



Universidad Michoacana de
San Nicolás de Hidalgo



Instituto de Investigaciones Históricas

EL VUELO DEL ESPÍRITU
La configuración de la modernidad en la obra de Hannah Arendt

Tesis que para obtener el grado de

Doctora en Historia

Presenta
Marina López López

Director de Tesis
Doctor en Historia Miguel Ángle Urrego Ardila

Co-Director de Tesis
Doctor en Filosofía Agustín Serrano de Haro Martínez



Esta investigación fue realizada gracias al apoyo del Consejo Nacional para la
Ciencia y la Tecnología

Morelia, Michoacán

Agosto de 2015

Resumen

Las formas de concebir la modernidad tienden a adoptar el sentido de los tiempos. Ese es el caso de la forma de representación de la modernidad en el siglo XX cuyo significado ha sido elaborado, en la obra de Hannah Arendt, a partir del impacto del nazismo y el totalitarismo que marcaría el comienzo de un siglo y también de una época. Comprender el significado de la modernidad y de los distintos fenómenos que la han configurado, en la historia más reciente, aporta luz acerca de la preponderancia de fenómenos anteriores y revela la importancia de volver a ellos con el fin de aproximarnos a diversos sentidos de los momentos de la historia. Esclarece la complicada trama de circunstancias que impiden elaborar una imagen acabada, y fiel a la realidad, de las representaciones históricas. La aproximación al significado de las premisas del pensamiento arendtiano ha permitido, paradójicamente, oponer a su argumentación una gama de posibilidades explicativas de la modernidad que, más que aportarnos una configuración alternativa a la suya, nos sumerge en una casi imposibilidad de representación última de la modernidad. Nos sugiere un amplio campo de estudio historiográfico y de investigación científica que complejiza a la modernidad misma, que no se cancela con los efectos de las guerras mundiales y que revitaliza los estudios en torno a las representaciones política, científica y literaria que estuvieron en el origen mismo de la modernidad.

Palabras clave: Modernidad, Hannah Arendt, Representaciones históricas, siglo XX, Totalitarismo.

Abstract

The ways of conceiving modernity tend to take the sense of the times. That is the case in the representation of modernity in the twentieth century whose meaning has been made, in the work of Hannah Arendt, from the impact of Nazism and Totalitarianism that marked the beginning of a century and an epoch. Understanding the meaning of modernity and the various phenomena that have been set in recent history, it sheds light on the prevalence of past events and reveals the importance of returning to them in order to approach different senses of time history. Clarifies the complicated web of circumstances that prevent develop finished image, true to life, historical representations. The approach to the meaning of the premises of Arendtian philosophy has allowed, paradoxically, not an opposition to her arguments but a range of explanatory possibilities of modernity rather than, give us an alternative configuration

to her, immerse us in a near impossibility of a latter modernity's representation. Suggests us a wide range of historiographical study and scientific research that complicates the modernity itself, that not cancel the modernity with the effects of the World Wars and that revitalizes studies about the political, scientific and literary representations that were at the origin of modernity.

Key Words: Modernity, Hannah Arendt, Historical Representations, Twentieth Century, Totalitarianism.

El vuelo del espíritu
La configuración de la modernidad en la obra de Hannah Arendt

Marina López López

Introducción.....	5
--------------------------	----------

Hannah Arendt y el problema del origen de la modernidad.....	14
a. “No pertenezco al círculo de los filósofos”.....	19
b. Un temperamento explosivo.....	24
c. Tanto si le gustaba como si no.....	37

Capítulo I. La configuración de la Modernidad

1. Las fases de la alienación moderna.....	44
a. La alienación de la tierra.....	45
b. La alienación del mundo.....	49
c. La alienación del hombre.....	52
2. La palanca cósmica y un punto en el universo.....	65
a. El verdadero punto de Arquímedes.....	65
b. El espacio arquimediano.....	71
c. El descubrimiento moderno de la intimidad.....	74

Capítulo II. El descubrimiento del totalitarismo

1. Buscando la naturaleza del mal.....	79
a. Los pilares de la vergüenza.....	83
b. Los campos de concentración.....	86
c. Las raíces expansionistas.....	90
2. El camino a la expansión del yo.....	94
a. Naturaleza y origen de las masas modernas.....	101
b. Aislamiento y soledad.....	105
c. Desarraigo y superfluidad.....	108
3. Sentido común y alienación.....	112
4. Las esferas del espacio.....	115

Capítulo III: La mentalidad totalitaria

1. El afable lector de periódicos.....	120
2. La mentalidad imperialista.....	123
a. La burguesía y la expansión.....	125
b. El carácter imperialista.....	127
c. Raza, romanticismo e ideología.....	129
d. La nueva psicología y la filosofía política.....	139
e. Los pan-movimientos.....	143
3. Eichmann en Jerusalén, la disolución interior.....	151
a. El monstruo responsable de todo lo ocurrido.....	154
b. No era un débil mental, ni un cínico, pero quizás sí un payaso.....	161

Capítulo IV: El contexto de la modernidad

1. La alienación de la tierra.....	175
a. El acalorado y viejo debate sobre la revolución científica.....	187
b. La mayor revolución de la humanidad.....	196
c. Nuevas estrellas... y nuevas islas.....	210
2. La alienación del mundo.....	219
a. El espíritu del capitalismo.....	219
b. El castigo del alma.....	225
c. El dominio de los afectos.....	233
3. La alienación del hombre.....	242
a. El método del yo mismo.....	242
b. “El hombre viril de pie en el sol”.....	248
c. “Antes de circundar la tierra”.....	257
4. La invención de una realidad científica y continental.....	269
a. La construcción de la idea.....	269
b. Las circunstancias de la ciencia moderna.....	278
c. La forma cartográfica de la modernidad.....	285

Conclusión. La complejidad de representar la modernidad.....	291
---	------------

Bibliografía.....	304
--------------------------	------------

Introducción

Esta es una tesis acerca de cómo se concibió la modernidad, a mediados del siglo XX, en la obra de Hannah Arendt. El camino recorrido hasta encontrar la mejor manera de exponer el tema no ha sido fácil. La autora de tan reconocido renombre en los círculos de eruditos y científicos sociales no ofrece la sistematicidad que se espera de alguien procedente de la filosofía, incluso cuando es leída por quien ha sido formada en la historia de las ideas. Este es mi caso. El punto de partida para emprender esta investigación sobre las implicaciones de sus propuestas no fue tanto la coherencia y profundidad de sus argumentos —que yo en principio ni siquiera buscaba—, sino la fascinación que su personalidad e historia de vida provocan en una mujer que vive la divulgada emancipación femenina en el comienzo del siglo XXI. Ese interés primigenio por su figura, sin embargo, tuvo en el otoño del año 2006 una modificación radical. En aquel año se conmemoraron sus cien años, Hannah Arendt nació en Hanover el 14 de octubre de 1906, y entonces fui convidada, a través del Dr. Agustín Serrano de Haro, a participar en las Jornadas Hannah Arendt que se habían organizado en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid. En aquellas jornadas tuve la oportunidad de escuchar y ser escuchada por los especialistas dedicados a su obra y pensamiento. No fue el único lugar donde Hannah Arendt habría de ser mi compañera de viaje por las mismas fechas, porque también me convidaron a hablar, esta vez en la Universidade de Lisboa, acerca de la relación entre la ciencia y el totalitarismo, exposición que yo elaboré a partir del capítulo último de *The Human Condition*. Este era el contexto académico en que se movían entonces mis intereses. Y en esa estancia en la Península Ibérica se abrió ante mí el contexto geográfico y cultural desde el que muchas de las características y los conceptos filosóficos que había estudiado con ayuda de la propuesta filosófica de Hannah Arendt se verían modificados.

El personaje Hannah Arendt y la Península Ibérica, en particular Lisboa, no parecen tener relación alguna. Y en realidad no la tienen. Hannah Arendt es una filósofa judío-alemana que emigró a EUA en el año de 1941, huyendo de la persecución nazi; estuvo en Lisboa, como tantos otros judíos de camino a la emigración, durante unos meses mientras esperaba abordar el barco *Queen Mary* que la llevaría hasta Nueva York, la ciudad que le acogería hasta su muerte en diciembre de 1975. Sin embargo, el vínculo que establecí entonces entre su obra y la situación geográfica e histórica lusitana me lo permitió el conocimiento que tenía entonces de

su pensamiento y de su propuesta. La intuición que me asaltó durante un atardecer junto a la Torre de Belém, el monumento manuelino símbolo del comienzo de toda una época imperial no sólo de Portugal sino de los reinos ibéricos, me llevaría a ya no leer a Hannah Arendt con la fascinación del comienzo. No renuncié al poder hechizante de su escritura, tampoco descreo las dificultades personales que vivió como perseguida por el régimen de Hitler —ya que esta experiencia es, seguramente, la más perceptible en el grueso de su obra—, ni cuestiono su actividad intelectual una vez instalada en América —porque este es otro de los puntos que dan luz sobre el origen de sus categorías. Mi propósito ha sido rastrear entre sus propuestas (comúnmente circunscritas al pensamiento político), lo que entiende por configuración de la modernidad, un tópico que según ella se construye a partir de tres fenómenos a los que califica de pre-modernos: el descubrimiento de América, la Reforma y la invención del telescopio de Galileo.

Tal como Hannah Arendt los refiere, la manera en que de ellos hace derivar una imagen del mundo creada a partir del comienzo del siglo XVI, cuando América apareció como un verdadero e inesperado espacio, me pareció sugerente el estudio de las intersecciones entre ellos y los desarrollos que ella les atribuía. Esa sugerencia, sin embargo, se diluyó cuando se abrió ante mí el océano Atlántico y con él un inabarcable campo de posibilidades explicativas de esos fenómenos y de los significados que tendrían para la comprensión de la modernidad, una realidad que supera con mucho la perspectiva de Hannah Arendt porque presupone la importancia del punto de partida del imperio marítimo que inauguraría un mundo nuevo, moderno, visual, científico.

En el camino que emprendí en la búsqueda de materiales para esclarecer o construir esa noción de modernidad que había vislumbrado, por un lado, del punto de partida de Hannah Arendt para explicar la génesis del mundo moderno y, por otro, de presentir el suelo en que se gestó, me tropecé con varias sorpresas. Primera, en el conjunto cada vez más creciente de escritos dedicados a la vida y la obra de Hannah Arendt no me fue posible encontrar referencia alguna a la noción de modernidad en el contexto de su obra, tampoco lo hay en relación al análisis de los tres fenómenos pre-modernos y la función que tienen en la constitución de su pensamiento. Abundan, en cambio, los estudios en forma de resumen y paráfrasis en torno al totalitarismo, al problema judío, a la distinción entre el espacio público y el espacio privado; se toca y retoca el problema del mal que anunció como banal en el libro-resportaje sobre el juicio de Adolf Eichmann y se ensayan disertaciones en tono feminista basadas en la biografía que

Hannah Arendt escribió sobre Rahel Varnhagen. Proliferan, en fin, las biografías y pseudo-biografías en forma de novelas, obras de teatro e incluso películas, como la de Margaret von Trotta (2012), donde se resume, en general, la senda vital de sus experiencias y conceptos sin olvidar mencionar, en la inmensa mayoría de los casos, la juvenil y desenfrenada pasión (supuesta o real) con Martin Heidegger. Es de reconocer, sin embargo, la biografía de Elisabeth Young-Bruehl, una de las alumnas de Hannah Arendt. *Hannah Arendt, For Love of the World* (1987) es un trabajo de investigación indudablemente riguroso al punto de que todos los documentos posteriores, aunque no lo refieran, parten de la caudalosa base de datos que nos proporciona quien tuvo incluso la oportunidad de entrevistar a los allegados de la filósofa y contrastar información entre sus amistades europeas. Este episodio, salvo cuando me ha parecido que iluminan sobre el contexto cultural o conceptual de Hannah Arendt, ha sido excluido de esta disertación, porque en ella nos hemos dedicado a seguir los hilos que tejen un concepto, la modernidad, y no las peripecias de la vida de su autora.

La segunda sorpresa apareció cuando al adentrarme en el grueso de su obra, en las fuentes que incluyen la correspondencia con varios de sus amigos más próximos, descubrí una Hannah Arendt que no se apegaba a la figura construida hagiográficamente y que aparece con frecuencia y recurrencia en los ensayos dedicados más a su persona que a su obra, incluida la biografía de Elisabeth Young-Bruehl. En la primera parte de esta disertación me dedico, por tanto, a señalar los aspectos que definen su obra y su actitud ante los problemas que analizó, describió y, a su manera, resolvió; esos mismos aspectos han esclarecido los puntos de quiebra con otros intelectuales dedicados a los mismos asuntos e indicado el difícil de identificar compromiso intelectual de Hannah Arendt en el contexto cultural y político desde el que escribió la mayoría de sus libros. Todas las primeras ediciones de sus obras aparecieron originalmente en inglés, a excepción de la tesis doctoral (1929) sobre el concepto de amor en san Agustín y una biografía (no concluida) de la judía berlinesa más famosa del romanticismo alemán, Rahel Varnhagen, que fueron escritos originalmente en alemán. La obra de Hannah Arendt, en su mayoría y muchas veces por triplicado, está publicada en español. Pero al identificar las fuentes en que se apoya la noción de modernidad que ella construye me pareció necesario seguir sus textos en el original en inglés y, siempre que me fue posible, en sus primeras ediciones. Por esto, la mayoría de las citas textuales aparecen en este escrito en el idioma original y para facilitar su lectura en una nota a pie de página, siempre señalada, ofrezco

mi propia traducción de los textos. El resto de las citas, que aparecen en francés y en portugués, han sido también traducidas por mí.

La tercera sorpresa ha sido que a pesar de haber identificado con relativa rapidez el tópico sobre el que versaría mi investigación, su construcción y clarificación resultaron ser un trabajo bastante complicado en términos de elaboración. Las menciones y más bien pocas explicaciones del impacto que tuvieron los fenómenos pre-modernos en la configuración de la modernidad presentan tantos problemas de organización y coherencia que muchas veces los saltos históricos y conceptuales hacen casi imposible presentar ordenada y sistemáticamente la manera en que determinaron el camino que seguiría la humanidad moderna. El capítulo I de esta tesis, “La configuración de la modernidad”, está construido a partir del último capítulo de *The Human Condition*, la obra capital de teoría política de Hannah Arendt. En él intento montar un esquema que nos haga comprensible lo que Hannah Arendt llama alienación moderna a partir de sus categorías y afirmaciones más bien dispersas sobre las repercusiones de la Reforma, de la constitución de la ciencia nueva de la astrofísica galileana y de las consecuencias que tuvo para el pensamiento filosófico.

Los tres fenómenos pre-modernos, según el contenido del último capítulo de *The Human Condition*, “*The Vita Activa and the Modern Age*”, son el fundamento histórico, científico y filosófico de la alienación que, según Hannah Arendt, caracteriza a la modernidad y que se manifiesta en tres esferas distintas: la tierra, el mundo y el hombre que coinciden, a su vez, con el desarrollo de tres campos del conocimiento: la ciencia (Galileo), la sociedad moderna (Lutero y los reformadores) y el subjetivismo de la filosofía moderna (Descartes). Según el análisis del desarrollo que hace Hannah Arendt de la alienación en estas esferas, la modernidad se define por una triple alienación que, en realidad, socavó el espacio público al borrar la distinción clásica entre la esfera pública (*polis*) y la esfera privada (*oikos*). La esfera de la libertad contrapuesta a la esfera de la necesidad desapareció y, por la autolegitimación de la subjetividad, fue suplantada por la intimidad que caracteriza a la sociedad moderna. Una sociedad cuyos miembros no comparten intereses comunes y su único rasgo de identificación es la estructura mental que Descartes descubrió.

En el capítulo II de esta tesis, “El descubrimiento del totalitarismo”, parto de las premisas expuestas en *The Human Condition*. Un libro cuyo contenido, a pesar de la exposición de las circunstancias en que se gestó la Edad Moderna, está en contra de las condiciones del mundo que resultó de ella. Un mundo carente de espacio para la política que además coincide

con formas de relación social fundadas en el desarraigo y la superfluidad de grandes masas de gente, esas masas y el modo de su organización serían, para Hannah Arendt, uno de los móviles del totalitarismo, un modo de gobierno que parte de la inexistencia del espacio público. El totalitarismo es el tópico sobre el que Hannah Arendt estuvo investigando, escribiendo y proponiendo teorías explicativas y que, contrario a otras interpretaciones, no fue resultado exclusivo del antisemitismo declarado de las políticas de exterminio del gobierno nazi contra los judíos sino, más bien, parte del programa expansionista de las naciones europeas cuyo soporte humano fueron las “masas modernas” formadas por seres humanos superfluos y desarraigados provenientes de todo el continente europeo. Un material humano capaz de la auto-abnegación y del auto-sacrificio en favor de un grupo de individuos que habían adoptado un punto de vista universal: Cecil Rhodes había declarado “I would annex the planets if I could” (me apropiaría de los planetas si pudiera).

En el capítulo III de esta tesis, “La mentalidad totalitaria”, expongo las características que fueron el móvil mental de las masas y sus dirigentes. La dinámica de la historia del siglo XIX disolvió las estructuras del mundo y fortaleció la individualidad, una realidad no palpable siquiera por el propio individuo que funcionaba según las sistematizaciones cartesianas acerca de la subjetividad. El hombre totalitario es aquel que no responde a los estímulos sensoriales porque la certeza de su real existencia la lleva dentro de sí mismo como una verdad infranqueable una vez que descubrió que sus sentidos le engañan y que la única manera de acceder a la verdad es construirla. Esta explicación del origen y operatividad de la mentalidad totalitaria, sin embargo, se diluyó cuando Hannah Arendt asistió al juicio de Otto Adolf Eichmann, en 1961, y descubrió que no era ni un doctrinario, ni un antisemita sanguinario, ni alguien insensible al dolor y la muerte colectivos. Era un ser incapaz de desobedecer las órdenes de sus superiores pero eso no le convertía en un racionalista, ni en un ser demoníaco, aunque sí en un criminal. Y, sin embargo, este último descubrimiento no fue mínimamente desarrollado en ninguna parte de su obra posterior.

Esta conclusión, que parece no corresponder con la configuración de un modo de mentalidad criminal generalizada, me llevó a preguntar en el capítulo IV de esta tesis, “El contexto de la modernidad”, acerca de la coherencia y veracidad de los presupuestos extraídos de los tres fenómenos pre-modernos y de su validez en las sociedades occidentales. Más aún, a mirar en torno al desarrollo que hace la autora de cada uno de ellos y preguntar, una vez más, qué es la modernidad. Si en el esquema del pensamiento arendtiano la noción de alienación

moderna es descrita desde el punto de vista de la historia de la ciencia, más que desde las modificaciones de la Reforma o de los cambios surgidos a partir del descubrimiento de América, tendríamos que explorar las consecuencias de la adopción de la idea de revolución científica que nos remite a Galileo, una noción que Hannah Arendt utilizó para explicar la configuración de la modernidad y que le permitió formular las características de la individualidad y de las “masas modernas”. Este es el problema que nos orienta a pensar en la noción de revolución científica y aventurarnos en la problemática del Renacimiento, el contexto en que se gestaron y evolucionaron el descubrimiento de América, la revolución científica y la Reforma: es decir, el siglo XVI que es el contexto en que se gestó la modernidad anclada en la imagen de un nuevo mundo, en su representación e inclusión al *corpus* de los saberes europeos existentes. Un momento de la historia del mundo en que se recuperan los saberes antiguos y se entrelazan con los datos sensibles, y sólo más tarde científicos, que daría la experiencia de nuevos espacios, nuevas estrellas y nuevos modos de relación *além de nós*.

El objetivo que me he propuesto no es completar aquello que Hannah Arendt dejó pendiente, o que ni siquiera se planteó, ni por ello defenderla de algún obstinado detractor. Las afirmaciones de Hannah Arendt, en este trabajo, son un punto de partida con las que se espera llegar a buen puerto. A partir de ellas mismas cuestiono respecto a la validez de las grandes narrativas científicas y apuesto por una historia de la ciencia apegada a las transformaciones de la representación del espacio de la tierra por el impulso de prácticas, técnicas y saberes que pueden ser llamados científicos, aunque no figuren en la historia de la ciencia en que descansa la visión ilustrada de la revolución científica. Me remito a las características del Renacimiento científico, de las implicaciones y desarrollos que tuvo en la Península Ibérica y miro un poco sobre las formaciones espirituales simultáneas a la Reforma que, desde una perspectiva no arendtiana, animaron la constitución de la interioridad que con el tiempo llamaríamos moderna, cartesiana, según las premisas más conocidas del *Discurso del método*. La historia, la quizás ni siquiera sospechada por Hannah Arendt, dice mucho más acerca del mundo moderno, de la política moderna, de los logros de la ciencia, de los modelos diseñados para su difusión y, sin lugar a dudas, sobre el carácter que tiene lo humano no constreñido a lo que Alexadré Koyré llama “antropología totalitaria”.

Finalmente, el fenómeno que no fue más que mencionado por Hannah Arendt, el descubrimiento de América, es apenas tratado por mí en la última parte de esta disertación. Ahí hay un acercamiento, que no es sino una propuesta de futuras investigaciones, acerca del

problema epistemológico que representó el fenómeno, ya no como parte de las aseveraciones de Hannah Arendt sino como parte de las discusiones que llevaban a cabo por los mismos años en que *The Human Condition* apareció en su primera edición (1958). Básicamente la propuesta que hace Edmund O'Gorman en *La invención de américa* complementada con las más recientes consideraciones cartográficas sobre la representación del mundo moderno. Es apenas una insinuación de las posibilidades de investigación en torno al tema, en perspectiva científica, política y antropológica que esperamos concretar en algún momento porvenir.

El camino seguido hasta dar con el esquema que ahora presento, y las consecuencias que de él se desprenden, no ha sido fácil. Pero sí bastante satisfactorio y fructífero. Durante la búsqueda de información, de acercamiento a la bibliografía secundaria, que no ha sido poca, y de escritura de cada uno de los capítulos he disfrutado de la financiación doctoral que concede el Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología (CONACyT), a través de los programas nacionales de posgrados de calidad cuya gestión ha llevado a cabo el Programa Institucional de Doctorado en Historia del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de san Nicolás de Hidalgo (UMSNH), donde he sido acogida en la promoción 2011-2015 y tutelada por el Dr. Miguel Ángel Urrego Ardila quien, sin saber de mi afición a los libros fascinantes, antes que científicos, y a los viajes, tanto imaginarios como reales, ha acompañado pacientemente mis dispersiones.

Durante estos cuatro años de investigación y escritura he disfrutado también de varias estancias de investigación. La primera financiada por el programa de becas mixtas del CONACyT, desde septiembre de 2012 hasta agosto de 2013, en el Instituto de Filosofía del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC (Madrid), tutorada el Dr. Agustín Serrano de Haro Martínez con quien desde el año 2004, mantengo ya no sólo una relación académica como de amistosos diálogos filosóficos, y quien desde el comienzo ha mostrado entusiasmo y me ha exigido rigor en todo cuanto propongo. Agradezco a D. Agustín Serrano de Haro, destacado estudioso y traductor de la obra de Hannah Arendt al español, por acompañar en todo momento (y muchas veces bajo condiciones más que adversas) el avance de mi trabajo con la simpatía y la firmeza teórica de co-orientador del mismo.

La segunda estancia, financiada por los apoyos PIFI2013, fue realizada en el Centro Inter Universitário de Historia da Ciência y da Tecnologia (CIUHCT) de la Faculdade de Ciências de la Universidade de Lisboa, esta vez bajo las indicaciones académicas del Dr.

Antonio Sánchez Martínez, entre febrero y marzo de 2014. Un mes en que me fueron facilitados los materiales con que pude elaborar gran parte del acápite “c. La forma cartográfica de la modernidad” del apartado número 4 contenido en el último capítulo de esta tesis. Entonces tuve la oportunidad de conversar en torno a la cartografía científica del siglo XVI con especialistas como el Dr. Francisco C. Domingues, el Dr. Henrique Leitão, el Dr. Antonio Sánchez y el grupo que frecuenta el seminario sobre cartografía ibérica. Pude exponer y discutir mis primeras intuiciones sobre la complicada idea arendtiana de la modernidad científica y también pude empezar a explorar las posibilidades de una comprensión distinta de la historia en clave ibérica, un tópico al que muy poco conseguí aproximarme en la versión final de esta disertación y que queda, como he dicho antes, como uno de los más apasionantes desafíos para una futura investigación.

Disfruté de una tercera estancia con el apoyo de los recursos PNP2014 apoyos a doctorados de calidad, una vez más en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales donde además de reuniones y diálogos con mi co-orientador, el Dr. Serrano de Haro, pude acercarme a las perspectivas actuales de la historia de la ciencia en España manteniendo intercambios de bibliografía e información con especialistas como el Dr. Antonio Lafuente, básicamente respecto a la apropiación e interpretación de Hannah Arendt sobre la historia de la ciencia de Alexandre Koyré. Otra línea de investigación que bien puede ser desarrollada con posterioridad.

En el transcurso de estos cuatro años, que en realidad han sido seis o incluso más, he coincidido con muchas personas excepcionales, tanto que comenzar aquí con un listado sería injusto por la imagen jerárquica a que siempre obliga poner algo en orden. Quiero, sin embargo, agradecer al Dr. Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, quien me ha acogido desde los primeros años de mi formación en la licenciatura en filosofía, en sus clases de filosofía política, quien dirigió mis tesis de licenciatura y maestría y ha estado siempre cerca, atento a mis avances y señalando mis retrocesos. Con el cariño que da el tiempo de proximidad quiero dejar un agradecimiento académico y otro amistoso, por la paciencia y la comprensión siempre que han sido necesarias.

Y ya que estoy con los agradecimientos. El primero es para mi familia que aguarda mis ausencias, comprende mis silencios y me apoya en mis desánimos. A Papá y Mamá que siempre me miran con ternura, a mis hermanos que me cuidan y se rien de mí cuando hace falta, y a mi sobrina, Regina, que nació mientras tanto.

Y a los amigos, por supuesto, que han llegado como auténticos regalos. Entre ellos están Sara Fuentes, Catarina Madruga, João Cordovil, Manuel Burón, Victoria Mateos de Manuel y Alvaro Cañas, colegas en los viajes y estancias, amigos en las risas y los llantos, en caminatas y paseos por diversos lugares de la península ibérica. Con ellos los viajes siempre son un placer.

Es completamente verdad que las distintas instituciones de financiación académica han atendido mis solicitudes para las distintas estancias de investigación. Sin embargo, es justo también decir que nunca cubrieron la totalidad de las necesidades económicas a que se enfrenta quien vive durante una temporada en el extranjero. Para cubrir esas faltas, he tenido el incondicional apoyo de amigos que han contribuido enormemente a mi bienestar anímico y económico. Son varios y quiero mencionales aquí: Sara Fuentes y João Cordovil, Catarina Madruga y su padre, Sé Madruga, y mi amiga Cacilda Costa en Portugal, en cuya casa no sólo fui acogida como huésped, ahí también pude apreciar las colecciones de mapas y documentos a los cuales no tuve acceso, por diversos motivos, en los lugares donde se exponen o se resguardan.

El otro acervo documental lo encontré en la preciosa y laberíntica biblioteca de Jesús Esteban Bustamante García quien, además, siempre ha tenido una acogedora habitación para mí en su casa de Madrid. Una casa que es una biblioteca con espacio para ser habitada, y me ha dado libre acceso a su acervo bibliográfico. Ahí encontré todos los materiales, los libros fascinantes, los vestigios de muchos viajes y el consejo y sosiego amables de quien la ha edificado. Sin su generosidad, su ayuda, su comprensión y cariño, ni el capítulo IV ni la culminación de esta tesis habrían sido posibles.

Mi agradecimiento también a la Dra. Dení Trejo, a la Dra. Lourdes de Ita Rubio, al Dr. Víctor Manuel Pineda y al Dr. Jaime Vieyra García por la lectura de este documento.

Hannah Arendt y el problema del origen de la modernidad

Una de las tendencias del pensamiento filosófico del siglo XX ha sido recurrir a la historia de las ideas en el intento por esclarecer, en términos comparativos, el lugar del ser humano en el último episodio de la historia. Una tendencia que seguramente debemos a Hegel su más reconocida paternidad. En esta tendencia, más bien ilustrada, encontramos la visión de varios siglos y fenómenos de la historia del mundo dividido en etapas evolutivas. Es en este contexto donde Heidegger llevaba razón cuando en “La época de la imagen del mundo” afirmaba que la modernidad era la única etapa de la historia en que se tiene una imagen del mundo y de sus distintas épocas. Tal vez en un intento de sistematización, de colocarnos frente a la inmensidad de la historia de la humanidad, los filósofos han querido volver al mundo antiguo por comprender el lugar que ellos mismos tienen en su actualidad. Pero es quizás Panofsky, en un estudio más bien historiográfico donde expone el resurgir del arte clásico en el Renacimiento, quien nos pone ante la imposibilidad de escamotear el peso de la historia del mundo: “desde el Renacimiento la Antigüedad ha estado siempre con nosotros, nos guste o no... Vive en nuestras matemáticas y en nuestras ciencias naturales. Ha construido nuestros teatros y cines, frente a los escenarios de los misterios medievales”.¹ No sólo Nietzsche y Heidegger, ni los teóricos de la Escuela de Frankfurt recurrieron a las características mitológicas del mundo griego para intentar desvelar la naturaleza del pensamiento filosófico y las precondiciones para el estado del mundo a caballo entre el siglo XIX y el XX. Este es el caso también de Hannah Arendt quien más bien nos propone una evaluación de la catástrofe del mundo moderno cuyo final provisional ella misma encontró en el totalitarismo. Esa digresión histórica en su intento de sistematización de los orígenes del totalitarismo ha originado una visión confusa de la propuesta filosófica de Hannah Arendt que va desde quienes la consideran una romántica de tiempos ideales hasta autora de interpretaciones no exentas de imprecisiones y falsedades en sus visiones de la realidad histórica. Lo cierto es que su pensamiento se sumerge en el cúmulo de acontecimientos que marcaron el siglo XX, desde sus descripciones del fenómeno totalitario y las guerras mundiales y su agudo análisis sobre los campos de exterminio.

¹ PANOFSKY, Erwin, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Madrid, Alianza, 1999, p. 166. Original en inglés: *Renaissance and Renascences in Western Art*, 1960.

La figura de Hannah Arendt en la historia de las ideas del siglo XX es predominante. Ella aparece en primer plano cuando se hace un balance de las principales explicaciones de los fenómenos que marcaron el siglo XX, como las dos Guerras Mundiales y el Holocausto, aunque en menor medida respecto a la Guerra Fría. Su importancia, aunque se la considera en diversos campos del conocimiento y de las ciencias sociales como las ciencias políticas o la sociología, está centrada en las discusiones, interpretaciones e incluso en su manera de superar algunas de las ideas filosóficas que se han mantenido a lo largo de la llamada tradición filosófica occidental. En ese contexto se la considera de dos maneras: primera, como una autora que discute planteamientos de carácter filosófico proponiendo nuevas y estimulantes interpretaciones de la filosofía antigua, particularmente la de Aristóteles y Platón; segunda, como alguien que ha hecho una interpretación excepcional del totalitarismo y el Holocausto. En ambos casos se la lee con ánimos no de acercarse al núcleo de su planteamiento sino de comprender la historia de la filosofía, su avance y su devenir, su actualidad y posibilidades de justificación.

En esos intentos se han hecho de su obra varias reconstrucciones intentando mostrar que su pensamiento es próximo o lejano a los conceptos filosóficos pre-existentes. La lectura que se hace en esos casos consiste en unir de forma coherente las afirmaciones que hizo con las consideraciones anteriores o con las de sus contemporáneos. Así, por ejemplo, destacan los vínculos Arendt-Aristóteles, Arendt-Sócrates, antes que Platón, Arendt-san Agustín, Arendt-Heidegger e inclusive Arendt-Habermas, sin faltar los puntos de vista de los estudios de género.² Las preguntas que se suelen hacer van desde ¿Cómo es que ella, apoyada o no en cada uno de estos pensadores, construye la noción de espacio público? ¿Cuáles son las características de la responsabilidad desde el mundo griego? ¿Cuáles son las peculiaridades

² Este es el sentido del atinado comentario de Dana R. Villa cuando advierte en la introducción de su *Politics, Philosophy, and Terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*: “Readers encountered this literature for the first time are bound to be a bit confused, for in it they will find a dizzying proliferation of Arendts, some familiar (the civic republican Arendt), some novel (the Habermasian Arendt, the postmodern Arendt), some revisionist (the feminist Arendt), and some more than a little ironic (the emphatic Arendt). Of course, the writings of any great thinker generate numerous and conflicting interpretations —one need only think of the many versions of Rousseau that have appeared over the last fifty years, from proto-totalitarian to romantic individualist to participatory democrat”. VILLA RICHARD, Dana, *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, New Jersey, Princeton University Press, 1999, p. 4. “Los lectores que encuentran esta literatura por primera vez están obligados a sentirse un poco confusos, ya que en ella van a encontrar una proliferación vertiginosa de Arendts, algo familiar (la cívica Arendt republicana), algo novedosa (la habermasiana Arendt, la posmoderna Arendt), algo revisionista (la Arendt feminista), y algo más que un poco irónica (la enfática Arendt). Por supuesto, los escritos de cualquier gran pensador generan numerosas y contradictorias interpretaciones —uno sólo tiene que pensar en las muchas versiones que han aparecido de Rousseau durante los últimos cincuenta años, desde el proto-totalitario al individualista romántico y el demócrata participativo”.

propias del pensamiento filosófico y de la vida filosofante? ¿Cómo entender en nuestros días el quehacer de los gobernantes? ¿Cómo recuperar el espacio público que se supone hemos perdido con el paso del tiempo desde la *polis* griega hasta los años posteriores a las guerras mundiales? Pero lo cierto es que la respuesta a cada uno de estos interrogantes está dada por la misma autora en el cuerpo de sus textos.

Hannah Arendt ha sido vista, pues, como una de esas autoras en quien podemos encontrar explicaciones a problemas que la humanidad ha tenido durante milenios, donde hay también respuestas a nuestras preguntas más urgentes de resolver: en su obra hay una actualización de las más antiguas categorías filosóficas que nos permite, en un arranque de responsabilidad colectiva, querer hacernos cargo de las circunstancias en que se desarrollan nuestro mundo y nuestras sociedades. Sin embargo, y sin la intención de aniquilar la fuerza de un pensamiento y la vitalidad de una existencia que prefiere explicar las circunstancias en que se gestaron los acontecimientos que intentar cambiarlos, Hannah Arendt no hace sino sugerir líneas expositivas de la formación de las estructuras socio-políticas en que se gestó el totalitarismo.

En este sentido, afirmar que el trasfondo de sus principales consideraciones en *The Human Condition* no es filosófico, en su sentido conceptual, sino histórico y que la configuración a que alude es política y no ontológica y que ancla sus orígenes en experiencias del mundo griego, equivale a decir que las descripciones respecto a la historia de la ciencia, en que ella basa el origen de las condiciones heredadas de la época moderna, no sólo responden a la pregunta de qué es la modernidad, sino también y paralelamente implican que los descubrimientos e invenciones científicas son alusiones a las características del imperialismo de las tres últimas décadas del siglo XIX, 1884 y 1914, que cerró con la rebatiña por África y la formación de los pan-movimientos (el pangermanismo y el paneslavismo) que serían el germen de los totalitarismos alemán y soviético en el siglo XX.

La historia así contada nos llevaría a traer a un mismo documento varios de los más importantes hombres y mujeres del siglo XX que pensaron e intentaron clarificar el significado de la modernidad, un tópico de la historia del pensamiento que ha rondado de forma conceptual el universo filosófico desde que Kant publicó aquel luminoso artículo en el *Berlinische Monatschrift* (1784), “¿Qué es la Ilustración?” En ese caso cabría la pregunta de por qué recurrir a Hannah Arendt en un intento por aproximarnos a la configuración de la modernidad ¿por qué escribir unas páginas más sobre tema tan bien socorrido? La primera

pregunta puede ser respondida argumentando que la crítica de la modernidad que proponen, por ejemplo, los teóricos de la escuela de Frankfurt se centra declaradamente en Europa. Lo mismo pasa con Heidegger sólo que centrada en los errores de la metafísica. Mientras que el punto de vista de Hannah Arendt parece incluir fenómenos que no hacen parte de la reflexión filosófica o al menos no en la aparentemente ininterrumpida historia de los conceptos que se cuenta desde los presocráticos hasta el siglo XX. Esos fenómenos son tres, aunque no son precisamente modernos sino pre-modernos: el descubrimiento de América, la Reforma y, dice Hannah Arendt, la invención del telescopio por Galileo.

Three great events stand at the threshold of the modern age and determine its character: the discovery of America and the ensuing exploration of the whole earth; the Reformation, which by expropriating ecclesiastical and monastic possessions started the twofold process of individual expropriation and the accumulation of social wealth; the invention of the telescope and the development of a new science that considers the nature of the earth from the viewpoint of the universe.³

En ese sentido, y en el intento de recurrir a la historia para encontrar los elementos que dieron forma al totalitarismo, Hannah Arendt pone distancia respecto a su maestro y sus contemporáneos. Pero ella misma hace una descripción sumamente sugerente y novedosa en el campo de la filosofía, e incluso de la ciencia, del último de los tres fenómenos. Su argumento descansa en el hecho de que el impacto que tuvo la invención del telescopio por Galileo fue el menos perceptible y, no obstante, el que tuvo un mayor impacto y permanencia: fueron los descubrimientos de Galileo los determinantes de toda una época, esa que Descartes sistematizó y definió como una etapa de uso de la razón estimulada por la duda de los datos que nos proporcionan los sentidos. El segundo de los fenómenos, aunque es claro que su conocimiento de la obra de Lutero es significativo, está expuesto a partir de las explicaciones de Max Weber y los desarrollos del capitalismo secular como un fenómeno espiritual expresado en la sociedad alemana como una suerte de “ascetismo interior mundano”, en palabras de la autora, un regreso secular no del cielo al mundo sino un encierro que va del mundo a la interioridad

³ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1958, p. 248. “Tres grandes acontecimientos están en el umbral de la edad moderna y determinan su carácter: el descubrimiento de América y la exploración posterior de toda la tierra; la Reforma, que con la expropiación de las posesiones eclesiásticas y monásticas comenzó el doble proceso de expropiación individual y la acumulación de la riqueza social; la invención del telescopio y el desarrollo de una nueva ciencia que considera la naturaleza de la tierra desde el punto de vista del universo”.

humana. Sólo el primero de los fenómenos es despachado en unas cuantas líneas que tienen la apariencia de uso común entre la gente informada: el descubrimiento de América no es explorado ni descrito siquiera en su generalidad. Y es llamativo que en el índice onomástico de *The Human Condition*, en cuyas páginas de descripción de la época moderna aparecen los tres fenómenos, no haya ninguna mención de autores o referencias al tema. Es bien verdad que el mérito sea notorio de Hannah Arendt al sugerir, en medio de las tematizaciones en torno a la ciencia de mediados del siglo XX en EEUU, que ese acontecimiento es también significativo. Pero lo cierto es que sorprende sobremanera también su ausencia.

Hannah Arendt explora el sentido de fenómenos históricos y económico-sociales en busca de advertir una cadena de condiciones que no podemos llamar existencialistas, si insistiéramos como se ha hecho algunas veces cuando se intenta identificar su pensamiento con otras perspectivas filosóficas del siglo XX. El problema, quizás, en el intento por comprender la obra de Hannah Arendt es que no se puede evitar la tentación de situarla de un lado o de otro de las distintas corrientes de pensamiento y de autores con quienes mantuvo, o no, un diálogo filosófico, frontal o supuesto. La complejidad del pensamiento arendtiano sobrepasa cualquier intento por situarla en la tradición de pensamiento filosófico y deriva de su insistencia tan elemental, y quizás filosófica en su sentido más pleno: “to think what we are doing” (pensar en lo que hacemos), de comprender antes que evadir el significado de cuanto acontece. Deriva de su insistencia en acercarse al significado de hechos y no en perseguir la validez de conceptos. Esta aparentemente simple premisa básica de su proceder filosófico impide llevarla a la casa de los existencialistas, a la de los fenomenólogos y a la de los filósofos de la política, incluso por sus propias advertencias respecto a su proceder teórico. En más de una ocasión ella misma se manifestó en relación a este asunto: por ejemplo, en una entrevista televisada con el periodista alemán Gunther Gaus se “definía” a sí misma como teórica y no como filósofa de la política; cuando afirmaba ser una pensadora independiente aunque los conservadores la calificaran de perteneciente a la izquierda y los de izquierda de disidente; o bien, como nos recuerda su biógrafa Elisabeth Young-Bruehl, cuando decía a uno de sus alumnos que era una especie de fenomenóloga mas no al modo de Hegel o de Husserl.

a. “No pertenezco al círculo de los filósofos”

En 1964, durante una entrevista televisiva en Alemania, Hannah Arendt atendía a la pregunta que su entrevistador le planteaba acerca de la naturaleza de su trabajo profesional. Enfática y haciendo una distinción que en el marco de la historia de la filosofía y en el campo de la filosofía pura no es del todo clara, Arendt respondía, “me temo que debo comenzar protestando. Yo no pertenezco al círculo de los filósofos. Mi profesión, si puede hablarse de algo así, es la teoría política”.⁴ La pregunta de Gunther Gaus, el entrevistador, abrió una cantidad de temas y problemas de la filosofía contemporánea, anejas a la vida filosofante de la entrevistada, una pregunta que no acabó en la distinción ya mencionada entre filosofía y teoría política, sino que pasaba por si la filosofía es una actividad masculina, y en ese sentido podría ser un sinsentido que una mujer la ejerciera. No, respondió Arendt, porque “es perfectamente posible que una mujer llegue a filósofa”, pero no en su caso. Estudió filosofía, continuó respondiendo, pero se despidió de ella en el año de 1933.

En la respuesta se esboza la trayectoria de una vida intelectual y se insinúa un matiz terminológico con el cual se persigue indicar el cambio de sentido que Hannah Arendt quiso introducir en su actividad profesional, el paso de la filosofía a la teoría. Una distinción que no nos puede pasar como algo dado en sí mismo, puesto que en la tradición filosófica el conocimiento tenido por tal está entretejido de teorías, de explicaciones, de conceptualizaciones en torno a problemas fundamentales de la vida humana, al menos desde Platón y Aristóteles. Por tanto, la distinción que hace Hannah Arendt no resulta del todo nítida. ¿Cuál es la especificidad de una en relación con la otra? ¿Por qué, y esta es una pregunta que nos tendríamos que hacer nosotros mismos, si la señora Arendt tenía como profesión la teoría política continuamos considerándola parte del grupo de filósofos más influyentes del siglo XX? ¿Qué hago yo estudiando su obra tenida siempre como filosófica?

Una primera pista para precisar la distinción entre filosofía y teoría política nos la da la propia Arendt. En momentos avanzados de la entrevista dice: “La diferencia está en la cosa misma. La expresión ‘filosofía política’, expresión que yo evito, está sobrecargada de tradición. Cuando yo hablo de estos temas, sea académicamente o no, siempre menciono que hay una tensión entre la filosofía y la política. Es decir, entre el hombre como ser que filosofa y el

⁴ ARENDT, Hannah, *Ensayos de comprensión (1931-1954)*, Madrid, Caparrós, 2006, p. 17. El volumen *Essays in Understanding* es una compilación que editó Jerome Kohn, el albacea literario de Hannah Arendt, en 1996. La edición que aquí referimos es la que tradujo Agustín Serrano de Haro y que apareció en la editorial Caparrós, Madrid, en 2006.

hombre como ser que actúa; es una tensión que no existe en la filosofía de la naturaleza. El filósofo se sitúa frente a la naturaleza como todos los demás seres humanos; cuando medita sobre ella, habla en nombre de toda la humanidad. En cambio, frente a la política el filósofo no tiene una postura neutral...”⁵ El filósofo no se sitúa de manera imparcial frente a su objeto, la política, porque a ella subyace un punto de vista sobre los acontecimientos, una actitud que no cabe respecto a los objetos de la naturaleza. En filosofía política, o para seguir de cerca la distinción arendtiana, en la teoría política quien teoriza parte de su propia perspectiva de lo que acontece. En este punto resulta sugerente que Hannah Arendt haya dejado a la filosofía fuera de su vida en el año de 1933 cuando los nazis subieron al poder en Alemania, cuando ella misma y muchos de sus amigos se vieron en la necesidad de emigrar, primero a Francia como refugiados y después a Norteamérica como exiliados.

El paso de la filosofía política a la teoría política, entonces, se restringe a los acontecimientos que marcaron la vida de Hannah Arendt y en la respuesta que dio a su entrevistador en 1964 se resume una trayectoria vital y filosófica a la que subyace la distinción “filosofía política”/ “teoría política” como el resultado de la experiencia del totalitarismo, un tema que, sin temor al equívoco, determinó el camino por sobre el que Hannah Arendt se aproximaría a comprender incluso la tradición de pensamiento filosófico. Pero en qué consiste esa parcialidad propia del teórico de la política si en un diálogo en torno a su obra (ya en noviembre de 1972) Hans Morgenthau le preguntó “¿Qué es usted? ¿Es conservadora? ¿Es liberal? ¿Dónde se sitúa usted en las perspectivas contemporáneas?”, ella respondió: “No lo sé. Realmente no lo sé y no lo he sabido nunca. Supongo que nunca he tenido una posición de este tipo. Como saben, la izquierda piensa que soy conservadora y los conservadores algunas veces me consideran de izquierdas, disidente o Dios sabe qué. Y debo añadir que no me preocupa lo más mínimo. No creo que este tipo de cosas arroje luz alguna sobre las cuestiones realmente importantes de nuestro siglo”.⁶

No está en ninguno de los campos propios de la política americana y no le preocupa ¿y no es esta una manera de adoptar la imparcialidad? ¿No estamos nosotros autorizados a acusarla de asumir la neutralidad que caracteriza, a su parecer, la actitud del filósofo? Quizás no, pues la última afirmación es sugerente: “no creo, dice, que este tipo de cosas arroje luz alguna sobre las cuestiones realmente importantes de nuestro siglo”. Por tanto, la parcialidad,

⁵ ARENDT, Hannah, *Ensayos de comprensión*, op. cit., p. 18.

⁶ ARENDT, Hannah, “Arendt sobre Arendt” en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 167 (ed. de Fina Birulés).

la toma de posición es de otro tipo y habrá que ver cuál. En una dedicatoria a Karl Jaspers, que aparece como introducción al libro *Seis ensayos* publicado en Heidelberg en 1948, Arendt confiesa no sin un dejo de cariño por el viejo maestro: “Lo que aprendí con usted y lo que en los años que siguieron me ayudó a orientarme en la realidad sin venderme a ella, como en tiempos pasados se vendía el alma al diablo, es que *sólo importa la verdad* y no las cosmovisiones; y que se debe *vivir y pensar en campo abierto*, y no encerrado en la propia ‘concha’, por bien aderezada que esté; y *que la necesidad en cualquiera de sus formas es sólo el aquellarre que quiere seducirnos a que desempeñemos una función, en lugar de intentar ser de algún modo seres humanos*”.⁷

En la Dedicatoria hay al menos tres puntos que quiero subrayar: 1. “Sólo importa la verdad”; 2. Vivir y pensar en campo abierto y 3. El sometimiento a la necesidad como una forma de dejar de ser seres humanos. Las tres afirmaciones componen una serie de modos de actualización de la libertad, en al menos dos de sus formas. La libertad intelectual de pensar sin ataduras en función de la verdad y no de la adhesión a opiniones, sistemas o, como ella misma dice, cosmovisiones, y la libertad humana más plena que rebosa de vida política. Uno de los ejes del pensamiento de Hannah Arendt, al menos en *The Human Condition*, la necesidad se opone a la libertad y se manifiesta en una suerte de esclavitud a las necesidades vitales del cuerpo, a la acumulación de riquezas y reconocimientos públicos, sin que esto incluya la pertenencia y resguardo de una comunidad que es la realidad insoslayable de la vida humana: no se es plenamente humano en soledad.

Que sólo importe la verdad en el campo de la teoría tuvo implicaciones en al menos un momento marcante de la creación conceptual de la autora. El libro sobre el juicio de Eichmann, donde expone a partir del comportamiento del enjuiciado una forma de subjetividad funcional, en su manifestación más letal, únicamente posible por la complicidad de toda una estructura criminal. La publicación de ese libro le valió a Hannah Arendt la pérdida de amistades y la crítica incluso de quienes no habían leído el libro. Su principio de obedecer las líneas de la libertad intelectual le generaron una suerte de independencia que Karl Jaspers matizaba en la actitud de su antigua alumna en una entrevista con Peter Wyss, que apareció el 14 de febrero de 1965 en *Provocationen*, y cuyo contexto fue la polémica que causó la publicación del reportaje del juicio de Eichmann. Su total independencia, dice Jaspers,

⁷ ARENDT, Hannah, “Dedicatoria a Karl Jaspers”, *Ensayos de comprensión*, p. 262. Las cursivas son mías.

makes her appear sinister (*unheimlich*) in the eyes of the many writers... She lives out of that independence which is not simply a free-floating intelligence... she does not belong to the closed circle that exists sometimes among writers, secret, unmentioned, without organization; here too she is not typical. This independence is not the emptiness that lacks a foundation... The fundament out of which she lives is a fundament of the will to truth, of being human in its real sense, of infinite faith going back into her childhood but also the experience of ultimate abandonment when she was arrested (1933) and when she emigrated without a passport.⁸

Que “sólo importe la verdad”, al margen de las interpretaciones y maneras de ver el mundo, implica que se ha de decir la verdad “caiga quien caiga” y es quizá la premisa que atraviesa sus investigaciones de carácter histórico-político que emprendió en *Origins of Totalitarianism* donde indagó los elementos que sostuvieron el totalitarismo y las justificaciones esgrimidas para la aniquilación de millones de judíos, otro de los puntos centrales del libro sobre el juicio en Jerusalén. Y no deja de ser significativo que haya sido el año 1933 cuando Hannah Arendt se alejó de la filosofía académica, como dijo en la entrevista con Gaus, para dar paso a la preocupación más bien histórica y política que atraviesa toda su obra, no es gratuito ni insignificante que haya sido en el contexto de la toma nazi del poder en Alemania y su consiguiente salida huyendo de la persecución que inició con el gobierno de Hitler. En una carta de enero de 1946, mientras escribía su primer libro en el exilio y que marcaría su camino teórico, *Origins of Totalitarianism*, escribió una vez más a Karl Jaspers: “My literary existence, as opposed to my existence as a member of society, has two major roots: First, thanks to my husband, I have learned to think politically and see historically; and, second, I have refused to abandon the Jewish question as the focal point of my historical and political thinking”.⁹ La

⁸ JASPERS, Karl, “Eichmann in Jerusalem. An interview with Peter Wyss on the book by Hannah Arendt” in Garrath WILLIAMS (ed.), *Hannah Arendt, Critical Assessments of Leading Political Philosophers* (v. II), London and New York, Routledge, 2006, p. 307. “la hace parecer siniestra (*unheimlich*) a los ojos de muchos escritores... Vive al margen de esa independencia que no es simplemente una inteligencia que flota libremente... no pertenece al círculo cerrado que hay a veces entre los escritores, secreto, no mencionado, sin organización; aquí tampoco es típica. Esta independencia no es el vacío que carece de un fundamento... El fundamento del que vive es un fundamento de la voluntad de verdad, de ser humano en su sentido real, de la fe infinita que se remonta a su infancia pero también a la experiencia del abandono definitivo cuando fue arrestada (1933) y cuando emigró sin pasaporte”.

⁹ ARENDT, Hannah, Letter 34: January 29, 1946, in *Correspondence Arendt-Jaspers (1926-1969)*, New York, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1992, p. 31. (Original en alemán: *Hannah Arendt Karl Jaspers Briefwechsel 1926-1969*, 1985). “Mi existencia literaria, a diferencia de mi existencia como miembro de la sociedad, tiene dos raíces principales: primera, gracias a mi marido, he aprendido a pensar políticamente y ver históricamente; y, segunda, me he negado a abandonar la cuestión judía como el punto focal de mi pensamiento histórico y político”.

toma de posición, pues, tiene que ver con una actitud ante las circunstancias de la propia existencia y no con la adhesión a tendencias o doctrinas.

El libro sobre el juicio de Eichmann, decíamos, contiene una descripción pormenorizada de los acontecimientos previos a la detención y de aquello que se vivió durante los interrogatorios. Una descripción que quizás nosotros podríamos calificar de fenomenológica animados por aquella perturbadora anécdota que cuenta Elizabeth Young-Bruehl. Hannah Arendt dijo una vez a uno de sus estudiantes: “Soy una especie de fenomenóloga... pero ¡cuidado! No al modo de Hegel o Husserl”.¹⁰ La afirmación es perturbadora puesto que las dos únicas formas de fenomenología conocidas por la tradición filosófica eran estas dos: el camino ascendente del espíritu hacia el absoluto y la aprehensión del sentido último de las apariencias en la reducción trascendental. Más aún, la anécdota no concluye con la explicación de en qué consiste la fenomenología “al modo de Arendt”.¹¹ Ni, al parecer, tenemos indicaciones respecto a la apropiación del método fenomenológico husserliano, más cercano temporal, cultural y geográficamente a las raíces del propio pensamiento arendtiano, bien por influencia indirecta de Heidegger bien por su posible frecuencia a los seminarios de Husserl en Friburgo. ¿Cómo entonces nos atrevemos a hablar de “descripción fenomenológica”?

En “¿Qué es la filosofía de la existencia?”,¹² quizás el único texto donde Hannah Arendt se detiene a evaluar los significados de la fenomenología de Husserl, hay una descripción de la fenomenología como una forma de un “nuevo clasicismo” en que el lema husserliano “a las cosas mismas” parece ser, en la perspectiva de Arendt, un conjuro contra el mundo inhóspito que requiere ser reconstruido y reapropiado por el ser humano. Más allá de que esta afirmación se quiera o no corroborar al interior de la fenomenología misma (tarea que yo dejaría a los fenomenólogos de profesión), pese a que la adhesión de Arendt no resulte del todo armónica con los términos ni los presupuestos de la fenomenología husserliana, y que haya abandonado definitivamente la filosofía pura, en las elaboraciones póstumas de la vida de la mente, en *Life of the Mind*, para Hannah Arendt “los seres vivos, hombres y animales, no sólo están en el mundo sino que forman parte de él, y ello precisamente porque son a la vez sujetos

¹⁰ YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt*, Valencia, Edicions Alfons El Magnànim, 1993, p. 514. (Original en inglés: *Hannah Arendt, for Love of the World*, 1982)

¹¹ Agustín Serrano de Haro ya ha elaborado un estudio detallado y meticuloso acerca del pensamiento de Husserl en la obra de Hannah Arendt en SERRANO DE HARO, Agustín, “Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt”, *Phainomenon, revista de fenomenología*, N° 14, Primavera de 2007, Lisboa, pp. 233-240.

¹² ARENDT, Hannah, *Ensayos de comprensión 1930-1954*, op. cit., pp. 203-232.

y objetos que perciben y son percibidos”.¹³ ¿No es esta la estructura básica de la reducción trascendental en cuyos componentes se inserta la conciencia intencional que pretende acceder a la verdad? Sólo que en el caso de Hannah Arendt, y aquí me parece que radica la peculiaridad de la fenomenología “a su modo”, el mundo y las apariencias, quien percibe y lo percibido, se concretan históricamente y adquieren sentido no en la etérea correlación eidética de *cogito* y *cogitatum*, sino en la cotidianidad de las relaciones más bien no siempre armónicas entre seres humanos.

Esta forma peculiar de acercamiento a lo que sostiene el mundo y le otorga sentido no es una revelación que haya acaecido en la existencia de Hannah Arendt como entidad aislada. Resulta del imperativo personal de “pensar y vivir en campo abierto”, como decía en la carta a Jaspers, y de dar importancia a la verdad y no a las interpretaciones del mundo (sea la fenomenológica o cualquier otra). Pero seguramente también resultó del imparable e intenso diálogo no siempre explícito en sus intenciones teóricas que mantuvo con varias tradiciones de pensamiento, además de la llamada tradición occidental y la judaica, con los historiadores de la ciencia y sus contemporáneos no sólo filósofos con quienes además no quiso tener mucho que ver, sino también con poetas, escritores y personajes de toda laya. Baste aquí referir algunos casos no siempre aludidos en los estudios sobre su pensamiento y que seguramente su relación con ellos iluminará un poco sobre su actitud intelectual y su lugar en el pensamiento del siglo XX.

b. Un temperamento explosivo

En primer lugar, la reciente publicación del breve diálogo matrimonial de Günther Anders con Hannah Arendt *La batalla de las cerezas, Mi historia de amor con Hannah Arendt*¹⁴ sugiere una imagen muy clara de las inconformidades y rupturas intelectuales en torno a la vida académica en Alemania durante las primeras décadas del siglo. Por ejemplo, la distancia bastante definida de Anders respecto a Heidegger y Husserl, su director de tesis doctoral mas no por ello fuera del grupo de “putas gratis”, como les llama Anders, de la política alemana. La riqueza historiográfica, e incluso biográfica, del diálogo de Anders nos deja ver que el sustrato

¹³ ARENDT, Hannah, *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1996, p. 32. (Original en inglés: *Life of the Mind*, 1977)

¹⁴ ANDERS, Günther, *La batalla de las cerezas. Mi historia de amor con Hannah Arendt*, trad. Alicia Valero, Barcelona, Paidós, 2013. (Original en alemán: *Die Kirschenschlacht: Dialoge mit Hannah Arendt*, 2012).

conceptual de Arendt y Anders deriva del mismo contexto. La alusión a las experiencias comunes y las fuentes de que bebieron y participaron durante el siglo XX nos conmina a adivinar que el uso de los conceptos está orientado a los seguidores de una escuela tanto como a sus detractores. En ambos casos, el estrecho campo de la filosofía académica impide por sí mismo mirar en ambos sentidos. Por razones biográficas y filosóficas, el diálogo con Heidegger no puede ser pasado por alto. No sólo porque el filósofo ha tenido una gran influencia, aún en nuestros días, en la producción académico-filosófica, sino por la importancia que tuvo ya en las primeras décadas del siglo XX en Alemania. Fue a través de sus enseñanzas que muchos de los pensadores más importantes del siglo se hicieron con las distintas tradiciones en el momento de la crisis de la racionalidad occidental básicamente de raigambre cartesiana.¹⁵

El aporte más valioso de las memorias de Anders consiste en aventurarnos en torno a las posibilidades de comprensión del modo en que aparecen y se apropian las ideas en un momento concreto, una actitud que tal vez mostraría que la historia de los hechos no comulga con la historia de las ideas.¹⁶ Evidenciar ese proceso es, quizás, el cometido del comentador de la edición del libro, Christian Dries, al denunciar la ausencia de estudios extensos sobre la mutua influencia intelectual entre Hannah Arendt y Günther Anders más allá de la relación matrimonial que mantuvieron a finales de los años 20 y de la más bien inconstante amistad posterior, pues resulta llamativo que la mayoría de las menciones a la pareja parecen más bien circunstanciales incluso en la monumental biografía de Elisabeth Young-Bruehl cuando se dedica a dar cuenta de los años previos a la huida de Hannah Arendt de Alemania.¹⁷ No obstante, el fallo en el texto de Dries es reclamar el lugar de Anders en la carrera académica de la filósofa a partir de los diálogos de juventud que mantuvo la pareja —unos diálogos que más bien parecen divertimentos a la hora de merendar con cerezas—. Fue, dice Dries, en el ímpetu

¹⁵ Richard Wollin, por ejemplo, ha escrito un libro con el sugestivo título *Los hijos de Heidegger*, donde aparecen, en primer lugar, claro está, Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse, quizás por ser algunos de los más famosos, judíos todos, y por no extender la lista hasta sí mismo y el resto de contemporáneos sin ninguna relevancia porque lo cierto es que el padre sigue haciendo hijos más allá de las fronteras de la selva negra. WOLLIN, Richard, *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid, Cátedra, 2003. (Original en inglés: *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, 2001)

¹⁶ La totalidad del ensayo de Christian Dries, “Günther Anders y Hannah Arendt: esbozo de una relación”, es sumamente rico en matices e información que hasta el momento no se había incluido en el ya extenso legado literario de Hannah Arendt. Pasarlo por alto sería no sólo una omisión injustificada sino la privación de una perspectiva sumamente sugerente de líneas de análisis de la configuración de la filosofía, ese suelo del que aún nos nutrimos, en términos historiográficos.

¹⁷ YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt*, pp. 117-218.

filosófico del entonces Günther Stern donde Hannah Arendt se familiarizó con las categorías antropológicas que desarrollaría años después en *The Human Condition*.

Quizás es a la luz de esta línea de continuidad con Heidegger que Christian Dries propone el análisis y la confrontación de los pensamientos maduros de ambos filósofos: “Es altamente posible [dice Christian Dries] que Hannah Arendt se familiarizara a través de su marido con el vocabulario de la antropología filosófica, y que en el futuro las ‘lentes’ a las que debamos recurrir para descifrar la antropología arendtiana no sean preponderantemente las obras de Max Scheler, tal como afirma Hans-Peterkrüger, sino las de Günther Anders”.¹⁸ La propuesta de Dries sería fructífera si antes mostrara cómo se constituyen las categorías antropológicas de Anders. El propio joven Anders se pronuncia al respecto, para congoja del comentador de su diálogo: “Aquí se aplica lo de tanto monta... ¿no?”.¹⁹ Si bien es verdad que durante la primera juventud de ambos pensadores mantuvieron un diálogo, íntimo o no pues el matrimonio no es garantía de intimidad, también lo es que ambos tuvieron la influencia de Heidegger y la manera en que éste se apropió de las perspectivas de pensamiento reinantes en el mundo académico de los años 20 en Alemania. En el diálogo, cuya traducción es excepcional en español, Anders nos presenta una serie de sucesos privados que corren parejas con el advenimiento de categorías, particularmente antropológicas, pero que no evidencian ni su permanencia ni su origen teórico entre los interlocutores. Cada uno se las apropió y utilizó, si ese fue el caso, y cuando no simplemente buscar esas correlaciones y correspondencias resulta en falsedad.

Esta influencia es mucho más rica en matices y desarrollos de las problemáticas filosóficas del siglo XX que el intento de extraer los determinantes de un modo de pensar en los diálogos de alcoba donde además la voz de uno de los interlocutores, Hannah Arendt, se diluye en una actitud que apenas se puede adivinar entre el intento lúdico, y seguramente genuino, de comprensión del otro y la indiferencia e incluso la condescendencia. “Nunca se pronunció sobre mi ateísmo [lamenta Anders], ya entonces inequívoco y crudamente formulado, ni a favor ni en contra, lo cual, teniendo en cuenta la ‘importancia de la cuestión’, así como su desembarazo y temperamento explosivo, sigue pareciéndome inexplicable”.²⁰ Quizás más valdría no olvidar el contexto en que se originan las particulares formas de filosofar tanto de Hannah Arendt como de Günther Anders es el de la llamada crisis de la

¹⁸ ANDERS, Günther, *La batalla de las cerezas*, p. 115.

¹⁹ ANDERS, Günther, *La batalla de las cerezas*, p. 35.

²⁰ ANDERS, Günther, *La batalla de las cerezas*, p. 19.

racionalidad occidental con varios intentos de renovación del pensamiento (el de Heidegger y el de Husserl) y la conmoción de la situación bélica derivada de la Primera Guerra Mundial.

Este contexto es en sí mismo y sobremanera problemático. En primer lugar, Heidegger parte de una visión negativa de la antropología que no es más que otro episodio de la historia del olvido del ser. Esta afirmación, pese a la riqueza e influencia que tuvo en los años posteriores no escapó a las convicciones e interpretaciones del momento; o al menos esta es la idea que nos sugiere Ernesto Grassi, alumno del filósofo y traductor de la *Carta sobre el humanismo* al italiano, cuando testifica que las interpretaciones de Burckhardt, Voigt, Cassirer, Gentile y Garin se enfocan en el redescubrimiento humanista de la centralidad del hombre y sus valores, y estas interpretaciones son, dice Grassi, “la razón por la que Heidegger... se pone a polemizar repetidamente contra el humanismo como un antropomorfismo ingenuo”.²¹ Es acerca de los matices que tendrá esta consideración heideggeriana sobre lo que la pareja Arendt-Stern dialogaba, entre otros asuntos, durante los primeros años de su matrimonio.²² Asuntos, por otra parte, cuyas resonancias no resultarán ajenas en las descripciones muy posteriores de Hannah Arendt sobre los elementos del totalitarismo cuando afirma, sin sonrojarse, que los grandes historiadores del siglo XIX, como Burckhardt y Spengler, confundieron a la emergente “clase industrial” con el populacho —ese estrato de la sociedad conformado por los desechos humanos y subproducto de la burguesía cuya pertenencia de clase no tenía el mayor significado—, las grandes masas que ponían en entredicho la noción del hombre presuntamente proclamada por los humanistas del Renacimiento.

Historical pessimism from Burckhardt to Spengler springs essentially from this consideration. But what the historians, sadly preoccupied with the phenomenon in itself, failed to grasp was that the mob could not be identified with the growing industrial working class, and certainly not with

²¹ GRASSI, Ernesto, *Heidegger y el problema del humanismo*, Barcelona, Anthropos, 2006, p. 9. (Original en inglés: *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism, Four Studies*, 1983).

²² Más problemático es sostener lo que Martine Leibovici sugiere: « Deux thèmes qui préoccupaient Stern à cette époque, se retrouvent aussi dans les premières oeuvres d'Arendt : l'acosmie, par laquelle Arendt désigne le rapport du Chrétien à Dieu dans *Le concept d'amour* et qui sera un des concepts fondamentaux de son oeuvre ultérieure; la honte comme 'honte de l'origine' qui —comme nos le verrons— est au coeur de *Rabel Varnhagen, la vie d'une Juive allemande à l'époque du romantisme* ». “Dos temas que preocupaban a Stern, en ese momento, también se encuentran en las primeras obras de Arendt: la acosmia, con la que Arendt se refiere al Dios de los cristianos en relación con *El concepto de amor* que será uno de los conceptos fundamentales de su obra ulterior; la pena, como ‘la vergüenza del origen’, que —como veremos— es fundamental para *Rabel Varnhagen, la vida de una judía alemana de la época del Romanticismo*”. LEIBOVICI, Martine, *Hannah Arendt, la passion de comprendre*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 44.

the people as a whole, but that it was composed actually of the refuse of all classes.²³

En segundo lugar, la invitación de Christian Dries a pensar en las categorías antropológicas de Hannah Arendt a través del diálogo con Anders es alentadora aunque no muy fructífera. La pregunta que hace Dries es “¿qué pruebas tenemos del parentesco espiritual existente entre Günther Anders y Hannah Arendt más allá de sus orígenes intelectuales y de sus desavenencias privadas?”.²⁴ Una pregunta que, al parecer, requiere de una respuesta en una sola dirección: a partir de la obra de Hannah Arendt y no de las menciones o valoraciones críticas que el filósofo hubiera hecho de los logros conceptuales de su primera mujer. La exigencia resulta bastante absurda puesto que la mayoría de la obra de Anders es posterior no sólo a la publicación de la obra arendtiana, sino incluso a la muerte del autor. ¿No estará el señor Dries intentando desentrañar algo que es imposible y además, si se me apura, sexista en el más pleno sentido, es decir formulada al calor de las polémicas en torno a los roles de hombres y mujeres en el actual mundo civilizado y democrático? ¿Por qué tenía que ser Hannah Arendt influida por su primer marido, y reconocerlo con todas sus letras —cosa que además hizo en más de una ocasión—²⁵ y no, como sería mucho más verosímil, investigar hasta qué punto la evolución teórica de Hannah Arendt dio pie a algunas de las reflexiones andersianas más importantes, puesto que el mismo Dries reconoce que el cuento *Mariechen* fue el resultado, muy a posteriori, de las noches de alcoba compartidas por el joven matrimonio?

²³ Cfr. ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 155. “El pesimismo histórico de Burckhardt a Spengler surge esencialmente de esta consideración. Pero lo que los historiadores, tristemente preocupados por el fenómeno en sí mismo, no comprendieron fue que la multitud no pudo ser identificada con el crecimiento de la clase obrera industrial, y desde luego no con el pueblo en su conjunto, sino que se compone en realidad de la basura de todas las clases”.

²⁴ ANDERS, Günther, *La batalla de las cerezas*, p. 106.

²⁵ Resulta incluso cómico el tono de lamentación y falsificación en que Dries alude a una carta de Hannah Arendt donde dice a Anders que le ha citado “con mucho entusiasmo” en la *The Human Condition*. Dries, fiel a sus principios, agrega en seguida que no se trata sino de una mención “algo displicente”, cuando en realidad la cita de Arendt, que el propio Dries recupera en su texto, dice: “Günther Anders, en un interesante ensayo sobre la bomba atómica (*Die Antiquiertheit des Menschen*, 1965) argumenta de manera convincente que la palabra ‘experimento’ ya no es aplicable a los experimentos nucleares que implican explosiones de las nuevas bombas... los efectos de dichas bombas son tan enormes que ‘su laboratorio se ha hecho co-extensivo con el globo’”. ANDERS, Günther, *La batalla de las cerezas*, p. 106. La cita está en la nota a pie de página número 13 del capítulo dedicado a Work: “Günther Anders, in an interesting essay on the atom bomb (*Die Antiquiertheit des Menschen* [1956]), argues convincingly that the term ‘experiment’ is no longer applicable to nuclear experiments involving explosions of the new bombs. For it was characteristic of experiments that the space where they took place was strictly limited and isolated against the surrounding world. The effects of the bombs are so enormous that ‘their laboratory becomes co-extensive with the globe’”. ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 150.

No es necesario poner contenidos ahí donde no hay más que pura y dura realidad. Y la común visión academicista de querer desentrañar el Anders que habita la obra de Hannah Arendt, del Heidegger que la apasionó toda su vida, del Blücher que la comparte sin apenas decir nada, de la nostalgia de los clásicos, de las influencias insoslayables de los idealistas alemanes o del judaísmo, tanto como el germanismo, que determinó desde el principio el tono de sus propuestas, me parece un embuste. Modificar el sentido de la paternidad de las ideas sería mucho más sugerente que atribuir las a uno u otro individuo y dar por sentado que el resto las asumirá, las superará o las criticará sin más.

La sugerencia de Christian Dries respecto a la deuda que tiene Hannah Arendt con su primer marido, Günther Anders, es insostenible. A pesar de que se lea sin el ánimo de comenzar estudios profundísimos respecto a las veces que aparece citado el filósofo en la obra de Hannah Arendt y cuáles son los últimos alcances de su determinante influencia en la obra madura de la filósofa, con todo y que sea posible esclarecer el significado tan aparentemente abigarrado de algunas nociones que sobrepasan el carácter antropológico en el pensamiento de Hannah Arendt. Si quisiéramos parecer perspicaces diríamos que el señor Dries se equivocó de categoría y bien podría, más bien, remitirse al origen no-marxista del término alienación. Ese es el caso de la intuición sobre los orígenes de la “alienación moderna” que Hannah Arendt desarrolló en *The Human Condition*, a finales de los años cincuenta, y cuyas bases histórico-políticas había intuido en *Origins of Totalitarianism*, sólo unos años antes y fue un tópico sobre el que Günther Anders investigó desde finales de los años 20 e incluso ofreció conferencias. La composición hombre-sin-mundo que da título al libro *Mensch ohne Welt*, que finalmente fue publicado apenas un año después de la muerte del autor en 1992, es una constante perseguida por Anders, según dice, desde 1929. Sus descubrimientos, sin embargo, no fueron reconocidos y en 1950, cuando regresaba del exilio, se enteró de que un tal Arnold Gehlen era famoso por haber dado con ese concepto a través de la obra de Nietzsche y su idea del “superhombre”.²⁶

Como ya hemos indicado, no es irrelevante insistir en el diálogo que mantuvo Hannah Arendt, explícitamente al menos respecto a la composición de *The Human Condition*, con distintas figuras importantes de la primera mitad del siglo XX en el ámbito no únicamente de la reflexión filosófica, entre cuyos más famosos interlocutores podemos colocar a Heidegger y Jaspers. No es el caso, por extraño que parezca, de los teóricos de la escuela de Frankfurt con

²⁶ ANDERS, Günther, *Hombre sin mundo. Escritos sobre arte y literatura*, Valencia, Pre-textos, 2007, p. 16. (Original en alemán: *Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur*, 1993).

quienes no hubo una cercanía ni personal ni teórica, pese a una aparente proximidad en todos los sentidos: sus orígenes judíos y el carácter de sus filosofías declaradamente circunscritas al contexto de las guerras mundiales y el Holocausto. Si bien es verdad que Marx Horkheimer y Teodor Adorno definieron su tarea en *La dialéctica de la Ilustración* como un intento por “comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie”,²⁷ una tarea demasiado ambiciosa y sobre la que tuvieron que resignarse con creer

que con estos fragmentos contribuimos a dicha comprensión, en la medida en que demostramos que la causa de la regresión de la Ilustración a mitología no debe ser buscada tanto en las modernas mitologías nacionalistas, paganas y similares, ideadas a propósito con fines regresivos, sino en la Ilustración misma paralizada por el miedo a la verdad. Ambos conceptos, el de Ilustración y el de verdad, han de entenderse aquí no sólo en el sentido de la historia de las ideas, sino en sentido real. Así como la Ilustración expresa el movimiento real de la sociedad burguesa en su totalidad bajo la forma de su idea encarnada en personas e instituciones, del mismo modo la verdad no significa sólo la conciencia racional, sino también su configuración en la realidad.²⁸

En relación con el planteamiento de los teóricos de la escuela de Frankfurt, para quienes en la dominación totalitaria se manifestó un atavismo mitológico-racional fundante y dominante de la civilización occidental, una especie de placer malévolo de causar dolor, en la perspectiva de Hannah Arendt no hay ni un regreso a una etapa mitológica ni un estancamiento de la Ilustración. No es más importante el aspecto psicológico o mitológico que aquello que nos condiciona, en tanto que humanidad: el origen de actitudes e ideas en circunstancias más bien socio-culturales e históricas de un momento preciso que, no obstante su particularidad, configura de un modo más hondo las maneras de relacionarse de los seres humanos. Mientras que para los frankfurtianos el origen del mito de la dominación racional está en la astucia de Ulises, Hannah Arendt no encuentra una línea de continuidad entre la filosofía clásica y los totalitarismos; ha habido, más bien, una radical ruptura con todas las tradiciones de pensamiento anteriores a las guerras mundiales.

Esta distancia de perspectiva estuvo acompañada de una vieja animosidad que afianzó las diferencias. El matiz más bien personal que teórico es mencionado tanto por la biógrafa de

²⁷ HORKHEIMER, Max y ADORNO, Teodor W., *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2001, p. 51. (Original en alemán: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 1947).

²⁸ HORKHEIMER, Max y ADORNO, Teodor W., *Dialéctica de la ilustración*, p. 54.

Arendt, Elizabeth Young-Bruehl, como por el resto de comentadores de su vida. Una de estas últimas versiones de lo ocurrido, mucho más matizada que las anteriores, es la de Martine Leibovici quien rescata el distanciamiento de Arendt con los teóricos críticos, en particular con Adorno. La animosidad que les separaba se remonta, justamente, a los años de su matrimonio con Günther Anders, entonces todavía Stern, quien pretendía obtener la *Habilitation* con un estudio sobre filosofía de la música a la que Adorno, de convicciones más bien marxistas, se opuso. La actitud de Adorno respecto a otros judíos se mantuvo y de ella fue testigo directo Hannah Arendt cuando el “calvo con ojos de botón” impedía la publicación de la obra póstuma de Benjamin y que Arendt misma había llevado consigo a América envuelta entre chorizos. “De cette période date la durable animosité qu’Arendt conçut contre Adorno qu’elle retrouva sur son chemin aus États-Units après la guerre, lorsqu’il s’est agi de publier les ouvres posthumes de Walter Benjamin”.²⁹

En este mismo esquema, de los pensadores judíos que insisten en las cristalizaciones del totalitarismo como modos de la separación ilustrada del mundo y el yo está la consideración de Emmanuel Levinas acerca de los orígenes de la filosofía del hitlerismo. La tesis del artículo, publicado en el muy temprano 1934 en el número 26 de la revista *Spirit*, es que “la fuente de la sangrienta barbarie del nacional-socialismo no está en alguna contingente anomalía del razonamiento humano, ni en algún accidental malentendido ideológico... esta fuente radica en una posibilidad esencial del Mal elemental al que puede conducir mucha lógica y contra el cual no se había asegurado lo suficiente la filosofía occidental. Posibilidad que se ha inscrito en la ontología del ser preocupado de ser..., según la expresión heideggeriana”.³⁰ El hitlerismo, para el autor, no es un contagio ni una locura, “es un sueño de los sentimientos elementales”,³¹ sentimientos que encubren una filosofía, una actitud del alma frente a lo real y su propio destino, una puesta en cuestión de los principios de la civilización. Si bien es verdad que podríamos hacer aquí un análisis comparativo entre la afirmación de que el hitlerismo es el mal elemental originado por un exceso de lógica con la afirmación de Hannah Arendt de la “banalidad del mal” ningún otro estudio del filósofo abundó, al menos no en estos términos,

²⁹ LEIBOVICI, Martine. *Hannah Arendt, La passion de comprendre*, p. 43. Cfr. también YOUNG-BRUEHL, Elizabeth, *Hannah Arendt, op. cit.*, pp. 216-217, donde se relata el último encuentro entre la pareja Arendt-Blücher con Benjamin en Marsella, antes de la emigración. “De este periodo data la duradera animosidad que Arendt concibió contra Adorno y que reencontró en su camino a los EE.UU. después de la guerra, cuando se trataba de la publicación de las obras póstumas de Walter Benjamin”.

³⁰ LEVINAS, Emmanuel, “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo” en BELTRÁN, M., MARDONES, J. M., MATE, Reyes (eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad*, Barcelona, Riopiedra, 1998, p. 72.

³¹ LEVINAS, Emmanuel, “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo”, p. 65.

en el problema y más bien se dedicó a hacer estudios de carácter conceptual acerca de la alteridad.³²

Sin ánimos de forzar los contenidos de la carta de Hannah Arendt a Karl Jaspers que hemos referido al principio, ni de menospreciar cualquiera de los enfoques aquí aludidos puesto que no hacen parte de la disertación como tal, la independencia de Hannah Arendt respecto a su manera de pensar no deriva únicamente de su actitud “desembarazada y explosiva”, ni de la demostración de la validez de un argumento en la historia de la filosofía, presupone una persecución distinta: el significado de los hechos humanos, en este caso los más atroces, y la puesta en cuestión justamente de la validez filosófica frente a las catástrofes humanas. Hannah Arendt no niega las posibilidades del pensamiento. Su apuesta consiste en “pensar en lo que hacemos” como única vía de acceso a la comprensión y, quizás abusando del término, la redención frente a la historia cuya estructura acaba por no ser objetiva.

El vínculo que mantuvo Hannah Arendt con su contexto filosófico y personal es, pues, complejo y contiene casi de manera inextricable ambos elementos. Desde la relación que nos cuenta Günther Anders en sus memorias, pasando por las diferencias de un cariz más bien personal con Theodor W. Adorno hasta la distancia exclusivamente teórica con Lévinas. Pero cabe todavía la pregunta si hemos partido de afirmar que la figura de Hannah Arendt en la historia de las ideas del siglo XX es, por decir lo menos, influyente ¿cuál es la reacción de los estudiosos y científicos sociales de la propuesta explicativa de Hannah Arendt? Merezca nuestra atención al menos uno, judío e historiador: Tony Judt, quien abona por un aire de novedad en la obra de Hannah Arendt. Pese a ello, no encuentra que las tesis respecto al Imperialismo, la segunda parte de *Origins of Totalitarianism*, representen algún sesgo de originalidad. El historiador encuentra, más bien, una adopción del libro clásico de Hobson, *Imperialism* (1905), de las propuestas de Rosa Luxemburg en su tesis doctoral, *La acumulación del capital* (1913) y del concepto de imperialismo de Franz Newman.³³ Aunque parezca plausible la advertencia de Judt respecto a esta ausencia de originalidad de las tesis del libro de Hannah Arendt cabe todavía dirigir la atención sobre esa falta de novedad teórica.

En primer lugar, parece incomprensible que Judt no haya atendido la evolución del pensamiento de Arendt sobre el tema, pues si bien en algún momento alude al “imperialismo plenamente desarrollado” de Newman también lo es que mudó de manera dramática cuando

³² LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977.

³³ JUDT, Tony, “Hannah Arendt y el mal” en *Sobre el olvidado siglo XX*, Madrid, Taurus, 2008. (Original en inglés: *Reappraisals: Reflections on the Forgotten Twentieth Century*, 2008).

tuvo las primeras noticias de los campos de concentración utilizados por los nazis y elaboró, basada en los hechos, las nociones de imperialismo que describió en *Origins of Totalitarianism*: imperialismo continental, imperialismo transoceánico y sólo más tarde, en el contexto de la Revolución húngara de 1956, el esbozo de un imperialismo totalitario. Los dos primeros autores, indudablemente están a la base de sus reflexiones por cuanto que en el caso de Hobson presenta no conceptos sino hechos históricos de la expansión imperial inglesa, y en el caso de Luxemburg, quien nunca fue una marxista ortodoxa, intentó explicar el fenómeno de la expansión del capital por su originaria e insaciable necesidad de acumulación paliada en la existencia de zonas no capitalistas. No es ocioso remitirnos al propio libro de Rosa Luxemburg, además de a su biografía, para comprender que con la excesiva cantidad de cálculos —que llegan a ser soporíficos— Luxemburg no sólo perseguía “refutar” o completar a Marx, sino también mostrar un hecho económico, político y geográfico: la necesidad de un espacio no capitalista que funciona como soporte de la acumulación del capital.³⁴

No es que con este señalamiento demos por descontado que la valoración de Judt sobre el pensamiento de Hannah Arendt sea errónea. Simplemente queremos advertir que, con todo y la invalidez historiográfica que reprocha el autor, la carga conceptual de la visión arendtiana no es fácil de desentrañar ni definir de manera clara. En este mismo nivel podemos colocar las tesis en torno a la alienación moderna que tienen innegablemente una raíz marxiana. Pero que también fueron construidas con base en el trabajo que desde 1928 Alfred N. Whitehead comenzó a exponer y publicar en su *Science and the Modern World* y que Alexander Koyré complementó en *Del mundo cerrado al infinito universo* de 1953. En este enfoque Hannah Arendt nos permite vislumbrar una noción de alienación mucho más compleja que aquella que siempre se ha querido derivar del pensamiento de Karl Marx, puesto que las condiciones de la alienación, en la perspectiva de la autora, no son únicamente económicas sino que tienen una raíz cultural, histórica y científica. Por una referencia de la misma Hannah Arendt es posible considerar que su fuente más cercana y propositiva en este campo fue Alexander Koyré³⁵ quien

³⁴ Yo ya tuve la tentación de leer a Rosa imaginando que en su tesis doctoral están los gérmenes explicativos del origen del Tercer Mundo, una idea más que peregrina falsa por cuanto que ese término no apareció sino con la Guerra Fría. Cfr. LUXEMBURG, Rosa, *La acumulación del capital: un estudio sobre la interpretación económica del imperialismo*, Madrid, Cenit, 1933. (Original en polaco: *Die Akkumulation des Kapitals*, 1913)

³⁵ En la primera nota a pie de página del capítulo “The *Vita Activa* and the Modern Age”, Arendt dice: “the term *scienza nuova* seems to occur for the first time in the work of the sixteenth-century Italian mathematician Niccolo Tartaglia, who designed the new science of ballistics which he claimed to have discovered because he was the first to apply geometrical reasoning to the motion of projectiles. (I owe this information to Professor Alexandre Koyré.) ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 249.

le proporcionó el sustento historiográfico para su aparentemente menos significativa tesis de las raíces de la introspección moderna, un fenómeno que, dice, debe más a la ciencia galileana que a cualquier filosofía previa:

Cartesian doubt, in its radical and universal significance, was originally the response to a new reality, a reality no less real for its being restricted for centuries to the small and politically insignificant circle of scholars and learned men. The philosophers understood at once that Galileo's discoveries implied no mere challenge to the testimony of the senses and that it was no longer reason, as in Aristarchus and Copernicus, that had "committed such a rape on their senses", in which case men indeed would have needed only to choose between their faculties and to let innate reason become "the mistress of their credulity".³⁶

Sólo en la medida en que cristalizaron las condiciones para la alienación del mundo es comprensible el subjetivismo moderno y la influencia cartesiana en toda la filosofía posterior: el de *omnibus dubitandum est* cartesiano, dice Hannah Arendt, tomó el lugar que había tenido el "asombro de que algo sea como es" (*Thaumazein*) de los griegos y fue Descartes quien conceptualizó por primera vez la duda moderna. La filosofía moderna, por tanto, consiste en las "articulaciones y ramificaciones de la duda".³⁷ Pero el proceso a partir del que comenzó a funcionar esta nueva mentalidad (alienada) es muy complejo y sólo si tenemos alguna noticia del desarrollo de la física moderna podríamos aproximarnos al fenómeno que Hannah Arendt intenta mostrarnos con toda su radicalidad:

The human mind changed in a matter of years or decades as radically as the human world in a matter of centuries; and while this change naturally remained restricted to the few who belonged to that strangest of all modern societies, the society of scientists and the republic of letters (the only society which has survived all changes of conviction and conflict without a revolution and without ever forgetting to 'honor the man whose beliefs it no longer shares'), this society anticipated in many respects, *by sheer force of*

³⁶ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 274. "La duda cartesiana, en su significado radical y universal, fue originalmente la respuesta a una nueva realidad, una no menos real por estar restringida durante siglos al pequeño y políticamente insignificante círculo de especialistas y eruditos. Los filósofos comprendieron de inmediato que los descubrimientos de Galileo implicaban no un mero desafío al testimonio de los sentidos y que ya no eran la razón la que, como en Aristarco y Copérnico, que había 'cometido tal violación de sus sentidos', en cuyo caso los hombres habrían necesitado elegir entre sus facultades y dejar que la innata razón se convirtiera en 'la amante de su credulidad'".

³⁷ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 274.

trained and controlled imagination, the radical change of mind of all modern men which became a politically demonstrable reality only in our own time.³⁸

Por inverosímil que parezca, es en función de la aparentemente ilusoria distinción entre teoría y filosofía que podemos aproximarnos a la obra filosófica de Hannah Arendt, filosófica incluso en sentido puro fenomenológico: sólo en la aproximación “a las cosas mismas” como reza el lema de Husserl, y que dicho en términos arendtianos consistiría en el muy simple “pensar en lo que hacemos” durante el transcurso de una vida, es posible aprehender el sentido del mundo, nunca en la soledad e imparcialidad absoluta y pretendidamente filosófica puesto que el mundo es un espacio co-habitado y co-constituido, dinámico en su estabilidad más plena, dado en su total, permanente y contingente apertura. Ahora bien, Hannah Arendt pone en primer plano su dedicación profesional a la teoría política, un campo de las ciencias sociales cuyo principio es el punto de vista del teórico ¿en qué radica su no neutralidad explicativa de los elementos del totalitarismo si hemos dicho, siguiendo sus afirmaciones en la carta a Karl Jaspers, que la cuestión judía es central en su pensamiento político que encontró su fuente en la experiencia del nazismo y su propia persecución?

Quizás una forma de acercarnos a ella está en las referencias utilizadas en su aproximación al sentido de la modernidad y del lugar de la *vita activa* entre los seres humanos porque en su obra, básicamente en el último capítulo de *The Human Condition*, aparece un vínculo no del todo claro entre las condiciones adversas a la esfera pública que desapareció, en su sentido clásico, con los desarrollos propios de la Época Moderna de la cual surgió el mundo moderno, un mundo que fue sacudido por la novedad del totalitarismo como forma de gobierno. Detenerse en ese vínculo resulta sumamente perturbador porque unos de los interlocutores, los más claramente aludidos e incluso asumidas sus principales tesis, son dos historiadores de la ciencia, aquellos que le permitieron sacar a la luz las consecuencias del descubrimiento que Arquímedes hizo dos siglos antes de nuestra era, y su radical importancia en la configuración de la ciencia nueva y la modernidad. Los dos historiadores a quienes nos referimos son Alfred N. Whitehead y Alexandre Koyré.

³⁸ ARENDT, Hannah, *The Human condition*, p. 271. Las cursivas son mías. “La mente humana cambió en cuestión de años o décadas tan radicalmente como el mundo humano en cuestión de siglos; y mientras este cambio permaneció naturalmente restringido a los pocos que pertenecían a la más extraña de todas las sociedades modernas, la sociedad de los científicos y la república de las letras (la única sociedad que ha sobrevivido a todos los cambios de convicción y conflicto sin una revolución y sin olvidarse nunca de ‘respetar al hombre cuyas creencias no se comparten’), esta sociedad anticipó en muchos aspectos, *por la pura fuerza de la imaginación entrenada y controlada*, el cambio radical de la mente de todos los hombres modernos que sólo en nuestro propio tiempo se convirtieron en una realidad políticamente demostrable”.

Es bien verdad que, como hemos indicado en las primeras páginas de este apartado de presentación de la autora, su contexto, sus diálogos y distancias teóricas con sus contemporáneos, las tendencias de interpretación del pensamiento de Hannah Arendt se sostienen únicamente del análisis de su obra referida a sí misma y, cuando más, a la cercanía o diferencias entre los distintos pensadores que aparecen de modo explícito o no dentro de sus escritos. Pero llama la atención que entre ellos no se aluda a la importancia de la historia de la ciencia, con todo el peso que tiene, puesto que no es gratuito que en la que es considerada su obra más influyente de teoría política, *The Human Condition*, la autora sostenga que en el origen de la ciencia moderna está el carácter introspectivo de la filosofía moderna. Detrás de sus afirmaciones en torno a la noción de alienación se condensa la historia de la ciencia desde el siglo II a. C. hasta la física cuántica y la teoría de la relatividad formuladas, en sus últimas versiones, durante la primera década del siglo XX. Baste para anunciar estos vínculos anticipar que el kafkiano encuentro del punto de Arquímedes abre el capítulo dedicado a la descripción de las condiciones de la *vita activa* en la Época Moderna. Es bien cierto, además, que pese a esa importancia Hannah Arendt no se detiene en pormenores historiográficos ni en el contexto de los historiadores de quienes extrae las categorías explicativas de la configuración de la ciencia moderna, ni mucho menos se preocupa por el contexto académico de los años de publicación de las obras consultadas. En el primer caso, quizás porque, en definitiva, detenerse en particularidades desviaría su atención y la de sus potenciales lectores hacia ámbitos en algún sentido ajenos a sus propósitos: diagnosticar las condiciones de la Edad Moderna en la búsqueda de aproximarse a los orígenes y elementos del totalitarismo, una realidad política que marcó de un modo radical tanto su vida como su pensamiento.

El diálogo, tan extenso como la cantidad de interlocutores seamos capaces de incluir en el contexto intelectual de Hannah Arendt, parte de las bases mismas de su pertenencia geocultural, política y sentimental, como deducimos del diálogo que, dicho sea de paso, su primer marido escribió sólo unos días después de la muerte de Arendt en diciembre de 1975. Este otro campo de interlocución, la historia de la ciencia, es una historia que permitió a Hannah Arendt aproximarse al significado de fenómenos dispares en la configuración de la modernidad. Un tema que, vista su obra en conjunto, no está dissociado de sus preocupaciones e intentos por comprender el nazismo y el Holocausto, dos fenómenos incomprensibles en el devenir de la historia de la civilización occidental. La historia de la ciencia, tal como la

construyen los autores a quienes recurre Hannah Arendt le permitieron acercarse al origen de la pérdida del sentido común que caracterizó a las masas modernas durante el imperialismo del siglo XIX y sus últimas manifestaciones durante las primeras décadas del XX. El seguimiento del significado del avance científico parece sencillo, pero en realidad el desafío es enorme. No sólo nos abre la posibilidad de acercarnos al contexto cultural, intelectual y político en que Hannah Arendt vivió y escribió, sino que nos inserta en la historia de la configuración del mundo moderno, de la emergencia de la “ciencia nueva” y del renacer del ser humano hundido en las tinieblas de los monasterios medievales. Nada menos que a intentar seguir la historia de cinco siglos desde los fenómenos premodernos que la autora utiliza para dar fundamento a sus afirmaciones científicas hasta ver su final provisional en los dos sucesos que marcarían su vida y su pensamiento: el nazismo y el Holocausto.

c. Tanto si le gustaba como si no

Un aspecto aparentemente distante de sus planteamientos es el propio contexto en que Hannah Arendt se sitúa: uno de los polos en lucha durante la Guerra Fría. Mirarlo un poco, sin que con ello, como advierte Tony Judt, queramos ver en la exiliada judío-alemana en Nueva York una teórica de la Guerra Fría ni una seguidora del neoconservadurismo, puede ser esclarecedor de la deuda que ella misma reconoce en la tradición filosófica occidental.³⁹ En términos de sus propuestas más sólidas no puede ser buscada ni en el mundo griego, ni en la Europa de entreguerras, sino en el centro de las polémicas políticas internacionales entre 1941, año en que emigró a EEUU, y finales de 1975, cuando la muerte le sorprendió mientras comenzaba la redacción de la tercera parte de *Life of the Mind*: el Juicio. En términos generales, y con toda la recurrencia al mundo clásico y la evaluación de la modernidad y la ilustración, Tony Judt acierta al considerar que hay una única idea en su pensamiento: percibir las magnitudes de una crisis sobre la que no hemos reparado en las consecuencias e intentar evitar (con actos e ideas) que se repitan los más terribles errores del siglo XX.⁴⁰

No obstante la elusión del contexto social y político en que la autora produjo el grueso de sus obras, ha sido en un estudio más descriptivo de las confusas condiciones en que se vivía en EUA durante la Guerra Fría que un auténtico documento historiográfico donde se han

³⁹ JUDT, Tony, “Hannah Arendt y el mal” en *Sobre el olvidado siglo XX*, p. 81-97.

⁴⁰ JUDT, Tony, “Hannah Arendt y el mal”, p. 92.

destacado las actividades no sólo intelectuales de Hannah Arendt sino también su participación en acciones de espionaje a favor, por supuesto, de su país de adopción. Frances Stonor Saunders, en su extenuante libro, aunque no por ello menos osado, *La CIA y la guerra fría cultural*, emprende una especie de cacería de brujas anti-anticomunismo, donde sitúa a todos los intelectuales de la época de posguerra como parte de una red de difusión de los ideales americanos en la Europa occidental comunista. “Tanto si les gustaba como si no, si lo sabían o no [dice enfática Stonor], hubo pocos escritores, poetas, artistas, historiadores, científicos o críticos en la Europa de posguerra cuyos nombres no estuvieran, de una u otra manera, vinculados con esta empresa encubierta”.⁴¹ Dicho así no tenían escapatoria, salvo los teóricos de Frankfurt quienes no aparecen en su reporte a pesar de su declarado marxismo aplicado a la investigación social.

Echada a andar en 1947, la red de espionaje cultural coordinada por Michel Josselson, oficial del ejército americano en Alemania, tenía como objetivo “ganar a la intelectualidad occidental para las posiciones americanas”,⁴² la actividad principal de la red era organizar el Congreso por la Libertad Cultural que tuvo lugar entre 1950 y 1967, para entonces conformada por los más preeminentes intelectuales, que desde la Conferencia Cultural y Científica por la Paz Mundial celebrada en Nueva York en 1949, habían formado un contracomité internacional anticomunista. Las celebridades enlistadas por Stonor son: Benedetto Croce, Karl Jaspers, André Malraux, Jacques Maritain y Bertrand Russell, todos ellos se unieron a pesar de saber perfectamente que la conferencia estaba financiada por la CIA, a pesar —diría yo basándome en los datos que proporciona la misma Stonor— de que en la misma conferencia también estaba prevista la participación de A. A. Fadeev, presidente del Sindicato de escritores soviéticos, quien estaba acompañado de Dmitri Shostakovich. Y digo “a pesar de” porque a cualquiera le parecería al menos divertido que los soviéticos pretendieran acordar la limpieza de comunistas a través de occidente. Una conferencia presidida, del lado americano, por el filósofo Sidney Hook secundado por al menos una de las figuras que no era para nada ajena a la vida social y al intercambio intelectual de Hannah Arendt: Mary McCarthy. Esta polémica escritora, y más bien poco conocida entre los círculos de estudiosos en nuestro país, daba informes a Hannah Arendt en sus cartas desde Europa sobre las actividades de los distintos agentes culturales. Por ejemplo, Stonor cita la carta de 14 de marzo de 1952 donde McCarthy

⁴¹ STONOR SAUNDERS, Frances, *La CIA y la guerra fría cultural*, Madrid, Debate, 2001, p. 14 (Original en inglés: *Who paid the Piper? The CIA and the Cultural Cold War*, 1999).

⁴² STONOR SAUNDERS, Frances, *La CIA y la guerra fría cultural*, p. 53.

confesaba a Arendt tener indicios de lo que pensaba el grupo de Sidney Hook: “que los tejemanejes de McCarthy [el senador] no están dentro de las competencias de la libertad cultural”⁴³ que se había formado como parte de una campaña para evitar el comunismo en la Europa occidental que se suponía sumergida en el estalinismo.

Hannah Arendt siempre aparece en un segundo plano en relación a los participantes directos en la propaganda pro-americanista, a diferencia de Karl Jaspers —amigo y antiguo profesor de la misma Hannah Arendt— quien, según Stonor, proporcionó el slogan ideal, “La verdad también necesita hacerse propaganda”, pronunciado por el secretario de Estado, Edward Barret: “En la contienda para ganar las mentes de los hombres, curiosamente, la verdad puede ser el arma americana”.⁴⁴ Habría sido muy sugerente y esclarecedor que la señora Stonor, seguidora meticulosa de los ires y venires incluso de la correspondencia de los intelectuales aludidos, nos dijera dónde fue que Jaspers, que no era parte de los judíos exiliados en EEUU, hizo esa enunciación y de qué manera llegó como inspiración al secretario de Estado. En segundo plano aparece la figura de Hannah Arendt cada vez que se la menciona en el libro, incluso cuando su nombre aparece como firmante en el “Statement on the CIA” escrito por William Philips, ya en 1967, en el volumen 34/3 de *Partisan Review*, publicación donde con frecuencia aparecían colaboraciones de Hannah Arendt. Como firmante apareció también en la petición de ayuda a Robert Lowell —quien se negó a asistir al festival cultural organizado por Johnson para “agradar a las damas” y cuya negativa quedó resguardada en un expediente del FBI—, presentada por Dwight MacDonald denunciando la política americana. Los firmantes fueron Hannah Arendt, Lillian Hellmann, Alfred Kazim, Larry Rivers, Philip Roth, Mark Styron y Mary McCarthy.

La única vinculación directa que encontramos, y aún así mediada por “sus contactos”, es la que hace John Clews, secretario del Departamento de Investigación de la Información (IRD) quien en 1952 escribió a Nabokov —el compositor, Nicolás, y primo hermano del escritor, Vladimir, y quien era, al lado de Josselson, un cazador de nazis y, por tanto, “filtrador de personal” para la CIA— que había tenido una larga conversación con Hannah Arendt y le había presentado a un par de expertos del Foreign Office como resultado de lo cual “le estoy dando mucha información de primera mano que ella necesita para su nuevo libro...”.⁴⁵ Así que tenemos a la ingenua Hannah Arendt dejándose utilizar como espía de la Agencia Internacional

⁴³ STONOR SAUNDERS, *La CIA y la guerra fría cultural*, p. 281.

⁴⁴ STONOR SAUNDERS, *La CIA y la guerra fría cultural*, p. 144. Consultar también pp. 73-87 y 127-153.

⁴⁵ STONOR SAUNDERS, *La CIA y la guerra fría cultural*, p. 163.

de Inteligencia, o bien a la oportunista Hannah Arendt que, sabiendo dónde se metía, ofreció sus servicios al gobierno americano y escribió sus libros o bien engañada respecto a las fuerzas políticas que movían el mundo o, entonces, colaborando en el programa de propaganda elogiando el “concepto americano”. Optar por cualquiera de las figuras de la filósofa nos dejaría en el vacío intentar encontrar en su obra alguna propuesta significativa en el ámbito de las ciencias sociales, puesto que si era una ingenua no comprendió nada del juego político del que hacía parte y escribió libros que nada tienen que ver con la realidad histórica y política ya no del siglo XX sino de la humanidad; pero si sabía dónde se metía no cabe duda de su colaboración con el gobierno americano y, por ello, falta al principio básico de imparcialidad que ella misma reclamaba en la entrevista con Gauss respecto a la actitud del filósofo y el teórico de la política.⁴⁶ Sin embargo, no se nos permite adivinar a cuál libro se refiere el informe de Clews, porque en la década de 1950 Hannah Arendt publicó *Los orígenes del Totalitarismo*, *La condición humana* y *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, los tres pilares más sólidos dentro del cuerpo de su pensamiento político. El libro, es verdad, que no llegó a escribir fue el que proyectó largamente acerca de los elementos totalitarios del marxismo donde desentrañaría los rasgos del totalitarismo soviético muy poco descritos en *Origins of Totalitarianism* donde se lee que, quizás si tuviéramos la intención de apoyar las opiniones de Stonor, en contraste con el alma inocente de los occidentales “la llamada alma oriental parecía ser incomparablemente más rica, su psicología más profunda, su literatura más significativa que la de las ‘vacías’ democracias occidentales”⁴⁷ y, sin embargo, tal consideración está hecha sobre el fondo de una tradición de pensamiento mucho más sólida en el caso del paneslavismo ruso a diferencia del pangermanismo alemán cuya raíz era más bien austriaca,⁴⁸ y no en relación a la superioridad moral de los Estados Unidos de América. ¿O es que debemos interpretar este tipo de afirmaciones como descalificaciones positivas, encubiertas, de la naturaleza del mundo soviético?

No sé adónde nos podrían llevar las afirmaciones de Frances Stonor si las siguiéramos como categóricas verdades contra la fructífera producción teórica de las distintas figuras intelectuales europeas, exiliadas o no en EUA. Cuál de esas figuras podría salir ilesa de los juicios y condenas sobre los que el mismo Inquisidor Torquemada sentiría envidia de las pruebas presentadas a cada uno de los procesos si la base de Stonor es que “tanto si les gustaba

⁴⁶ ARENDT, Hannah, “¿Qué queda? Queda la lengua maternal” en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, pp. 17-40.

⁴⁷ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 319.

⁴⁸ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, pp. 222-266.

como si no, si lo sabían o no” formaban parte de la red de espionaje. Lo cierto es que, y en eso quizás radica la peculiaridad del libro, muestra con la obstinación de quien quiere ver una forma de totalitarismo en las políticas estadounidenses de posguerra todos los elementos socioculturales que sirvieron para encubrir estrategias de dominación del mundo y sobre las que los intelectuales no son, en ningún sentido, inocentes. Describe con tanta meticulosidad la vida de los intelectuales de Europa y América que a veces da la impresión de ser ella misma un doble espía *a posteriori*, y consigue adentrar a sus lectores, en medio de un hartazgo por los detalles de cotilleos, al enredado mundo americano de la Guerra Fría. En ese mundo, más que desacreditar la obra de todos cuantos menciona en su nómina de espías culturales, nos permite reconocer en ellos una relación quizás demasiado próxima con el mundo real, nos abre el camino para comprender la propensión de los intelectuales y universitarios de otras épocas y, quizás, de otras latitudes, que abanderan el estandarte de la virtud y el buen sentido repitiendo hasta el fastidio los conceptos de otros, recitando los contenidos de obras antiguas y modernas o que apelan a los sentimientos de un público lector (más bien reducido) arrastrado por catastróficos actos de violencia, y no reconocen ni el origen de las financiaciones de sus propios empleos ni mucho menos averiguan el origen de los acontecimientos. Nos pone ante la evidencia, para nada reconfortante, de que la verdad a secas no existe.

Frances Stonor, por otro lado, nos recuerda que Hannah Arendt estaba situada en un momento de la historia de la política mundial y que pensaba desde ahí. Muestra de ello son cada una de sus publicaciones todavía, como decíamos, no léidas desde el contexto de la Guerra Fría sino desde su pertenencia a la tradición filosófica occidental y, más específicamente, como heredera de la filosofía alemana y amante del filósofo alemán más frecuentemente citado aún en nuestro siglo: Martin Heidegger. En ese reducido contexto, casi podríamos decir académico, la preocupación de Hannah Arendt estaba centrada en aquello que describió en más de una ocasión como “el hilo roto de la tradición”, una ruptura que fue el resultado de los totalitarismos y que seguramente diluye la confusión que aparece en varias de sus obras donde a partir de fenómenos históricos pretende dar una explicación general.⁴⁹ Es en este contexto donde es posible encontrar coherencia teórica a sus ideas, una coherencia que paradójicamente resulta difícil de mantener.

⁴⁹ Cfr. respecto a la falta de coherencia histórica en el pensamiento de Hannah Arendt son sumamente esclarecedores los textos de Tony Judt ya citado aquí mismo y el que dedica HOBSEBAWM, Eric en su *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos*, Barcelona, Crítica, 2000. Puntos de vista que comparto, aunque no exagerando.

Porque, por otro lado, si se le exige precisión histórica, un asunto por el que a pesar de asumir que la historia misma le había proporcionado las claves para aproximarse a la comprensión del totalitarismo y de los fenómenos que coadyuvaron en su consolidación en Alemania y la Unión Soviética, no alcanzó a proponer una idea no contradictoria al pensamiento del siglo XX. Tony Judt acierta cuando la acusa de no ofrecer ninguna “explicación conceptualmente general ni históricamente fecunda de cómo llegamos a donde estamos”.⁵⁰ Según el historiador, en *The Human Condition* hay sólo una idea susceptible de reflexión: “que hemos perdido el sentido del espacio público, de actuar concertadamente, y nos hemos convertido en esclavos de una visión de la historia humana que consiste en una curiosa combinación de ‘hacer’ —el error de colocar al *Homo Faber* en el centro de la teoría política— e ‘Historia’, la peligrosa creencia en el destino y en los desenlaces determinados a la que atribuía tantos de los males de nuestro tiempo”.⁵¹ Más aún, resulta todavía dudoso que podamos sostener, con toda la carga conceptual del análisis arendtiano, que hayamos perdido el espacio público tal como ella caracteriza al mundo griego, un mundo que según sus propias palabras era completamente artificial, y la capacidad de actuar concertadamente; de la misma forma que la creencia, esclavizante y generalizada, de que estamos constreñidos por una aureola histórica llamada destino, pues esa fue la actitud que, según su propuesta, funcionó durante el totalitarismo. La interpretación de Tony Judt, con toda la razón que le asiste y su buen criterio para distinguir a la Hannah Arendt académica de la mujer interesada en poner al descubierto los más “terribles errores del siglo XX”, no consigue mostrarnos que quizás la búsqueda arendtiana carece de principios históricos mucho más finos porque presupone que en anteriores momentos de la historia humana la cosa política es un asunto de los intereses comunes y no de acuerdos que persiguen fines específicos,⁵² y olvida que siempre ha habido un aspecto, de la naturaleza que sea, que rige y corrige los caminos de los individuos: que siempre ha habido formas de predestinación, sea la histórica, la natural o la divina. Pero normalmente sostenida en decisiones de Estado.

Ciertamente, uno de los aspectos más irritantes del pensamiento de Hannah Arendt es la acusación de Judt de no ofrecer una “explicación conceptualmente general” y la falta de una

⁵⁰ JUDT, Tony, *Sobre el olvidado siglo XX*, p. 92.

⁵¹ JUDT, Tony, *Sobre el olvidado siglo XX*, p. 91.

⁵² Incluso en sus reflexiones sobre la violencia dice que ambos, poder y violencia, han estado comúnmente emparentados con el quehacer del Estado, de la capacidad de hacer la guerra o de someter a un pueblo por otros medios. ARENDT, Hannah, “Sobre la violencia” en *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1999, p. 180. (Original en inglés: *On Violence*, 1968).

estructura sistemática en sus ideas. Lo es no sólo para los historiadores, como el caso de Judt y en otro contexto para Hobsbawm,⁵³ sino también para los filósofos, pero no la carencia de una explicación conceptual general que constantemente encuentran en la distinción público-privado y el regreso al mundo clásico. Un regreso más bien conceptual que historiográfico, quizá de la misma naturaleza que la alusión a los orígenes de la modernidad y los elementos de configuración de la ciencia nueva que sería una de las características definitorias de la modernidad en tanto época de la historia del mundo.⁵⁴ Es ese aire ensayístico que reprochan los filósofos y los historiadores el rasgo que posibilita ir más allá de las lecturas de resumen de sus planteamientos filosóficos desde cualquier perspectiva científica.

⁵³ HOBBSAWM, Eric, *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos*, Barcelona, Crítica, 2000.

⁵⁴ En relación a la idealizada imagen del mundo que se quiere ver en la obra de Hannah Arendt no está de más volver a las páginas de *The Human Condition* donde dice con todas sus letras que la polis era una forma de organización artificial exigida por las condiciones en que se realiza la vida humana. Era necesario el *nomos* (lo artificial) sobre lo *physis* (lo natural), de otro modo no era posible hablar de vida política, de vida en común diferenciada de la vida simplemente animal. ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, pp. 15-16.

Capítulo I. La configuración de la modernidad

La época moderna, con su creciente alienación del mundo, ha desembocado en una situación en que el hombre, vaya a donde vaya, sólo se encuentra a sí mismo. Todos los procesos de la tierra y del universo se han revelado como hechos por el hombre específica y potencialmente. Hannah Arendt, “El concepto de historia antiguo y moderno”.

1. Las fases de la alienación moderna

El concepto eje del análisis de la modernidad en la obra de Hannah Arendt es “alienación”. Si bien es un término tradicionalmente asociado a Karl Marx, y circunscrito al auge de la época capitalista en el mundo occidental, en el pensamiento arendtiano adquiere una significación particular a partir de la que se caracteriza toda una época en más de una esfera de la vida humana. Una época en que la humanidad ha sido participe de una serie de fenómenos que constituyen una auténtica novedad en las condiciones de la vida occidental.

Ni en contra ni a favor de la consideración marxiana de la alienación, Hannah Arendt afirma que es un aspecto particular característico de la Modernidad: “World alienation, and not self-alienation as Marx thought, has been the hallmark of the modern age”.⁵⁵ Una marca que incluye la esfera económica, uno de los nudos teóricos de los análisis marxianos. La alienación moderna del mundo, entendida como separación, enajenación, distanciamiento e incluso pérdida del espacio tradicionalmente entendido como mundo, es considerada por Hannah Arendt desde tres perspectivas que corresponden con tres fenómenos que ella coloca en los albores de la Época Moderna: el descubrimiento de América, la Reforma y la invención del telescopio de Galileo. Estos tres fenómenos que se vieron superados por los efectos del tercero de ellos, el telescopio influyó y determinó el desarrollo posterior de la ciencia de la física y la astrofísica que fueron el sustento científico de la ciencia moderna, constituyen los ejes de formación, desarrollo y consolidación de la modernidad.

⁵⁵ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 254. “La alienación del mundo, y no la alienación sin más como Marx pensaba, ha sido la marca de contraste de la edad moderna”.

Estos tres fenómenos afectaron también tres formas distintas de la vida humana. La autora centra sus preocupaciones en los desarrollos de la filosofía y la ciencia modernas cuyos máximos representantes son Descartes y Galileo, aunque no olvida mencionar los efectos de los descubrimientos transoceánicos que no pasaron desapercibidos al mundo europeo, del mismo modo que la violencia ejercida sobre las clases campesinas por la expropiación de la propiedad eclesiástica como uno de los resultados de la Reforma. En términos generales, la formulación arendtiana nos remite a los efectos que tuvieron, según el origen de cada uno de los fenómenos, en tres ámbitos de la vida humana: 1) la alienación de la tierra coincidió con el desarrollo de la ciencia moderna (Galileo); 2) la alienación del mundo avanzó con el desarrollo de la sociedad moderna (la Reforma); y 3) la alienación del hombre fundamentó el subjetivismo de la filosofía moderna (Descartes).⁵⁶ En términos de las tradiciones de pensamiento científico y filosófico, los campos en que se genera y realiza la alienación moderna parecen obvios. Puede parecer una verdad incluso de Perogrullo identificar en la historia de la filosofía que en dualismo ontoógico cartesiano (*res extensa* y *res cogitans*) cuya unidad constituye la existencia, se haya comenzado a poner, con Descartes, una mayor importancia a la cosa pensante, al ego cogito, de cuya existencia tiene la certeza el yo mismo. A partir de Descartes y, seguramente, del *Discurso del método* el yo aparece alienado funcionando independientemente de la corporalidad. Pero lo cierto es que Hannah Arendt no hace una exposición sistemática de cómo aparece esta temática en el libro más famoso del francés. Un poco más complicado es seguir el proceso a partir del otro fenómeno que describe con algún detenimiento: la Reforma y sus efectos. Respecto al primero no sólo es complicado como imposible, porque su significado se desvanece en el asombro de navegadores y exploradores. Sigamos un poco la propuesta de Hannah Arendt.

a. La alienación de la tierra.

Para aproximarnos a la compleja elaboración de la alienación en términos de Hannah Arendt nos detendremos, en primer lugar, en las características generales de la alienación de la tierra. La diferencia básica entre el recién formado mundo moderno, el de la antigüedad y el de la Edad Media fue dar por sentado que la misma clase de fuerza manifestada en la caída de los cuerpos terrestres debía encontrarse en los movimientos de los celestes. Esta suposición afectó la renovación Renacentista por el conocimiento y la necesidad de experiencias directas a partir

⁵⁶ ARENDT, Hannah, "The *vita activa* and the Modern Age" en *The Human Condition*, pp. 248-273.

de la que fueron posibles buena parte de los avances astrofísicos posteriores. En otros términos, la renovada fuerza renacentista por regresar al mundo quedó eclipsada, primero, por las dramáticas representaciones públicas hechas por Galileo y, segundo, por su estrecha relación con sus antecesores y predecesores: Giordano Bruno y Nicolás de Cusa —el desarrollo de la imaginación especulativa— y Copérnico y Kepler —la emergencia de una mentalidad matemáticamente adiestrada—. ⁵⁷ En estos términos, dos esferas del conocimiento profundamente desarrolladas estuvieron a la base del descubrimiento de Galileo: la filosofía y las matemáticas.

Según las anotaciones de Hannah Arendt, fueron los filósofos quienes dieron a la tierra el lugar de “‘noble stars’ and finding her a home in an eternal and infinite univers”. ⁵⁸ Esto, dice Arendt, habría sido suficiente para demostrar la falsedad del sistema de Ptolomeo. Habría sido suficiente el valor especulativo de los filósofos y la audacia de la imaginación de Copérnico y la configuración de la tierra habría sido mera especulación de un grupo selecto de hombres. Pero, agrega Arendt, “neither the speculations of philosophers nor the imaginings of astronomers has ever constituted an event”. ⁵⁹ Lo ha sido la manera en que Galileo utilizó el telescopio, como nadie lo había hecho antes que él, de tal manera que el universo, en palabras del propio Galileo, entregara sus secretos a la cognición humana “with the certainty of sense-perception” (con la certeza de la percepción sensible). ⁶⁰ En otros términos, Galileo puso al alcance de la criatura atada a la tierra y condicionada por los sentidos lo que siempre había parecido fuera de sus posibilidades, como objeto seguramente de la especulación y la imaginación. “By ‘confirming’ his predecessors, Galileo established a demonstrable fact where before him there were inspired speculations”. ⁶¹ Por tanto, no fueron las ingeniosas especulaciones filosóficas ni la adiestrada imaginación anterior lo que orientó el rumbo de la Época Moderna, sino lo que tradicionalmente se conoce como la matematización del espacio y la experimentación de la astrofísica.

La humanidad, ese conjunto de criaturas atadas a la tierra por su condición, fue capaz de actuar sobre su espacio vital y la naturaleza terrestre desde el exterior, desde el punto que

⁵⁷ ARENDT, Hannah, “The Discovery of the Archimedean Point” in *The Human Condition*, pp. 257-268.

⁵⁸ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 258. “‘noble estrella y encontrado su hogar en un eterno e infinito universo’”.

⁵⁹ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 259. “ni las especulaciones de los filósofos ni la imaginación de los astrónomos han constituido un acontecimiento”.

⁶⁰ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 260.

⁶¹ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 260. “Por ‘confirmar’ a sus predecesores, Galileo estableció un hecho demostrable, donde antes que él no había más que inspiradas especulaciones”.

Arquímedes había descubierto, aunque no encontrado, pues era necesario trastocar una actitud intelectual natural por otra, en palabras de Alexander Koyré, “que no lo era en absoluto”.⁶² Es sorprendente la asunción arendtiana del descubrimiento de Galileo y sus efectos para la humanidad moderna. El telescopio con que Galileo pudo observar y registrar la regularidad con que se mueven las lunas de Júpiter, con el que consiguió acercar la superficie del sol al ojo humano al punto de observar las manchas que le cubren y visualizar las montañas de la luna fue también el punto físico en que, según nuestra autora, se apoyó Descartes para sostener el proceso mental de la introspección que caracterizaría a la subjetividad moderna. En otros términos, la sugerencia de Hannah Arendt es que los presupuestos epistemológicos de la historia de la ciencia a los que se remite están en los descubrimientos que hizo Arquímedes en el siglo II a. C. Pues la alusión a la capacidad humana de trasladarse a un punto fuera de la tierra no es únicamente el punto de partida del capítulo IV de *The Human Condition*: “The *Vita Activa* and the Modern World” cuando al citar a Kafka nos advierte: “He found the Archimedean point, but he used it against himself; it seems that he was permitted to find it only under this condition”.⁶³ Los alcances de esa advertencia son mayores y trascienden el mero espacio de la ficción literaria, como la obra misma de Franz Kafka. La invención del telescopio de Galileo y el uso que hizo de él permitieron una transformación del espacio, el único factor que impidió al mismo Arquímedes situar espacialmente el principio de la palanca: denme un punto de apoyo y moveré el mundo. Esta transformación fue también el único requisito para las sistematizaciones de Galileo. Esta nueva noción del espacio, nos dice Hannah Arendt, afectó de modo radical a la humanidad entera, pues el espacio desde el que es posible la física moderna no es, paradójicamente, físico ni sencillamente geométrico sino matemático.⁶⁴

Dos fueron los procesos que se activaron con el uso que hizo Galileo del telescopio: el avance del álgebra y la sumisión de la naturaleza a una fórmula. La humanidad, por tanto, pudo observar los fenómenos no como algo que se aparecía a los sentidos, sino que colocó a la naturaleza bajo las condiciones de su propia mente, “under conditions won from a universal,

⁶² KOYRÉ, Alexander, *Estudios galileanos*, México, ed. Siglo XXI, (9ª ed. en español, 1966 primera ed. en francés), 2005, pp. 76-96 (Original en francés: *Études Galiléennes*, 1966).

⁶³ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 248. “El encontró el punto de Arquímedes, pero lo uso contra sí mismo; parece que se le permitió encontrarlo sólo con esta condición”.

⁶⁴ Cfr. ARENDT, Hannah, “La conquista del espacio y la estatura del hombre” en *Entre pasado y futuro, ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, DeBolsillo, 2001; KOYRÉ, Alexandre, *Estudios galileanos*; y, finalmente, las esplendidas reflexiones de BLUMENBERG, Hans en *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, en particular: “Saltos temporales de la teoría del firmamento”.

astrophysical viewpoint, a cosmic standpoint outside nature itself'.⁶⁵ Es decir que el significado último de este imperceptible fenómeno, agrega Arendt, es mucho más violento, pues significa

that we have moved the Archimedean point one step farther away from the earth to a point in the universe where neither earth nor sun are centers of a universal system. It means that we no longer feel bound even to the sun, that we move freely in the universe, choosing our point of reference wherever it may be convenient for a specific purpose.⁶⁶

Las tres esferas de la alienación moderna, cuyos desarrollos afectaron tres modos de relación —hacia la tierra, hacia el mundo y del hombre hacia sí mismo—, y cuyos representantes de la historia de las ideas son los navegadores y aventureros del mismo modo que los reformadores y Galileo y Descartes, a pesar de los distintos sentidos de los fenómenos que los originaron, son posibles de vincular no ya dentro de la historia de las ideas, sino en el cuerpo de las manifestaciones de la Modernidad. Así, desde el punto de vista arendtiano acerca de los descubrimientos de Galileo y las formulaciones cartesianas, la alienación del hombre (la fundamentación del subjetivismo de la filosofía moderna) debe su explicación a la previa alienación de la tierra fundada, a su vez, en la objetiva demostración de la imposibilidad humana de conocer la verdad a través de sus sentidos.

No obstante esta primera forma de alienación, en las descripciones de Hannah Arendt hay una complicada relación entre los tres fenómenos pre-modernos con que la autora explica el proceso de doble, e incluso triple, alienación que caracteriza al mundo moderno. En ella quizás podríamos adivinar una relación que no responde a un movimiento evolutivo, pero presupone una línea de continuidad entre las experiencias europeas del espacio del mundo y la llamada geometrización del espacio; la matematización y abstracción de la realidad, posible no únicamente por los descubrimientos de Galileo, quien indudablemente pertenece a una tradición de pensamiento y comprensión de los fenómenos físicos, sino en términos conceptuales por las sistematizaciones de Descartes.

⁶⁵ Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 265. “Bajo las condiciones obtenidas a partir de un universal, astrofísico, cósmico punto de vista exterior a la propia naturaleza”.

⁶⁶ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 263. “que hemos trasladado el punto de Arquímedes un paso más lejos de la tierra a un lugar del universo donde ni la tierra ni el sol son centros de un sistema universal. Significa que ni siquiera nos sentimos ligados al Sol, que nos movemos libremente en el universo, que elegimos nuestro punto de referencia donde sea conveniente para un propósito específico”.

b. La alienación del mundo

La Reforma, por su origen y contenido religioso, es descrita por Hannah Arendt como el principio de la alienación del mundo. Hannah Arendt parte de una distinción: la expropiación del campesinado fue “the unforeseen consequence of the expropriation of church property and, as such, the greatest single factor in the breakdown of the feudal system”.⁶⁷ Si seguimos las consecuencias históricas y económicas de esta consideración bien podríamos decir, con Marx y con Arendt, que fue uno de los gérmenes de la llamada acumulación de las riquezas, es decir, una de las bases del capitalismo. Y, no obstante, esto consistiría en un trabajo que no podríamos extraer de las intuiciones de Hannah Arendt. Más bien, en la secuencia de su pensamiento forma parte del conjunto de factores que dieron a las poblaciones europeas las experiencias propicias para el descubrimiento de lo que Hannah Arendt llama “el traslado del punto de Arquímedes al interior del hombre”.

La expropiación de la propiedad campesina, la renta de la tierra y la acumulación de riquezas significaron no sólo la expropiación sino también la privación para algunos grupos de su lugar en el mundo, quienes quedaron expuestos al desnudo a las exigencias de la vida. Sin propiedad, que de cierto modo se equiparaba al espacio familiar, dejaron de tener el resguardo necesario para la vida en tanto que especie, en tanto que vida de seres laborantes; es decir, alejados de la esfera privada que había sido, desde la antigüedad, según Hannah Arendt, la base del mundo público.⁶⁸ En estos términos, Hannah Arendt afirma categóricamente las condiciones que hacen posible el proceso de acumulación capitalista: “*the process of wealth accumulation, as we know it, stimulated by the life process and in turn stimulating human life, is possible only if the world and the very worldliness of man are sacrificed*”.⁶⁹

Dos fenómenos violentos han acompañado, y condicionado en sus orígenes, los procesos del capitalismo. La expropiación-apropiación de la tierra y la acumulación de riquezas, ambos fueron la base para la transformación de la riqueza en capital: “This together constituted the conditions for the rise of capitalist economy”.⁷⁰ Han formado parte de una

⁶⁷ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, pp. 251-252. “la inesperada consecuencia de la expropiación de la propiedad de la Iglesia y, como tal, el mayor factor del derrumbamiento del sistema feudal”.

⁶⁸ Cfr. Los primeros capítulos de *The Human Condition*, en especial el capítulo II: “The Public and the Private Realm”.

⁶⁹ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 256. “El proceso de acumulación de riqueza, tal como lo conocemos, estimulado por el proceso de la vida y a su vez estimulando la vida humana, sólo es posible si se sacrifican el mundo y la misma mundanidad del hombre”. Las cursivas son mías.

⁷⁰ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, pp. 254-255. “Constituyeron las condiciones para el surgimiento de la economía capitalista”.

misma realidad y nunca han estado separados. Los dos, el sacrificio del mundo (por la alienación del espacio del mundo) y la anulación de la mundanidad del hombre (por la expropiación de la propiedad campesina), son expresiones de un único proceso. Hannah Arendt describe las dos etapas como extremadamente crueles y a través de las que se consolidó la expropiación del campesinado: primero, se desposeyó a un número cada vez más creciente de “pobres trabajadores” quienes habían tenido el resguardo familiar y de la propiedad y, segundo, la solidaridad social se convirtió en el sustituto de la solidaridad familiar. La sociedad quedó identificada con la parte de propiedad, aunque colectiva, con el territorio de la nación-estado que hasta el siglo XX había ofrecido un sustituto al hogar privadamente poseído del que se despojó a los pobres. Comenzó la emergencia de la esfera que Hannah Arendt llama “de lo social”, como un híbrido de lo privado y lo público que eclipsa y aniquila ambas esferas que son, desde su perspectiva del pensamiento político, los reinos condicionantes de la actualización de la política.⁷¹ El principio de la alienación del mundo es, así, doble: por el sacrificio del mundo, la alienación por la expropiación y apropiación, y el sacrificio de la mundanidad del ser humano que quedó desprotegido de un espacio privadamente compartido en el mundo y se sumó a la colectividad que constituye lo social.

Éste, sin embargo, no fue el mayor de los males acaecidos con la primitiva expropiación y sacrificio del mundo y la mundanidad del hombre. Hannah Arendt lleva esta curiosa relación hasta los modernos movimientos ideológicos de masas. Y afirma que el eclipse de las esferas pública y privada ha sido crucial en la formación del solitario hombre de masas que comenzó, justamente “with the much more tangible loss of a privately owned share in the world”.⁷² Si esto es así, las consecuencias de la Reforma no revelaron completamente su crueldad en el momento de su realización. Estuvieron a la base y en el desarrollo de la Época Moderna. En otros términos ¿cristalizaron como uno de los factores que hicieron posible la emergencia del hombre totalitario? Ciertamente, nos encontramos en un momento temprano de esta disertación doctoral, pero también es verdad que los elementos que venimos describiendo aquí parecen confluir en lo que ya hemos anticipado en la introducción: los fenómenos pre-modernos a que recurre Hannah Arendt para explicar el origen de la situación adversa a la política en el mundo moderno apuntan al esclarecimiento del significado del nazismo y el Holocausto. No es que Hannah Arendt lo afirme con todas sus letras, y aquí

⁷¹ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, pp. 38-50.

⁷² ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 257. “con la pérdida mucho más tangible de una cuota de propiedad privada en el mundo”.

tampoco lo sostenemos y ni siquiera concordamos con el punto de partida de la autora, pero sí nos parece sumamente sugerente averiguar la manera en que la Modernidad es representada en el pensamiento de la autora.

Volviendo a nuestro asunto, pese a las coincidencias y problematizaciones que pudiéramos establecer del proceso de alienación-acumulación de capital con las tesis de Marx, el telón de fondo sobre el que la total alienación del mundo se ha consolidado del modo tan radical como lo considera Hannah Arendt es la imposibilidad de limitar:

that what originally had the least noticeable impact, man's first tentative steps toward the discovery of the universe, has constantly increased in momentousness as well as speed until it has eclipsed not only the enlargement of the earth's surface, which found its final limitation only in the limitations of the globe itself, but also the still apparently limitless economic accumulation process.⁷³

No sólo el imperceptible avance del ser humano por el espacio del universo con ayuda del telescopio ha representado un fenómeno de menor relevancia. Su caso es semejante en consecuencias al del avance en la disminución de las distancias en la superficie de la tierra y al aparentemente ilimitado proceso de acumulación económica. Pareciera, pues que una vez que se descubrió la capacidad humana de alargar los límites, e incluso de prescindir, de los alcances sensoriales el resto de actividades y dominios del hombre sufrirían los mismos efectos. A partir del perfeccionamiento del telescopio y los desarrollos de la ciencia de la física moderna, Hannah Arendt formula las consecuencias que han resultado devastadoras en la relación del ser humano con el mundo en que se desarrolla la vida, al mismo tiempo que extrae las formulaciones generales no únicamente de los dos tipos de alienación que aquí hemos resumido y cuyo origen histórico y cultural está en la alienación sensorial, por las observaciones galileanas, y en la alienación espiritual y mundana por la Reforma, en las esferas económica y social que son también centrales en el contexto del pensamiento marxiano.

La modernidad se configuró no sólo en los efectos últimos de la expropiación de la tierra y la consiguiente alienación del mundo. La alienación del espacio de la tierra fundamentó el desarrollo de la posterior astrofísica y la consolidación final del proceso de disolución del

⁷³ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, pp. 249-250. "lo que originalmente tuvo la menor repercusión, los primeros pasos del hombre hacia el descubrimiento del universo, ha ido constantemente acrecentando su importancia y velocidad hasta eclipsar no sólo la ampliación de la superficie de la tierra, que tuvo su limitación final en las limitaciones del globo, sino también el aparentemente ilimitado proceso de acumulación económica".

espacio. Para Hannah Arendt hay una tercera y más radical alienación que derivó de las investigaciones y experimentos galileanos cuyos fundamentos epistemológicos están en las elaboraciones filosófico-geométricas de René Descartes. Su impacto marcó el rumbo de la filosofía moderna y condicionó la moderna comprensión de la subjetividad humana. Por tanto, la alienación de un espacio objetivo y primordial ha eclipsado tanto la ampliación de la tierra que perseguían los primeros exploradores y circunnavegadores como, y en un sentido mucho más peligroso por su trascendencia en las distintas épocas de la historia de la modernidad, el “aparentemente ilimitado proceso de acumulación económica” que tuvo su más radical manifestación con los imperialismos europeos de finales del siglo XIX y los dramáticos desarrollos de lo que Hannah Arendt llama “imperialismo continental” en su versión totalitaria durante la primera mitad del siglo XX.⁷⁴ Y más todavía, es en las condiciones del paisaje mental moderno de Descartes donde está el punto de apoyo de lo que ella llama subjetividad imperialista y localiza en personajes como Cecil Rhodes cuando declaró: “I would annex the planets if I could” (me apropiaría de los planetas si pudiera).

c. La alienación del hombre

En la descripción arendtiana de las condiciones de la Época Moderna hay un tercer tipo de alienación originado en el contexto de los fenómenos pre-modernos aludidos. El tercer factor de la configuración de la modernidad fue la duda cartesiana cuya base científica se encuentra en la física de Galileo. Al respecto, Hannah Arendt nos recuerda la actitud del propio Descartes en su confesión epistolar a Mersene: “si el movimiento de la tierra es falso, todas las bases de mi filosofía son también falsas”. Las condiciones de la ciencia moderna y los desarrollos de la filosofía moderna tienen sus raíces en la demostración galileana de la imposibilidad de confiar en los limitados sentidos humanos, o al menos esa es la consecuencia que se desprende de la importancia atribuida a las posibilidades de alargar la mirada con el uso del telescopio. Leyendo en las entrelíneas del pensamiento arendtiano, la radicalidad de las sistematizaciones de Descartes está en que contribuyeron no a la alienación del mundo propiamente dicha, sino que tuvo unos alcances distintos: con el descubrimiento de la duda se puso en evidencia la capacidad del intelecto humano para encontrar la verdad.

⁷⁴ Cfr. ARENDT, Hannah, “Imperialism” en *Origins of Totalitarianism*, p. viii.

La ecuación, aunque Hannah Arendt no la formula de esta manera, es muy simple: según ella la certeza de que los sentidos nos engañan deriva de la demostración galileana de que el ojo humano es limitado y de que el telescopio, un instrumento hecho por el hombre, era capaz de demostrar la realidad del espacio exterior con la certeza de la percepción sensible. Por tanto, no sólo no se accede a la verdad a través de la simple percepción humana, sino que sólo se puede saber algo con alguna certidumbre por medio de la técnica perfeccionada. Es por eso que la modernidad, incluida la filosofía, es una época tecnificada, de predominio de la técnica sobre cualquier otra creación humana. Pero además, hay una segunda consecuencia: Galileo observó los movimientos celestes y registró la periodicidad con que los astros (las cuatro lunas de Júpiter) rodeaban el planeta, inventó un modo de calcular el tamaño y las distancias con ayuda del álgebra y las operaciones aritméticas. Esa es la base de la alienación de la tierra: con ayuda del telescopio el ser humano se desprendió de su hábitat terrestre para navegar por el océano celeste. Esta alienación es parte esencial de la alienación del hombre: los sentidos no son la fuente de conocimiento sino más bien su imposibilidad. Lo que en el esquema arendtiano no resulta nada claro es la manera en que los cálculos galileanos sean el soporte de la forma mental sistematizada por Descartes.

Si nos proponemos adivinar más que interpretar quizás la explicación está en la propuesta cartesiana de la realidad irrefutable (tanto como indemostrable) de las verdades de razón (Dios, el alma y las formas geométricas), entidades cuya existencia es independiente incluso de la razón, y están contenidas de forma natural e inamovible en la interioridad de los seres humanos: la capacidad de pensar, de racionalizar y de encontrar la comprobación de todo pensamiento está en las matemáticas y la geometría, dos disciplinas que, por otro lado, tuvieron su verificación más destacada en las observaciones de Galileo. Si nuestra interpretación es acertada tenemos, entonces, que la introspección cartesiana a que se refiere Hannah Arendt, la manera en que el ser humano es capaz de darse certeza a sí mismo, pertenece a una subjetividad geométrica y matemática que renuncia a los datos que le proporcionan los sentidos en favor del conocimiento técnico-científico, físico y astronómico.

Sólo de este modo podemos aproximarnos a la categórica afirmación del descubrimiento moderno del punto de Arquímedes y su traslado al interior humano. Aunque admitimos que hay demasiada interpretación no sólo porque en la referencia de Hannah Arendt a la introspección no encontramos una descripción pormenorizada de, por ejemplo, el *Discurso del método* donde Descartes expone los motivos y las circunstancias por los cuales

propone un nuevo método para bien dirigir la razón, sino también porque en términos de la historia de la ciencia resulta problemático, e incluso hasta imposible, sostener la continuidad Arquímedes-Galileo-Descartes quizás ni siquiera en términos de la historia de las ideas por no hablar de los experimentos científicos. Por tanto, bien podríamos decir continuar enumerando algunas consideraciones generales en torno a esta triple alienación que caracteriza a la modernidad.

1. Una vez que Galileo inventó su telescopio resulta evidente que la capacidad de trasladar el punto de Arquímedes al universo según nuestros propios objetivos no es exclusiva de los hombres de ciencia, aunque en principio haya sido prerrogativa de las sociedades de científicos y de hombres de letras.⁷⁵
2. En el doble origen de la alienación del mundo, el sacrificio del mundo como tal y de la mundanidad del hombre resultado de los procesos de expropiación y apropiación de la propiedad campesina, hay otro elemento mucho más vinculado tradicionalmente a la crisis de la cristiandad occidental: la pérdida de la fe, dice Hannah Arendt, no tuvo como resultado un retorno del ser humano al mundo, sino que llevó al hombre moderno al interior de sí mismo. Y, en todo caso, “the greatness of Max Weber’s discovery about the origins of capitalism precisely in his demonstration that an enormous, strictly mundane activity is possible without any care for or enjoyment of the world whatever, an activity whose deepest motivations, on the contrary, is worry and care about the self”.⁷⁶
3. El traslado del punto de Arquímedes a la mente humana “while it enabled man to carry it, as it were, within himself wherever he went and thus freed him from given reality, altogether —that is, from the human condition of being an inhabitant of the earth —has perhaps never been as convincing as the universal doubt from which it sprang and it which it was supposed to dispel”.⁷⁷ Pero este fue sólo un aspecto de la

⁷⁵ Si consideramos la sugerencia de Christopher Hill respecto a Newton cuyos descubrimientos estuvieron en una relación muy estrecha con la sociedad en que vivió las cosas no resultan tan claras. *Cfr.* HILL, Christopher, *Change and Continuity in Seventeenth-Century England*, New Haven and London, Yale University Press, 1991 (First published in 1974), p. 253 y ss.

⁷⁶ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 254. “La grandeza del descubrimiento de Max Weber acerca de los orígenes del capitalismo radica precisamente en demostrar que resulta posible una enorme y estrictamente mundana actividad sin tener que preocuparse o disfrutar del mundo, actividad cuya motivación más profunda es, por el contrario, el interés y preocupación por el yo”.

⁷⁷ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 285. “mientras que permitió al hombre a llevarlo, por así decirlo, dentro de sí donde quiera que fuera, liberándose por completo de la realidad dada —es decir, de la condición

compleja relación de fenómenos que se suscitaron unos al lado de otros. En términos de la ciencia física y de la filosofía modernas hubo una pérdida total de la confianza con que los seres humanos se afianzaban a la realidad, una pérdida cuyas causas eran demostrables de la manera más objetiva, la tangible pérdida de un espacio dentro del mundo fue una de las primeras y más sensibles causas de la facilidad con que aparentemente las premisas de la ciencia tuvieron un triunfo tan radical. Descartes y Galileo, con sus descubrimientos y sistematizaciones, configuraron toda una época, del mismo modo que quienes participaban de las nuevas condiciones sociales y religiosas, aquellos a quienes esa serie de fenómenos no dejaron fuera; la desposesión territorial fue seguramente la más popular de estas inseguridades en el mundo, de pertenencia a un espacio específico —la tierra, el mundo— acompañada por la incertidumbre del destino final, dentro o fuera del mundo. El único refugio fue, pues, la propia interioridad, y para que la humanidad caminara con paso firme en esa dirección fue suficiente el método cartesiano de la duda y la introspección, la única manera firme de trasladar el punto de apoyo en la realidad al yo mismo.

Son estos los elementos que, en un primer intento, podríamos desprender de las lúcidas páginas de la situación de la *vita activa* en la Época Moderna que Hannah Arendt nos propone como orígenes de la moderna alienación, condiciones que revelaron su más radical peligrosidad en la configuración de las masas modernas. Una alienación que, advierte la autora, no puede ser deducida de algún sistema de pensamiento, ni únicamente de los desarrollos de la ciencia con todas sus demostraciones, sino que tiene aún esa dimensión mucho más próxima a todo habitante de la tierra que tiene que ver con la posesión de un espacio donde desarrollar las actividades propias de la condición humana, actividades que se corresponden con esferas de la vida cuya existencia es indisociable: la esfera de lo privado, la propiedad, y la esfera de lo público, el campo propiamente de lo político. Dos de los fenómenos señalados por Hannah Arendt constituyen el telón de fondo de la modernidad como momento de la historia de la humanidad: el distanciamiento de la tierra, por el desarrollo de la ciencia, y el desarraigo del mundo, por la expropiación de las tierras del campesinado. Ambas circunstancias dieron al ser

humana de ser habitante de la tierra—, quizás nunca ha sido tan convincente como la duda de que surgió y que se suponía iba a disipar”.

humano las potencialidades que sólo después de varios siglos alcanzarían sus más elevados significados.

The human mind changed in a matter of years or decades as radically as the human world in a matter of centuries; and while this change naturally remained restricted to the few who belonged to that strangest of all modern societies, the society of scientists and the republic of letters (the only society which has survived all changes of conviction and conflict without a revolution and without ever forgetting to 'honor the man whose beliefs it no longer shares'), this society anticipated in many respects, *by sheer force of trained and controlled imagination, the radical change of mind of all modern men which became a politically demonstrable reality only in our own time.*⁷⁸

La fuerza explicativa de estas líneas es sorprendente. Resume en unas cuantas palabras la radicalidad de la propuesta de Hannah Arendt en torno a la modernidad. La mente humana cambio, dice, en años o décadas lo que demoró en cambiar el mundo. El cambio, en el comienzo, estuvo restringido a la sociedad de los científicos y la república de las letras, unas sociedades que anticiparon con el mero uso de la imaginación adiestrada y controlada el radical cambio de mentalidad del hombre moderno, alguien que se ha convertido en una realidad políticamente demostrable sólo en nuestros días. En la lógica de la exposición arendtiana el origen de la mentalidad adiestrada estuvo entre los filósofos de la naturaleza (Giordano Bruno y Nicolás de Cusa, de un lado, y Copérnico y Kepler, de otro). Sólo la demostración de que esa imaginación tenía unos límites reales apareció con las prácticas de los científicos (Galileo) y el uso de instrumentos (el telescopio). Pero el enigma de las palabras de Hannah Arendt parece cuando, de golpe, coloca la importancia del cambio de mentalidad como algo que devino de relevancia política “sólo en nuestros días”. ¿Cuál es el vínculo que la autora quiere establecer entre el origen de la forma de mentalidad moderna y la actualidad, es decir el año 1958 cuando vio la luz *The Human Condition*?

¿Es que a través de las características de la alienación de la tierra (Galileo) y de la alienación del hombre (Descartes) intenta desentrañar un modo específico de la mentalidad

⁷⁸ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 271. Las cursivas son mías. “La mente humana cambió en años o décadas tan radicalmente como el mundo humano en siglos; mientras este cambio quedó restringido a los pocos que pertenecían a la más extraña de las sociedades modernas, la sociedad de los científicos y la república de las letras (la única que ha sobrevivido a los cambios de convicción y conflicto sin una revolución y sin olvidarse de ‘representar al hombre cuyas creencias no se comparten’), esta sociedad anticipó en muchos aspectos, *por la pura fuerza de la imaginación adiestrada y controlada, el cambio radical de la mente del hombre moderno que sólo en nuestro tiempo pasó a ser una realidad políticamente demostrable*”. Cursivas mías.

moderna que determinó el camino por el que avanzaría la humanidad occidental desde los primeros años del siglo XVII hasta la primera mitad del XX? ¿Cómo se puede sostener una hipótesis de esa magnitud? Si la modernidad se entiende como un momento de la historia de la humanidad dominada por el uso de la razón, un modo de racionalidad que coloca al ser humano (al individuo) en el centro de las posibilidades del conocimiento científico, de la organización social, de las decisiones políticas y de la libre determinación, la afirmación de Hannah Arendt quizás sólo se mantiene en términos conceptuales: el individuo cuyo eje ontológico se sostiene del *cogito* cartesiano, la razón que depende de la capacidad individual de darse órdenes a sí mismo, la autodeterminación que se apoya en la infalibilidad de la razón y de la individualidad dependen de la existencia de unos instrumentos y unas prácticas que salieron de los laboratorios y de las academias para concentrarse de modo general entre los miembros de las sociedades modernas. Es muy significativa esta consecuencia porque concuerda perfectamente con la visión heideggeriana del existente: es una isla en el océano universal de la existencia.⁷⁹ Lo que no queda nada claro es cómo se generalizó el fenómeno. Ni mucho menos es posible comprender cómo es que las cualidades de una mentalidad surgida entre científicos y eruditos estuvo sosegada durante los siglos que contienen la Época Moderna y se concretizó en unos cuantos años o décadas. En términos de la historia quizás esta manera de representación de la modernidad sea complicada de mantener.

En este sentido, y teniendo a la vista los tres fenómenos pre-modernos considerados por Hannah Arendt, podemos ahora enunciar un par de afirmaciones preliminares:

a) La alienación es el telón de fondo en que se desarrolla la modernidad. Los tres fenómenos pre-modernos que Hannah Arendt considera en sus descripciones de la modernidad dieron a la humanidad la experiencia de la no pertenencia a un suelo propio, con todas las implicaciones vitales que podríamos enumerar, y la convicción del abandono divino. Por tanto, nunca en la historia de la humanidad ha tenido el ser humano una demostrable experiencia de impotencia y soledad que no son sino las condiciones mentales que autorizan hacer cualquier cosa, porque todo lo que hacemos está legitimado por su pre-existencia mental y no cabe refutarla porque Dios, la certeza de realidad que nos proporcionaban los sentidos y el centro del universo dejaron vacante el lugar a nuestra absoluta y astrofísica libertad que no tiene nada que ver con

⁷⁹ MARRAMAO, Giacomo, *Minima temporalia. Tiempo, espacio, experiencia*, Barcelona, Gedisa, 2009, pp. 70-71.

el espacio del mundo. Pareciera que sólo bajo unas condiciones mentales de esta naturaleza es posible la ilimitada acumulación de riqueza propia de la expansión capitalista: a fuerza de alienar constantemente ya no el mundo sino el espacio mismo que tiene la naturaleza del espacio astrofísico cuya cualidad principal es ser in-espacial y simbólica. Hannah Arendt nos propone no sólo una noción de alienación ampliada que sobrepasa la esfera económico-ideológica donde se asienta la alienación en su ascepción marxiana y abarca una gama de sucesos más bien culturales.

b) Este sentido de la alienación en que se desarrolla la modernidad se obtiene de los alcances explicativos del descubrimiento de Galileo, de las formulaciones de Descartes y de las consecuencias de la Reforma. Pero falta todavía averiguar cuál es el significado del primero de los fenómenos mencionados por Hannah Arendt mucho menos elaborado que las implicaciones de la Reforma, lo que no es el caso de los desarrollos de la invención del telescopio. El descubrimiento de América es el gran ausente de los tres fenómenos y poco se dice al respecto en las páginas de *The Human Condition* donde se lo anuncia. Intentemos, sin embargo, acercarnos. Si especuláramos, advierte Hannah Arendt, el más espectacular de los tres fenómenos, fue el descubrimiento de América. Aunque, como señala ella misma, también es verdad que sobrepasó las intenciones de exploradores y navegadores:

Nothing, to be sure, could have been more alien to the purpose of the explorers and circumnavigators of the early modern age than this closing-in process: they went to enlarge the earth, not shrink her into a ball, and when they submitted to the call of the distant, they had no intention of abolishing distance... *Thus the maps and navigation chart of the early stages of the modern age anticipated the technical inventions through which all earthly space has become small and close at hand.*⁸⁰

Nada estuvo más lejos, dice la autora, de las intenciones y propósitos de los primeros navegadores y exploradores que reducir las distancias y representar en una esfera las dimensiones y tamaño de la tierra. Sin embargo, los primeros mapas y cartas de navegación

⁸⁰ ARENDT, Hannah, "The *vita activa* and the Modern Age" in *The Human Condition*, p. 250. "Sin duda, nada podría haber sido más extraño al propósito de los exploradores y circunnavegantes de la primera época Moderna que este proceso final; ellos fueron a ampliar la Tierra, no a reducirla, y cuando se sometieron a la llamada de lo distante, no tenían la intención de abolir la distancia... *Así, los mapas y cartas de navegación de las primeras etapas de la Época Moderna anticiparon los inventos técnicos mediante los cuales todo el espacio terráqueo ha pasado a ser pequeño y al alcance de la mano*". Las cursivas son mías.

anticiparon las invenciones técnicas mediante las cuales el espacio de la tierra se ha hecho pequeño y al alcance de la mano. La representación del espacio de la tierra, si nuestra interpretación de las palabras de Hannah Arendt es acertada, los mapas y cartas de navegación son el antecedente de todo el instrumental técnico que caracterizará a la modernidad científica, incluido el uso del telescopio inventado por Galileo. ¿Las cartas de marear, los impresionantes mapas donde se representaron los espacios abiertos y explorados e incluso descubiertos, forman parte del origen de la triple alienación que caracteriza a la modernidad? ¿Es a través de los mapas, de los globos y del instrumental técnico utilizado por los navegadores que la humanidad occidental comenzó a alejarse de la superficie de la tierra que después fue más bien fácil con el telescopio y, más adelante, algo innato cuando Descartes encontró la manera de dirigir la mente hacia sí mismo y darse legitimidad existencial y ontológica? ¿Estas creaciones, que sobrepasaban las intenciones de los navegadores y exploradores, fueron uno de los motivos históricos del cambio de mentalidad cuya relevancia política sólo ha sido posible en nuestros días?

Ciertamente, estas preguntas no encuentran ni siquiera una pista para elaborar una respuesta en la obra de Hannah Arendt y, sin embargo, tenemos que admitir la originalidad de su propuesta. Con ella abre la posibilidad de pensar una forma de representación de la modernidad cuyos orígenes están más allá de la ciencia nueva que configuraría Galileo y de la racionalidad que sistematizaría Descartes. Pero esto sólo podemos especularlo de las indicaciones que la autora dejó al respecto y, seguramente, someterlo a las pruebas de la historia no le harían justicia. Porque visto tal como lo plantea la autora parece que la clave para comprender la configuración de la modernidad es el descubrimiento de América y, sin embargo, ella misma se conformó con afirmar que los mapas y representaciones primigenias de la superficie de la tierra constituyen la anticipación del instrumental técnico de medición y aproximación de la totalidad del espacio terráqueo. Uno de esos instrumentos, según las propias consideraciones de la filósofa, es el telescopio utilizado por Galileo para la medición de la tierra y el cálculo de las distancias desde un espacio exterior a la tierra: la regularidad del movimiento de las lunas de Júpiter (Galileo, *Siderius Nuncius*).⁸¹ La historia de la continuidad del avance científico desde los descubrimientos oceánicos puede ser sorprendente. No obstante, el

⁸¹ Hay diversas ediciones en español, por ejemplo: GALILEI, Galileo, *El mensajero de los astros*, México, Basal, 1978.

contenido del libro de Hannah Arendt no nos permite afirmar tal proposición puesto que en él no encontramos ni una mínima mención del contexto ni de los protagonistas del suceso.

En *The Human Condition* no hay ninguna relación del fenómeno del descubrimiento de espacios nunca vistos y océanos nunca soñados con un cúmulo de fenómenos culturales y populares en el mundo del Renacimiento, cuyas repercusiones tuvieron consecuencias fundamentales para la vida política y cotidiana del mundo occidental al punto de que no se puede hablar de Europa, en tanto que Europa, sino hasta el momento en que los pobladores de las distintas regiones se identificaron con un espacio geográfico al mismo tiempo en que se diferenciaban del tipo humano encontrado en latitudes no imaginadas.⁸²

Si bien las tres formas de alienación que caracterizan a la modernidad requieren de un amplio conocimiento de la historia de la ciencia, de la filosofía y de la política, por no hablar de los sistemas religiosos o incluso de teocracia pontifical,⁸³ también es cierto que Hannah Arendt indica los campos del conocimiento hacia los que apunta cada alienación. Pero ese no es el caso del descubrimiento de América. Si continuamos la descripción que ella hace del origen de la modernidad tendríamos que asumir varias consecuencias epistemológicas: 1) La recuperación del significado del descubrimiento de nuevos espacios terrestres es una de las claves, y principales fallos, de su planteamiento y no aquellos que podríamos encontrar desarrollados a lo largo de su obra como la extinción moderna de lo político, pues éstos encuentran su explicación y justificación en la concatenación de sus consideraciones. 2) Las repercusiones no especulativas que acompañaron de lleno toda la fascinación y consternación ocasionadas por la experiencia de lo no soñado ni imaginado, constituyen también no sólo el preámbulo a las configuraciones modernas de lo político, o su extinción en el sentido clásico al que recurre la autora e incluso en la forma moderna por excelencia de organización política en el estado nacional, sino también el antecedente experiencial de desprendimiento de un espacio primigenio que coincide con las condiciones de las masas modernas: el desarraigo y la superfluidad. Unas condiciones que Hannah Arendt identificó en el desarrollo del imperialismo del siglo XIX en la formación del populacho: la acumulación de capital superfluo estuvo acompañada de población igualmente superflua sin empleo ni sensación de pertenencia a

⁸² Cfr. FONTANA, Josep, *Europa ante el espejo*, Barcelona, Crítica, 1994. MARRAMAO, Giacomo, "Globalizzazione e democrazia", Incontri di Filosofia al Liceo Scientifico Statale "Tullio Levi Civita". Aprile, 2002.

⁸³ Para una historia perfectamente ilustrativa de la configuración de la teocracia pontifical véase ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1999 (original en inglés: *A History of Political Thought: The Middle Ages*, 1965).

ninguna de las nacionalidades europeas.⁸⁴ Es decir que es en el llamado descubrimiento de América, y no en los descubrimientos de Galileo y Descartes ni en los discursos y actitudes de Lutero, donde están las raíces de la alienación moderna que culminarían en el desarraigo y superfluidad que caracterizan a las masas modernas y representan, también, el primer paso a gran escala hacia la hasta entonces no imaginada inmensidad del universo. Pero esto es concluir muy rápido sobre las consecuencias que Hannah Arendt no extrajo de su mención del descubrimiento de América como fenómeno pre-moderno. Dirigió, en cambio, su atención a la sistematización de la subjetividad moderna que tiene su correlato en los descubrimientos de Galileo en la ciencia de la física.⁸⁵

Lo que sí podemos avanzar es que el concepto de alienación que en *The Human Condition* aparece como “doble enajenación”, de la tierra al universo (Galileo) y del mundo al yo (Descartes) pasando por la previa alienación del mundo hacia la no-mundanía (Reforma). Pero quizás sí nos permite aproximarnos a algunas premisas en que se sostiene la forma moderna de la subjetividad y mirar un poco en detalle las conexiones conceptuales con las características de las masas modernas.

1. Fue a partir de los desarrollos del descubrimiento de Galileo, dice Hannah Arendt, que el ser humano pudo encontrar el principio arquimedianeo de la palanca y, con ello por un lado, amalgamar las evidencias de que nuestros sentidos nos engañan y, por otro, sentar las bases del subjetivismo moderno. La distancia entre el sujeto y su entorno fue la primera consecuencia, la segunda fue separación en una doble naturaleza de la existencia (*res cogitans* y *res extensa*).
2. Faltaría enunciar los efectos que tuvo la Reforma al desprender al ser humano de la propiedad y llevarle, con ello, a un estado de alejamiento del mundo. A primera vista, ninguno de los fenómenos que Hannah Arendt considera en el origen de la modernidad tiene una relación evidente. Sin embargo, sorprende la proximidad que encuentra entre los escritos de Lutero y el solipsismo cartesiano. Por ejemplo, en “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión” (1953), uno de los textos que componen *Essays in Understanding*, dice respecto al logicismo de los seres humanos aislados y su necesidad de recurrir a las reglas del razonamiento: “la

⁸⁴ Cfr. ARENDT, Hannah, “A Classless Society” in *Origins of Totalitarianism*, pp. 305-340.

⁸⁵ Es llamativo, además, que ni en el cuerpo del texto ni en el índice de nombres de *The Human Condition* haya mención o alusión a ninguno de los cronistas, navegadores, exploradores y estudiosos del descubrimiento de América. Ni siquiera los más conocidos como Cristóbal Colón, Fernando de Magalhães o Américo Vesputio.

íntima conexión entre logicismo y aislamiento la subrayó la interpretación poco conocida de Lutero del pasaje bíblico que dice que Dios creó al Hombre varón y mujer, porque ‘no es bueno que el hombre esté solo’. Dice Lutero: ‘Un hombre en soledad se dedica a deducir una cosa de otra, y todo lo lleva a la peor conclusión’ (‘Warum die Einsamkeit zu fliehen?’ [¿Por qué hay que huir de la soledad?], en *Escritos edificantes*).⁸⁶

3. Puede resultar sorprendente que intentemos desprender del pensamiento arendtiano una responsabilidad histórica a Galileo, Lutero y Descartes y, sin embargo, esa parece ser la conclusión a que nos acercamos. Es distinto cuando Hannah Arendt deja claro en varias partes de su obra que no se puede atribuir la génesis del totalitarismo a ninguna previa filosofía, aunque el anhelo inconfesado de los filósofos de permanecer solos y sin ningún compromiso político les pueda llevar a simpatizar con distintos modos de tiranía.⁸⁷
4. En nuestra apreciación, resulta altamente trivial culpar a Descartes o a algún otro filósofo de las desgracias de occidente. Pero si seguimos los hilos de interpretación que Hannah Arendt entreteje podemos llegar a corroborar que el desarraigo y la superfluidad son las condiciones para eliminar la distinción entre la ficción y la realidad, las circunstancias en que se elimina el pensamiento y se acepta una ideología como absoluta verdad, no importa que esta ideología pase por ser una de las más representativas filosofías de la Época Moderna. Y todavía más, el desarraigo y la superfluidad que caracterizan a las masas modernas son también las dos condiciones de la vida moderna que los movimientos totalitarios supieron utilizar como nadie lo había hecho. Pues como Hannah Arendt señala respecto a las características de la propaganda nazi: “It is no accident that the two totalitarian movements of our time, so frightfully ‘new’ in methods of rule and ingenious in forms of organization, have never preached a new doctrine, have never invented an ideology which was not already *popular*.”⁸⁸

⁸⁶ ARENDT, Hannah, *Ensayos de Comprensión 1933-1954*, p.430.

⁸⁷ ARENDT, Hannah, *Ensayos de Comprensión 1933-1954*, p. 433.

⁸⁸ ARENDT, Hannah, “Totalitarian propaganda” in *Origins of Totalitarianism*, p. 361. “No es accidental que los movimientos totalitarios de nuestro tiempo, tan atterradoramente ‘nuevos’ en métodos de dominación e ingeniosos en formas de organización, jamás hayan predicado una nueva doctrina, jamás hayan inventado una ideología que no fuera ya *popular*” La cursiva es mía.

Las líneas de conexión entre el último capítulo de *The Human Condition* y las peculiaridades de las “masas modernas”, que fueron esenciales en la puesta en marcha de los regímenes totalitarios, van más allá de una correspondencia meramente historicista, bien en términos del auge del capitalismo (Marx), bien en el sentido de la tradición científica (Galileo) o filosófica (Descartes). Pareciera que la autora sugiere una continuidad entre las ideas de la Época Moderna y el advenimiento del totalitarismo y, sin embargo, entre la configuración de la ciencia y la filosofía modernas y las guerras mundiales median varios siglos. Bien mirado, nuestra intuición respecto al análisis presupuesto de Hannah Arendt sobre la modernidad tiene, sin mucho esfuerzo, varias objeciones. En primer lugar, puede preguntarse sobre las posibilidades de unir momentos de la historia tan distantes uno del otro y cuyas peculiaridades son exclusivas, puesto que el devenir humano evidencia, si no evolución, modificaciones sustanciales en las distintas épocas. Si con nuestro empeño no estaremos a punto de afirmar que no hay distinción alguna entre la humanidad del siglo XVII y la del siglo XX basados en las insinuaciones de Hannah Arendt. En segundo término, la objeción puede no estar dirigida a esta indagación sino al propio pensamiento de Hannah Arendt y despachado con la desaprobación de su escaso conocimiento historiográfico, pues es bien sabido que Hannah Arendt pone su atención en aspectos generales —quizás fundacionales— de la historia de occidente menospreciando los pormenores del calendario que mejor agradarían a la mente de un historiador.

A la primera cuestión, que incumbiría directamente a las motivaciones de este estudio, nada habría que oponer. Salvo dos proposiciones: a) es justamente la configuración y realización de una época, considerada en su generalidad, como una etapa de la historia de occidente lo que provoca interrogar sobre la pertenencia o lejanía de nuestro tiempo con siglos anteriores, b) y no es por mera presunción intelectual sino por las propias insinuaciones de Hannah Arendt, que muchas veces son claras afirmaciones, sobre la proximidad de los fenómenos que caracterizaron a la humanidad aun con la separación temporal de varios siglos. Y esta segunda proposición, aunque carente de matizaciones, nos lleva a formular una respuesta a la segunda objeción: la serie de presupuestos historiográficos que sostienen las afirmaciones de Hannah Arendt es mucho más compleja que una mera secuencia de sucesos concatenados. El problema es que la rapidez con que desarrolla el origen de los fenómenos que dieron forma a la alienación moderna no nos permite indagar sobre la complejidad que compone a cada uno de ellos. Es novedosa su propuesta explicativa en el campo de la filosofía,

pero apenas nos asomamos a cualquiera de los protagonistas de esa alienación y la perplejidad respecto a la apropiación que hace de cada uno de ellos es imposible de evitar.⁸⁹

Por ejemplo, en la descripción que hace Hannah Arendt de la introspección moderna y la pérdida del sentido común no descansa en la responsabilidad de Descartes no está en idear y sistematizar un método para el funcionamiento de la razón y, con ello, desacreditar la verdad adquirida por los sentidos. Si bien Descartes es siempre el centro de su análisis del origen de la filosofía moderna no lo es por la creatividad del francés en llevar a la humanidad por la senda de la duda racional, sino en mostrar que la filosofía, y la de Descartes es ejemplar, sufrió las pesadillas que padeció toda la modernidad: dudar del mundo y la vida humana, y la imposibilidad de confiar en los sentidos y la razón. La conclusión de ambas, dice Arendt, es que un espíritu maligno traiciona al ser humano y no que sea el gobernante del universo, como se había considerado durante siglos al creador del universo.

The consummate devilry of this evil spirit would consist in having created a creature which harbors a notion of truth only to bestow on it such other faculties that it will never be able to reach any truth, never be able to be certain of anything.⁹⁰

En nuestra opinión, estas condiciones de la mentalidad, digamos pre-moderna en desarrollo, descansa el principio de la introspección cartesiana y es en ella donde esa ingeniosidad filosófica resulta de la mayor importancia para la configuración del espíritu moderno. Si nada de lo que se muestra a los sentidos es verdadero, de igual modo que lo imaginado, la certeza del proceso de introspección es la certeza del “yo-soy” de quien imagina. Captar que es este el proceso mental de la humanidad fue seguramente la gloria de Descartes y no la invención del método, pues la capacidad humana de elaborar un objeto de conciencia, al mismo nivel que un objeto recordado o imaginado, es parte de esa misma conciencia, algo que nos es conocido como una corriente siempre en movimiento. Este es el sentido que nos parece tener la

⁸⁹ Una amplia y sugerente bibliografía podría anotarse aquí en el intento por comenzar con una suerte de inventario, más de ideas que de autores, acerca de la relevancia de las ideas compartidas por una comunidad, sus prácticas más frecuentes y los acontecimientos experimentados, valga mencionar apenas a Christopher Hill, *Change and Continuity in Seventeenth-Century England*, op. cit., p. 253; Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Península, 2009; Jaques Le Goff, “Une enquête sur le rire”, In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 52e année, N. 3, 1997. pp. 449-455; Roger Chartier, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, en particular el capítulo sobre la lectura en el Renacimiento.

⁹⁰ ARENDT, Hannah, “The *Vita Activa* and the Modern Age” in *The Human Condition*, p. 277. “La consumada maldad de este espíritu maligno consistiría en haber creado un ser que, si bien tiene el concepto de verdad, es incapaz de alcanzar verdad alguna, de estar seguro de algo”.

afirmación de Hannah Arendt cuando dice “nothing perhaps could prepare our minds better for the eventual dissolution of matter into energy, of objects into a whirl of atomic occurrences, than this dissolution of objective reality into subjective states of mind or, rather, into subjective mental processes”.⁹¹ Más aún, la certeza sobre la duda universal cartesiana, dice Arendt, corresponde con la conclusión de una nueva ciencia física: si el ser humano no puede saber la verdad al menos puede “conocer lo que hace”. Y aquí llegamos a la afirmación que bien podríamos colocar en el lugar que corresponde a las soluciones y, sin embargo, es con ella que comienzan las mayores complicaciones:

This, indeed, became the most general and most generally accepted attitude of the modern age, and it is this conviction, rather than the doubt underlying it, that propelled one generation after another for more than three hundred years into an ever-quickenning pace of discovery and development.⁹²

2. La palanca cósmica y un punto en el universo

“Imaginar é olhar intensamente...”
Fernando Gil, *Viagens do olhar*.

a. El verdadero punto de Arquímedes

En el ensayo “La conquista del espacio y la estatura del hombre” hay una referencia que aparece con escasa frecuencia en el pensamiento de Hannah Arendt y a partir de la que podemos comenzar y seguir sus implicaciones respecto a la alienación moderna. Se trata del afortunado, aunque impredecible en sus resultados últimos, descubrimiento del punto de Arquímedes para la condición terrestre del ser humano. “La conquista del espacio, la búsqueda de un punto fuera de la tierra desde el cual fuera posible mover, alterar, por así decirlo, al

⁹¹ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 282. “Quizás nada podría preparar mejor nuestras mentes para la eventual disolución de la materia en energía, de los objetos en un torbellino de sucesos atómicos, que esta disolución de la realidad objetiva en los estados subjetivos de la mente o, más bien, en los procesos mentales subjetivos”.

⁹² ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, pp. 282-283. “Esto, de hecho, se convirtió en la actitud más general y más generalmente aceptada de la edad moderna, y es esta convicción, en lugar de la duda subyacente, impulsó a una generación tras otra durante más de 300 años a un ritmo cada vez más acelerado de los descubrimientos y del desarrollo”.

propio planeta, no es el resultado accidental de la ciencia de la era moderna”. Es decir que, según esta afirmación, los descubrimientos que inauguraron la ciencia moderna fueron un resultado buscado, esperado y, por tanto, satisfactorio para el mundo de los científicos cuyo máximo representante fue Galileo. Por otro lado, la ciencia moderna, desde el principio no fue una ciencia natural sino universal, no fue física sino astrofísica, y al parecer la conquista del espacio sólo espera que el hombre pueda concretar lo que desde el comienzo anticipó con la imaginación y la abstracción: “un astrofísico miraba la tierra desde un punto del cosmos”.⁹³

En unos términos y un contexto epistemológico distinto podemos rastrear esos elementos en la descripción que Hannah Arendt hace de los desarrollos del perfeccionamiento del telescopio por Galileo y las afectaciones que tuvo en la constitución subjetiva del hombre moderno. Desarrollos que pueden no ser considerados sólo dentro del cuerpo de intereses de la teoría política, dado que están más estrechamente relacionados con el desarrollo de la ciencia y la técnica estrictamente moderna y su vínculo con la filosofía de Descartes. Pero dudamos que el punto de Arquímedes que descubrió empíricamente Galileo, y por ellos demostrables, y la sistematización de la duda cartesiana, sea un aspecto que haya determinado directa e inmediatamente a la población europea y mundial. Con el telescopio de Galileo y los cálculos que hizo sobre los movimientos celestes y la medida de la tierra con la certeza que proporcionaban los sentidos humanos culminó, siguiendo las descripciones de Hannah Arendt, un proceso de reducción del espacio que llevaba siglos y que podemos resumir en estos tres aspectos que Hannah Arendt formula: a. Despachó las últimas huellas de confianza en los sentidos humanos que se habían visto asombrados ante tierras y mares nunca antes siquiera imaginados, y fue el punto de partida de las teorizaciones de la duda y sus ramificaciones por Descartes. b. Dios, finalmente, se convirtió en algo inescrutable. Mientras más aprendía el hombre sobre el Universo menos entendía las razones y propósitos por los que había sido creado. c. El gran despertar del Renacimiento se interrumpió con el descubrimiento del punto de Arquímedes.⁹⁴

El mundo moderno se configuró por los descubrimientos de la ciencia moderna.⁹⁵ Al desarrollo científico y la alienación de la tierra que coincidió con ella en la configuración geométrica del espacio de la vida se suman dos formas de alienación que tienen que ver con

⁹³ Hannah Arendt, “La conquista del espacio y la estatura del hombre” en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, p. 291.

⁹⁴ Cfr. ARENDT, Hannah, “The Discovery of the Archimedian Point” in *The Human Condition*, pp. 257-268.

⁹⁵ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, pp. 248-325.

dos esferas más: la del mundo entendido como espacio de relación, de significación y comunicación, el mundo como espacio para la convivencia entre los seres humanos que se desarrolló como mundo social,⁹⁶ y la que tiene que ver con la situación del ser humano: un ser que, lo perciba o no, vive las consecuencias de cuantos procesos se sucedan a su alrededor.

A pesar de que Hannah Arendt destaca estas tres formas de alienación, la primera, que está vinculada con el desarrollo de la ciencia moderna, y la tercera, que va de la mano de la filosofía moderna, tienen un punto en común: según Hannah Arendt la filosofía cuyo principio base está en la existencia del yo fue el resultado no sólo de una situación real, la duda de que eran objeto los sentidos humanos, sino también de la evidencia científica de que esos sentidos son limitados y no alcanzan a percibir enteramente la realidad. La regularidad de las lunas de Júpiter que Galileo pudo registrar y demostrar su realidad en un mundo expresado en signos matemáticos fue la base de la filosofía cartesiana. La filosofía moderna, por tanto, es una filosofía de la subjetividad cuyos fundamentos están estrechamente vinculados con la alienación de la tierra y la del mundo.

La segunda de las formas de alienación que Arendt señala tiene su suelo de realización en una esfera distinta: la de los fenómenos sociales y las relaciones entre los seres humanos. Si bien es verdad que Hannah Arendt es conocida entre los intelectuales por la distinción que establece entre el espacio público del privado (de lo político y lo privado) cuando se refiere a lo social no alude a lo público, sino más bien al de la sociedad moderna que, en la descripción que elabora de ella en *The Human Condition*, se corresponde con una esfera que emergió cuando las fronteras entre lo privado y lo público se disolvieron en una sociedad de laborantes y consumidores. A pesar de que la autora conceptualiza los tres tipos de alienación como características de la modernidad, su radicalidad no se agota en el fenómeno de alienación mismo porque las tres dimensiones de la realidad que sufrieron los cambios (la tierra, el mundo, el hombre) sólo se verán enteramente modificadas cuando el ser humano sea capaz de conquistar efectivamente el espacio; es decir, cuando encuentre el verdadero punto de Arquímedes que está, advierte Hannah Arendt, en un espacio vacío del otro lado del Universo. Ese será el momento en que ya no será posible medir la estatura del hombre porque estará

⁹⁶ Cfr. ARENDT, Hannah, "The Rise of the Social" in *The Human Condition*, pp. 38-49.

aniquilada.⁹⁷ No podemos sospechar los alcances de esta afirmación, sin embargo, en sus palabras predomina la supremacía del ser humano como medida de todas las cosas.

En este sentido sorprende leer que la ciencia moderna “se precia de haber sido capaz de liberarse por entero de todas las preocupaciones *antropocéntricas*, o sea, verdaderamente *humanistas*”.⁹⁸ El conocimiento científico moderno se encuentra más directamente ligado a la concepción griega sobre el hombre en la que nunca se pensó que el ser humano fuera el más elevado de todos los seres, a diferencia de Roma que acuñó el término *humanitas*. Pero esta afirmación, que aparece fuera del contexto de *The Human Condition*, está en clarísima oposición a la noción de ciencia moderna que la autora propone a partir de Galileo y Descartes y contradice, en todo, los presupuestos en que se sostiene la filosofía cartesiana, al menos del Descartes que se nos dibuja tradicionalmente y que está a la base del pensamiento de Hannah Arendt con todo y las matizaciones que haga de su pensamiento. En la filosofía cartesiana el cogito es soporte de la individualidad moderna. Y, por esto, podríamos preguntar ¿no es este el nudo del que parte el antropocentrismo de Burckhardt y sus alabanzas a la modernidad, un soporte que, según el historiador en *La cultura del Renacimiento en Italia*,⁹⁹ que fue recuperado desde el Renacimiento? ¿Y no es este, por cierto, el centro de las incomodidades más feroces de Heidegger al vituperar sobre el humanismo antropológico que según sus reflexiones caracteriza al Renacimiento? ¿No es la antropología uno de los tópicos que heredaron Hannah Arendt y Günther Anders del contexto académico y cultural alemán de los años 20?

Pero volvamos a nuestro asunto. Para Hannah Arendt, en el proceso de exploración científica del mundo, desde sus inicios en la astrofísica moderna, el científico renunció a los sentidos, la única fuente de conocimiento sensorial y común de la humanidad. También renunció al lenguaje común y lo sustituyó por un lenguaje matemático. La ciencia moderna tiene el privilegio de haberse liberado de todo antropocentrismo, de todo humanismo; pero lo cierto es que el hombre continúa siendo un observador del universo con el agravante de que la realidad del físico es, paradójicamente, una realidad que existe pero que nunca se muestra. “Las categorías e ideas de la razón tienen su fuente última en la experiencia sensorial humana”,¹⁰⁰ es decir que el cerebro es tan terrestre como cualquier otra parte del cuerpo humano y sólo por la

⁹⁷ ARENDT, Hannah, “La conquista del espacio y la estatura del hombre” en *Entre el pasado y el futuro...*, Barcelona, Ed. De Bolsillo, 2003.

⁹⁸ ARENDT, Hannah Arendt, “La conquista del espacio y la estatura del hombre”, p. 404. Las cursivas mías.

⁹⁹ BURCKHARDT, Jacob, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Bs. As., Losada, 1952.

¹⁰⁰ ARENDT, Hannah Arendt, “La conquista del espacio y la estatura del hombre”, p. 412.

abstracción y la imaginación y su instalación fuera de la tierra fue posible que la ciencia moderna lograra hallazgos fascinantes y al mismo tiempo desconcertantes. “Sin duda, la búsqueda de ‘la verdadera realidad’ llevó a perder la confianza en las apariencias, en los fenómenos tal como se revelan a sí mismos según su propia coincidencia con los sentidos y la razón humana”.¹⁰¹ ¿La ciencia moderna permitió, entre otras cosas, elaboró la constatación platónica del engaño en que se vive en el mundo sensible?

Los ideales de necesidad y vigencia de leyes se perdieron cuando los científicos descubrieron que “no hay nada indivisible en la materia”, que vivimos en un universo en expansión y que la causalidad es la soberana de la “verdadera realidad”. Así, la ciencia moderna empezó con pensamientos nunca jamás sentidos: Copérnico imaginó que estaba en el sol mirando los planetas; y cosas jamás vistas: Galileo pudo incluso calcular los movimientos de las lunas de Júpiter con el uso del telescopio. Alcanzó su formulación clásica con Newton a la que Einstein agregó únicamente un observador suspendido en el espacio, un observador que ya no estaba observando los planetas desde el sol. Demostró, con ello, que aún para Copérnico y Newton era necesario un centro, un punto fijo desde el que situarse, aunque no fuera la tierra. El nuevo punto de referencia era la mente humana, ya no dentro de un espacio medible y representable, sino reproducible únicamente por la imaginación.

Ahora bien, el contexto en que Hannah Arendt escribió el texto, y argumentó en torno al peligro del encuentro del punto de Arquímedes, es el del viaje del hombre a la luna, un viaje que en principio fue hecho por animales. Para la autora, una etapa del proceso parece haber sido el origen de la ciencia moderna (Galileo) y la concetualización cartesiana; pero la segunda se corresponde con la plena salida humana de la tierra. El verdadero cambio del mundo humano, la conquista del espacio, sólo es posible si al viajar se llega a donde sólo la imaginación es capaz de acceder por abstracción, o el genio humano por la fabricación de los “fontaneros” o técnicos que devolvieron la ciencia al mundo sensorial demostrando la solidez de los descubrimientos científicos. Parece que la previsión arendtiana del einsteniano observador flotante en el espacio como un punto seguido siempre por uno corpóreo que debe comportarse como una producción de la imaginación y la abstracción estuviera gobernado, a su vez, por una realidad virtual transformable a voluntad. Pareciera que de igual manera que la alternativa para saber que se vive en la tierra bajo una concepción del tiempo fue la “paradoja

¹⁰¹ ARENDT, Hannah Arendt, “La conquista del espacio y la estatura del hombre”, p. 444.

del reloj” continua siendo vigente. Sólo la vejez, dice Hannah Arendt, incluso la de una existencia virtual se revela como un límite al desplazamiento absoluto.

El hecho de la connotación política que tienen las descripciones arendtianas respecto a los avances de la ciencia moderna y la moderna conquista del espacio aparecen en primer plano. La pregunta de si la conquista del espacio disminuyó la estatura del hombre, dice la autora, es de competencia de humanistas y legos aunque debería interpelar también al científico en su realidad de ciudadano. La cuestión estaría centrada en el hecho de si la conquista del espacio ha afectado, y en qué medida, nociones pre-científicas tales como vida, hombre, ciencia y conocimiento. Lo cierto es que la ciencia moderna ha modificado de tal manera el mundo que ni el humanista ni el lego viven en el mundo real. Los científicos renuncian a una forma humana de comprensión cuando van a sus laboratorios y comienzan a comunicarse en lenguaje matemático. De este modo, pareciera que Hannah Arendt nos advierte no del contrasentido de la ciencia en sí misma, sino de las potencialidades que respecto a ella puede tener la humanidad en tanto que constituida de ciudadanos y ya no únicamente de científicos, humanistas y legos. Es decir, que a pesar de las desastrosas consecuencias que puedan haber tenido los descubrimientos y sustituciones de observadores y las situaciones que cada uno de ellos ocupaba en el universo “se pueden presentar argumentos válidos y aceptables contra la ‘conquista del espacio’ sólo si con ello se demuestra que esa empresa es contraproducente en sus propios términos”.¹⁰²

Para Hannah Arendt hay un desprendimiento de lo sensible, de la percepción que tiene una explicación en los descubrimientos y desarrollos de la ciencia moderna. Según ella, el ser humano no comenzó a dudar o incluso a no considerar la realidad de los sentidos por un acaso metafísico, sino por el hecho mundano de la sustitución del ser humano por un sistema de signos (Galileo) y referencias que funcionan independientemente de los sentidos, mas no de la mente humana (Descartes). Por tanto, las pretensiones que ella anuncia de no-antropocentrismo, de no-humanismo, de la ciencia moderna se ven obstaculizadas por el hecho de que sigue siendo la mente de un ser humano el punto desde el que se observa el universo y porque las representaciones del espacio, aun con su abstracción, continúan teniendo como referente el espacio sensible. En otros términos, que el espacio arquimedianos haya sido encontrado en la modernidad, en la experiencia de la imaginación entrenada y la constatación científica de su realidad, no significa que la ciencia moderna se haya liberado de la centralidad

¹⁰² ARENDT, Hannah Arendt, “La conquista del espacio y la estatura del hombre”, p. 420.

del ser humano en el conocimiento del cosmos. Pese a la adscripción arendtiana de la noción tradicional de la modernidad y la insistencia en que el impulso de experiencia directa del Renacimiento se hubiera visto eclipsado con el descubrimiento del punto de Arquímedes, la realidad es que la recuperación del ser humano del Renacimiento es válida, en principio, para el gran sistematizador de la subjetividad moderna: Descartes, de lo contrario no podríamos afirmar que los sistemas de referencia racional funcionan pero no con independencia de la mente humana. El *ego cogito* es el centro del universo.

b. Espacio arquimediano

No es nada simple afirmar, y menos aún aceptar, que el espacio moderno es arquimediano. Hannah Arendt elabora una tesis sumamente fructífera cuando aventura en *The Human Condition* la concatenación científica entre el descubrimiento galileano del punto de Arquímedes y el traslado de sus consecuencias al interior humano por Descartes. Tal como la experiencia del espacio físico fue objeto de una revolución, el espacio de la subjetividad, la experiencia mental del espacio, tuvo la propia. En ese sentido, el punto de Arquímedes es el eje tradicional que atraviesa la historia de occidente. Es un descubrimiento que se mantuvo a lo largo de la historia de la ciencia como evidencia insensible de las capacidades humanas de representación. La tesis de Hannah Arendt al respecto tiene muchas implicaciones que rebasan el específico ámbito del conocimiento científico. Hannah Arendt parte de la intuición de que las formas de elaboración de la ciencia tienen dos fuentes no exclusivas del hombre de ciencia: las capacidades humanas en tanto que tales y los momentos históricos en que un descubrimiento o invento aparece como una nueva realidad que a pesar de emerger en contextos específicos se inserta en la totalidad del mundo haciendo parte de él. Las capacidades humanas y las cosas que componen el mundo se mantienen como las dos realidades indisociables sobre las que operan las acciones humanas. ¿Cuánto tiempo ha sido necesario para que la humanidad hiciera la sustitución de Dios por la ciencia, por la creencia en un hacedor del mundo cuyo poder se reveló inferior a las potencialidades de fabricación y conocimiento humano?

Sin embargo, la tesis de Hannah Arendt se fundamenta en aspectos cruciales de las revoluciones de la física y la matemática del siglo XVII. Detengámonos un poco en averiguar porqué remitiéndonos a la fuente que refiere la misma Hannah Arendt: Alexandre Koyré.

En sus *Ensayos galileanos*, Koyré describió la polémica teórica mantenida en torno a la mayor o menos veracidad proporcionada por platónicos y aristotélicos. En esa disyuntiva, dice Koyré, el planteamiento galileano no sólo representa una ruptura con ambas tradiciones (no resuelve ni continúa ninguna de las dos aunque tampoco niegue su validez) sino también una modificación radical en el modo en que los fenómenos físicos (filosóficos) serían considerados a partir de entonces.¹⁰³ Así, en el *Diálogo* Galileo argumenta a través de Simplicio que: “en el mundo real —el mundo físico— no existen ni rectas ni planos ni triángulos ni esferas; los cuerpos del mundo material no poseen la forma regular de la geometría... [para un platónico, como Galileo] lo real no sólo no es regular, es impreciso. Justamente por eso no puede haber más ciencia que la de lo general, y lo individual no puede ser objeto de un conocimiento científico... lo individual se separa siempre de lo normal, y esta separación —que explica la existencia de los *monstra*— nunca es previsible y calculable”.¹⁰⁴ En las palabras de Simplicio hay dos premisas: 1. Que el mundo físico no es geométrico y 2. Que el conocimiento de lo individual no puede ser tenido como científico porque no es ni previsible ni calculable. En otros términos, para que sea posible el conocimiento científico se debe modificar la concepción del espacio y prescindir de las individualidades en favor de nociones generales o leyes que permitan acceder al conocimiento de la naturaleza.

Más todavía, continua Koyré, Galileo niega el carácter abstracto de las nociones matemáticas y el privilegio ontológico de las formas regulares: “la piedra más irregular posee una forma geométrica tan precisa como una esfera perfecta; es sólo infinitamente más complicada”.¹⁰⁵ La forma geométrica es homogénea con la materia: “he aquí porqué las leyes geométricas tienen un valor real y dominan la física”.¹⁰⁶ En la interpretación de Alexandre Koyré, la teoría matemática es anterior a la experiencia (*ignoto motu ignoratur natura*) y Galileo consiguió matematizar el movimiento al punto de que es enteramente válido que el movimiento obedezca a una ley matemática y que el tiempo y el espacio estén ligados por las leyes de los números: “que yo sepa [dice Galileo], nadie ha demostrado que los espacios recorridos en tiempos iguales por el móvil que desciende a partir del reposo guardan entre sí la misma proporción que los números impares que se suceden a partir de la unidad”.¹⁰⁷

¹⁰³ KOYRÉ, Alexandre, *Ensayos galileanos*, p. 268.

¹⁰⁴ KOYRÉ, Alexandre, *Ensayos galileanos*, p. 269.

¹⁰⁵ KOYRÉ, Alexandre, *Ensayos galileanos*, p. 270.

¹⁰⁶ KOYRÉ, Alexandre, *Ensayos galileanos*, p. 270.

¹⁰⁷ KOYRÉ, Alexandre, *Ensayos galileanos*, p. 277.

Desde el punto de vista de la historia de la ciencia, la física galileana sólo fue posible en un espacio abstracto cuya realidad no era en ningún sentido inferior al mundo físico, sino más bien demostrable, medible, calculable y previsible. Es, pues, un espacio arquimedian y no sólo por la facticidad del principio de la palanca, sino también porque sólo en un espacio arquimedian es posible el movimiento de la tierra. Esta segunda premisa es fundamental tanto para la realidad de los principios de la palanca como para poner en marcha la noción que caracteriza al pensamiento científico moderno: el movimiento. Hasta aquí, en términos generales, la importancia e influencia de Galileo cuyas conclusiones, para nuestra sorpresa, no coinciden con las de Descartes. Es, dice Koyré, justamente en el sentido de “movimiento” que el pensamiento matemático cartesiano difiere del físico galileano, aunque no únicamente: si bien es verdad que el perfeccionamiento del telescopio por Galileo sentó las bases para las reflexiones cartesianas, también lo es la controversia que mantuvieron el filósofo y el físico quienes malentendieron el movimiento como opuesto al reposo. Este es el centro de la ley de la inercia. Según Koyré, en el pensamiento cartesiano el reposo es una cualidad de los cuerpos que implica el movimiento y no su ausencia. El espacio en que es posible es el espacio geométrico, especulativo, metafísico, y no el físico ni mucho menos el real. Descartes se sitúa, después de Galileo, en un espacio euclidiano donde reposo y movimiento son enteramente posibles y complementarios.

En la perspectiva del historiador de la ciencia, la noción moderna de espacio no es cartesiana sino galileana: un espacio que posibilita el movimiento y como el movimiento sólo es posible en el tiempo, es en Galileo donde podemos rastrear los gérmenes de la historicidad e incluso de secularidad que caracterizan a la modernidad, en términos de *proceso*, de sucesión de instantes que avanzan de la A a la B hasta el infinito. Y, sin embargo, en la interpretación de Hannah Arendt la aportación del pensamiento cartesiano se encuentra en la contraposición no sólo de una forma de concebir el espacio, sino en las posibilidades de, a partir de su descripción, comprender la mentalidad de una humanidad cuyas coordenadas físicas implicaban el movimiento, en el sentido galileano del término porque el espacio euclidiano, geométrico, donde reposo y movimiento son posibles sin menoscabo del status ontológico de ninguno de ellos, es un espacio que necesita de la temporalidad. Esta peculiaridad del espacio, y aquí sí que resulta paradigmática la interpretación arendtiana, fue ubicada por el filósofo en la mente humana: la única entidad capaz de albergar nociones contradictorias en la realidad como perfectamente complementarias. Las características de la subjetividad, sintetizadas por

Descartes, son las vías de aproximación para comprender no el mundo en que nos movemos, sino la relación del llamado sujeto moderno con el mundo y consigo mismo.

Si nos apegamos a la interpretación arendtiana, el descubrimiento del punto de Arquímedes y su formulación en el siglo II a. C. no representó mayor peligro para la humanidad. O quizá no aparentemente. Se mantuvo como una realidad válida e indemostrable en términos de su imposibilidad fáctica y sensorial. Se mantuvo incluso como un descubrimiento al alcance de un grupo restringido. Como un auténtico desafío a las capacidades humanas. ¿Cómo, entonces, pudo no mantenerse ajena al común de los seres humanos? Al parecer fueron necesarios mil quinientos años de acumulación de conocimiento científico y revoluciones religiosas, políticas y sociales; la invención del cristianismo y la Edad Media, la aparición del humanista como una figura representativa de un momento de la historia humana y el conjunto de acontecimientos que dieron lugar, no en sí mismos sino por formar parte del ya antiguo acervo de conocimientos en occidente, a la secularización; la Reforma, la medición exacta del tiempo y la circunnavegación de los océanos y fueron, al mismo tiempo, las bases de los descubrimientos científicos que revolucionarían radicalmente no sólo nuestra manera de sentir el mundo sino que serían el sustento de las posibilidades humanas de construcción y manipulación de la realidad.

c. El descubrimiento moderno de la intimidad

Las consecuencias prácticas del descubrimiento del punto de Arquímedes tuvieron repercusiones en el reino de la vida humana. Ese reino, en términos estrictamente arendtianos, se corresponde con el espacio general donde se realizan las actividades de la *vita activa*. Un espacio que trasciende, por su carácter común, el espacio de la *vita contemplativa* que es enteramente individual. Esa esfera espacial está, para Hannah Arendt, compuesta de dos dimensiones originarias, a saber, la esfera privada y la esfera pública. La descripción histórica que hace la pensadora de estas dos esferas, al menos en todo *The Human Condition*, lleva como finalidad encontrar los hilos tradicionales que le permitan comprender los radicales cambios que se sucedieron al interior de los dos reinos constitutivos de la vida humana en el mundo, que configuran al mismo tiempo al mundo y permiten dar continuidad a la vida. Hannah Arendt reelaboró una significación de lo político en el mundo griego y en función de ella caracterizó las esferas como pública y privada y distinguió una tercera que es exclusiva de la modernidad: la social. El espacio privado corresponde al hogar (*oikos*, familia) y está

determinado por las exigencias de la vida orgánica, animal, que compartimos con el resto de las especies animales e incluso vegetales; la esfera pública es el espacio de lo público y lo común (*polis*) diferenciado de lo privado que guarda relación únicamente con el interés propio, es decir de la vida misma y de la propiedad que se tiene en el mundo como parte de él. La esfera pública representa el espacio de la luminosidad, la distinción individual y la gloria por las grandes acciones que le competen a la humanidad en general y no a un solo hombre. Lo social, en cambio, es un fenómeno relativamente nuevo en la vida común de la humanidad, no es ni público ni privado y su origen coincidió con la llegada de la Edad Moderna y cuya forma política la encontró en la Nación-Estado.¹⁰⁸ Sin el temor a la exageración, lo social no sólo coincidió con lo que Hannah Arendt llama la disolución moderna del espacio público sino que emergió de la forma de alienación que ella misma depende de la Reforma. Sólo privando a los seres humanos de un lugar privado, propio, se destruye la esfera privada y, con ella, la pública.

Hannah Arendt advierte que podemos rastrear el origen de la disolución de la esfera privada en la antigüedad griega, pero en Platón hay una defensa de las fronteras como algo sagrado. En su origen, la ley y la frontera eran literalmente murallas: un espacio de nadie entre lo privado y lo público, tal como ahora lo es lo social aunque sus características se corresponden con una organización doméstica de dimensiones transnacionales. La ley, tal como ahora se entiende, no era el contenido de la acción política sino una muralla sin la que habría habido un conjunto de casas pero no una ciudad, una comunidad. El límite que representa la ley en su sentido positivo, no estaba determinado por el mandato “no pasarás”, sino por la “habitación” posible dentro ese espacio intermedio. Así, Hannah Arendt nos remite, como es su costumbre, al significado de los términos *nomos* y *lex*: distribución y posesión de lo distribuido y relación formal entre personas más que las vallas que las separaban.

Lo social, aunque se entiende como una esfera intermedia a lo privado y lo público, no se corresponde con la ley, en el sentido originario de relación y habitación. Más bien se vive como un “constante fluir” de la esfera pública a la esfera privada y a partir de esta circunstancia la ley se entiende como resultado de la acción política, como una forma de protección para la “acumulación de la riqueza”. En este espacio la esfera pública se convirtió en función de la privada y lo privado parece ser, advierte Hannah Arendt, el único interés común que queda. En estos términos tenemos dos consecuencias. Primero, la pérdida del sentido de lo “propio” que era considerado como algo objetivo y tangible dentro del mundo, mientras que en la Época

¹⁰⁸ ARENDT, Hannah, “The *Polis* and the Household” in *The Human condition*, p. 28.

Moderna se entiende como aquello que es enteramente propiedad del individuo, es decir su propio cuerpo y “su indisputable fuerza, que Marx llamó ‘fuerza de trabajo’”. La propiedad mundana perdió su significado y localización y se desplazó hacia la propia persona, o sea, a lo que el hombre sólo puede perder con la vida. Por tanto, el verdadero peligro no es la pérdida de la riqueza con que fue confundida la propiedad, sino la pérdida de un tangible y mundano lugar de uno mismo. Así, “the modern discovery of intimacy seems *a flight from the whole outer world into the inner subjectivity of the individual*, which formerly had been sheltered and protected by the private realm”.¹⁰⁹

La segunda consecuencia que podemos identificar en las descripciones arenditanas tiene que ver ya no sólo con la peligrosidad de la pérdida de la esfera privada, sino justamente con el sentido de lo público que tenía, en su origen, dos significados: a) lo que puede ser visto y oído por todos: la apariencia y no el dolor ni las emociones y b) el propio mundo que no es la Tierra ni la naturaleza y que “it is related, rather, to the human artifact, the fabrication of human hands, as well as to affairs which go on among those who inhabit the man-made world together”.¹¹⁰ Según las afirmaciones de la pensadora judía, el auge de la esfera social y el descubrimiento de lo íntimo ha colocado, en primer lugar, como centro de los intereses comunes el dolor y las emociones, dos aspectos de la vida humana cuya naturaleza les impide aparecer: se desmoronan por su in-objetiva duración e incomunicabilidad y son absorbidos por una esfera cuya voracidad aniquila todo aquello que le es ajeno; en segundo lugar, el hecho de que haya un vuelo desde el mundo exterior hacia la subjetividad, no sólo aparece como una justificación del lugar que ocupa la intimidad en el mundo público sino que además se convierte en la evidencia de que el único centro tangible y mundano desde el que aparecer es el propio yo y su capacidad de hacer, la fuerza de trabajo. Por tanto, el fundamento de la única referencia a lo exterior es la propia intimidad y no, como supone Hannah Arendt, el yo pensante cartesiano.

En la perspectiva de Hannah Arendt fue el descubrimiento de que el punto de Arquímedes se encuentra en la interioridad humana, y no exactamente en la imaginación, el fenómeno que

¹⁰⁹ ARENDT, Hannah, “The social and the Private” in *The Human Condition*, p. 69. Las cursivas son mías. “El descubrimiento moderno de la intimidad parece *un vuelo que va del mundo exterior a la subjetividad del individuo*, que anteriormente había sido resguardada y protegida por el ámbito privado”.

¹¹⁰ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 52. “Está relacionado, más bien, con el artificio humano, a lo fabricado por las manos humanas, así como a los asuntos que hay entre los que habitan en el mundo hecho por los hombres que viven juntos”.

determinó el rumbo del mundo moderno en el ámbito de la ciencia y de la filosofía. Y fueron los avances científicos el factor que estuvo por encima de los temas filosóficos. Quizás fue en este momento de la historia de la cultura occidental el único en que las premisas filosóficas tuvieron una comprobación fáctica y, más todavía, científica. Si seguimos de cerca las hipótesis de la autora, la llamada racionalidad moderna no es un asunto puramente filosófico sino una forma de mentalidad humana que requirió experiencias básicas en el mundo. En el intento que estamos elaborando aquí por encontrar un poco de coherencia en la representación arendtiana de la modernidad, esta es la premisa básica en el trasfondo de su obra. Hasta ahora, mi intuición es que, primero, faltan rasgos explicativos en su lectura de Galileo y Descartes y, segundo, que la peculiaridad empírica del fenómeno del Descubrimiento de América, que no es sino mínimamente aludido, es excesivamente complejo y rico en matizaciones al punto de que no es enteramente pertinente referir el descubrimiento de un espacio insospechado, sino más bien asumirlo en la complejidad de un proceso de la historia del mundo anterior y como parte de un cúmulo de situaciones que, tal vez, no están desligadas de los otros dos fenómenos considerados por Hannah Arendt.

Al hilo de esta afirmación, advirtamos que hay dos consecuencias más respecto a la aparente supresión moderna del espacio y de su común aceptación que tampoco podemos desprender de la tesis de Hannah Arendt ni del entramado de discusiones, diálogos, misivas y problematizaciones científicas que ella refiere y que bien podemos aventurarnos a formular como sigue: 1) los descubrimientos y elaboraciones de Galileo y Descartes no fueron circunstanciales, forman parte de una tradición tan antigua como la astronomía y la filosofía cuyo punto de partida, al menos para los intereses de Hannah Arendt, está en Arquímedes. 2) Debido a que ninguno de ellos hizo descubrimientos aislados y que sus opiniones tuvieron alcances más allá de sus restringidos campos de influencia, podemos decir que ni Galileo ni Descartes han determinado el rumbo del mundo moderno, sino configurado un modo de explicación de los caminos que ese mundo había emprendido.

Ahora bien, hemos dicho que es el contenido cultural e histórico del concepto de alienación el hilo que atraviesa el sugerente último capítulo de *The Human Condition*, donde la autora analiza fenómenos pre-modernos, para dar con las claves de la configuración de la modernidad. En este contenido omniabarcador Hannah Arendt ve el peligro permanente de los totalitarismos en una sociedad de desarraigo y superfluidad, dos condiciones de vida que si bien han sido parte del devenir humano en la historia han azotado a las masas modernas y han

sido las condiciones para poner en marcha y funcionamiento los modos de dominación totalitaria cuya esencia y principio de acción son, como ella misma explicará en “Ideología y terror de una nueva forma de gobierno”, el terror y la ideología.¹¹¹ Con miras a esclarecer esta peculiar relación que hasta el momento sólo hemos podido apenas insinuar, en el próximo capítulo queremos presentar el rastreo del modo en que Hannah Arendt llega a la formulación del totalitarismo, los elementos teóricos que lo componen y las circunstancias históricas, políticas y personales que lo caracterizan.

¹¹¹ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, pp. 460-479.

Capítulo II. El descubrimiento del totalitarismo

The subterranean stream of Western history has finally come to the surface and usurped the dignity of our tradition. This is the reality in which we live.¹¹²

Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism*.

1. Buscando la naturaleza del mal

En la serie de ensayos sobre el lugar de la experiencia en el pensamiento de Hannah Arendt, Jerome Kohn nos dice que “in 1963 Hannah Arendt said that she had ‘been thinking for many years, or, to be specific, for thirty years, about the nature of the evil’”.¹¹³ Treinta años que comenzaron con su salida de Alemania en 1933 como una especie de urgencia vital por comprender la persecución nazi sobre los judíos y que se vería sustentada en los artículos y trabajos que realizaría durante los años sionistas en Francia, hasta 1941, seguidos de su primera investigación publicada como libro en 1951: *Origins of Totalitarianism* y, finalmente, en la constatación de la normalidad del mal en los regímenes totalitarios que pudo observar en Adolf Eichmann durante el juicio en su contra, en 1961, y en cuya publicación Hannah Arendt formula una de sus más irritantes afirmaciones ya en 1963: el mal, en su versión nazi, es banal debido a que no tiene raíces a partir de las que se le pueda pensar.¹¹⁴

Si bien es verdad que, como podemos ahora constatar bajo la declaración que Jerome Kohn nos indica, la preocupación por la “naturaleza del mal” apareció en la vida de Hannah Arendt ya en 1933, el tema como tal no encontró formulación sino hasta 1951 como “mal radical”. Fue uno de los resultados del análisis histórico-político que la pensadora nos presenta como una de sus primeras aproximaciones al sentido de los totalitarismos de la primera mitad del siglo XX europeo. Los desarrollos aún preliminares de la temática, sin embargo, no fueron definitivos en las tres partes que componen *Origins of Totalitarianism* y, antes bien, serían el

¹¹² ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, “La corriente subterránea de la historia occidental ha llegado finalmente a la superficie y usurpado la dignidad de nuestra tradición. Esta es la realidad en que vivimos”.

¹¹³ KOHN, Jerome, “Three Essays: The role of Experience in Hannah Arendt’s political Thought: 3. Evil: The Crime against Humanity” in *The Hannah Arendt Papers*, Library of the Congress. “En 1963 Hannah Arendt dijo que había ‘estado pensando desde hace muchos años, o, para ser específicos, desde hace treinta años, sobre la naturaleza del mal’”.

¹¹⁴ En lo concerniente a la etapa que va de 1933 a 1951 véanse algunos de los textos incluidos en la compilación ya referida de KOHN, Jerome, *Essays in Understanding 1930-1954* (1996).

punto de partida hacia nuevas y posteriores alternativas de comprensión en la observación directa del comportamiento de Eichmann años después de la guerra; alternativas concretas que, no obstante, constatarían de una manera sorprendente una de las convicciones historiográficas que atraviesan el libro del 51:

The conviction that everything that happens on earth must be comprehensible to man can lead to *interpreting history by commonplaces*. Comprehension does not mean denying the outrageous, deducing the unprecedented from precedents, or explaining phenomena by such analogies and generalities that the impact of reality and the shock of experience are no longer felt.¹¹⁵

La vida académica de Hannah Arendt comenzó, formalmente, en 1929 con la publicación de la tesis doctoral, dirigida por Karl Jaspers, sobre la noción de amor en san Agustín. Conocedores de la obra de Hannah Arendt, como las editoras de la versión inglesa del libro, consideran que ya estaban ahí anotadas las más perceptibles preocupaciones que la filósofa desarrollaría en su exilio americano.¹¹⁶ Sin embargo, la casi totalidad de su producción teórica comenzó pocos años después, con su renuncia a la filosofía académica y su salida de Alemania en 1933, el desarrollo del tema del mal aparece de forma explícita un par de veces: una en el volumen sobre el totalitarismo como radical y la otra en el juicio sobre Eichmann como banal. La más consistente parece ser la que resultó del complicado seguimiento histórico-político de *Origins of Totalitarianism*; mientras que en el reporte escrito sobre el deportador de judíos parece simplemente declarar que la larga carrera de criminalidad de Eichmann resume una lección, y no una teoría ni una explicación, acerca de la banalidad del mal. Sin embargo, y a pesar de no tener una elaboración conceptual sobre el problema del mal, ya en los textos preparativos de *Origins of Totalitarianism* nos advierte de una preocupación básica y primordial que se mueve siempre en su pensamiento: el totalitarismo como una forma de gobierno sin precedentes

¹¹⁵ ARENDT, Hannah, Preface to the First Edition in *Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1958, p. viii (1st ed. 1951). “La convicción de que todo lo que sucede en la tierra debería ser comprensible para el hombre puede dar lugar a la interpretación de la historia por los lugares comunes. Comprensión no significa negar lo indignante, deduciendo lo que no tiene precedentes de los precedentes, o explicar los fenómenos por tales analogías y generalidades que el impacto de la realidad y el impacto de la experiencia ya no se sientan”.

¹¹⁶ Cfr. SCCOT, Joana Vecchiarelli, “What St. Augustine Taught Hannah Arendt about ‘how to live in the world’: Caritas, Natality and the Banality of Evil” in OJAKANGAS, Mika (ed.), *Hannah Arendt: Practice, Thought and Judgement*, Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences 8, Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, 2010, pp. 8-27. Esta consideración es, a mi juicio, falsa, pero detenernos en la razón que pueda haber en los comentarios de Scott sería preciso extendernos aquí en análisis que desviarían, de momento, nuestros objetivos.

donde es legítimo el ejercicio del mal;¹¹⁷ una nueva forma de gobierno capaz de hacer de sus ciudadanos fieles colaboradores de matanzas en masa, sin resistencia alguna. “El totalitarismo es la más radical forma de negación de la libertad” porque “estabiliza” a los seres humanos impidiendo cualquier movimiento, pues contrario a la noción griega de límite que permite el movimiento la única ley existente es el terror.

En el libro sobre el juicio de Eichmann, por su parte, y cuyo subtítulo en español parece oscilar entre la provocación y el sarcasmo,¹¹⁸ el mal adquiere unas dimensiones enteramente humanas y circunscritas a un momento de la historia y de la política de Europa: Eichmann se reveló como una representación del carácter banal con que se concretizó el mal en Alemania durante la Segunda Guerra Mundial. Y fue esta afirmación, no una formulación de un concepto ni la exposición de una teoría, la causa de una de las más sentidas polémicas en que Hannah Arendt se vería a sí misma como objeto de la publicidad que encubre la vida social de su país de acogida durante los años que abarcaron la Guerra Fría. Una polémica en que participarían grandes figuras, judías y no judías, de intelectuales norteamericanos como Gershom Scholem cuya correspondencia con Hannah Arendt al respecto ilustra la actitud con que fue recibido el libro. En una carta de 1963 el remitente acusa a Hannah Arendt no sólo de hacer de su afirmación “la banalidad del mal” una suerte de cliché, sino también de casi haber vendido su alma al diablo para quitar el peso de los crímenes cometidos por los nazis y de no sentir ningún amor por el pueblo judío. La respuesta de Arendt es inigualable y en total concordancia con su actitud teórica: 1. Hace mucho tiempo que no se encuentran y no han tenido la oportunidad de comentar sobre el sentido de los nuevos descubrimientos teóricos al unísono de la publicación de documentos insustituibles sobre el Holocausto, 2. La noción de “banalidad del mal” no ha sido, dice Arendt, utilizada por nadie más en la historia del pensamiento occidental, por tanto no es ninguna palabra huera y 3. Ella no es capaz de sentir

¹¹⁷ Cfr. La clasificación de las formas de gobierno en occidente, a partir de las distinciones de Montesquieu en *El espíritu de las leyes*, y el lugar del totalitarismo en ARENDT, Hannah, “De la naturaleza del Totalitarismo. Ensayo de comprensión”, en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, pp. 395-434.

¹¹⁸ El subtítulo del libro de Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, es *A report on the banality of evil*: un reportaje sobre la banalidad del mal. Nótese el matiz respecto a la traducción en español donde se lee “Un estudio sobre la banalidad del mal”. En el original en inglés mantiene el tono periodístico del que fue extraído el libro, pues Hannah Arendt cubrió el juicio de Eichmann en calidad de *reporter* del New York Times. Pese al carácter perentorio que caracteriza los textos periodísticos fue justamente de la observación de un fenómeno real que las intuiciones de Hannah Arendt cobraron un sentido teórico, casi filosófico, que no cristalizaría sino en la inacabada obra sobre las actividades de la mente: *Life of the Mind*.

amor por un pueblo, y menos al de su pertenencia; ama, sin lugar a dudas, a personas concretas no todas siendo del mismo pueblo.¹¹⁹

Los intelectuales que participaron en la polémica, según Jerome Kohn, dejaron en claro una de las razones de tal controversia: no fueron capaces de adentrarse en la actitud típicamente arendtiana de comprender cuál había sido el perjuicio ocasionado a toda la humanidad.

The notion of a 'crime against humanity' was introduced in the Nuremberg trials of major war criminals in 1946, but in Arendt's opinion the crime was confused there with 'crimes against peace' and 'war crimes' and had never been properly defined nor its perpetrators clearly recognized. To Arendt the genocide of the Jews throughout Nazi-controlled Europe was a crime against the *human status*, a crime 'perpetrated on the body of the Jewish people' that 'violated the order of mankind... and an altogether different community', the world shared in common by all peoples and the comity of all nations.¹²⁰

A pesar de su complicada enunciación y descripción tanto del sistema legal israelita como el comportamiento y naturaleza de las acciones del criminal nazi, el núcleo teórico del libro sobre el juicio de Eichmann es evidenciar en el comportamiento del funcionario nazi las pistas para comprender la “naturaleza del mal”, aunque no sea ese el objetivo mismo del libro. Hannah Arendt no sólo comenzó a buscar los elementos que originaron el totalitarismo en general, de una forma sistemática e histórica en *Origins of Totalitarianism*, sino también el proceso en que el mal fue concretizado e institucionalizado. Y según la afirmación que nos notifica Jerome Kohn no fue una búsqueda a la ligera. La llevó a cabo desde el comienzo del ascenso nazi al poder en Alemania, de la subsiguiente persecución judía de entreguerras y, finalmente, de sus años de mayor producción teórica en los Estados Unidos de América. Pero el libro de 1951, *Origins of Totalitarianism*, nos presenta sus primeras aproximaciones. Véamos cómo.

¹¹⁹ Cfr. ARENDT, Hannah, “Eichmann en Jerusalén” en *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 137-150 (Original en inglés: *The Jew as a Pariah*, 1978). En el volumen editado en español de los textos publicados en 1978 pueden leerse ambas cartas, la de Sholem y la respuesta de Arendt.

¹²⁰ KOHN, Jerome, “Three Essays: The role of Experience on Hannah Arendt's Political Thought”. “La noción de ‘crimen contra la humanidad’ se introdujo en los juicios de Nuremberg de los principales criminales de guerra en 1946, pero en opinión de Arendt el crimen ahí se confunde con ‘crímenes contra la paz’ y ‘crímenes de guerra’, un crimen que nunca había sido correctamente definido ni su autores claramente reconocidos. Para Arendt el genocidio de los Judíos en toda la Europa controlada por los nazis era un crimen contra el *status* humano, un crimen ‘perpetrado en el cuerpo del pueblo judío’ que ‘violó el orden de la humanidad...’, el mundo en común de todos los pueblos y el concierto de las naciones”.

a. Los pilares de la vergüenza

Mientras preparaba los materiales para escribir *Origins of Totalitarianism*, Hannah Arendt escribió memorándums y reportes de los objetivos de sus investigaciones a Mary Underwood, de Houghton Mifflin Harcourt la casa editora en que el libro vería la luz, en forma de cartas y de respuestas que ésta le urgía sobre la naturaleza del libro. Elizabeth Young-Bruhel, alumna y biógrafa de Hannah Arendt, rescata estos documentos y de ellos se desprende el significado metodológico de Hannah Arendt en *Origins of Totalitarianism* y se nos muestra que, detrás de la aparente dispersión y generalidad de los tres aspectos descritos por la filósofa —antisemitismo, imperialismo y totalitarismo—, la riqueza metodológica no ceñida a la historiografía tradicional puede convertirse en uno de los problemas fundamentales no sólo para la comprensión de la obra misma de Hannah Arendt sino en la base de formas de historiografía no del todo evidentes en los estudios acerca de la historia del tiempo presente ni en las revelaciones en torno a la actualidad de su obra.¹²¹

Las cartas a que recurre Young-Bruhel son las que Hannah Arendt dirigió a Underwood desde 1946 hasta las que la filósofa escribió a Jaspers en el otoño de 1948 cuando ya había identificado los campos de concentración como las instituciones por excelencia de los totalitarismos y, con ello, avanzado hasta la hipótesis filosófica sobre la naturaleza del mal absoluto. Años más tarde, en 1954, aún apremiada por los descubrimientos que había hecho en su primer libro del exilio, Hannah Arendt hablaba en una conferencia de la New School de las complicaciones metodológicas que había enfrentado debido a no someterse a la metodología historiográfica tradicional:

Los elementos del totalitarismo forman sus orígenes, si por orígenes no entendemos ‘causas’... Los elementos, por sí mismos, probablemente nunca son causa de nada. Se convierten en orígenes de acontecimientos si y cuando cristalizan, en formas fijas y definidas. Entonces, y sólo entonces, podemos seguir su historia retrospectivamente, hasta sus orígenes. El acontecimiento ilumina su propio pasado, pero nunca puede ser deducido del mismo.¹²²

¹²¹ Sobre el tema véase la bibliografía consultada para la elaboración de esta disertación. Sin embargo, baste citar un sólo ejemplo del sentido de mi afirmación en Paolo Terenzi, un autor que en el momento quizás más álgido de estudio sobre Hannah Arendt ha dicho: “L’attenzione alla storia è sempre coniugata nella Arendt con una grande sensibilità all’attualità” (“La atención a la historia siempre se conjoina en Arendt con una gran sensibilidad por los acontecimientos actuales”). Cfr. TEREZI, Paolo, *Hannah Arendt: il senso comune e l’inizio della filosofia*, Roma, Casa editrice Leonardo da Vinci, 1999, p. 26.

¹²² YOUNG-BRUEHL, Elizabeth, *Hannah Arendt*, p. 265.

En la perspectiva arendtiana, con el término “origen” no se alude a la génesis causal de un acontecimiento, sino a los “elementos” que hicieron posible la emergencia de un fenómeno que, en el caso del totalitarismo, pondría en crisis todas las estructuras tradicionales de la civilización occidental. La consideración arendtiana del “origen” como “elemento” es reveladora tanto del enfoque que quería dar al libro como de sus intuiciones respecto a la historia: antisemitismo, imperialismo y racismo no eran los “orígenes” del totalitarismo en el sentido de ser los antecedentes causales, sino los “elementos” forjados durante el siglo XIX burgués que “cristalizaron” en el totalitarismo alemán.

En otros términos y pese a la historiográfica tentación, los totalitarismos no podían ser previstos, anticipados o incluso evitados a partir de los desarrollos del antisemitismo y el imperialismo. Estos, sin excluir al propio totalitarismo, forman las capas sociales, políticas, económicas e históricas en que el exterminio humano fue posible. Si Hannah Arendt y nosotros mismos podemos hoy en día ver con claridad los antecedentes de lo ocurrido lo debemos al paso del tiempo, al poder situarnos en lugar ventajoso respecto a los agentes que dieron forma a tales acontecimientos. Sólo una vez que algo ha ocurrido puede ser narrado en forma de historia consecuente, como dirá la propia Hannah Arendt en varios lugares de su obra como *The Human Condition* y la reseña que escribió sobre la escritora danesa Isak Dinesen en *Men in Dark Times*.¹²³

Desde la perspectiva biográfica de Elizabeth Young-Bruehl, el primer plano de trabajos que Hannah Arendt formuló para su libro *Origins of Totalitarianism*, que en su edición inglesa apareció como *La carga de nuestro tiempo*,¹²⁴ contemplaba el desarrollo de tres grandes temas: antisemitismo, imperialismo y racismo que constituían los tópicos que daban el primer título dramático que Arendt había elegido para su obra: *Los tres pilares del infierno*. Tres columnas que sostuvieron la peor catástrofe que el mundo europeo asistió en los primeros años del siglo XX. En este título era mucho más perceptible la metodología que Arendt utilizó en la formación de su libro, una metodología en que los acontecimientos no son entendidos como antecedentes unos de los otros y a partir de los que es posible deducir el sentido de la historia. Según la consideración arendtiana, ninguno de los tres pilares contenía en sí mismo al anterior, antes bien se develaron como condicionantes de un momento de la historia del mundo y de la humanidad occidental. El antisemitismo no fue el antecedente del imperialismo, ni éste

¹²³ ARENDT, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001, pp. 103-118 (Original en inglés: *Men in Dark Times*, 1968).

¹²⁴ ARENDT, Hannah, *The Burden of Our Time*, London, Secker & Warburg, 1st edition, 1951.

únicamente la condición *sine qua non* del totalitarismo. En este sentido bien podríamos estar de acuerdo con la biógrafa cuando afirma que las intuiciones de Hannah Arendt respecto al fenómeno totalitario se presentaban de un modo más nítido en el otro título que ella misma formulaba: *Los elementos de la vergüenza: antisemitismo, imperialismo y racismo*, pues aparecen como entretejidos el uno con el otro en una relación indisoluble donde antisemitismo y racismo no son sinónimos ni aparece todavía el término totalitarismo.

Bien cabría, en este sentido, la pregunta sobre los motivos de Hannah Arendt para vincular los tres fenómenos sin deducir uno del otro ¿por qué parece subsumirlos bajo un aspecto común? Si el antisemitismo no fue la causa del totalitarismo ¿por qué fue el pueblo judío el objetivo de persecución nazi? ¿Qué relación guarda con las aspiraciones de una raza superior el imperialismo decimonónico? Y, finalmente, ¿bajo qué perspectivas estos tres pilares pueden ser una vía de comprensión del origen del mal? No es, seguramente, una insistencia arendtiana pensar en los tres fenómenos unidos bajo aspectos comunes. Más bien las condiciones histórico-políticas en que tuvieron lugar las catástrofes del siglo XX interpelaban a ser pensadas como acontecimientos pertenecientes a la tradición occidental y, al mismo tiempo, concretizados quizás por primera vez en contextos que excedían el espacio continental de las naciones europeas. El imperialismo del siglo XIX ha sido posible bajo la premisa del conocimiento casi total del espacio de la tierra y, como Arendt indica en la serie de problemas que dan forma a lo que asumió como “imperialismo plenamente desarrollado”, en un momento avanzado del capitalismo; situaciones que llevaban aparejada la puesta en crisis de las naciones estado europeas que no cesaban en su expansión territorial. Las pistas para articular una respuesta nos las da la propia Hannah Arendt en el Prólogo a la primera edición inglesa de *Origins of Totalitarianism*:

Antisemitism (not merely the hatred of Jews), imperialism (not merely conquest), totalitarianism (not merely dictatorship) —one after the other, one more brutally than the other, have demonstrated that human dignity needs a new guarantee which can be found only in a new political principle, in a new law on earth, whose validity this time must comprehend the whole of humanity while its power must remain strictly limited, rooted in and controlled by newly defined territorial entities.¹²⁵

¹²⁵ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. ix. “Antisemitismo (no sólo el odio de los Judíos), el imperialismo (y no sólo la conquista), el totalitarismo (no meramente dictadura) —uno tras otro, uno más brutalmente que el otro, han demostrado que la dignidad humana necesita una nueva garantía que se puede encontrar sólo en un nuevo principio político, en una nueva ley sobre la tierra, cuya validez debe comprender al

Hannah Arendt nos propone pensar el antisemitismo no sólo como la bíblica y milenaria persecución de que ha sido objeto la raza judía, y aún apuesta por las diferencias entre el imperialismo y el colonialismo del mismo modo que las existentes entre el totalitarismo y alguna forma conocida de dictadura. Es en este sentido que tiene una significación singular la declaración acerca de que estos elementos forman los orígenes del totalitarismo, si por tales no se entienden causas. En otras palabras, la visión acerca de la formación de la historia no es evolutiva y, sin embargo, los fenómenos analizados por Hannah Arendt no dejan lugar a dudas, los acontecimientos que dan forma a la historia humana develan la actualidad de la barbarie.

b. Los campos de concentración

Por otro lado, lo que Hannah Arendt entiende por cristalización del significado de los fenómenos puede ser comprendido en un sentido llano como algo que es “aclarado”, transparentado, puesto a la luz frente a la mirada. Sobre su significado teórico podemos encontrar alguna pista en la carta de 24 de septiembre de 1946 a Mary Underwood, donde Arendt exponía lo que en aquel momento consideraba, usando el término de Franz Newman, “imperialismo racial” en su versión más acabada:

El imperialismo plenamente desarrollado en su forma totalitaria es una amalgama de ciertos elementos que se hayan presentes en todas las condiciones y problemas políticos de nuestro tiempo. Estos elementos son el antisemitismo, la decadencia de los estados nacionales, el racismo, la expansión por la expansión, la alianza entre el capital y la chusma. Detrás de cada uno de estos elementos se esconde un problema real no resuelto: detrás del antisemitismo, la cuestión judía; detrás de la decadencia del Estado nacional, el problema no resuelto de una nueva organización de los pueblos; detrás del racismo, el problema tampoco resuelto de un nuevo concepto de humanidad; detrás de la expansión por la expansión... la organización de un mundo que no cesa de hacerse pequeño, y que tenemos que compartir con pueblos cuyas historias y tradiciones no son las del mundo occidental.¹²⁶

conjunto de la humanidad, mientras que su alimentación debe limitarse estrictamente, enraizada en y controlada por nuevas entidades territoriales”.

¹²⁶ YOUNG-BRUEHL, Elizabeth, *Hannah Arendt*, pp. 275-276.

El atractivo de lo que Hannah Arendt llama “imperialismo plenamente desarrollado” era que a ojos de las poblaciones europeas parecía ofrecer una solución a todos estos problemas y que sería capaz de dirigir las tareas del presente. En este sentido, Hannah Arendt había pensado que el nazismo era el resultado lógico de la cristalización de los elementos que dieron forma al antisemitismo, al imperialismo y al racismo, los tres aspectos que describiría en su libro del 51. Pero en otoño de 1947 ya había cambiado de opinión. El término tomado de Franz Newman, “imperialismo racial”, no le era suficiente para referirse a la totalidad del fenómeno totalitario: en una carta a Karl Jaspers de 4 de septiembre escribió que la abundante literatura que comenzaba a aparecer, normalmente proveniente de los sobrevivientes de los campos de concentración, le permitió tener noticias escalofrantes de la manera en que se mantenía la vida en lo que a ella le pareció ser las instituciones totalitarias por excelencia: los campos de concentración, con todo lo problemático que fue describirlos por los habitantes que sobrevivieron, eran los laboratorios en que se ponía a prueba lo humano hasta su más inesperada aniquilación.

La inclusión de la entonces reciente literatura dio a Hannah Arendt el fundamento para afirmar que los campos imperialistas de detención preventiva y de internamiento, que funcionaron desde la Primera Guerra Mundial y cuyo perfeccionamiento fue llevado al límite durante la Segunda, son instituciones de una clase distinta a las cárceles y completamente nuevas en su organización y funciones dentro de los regímenes totalitarios. Es acerca de estas consideraciones que escribió el 10 de octubre de 1948 en el borrador del memorándum “Research Project of Concentrations Camps”: “ambas historias, la nazi y la soviética, proporcionan los datos para demostrar que ningún gobierno totalitario puede existir sin el terror y que ningún terror puede ser eficaz sin los campos de concentración”.¹²⁷ El otro descubrimiento que le permitieron los testimonios fue revelar la naturaleza totalitaria del bolchevismo e integrar al totalitarismo stalinista, un asunto que Hannah Arendt había dejado fuera de sus consideraciones iniciales, con lo cual el problema adquiriría no sólo nuevas dimensiones sino también un más terrible significado. Fue justamente el añadido del totalitarismo soviético uno de los grandes hilos sueltos del libro, pues tal como aparece bien

¹²⁷ YOUNG-BRUEHL, Elizabeth, *Hannah Arendt*, pp. 277-278.

podría pensarse que para Hannah Arendt los factores históricos que subyacen al totalitarismo nazi son los mismos para el totalitarismo soviético.¹²⁸

Sobre este nuevo descubrimiento y la constante aparición de testimonios de sobrevivientes configuró lo que representaría una de las primeras notas en torno a las capacidades de aniquilación de la humanidad de los regímenes totalitarios y marcaría el camino que seguirían sus investigaciones varios años después:

We attempt to understand the behavior of concentration-camp inmates and SS-men psychologically, when the very thing that must be realized is that the psyche can be destroyed even without the destruction of the physical man; that, indeed, psyche, character, and individuality seem under certain circumstances to express themselves only through the rapidity or slowness with which they disintegrate.¹²⁹

En esta afirmación encontramos una pista esencial para esclarecer la renuncia arendtiana a dar una explicación enteramente científica quizás en su sentido más ilustrado, positivista, decimonónico desde el punto de vista de la psicología, la biológica, la antropológica e incluso de la historia, su renuncia a considerar la realidad como el producto de una anticipación histórica, causal. Ilumina sobre el comportamiento de los seres humanos al interior de los campos de concentración, las instituciones por excelencia de los regímenes totalitarios y nos ofrece una pista para pensar en otra posibilidad de comprensión de los totalitarismos, en otra alternativa de explicación del comportamiento nazi.

Eliminar la dimensión espiritual, que Hannah Arendt describió en *Life of the Mind* como espacio para el pensar, el querer y el opinar, de comprender, sentir y recordar, fue el paso decisivo para convertir a los hombres en “superfluos” en un sentido enteramente político.¹³⁰ La superfluidad fue la base de la eliminación de la dignidad humana y la extinción de la libertad de una forma sistemática que no requería el exterminio físico; pero sí, y en primer lugar, la eliminación de lo que Hannah Arendt intentó caracterizar como mente con todo y las

¹²⁸ La propia autora había planeado escribir un libro que esclareciera las distinciones, sin embargo, quedó apenas en forma de manuscrito: *Los elementos marxistas del totalitarismo*.

¹²⁹ ARENDT, Hannah, “Total domination” in *Origins of Totalitarianism*, p. 441. “Intentamos comprender el comportamiento de los reclusos en los campos de concentración y a los hombres de las SS psicológicamente, cuando precisamente lo que debe hacerse es comprender que la psique puede ser destruida, incluso sin la destrucción física del hombre; que, en efecto, la psique, el carácter y la individualidad, bajo ciertas circunstancias, parecen expresarse sólo a través de la rapidez o lentitud con la que se desintegran”.

¹³⁰ En *Life of the Mind* hay un intento de clarificación y análisis de este modo de ser de la subjetividad descrito en términos de la historia de la tradición de pensamiento filosófico occidental.

dificultades que envuelven el término “mind”: mente y no alma, “soul”. Una eliminación que tuvo a la base los desarrollos del antisemitismo y el imperialismo en su forma “plenamente desarrollada”; es decir, que fue posible por fenómenos raciales, políticos y económicos, y tendría como condición elemental el desarraigo político y geográfico.

Así, los elementos del totalitarismo estudiados por Hannah Arendt en su primera obra cristalizaron en la producción de un nuevo tipo de ser humano, el hombre totalitario, cuya manera de habitar en el mundo se caracterizó por la concreción del mal absoluto sobre la tierra. Sin embargo, fueron necesarios treinta años en la vida de Hannah Arendt y una constante aparición de documentos y actitudes, de circunstancias y acontecimientos que, pese a sucederse en el contexto de una “anticipation of a third World War between the two remaining world powers”,¹³¹ dieron las pautas para la observación de una forma desconcertante de subjetividad: la experiencia nazi cristalizó en “banalidad del mal”, una forma absolutamente humana de hacer el mal y mucho más letal que en su formulación kantiana, aquella misma que Hannah Arendt utilizó en sus primeras aproximaciones al fenómeno, como “mal radical” más temible incluso que su versión demoníaca.

Fue la apreciación sobre los campos de concentración lo que llevaría a Hannah Arendt a afirmar que son las instituciones totalitarias por excelencia: los laboratorios para probar los cambios de la naturaleza humana;¹³² espacios donde los totalitarismos descubrieron a la humanidad que hay crímenes que no pueden ser perdonados ni castigados, donde es posible lo imposible: el mal absoluto. Comprender la banalidad de ese mal sería posible para nosotros a partir del análisis arendtiano de los elementos que cristalizaron en el totalitarismo: “la expansión demográfica, la expansión y superfluidad económicas, el desarraigo social y el deterioro de la vida política”.¹³³ Es decir, de aquellos acontecimientos que afectaron radicalmente la vida europea, judía o no, por un celo de expansión que no era nuevo y, sin embargo, adquirió dimensiones que han sobrepasado incluso lo que podríamos llamar espacios no totalitarios. Es sobre el sentido último de la compleja relación que existe entre éstos elementos donde podríamos ver las condiciones históricas y conceptuales de la expansión

¹³¹ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. vii. “anticipación de una Tercera Guerra Mundial entre las dos potencias mundiales”.

¹³² Aunque también habría que señalar, en consonancia con las críticas inmediatas a la obra de Arendt, que si bien esta conclusión arendtiana le permitió dar un giro a su pensamiento en la caracterización de los totalitarismos, también lo es que los estudios sobre el antisemitismo y el imperialismo sólo serían suficientes para comprender el nazismo y no el stalinismo.

¹³³ YOUNG-BRUEHL, Elizabeth, *Hannah Arendt*, p. 279.

imperialista europea del siglo XIX, es ahí donde podemos encontrar los elementos que, a su vez, cristalizaron en las novedosas formas de antisemitismo, aun sobre un trasfondo racial no únicamente antisemita, y que al mismo tiempo permitió la experiencia de una inédita forma de desarraigo no sólo hacia el exterior de las naciones europeas, sino al interior mismo del espacio geográfico, nacional y, de un modo atroz como lo insinúa Hannah Arendt en figuras como la de Eichmann, subjetivo. Más aún, todos estos elementos originarios ponen ante nuestra mirada aquella advertencia que la propia Hannah Arendt hacía en las últimas líneas del epílogo a *Origins of Totalitarianism*:

If it is true that the elements of totalitarianism can be found by retracing the history and analyzing the political implications of what we usually call the crisis of our century, then the conclusion is unavoidable that this crisis is no mere threat from the outside, no mere result of some aggressive foreign policy of either Germany or Russia, and that it will no more disappear with the death of Stalin than it disappeared with the fall of Nazi Germany.¹³⁴

c. Las raíces expansionistas

Como hemos indicado, en la carta que Hannah Arendt escribe a Mary Underwood hay un intento de hacer evidente la problemática de la dignidad humana y de “programar” posibilidades de comprensión o, como ella misma afirma, “preparar el terreno”. Uno de los problemas no resueltos considerados por Hannah Arendt en la serie de elementos del “imperialismo plenamente desarrollado”, y que tuvo una terrible “solución” con el nazismo cuya tarea consistió en “producir” humanidad, es la necesidad de elaborar un “nuevo concepto de humanidad” implícito en el racismo emergido de la política expansionista del imperialismo decimonónico europeo. Un “nuevo concepto de humanidad” que, por otro lado, no está divorciado ni de la decadencia de los estados nacionales europeos que sucedió a la “expansión por la expansión” imperialista que ha originado el paradójico empequeñecimiento del mundo, ni de la necesidad de compartir ese mundo “con pueblos cuyas historias y tradiciones no son las del mundo occidental”.¹³⁵

¹³⁴ ARENDT, Hannah, “Ideology and Terror. A Novel Form of Government” in *Origins of Totalitarianism*, p. 460. “Si bien es cierto que los elementos de totalitarismo se pueden encontrar volviendo sobre la historia y el análisis de las implicaciones políticas de lo que solemos llamar la crisis de nuestro siglo, entonces la conclusión es inevitable: que esta crisis no es una mera amenaza desde el exterior, no es un mero resultado de alguna política exterior agresiva, de Alemania o Rusia, y que no va a desaparecer con la muerte de Stalin de igual modo que no desapareció con la caída de la Alemania nazi”.

¹³⁵ YOUNG-BRUEHL, Elizabeth, *Hannah Arendt*, p. 279.

Preparar el terreno para la comprensión de estos problemas y las soluciones necesarias fue uno de los trabajos que Hannah Arendt realizó en su libro de 1951 bajo la presión por comprender, al mismo tiempo, las condiciones en que el mal absoluto fue posible. En función de esta serie de problemas y de las indicaciones preponderantes de Hannah Arendt es en el análisis sobre el imperialismo donde podríamos encontrar la especificidad del antisemitismo como fenómeno que trasciende al judaísmo y del totalitarismo en tanto que forma inédita de gobierno enteramente perteneciente a la civilización occidental. Es en el imperialismo como modo de expansión en un momento avanzado del conocimiento del mundo, según Hannah Arendt y no identificable con las formas precedentes de colonialismo, que las doctrinas raciales tuvieron una plena justificación ya no enraizada en presupuestos religiosos, sino científicos y económicos.¹³⁶ Es este “imperialismo racial” el elemento que interpela a pensar lo humano y es, me parece, el problema que sostiene las consideraciones de Hannah Arendt acerca de la condición humana, su degradación en la Época Moderna y su manifestación última en la versión totalitaria.

Por una parte, Hannah Arendt distingue los significados de los tres fenómenos presentados en *Origins of Totalitarianism* (racismo, imperialismo, totalitarismo) y, por otra, describe la serie de fenómenos suscitados por los imperialismos del siglo XIX que tuvieron como base el desarrollo de un pensamiento racial en consonancia con el avance imperial y la paulatina degradación del sistema de gobierno del Estado-nación europeo. La explicación más general sobre el antisemitismo fue elaborada a partir de las condiciones que adquirió el racismo en África sobre la base biológica de oposición negro-blanco, unido a un milenarismo odio a la raza judía durante la historia de occidente, ambos elementos dieron forma a la justificación del exterminio de un pueblo y la creación de un “racismo sistemático”. Una forma de racismo que se desarrolló a la par de la emergencia de diversos problemas de índole económica y demográfica.

Detrás de este “racismo sistemático”, que no puede ser comprendido sin la vida de los boer en África, está la solución nazi al problema de la formulación de un “nuevo concepto de humanidad” que fue sometido a la más terrible experimentación en los campos de concentración. El Holocausto, en todo caso, se presenta como la atroz realización de la creación de humanidad, de la concreción de la idea de humanidad que a Hannah Arendt le

¹³⁶ Esa es la conclusión a que llegó la autora en “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión” donde a partir de la clasificación de las formas de gobierno de Montesquieu considera que el totalitarismo no es ni una dictadura, ni una tiranía. Cfr. ARENDT, Hannah, *Ensayos de comprensión 1930-1954*, pp. 395-434.

parecía un contrasentido a la humanidad misma. O al menos es esta la impresión que deja en los primeros párrafos del último capítulo de *The Human Condition*, donde apunta y describe algunos aspectos de los tres fenómenos pre-modernos de las sociedades occidentales y advierte del peligro que representa la “transformación de la humanidad en entidad real”, un término que había sido operante, dice, sólo entre los humanistas.¹³⁷ Esta idea, que además parece estar expresada en términos negativos, presupone que la “Humanidad” era para los humanistas una idea muy próxima al concepto, realidad trascendente a lo humano y algo a que los hombres debían tender, una suerte de esencia inasequible e imagen universal de lo humano. En estos términos, si continuáramos con el hilo de la argumentación arendtiana, la solución nazi es equivalente a las propuestas humanísticas, clásica y renacentista, de reivindicación del lugar del ser humano en el cosmos.

Antes de continuar con los descubrimientos, afirmaciones e implicaciones de las características del “imperialismo racial”, hemos de decir que no hay un desarrollo de la opinión que Arendt mantenía respecto al humanismo en ninguna de sus acepciones, como muchas de las opiniones que formuló sobre la mayoría de los tópicos tradicionales que aparecen en varias partes de su obra. No obstante, respecto a este asunto en particular afirma que en el mundo griego no había un vocablo que hiciera referencia a la idea de hombre porque no se tenía a la humanidad como una existencia más elevada que el resto de las existencias que habitaban el mundo. Al humanismo en su connotación más aceptada, y al mismo tiempo despreciada y desacreditada, sólo dedica la advertencia anterior y una más al final de un artículo sobre la crisis de la cultura, donde afirma que el humanismo romano consistía en un cultivo del mundo basado en la preponderancia del gusto.¹³⁸ No hay, pues, una alternativa real de comprensión del humanismo y, más bien, prevalece la versión más antropológica adjudicada al Renacimiento, aquella sobre la que Heidegger polemizó causando revuelos como un tópico que acentuaría el reinado, la supremacía y centralidad del ser humano en el universo. Esa misma que Hannah Arendt elaboró a partir del *ego cogito* cartesiano.

Sin embargo y pese a las poquísimas consideraciones acerca de la noción de la Humanidad como entidad real, en tanto que idea operante sólo entre los humanistas, es justamente en las intuiciones acerca de la subjetividad humana moderna, descrita como una realidad alienada, que podemos aproximarnos a la alternativa arendtiana sobre su clarificación

¹³⁷ Cfr. ARENDT, Hannah, “The World Alienation” in *The Human Condition*, p. 257.

¹³⁸ ARENDT, Hannah, “Crisis de la cultura” en *Entre el pasado y el futuro, ocho ejercicios para la reflexión política*, p. 245.

en términos históricos, aunque también normativos de las consecuencias de la supresión de la individualidad, de la interioridad y de la personalidad que ensayaron los nazis en los campos de concentración.

Vamos por partes. Primero, el mal es un tema tras el que Hannah Arendt estuvo investigando durante treinta años de su vida y, en el trayecto de su carrera académica en estrecha relación con sus experiencias sociales y políticas, veía cristalizadas las intuiciones que desde el comienzo de su indagación teórica le parecían como un hecho catastrófico que interpelaba cada vez más a comprender el presente. Segundo, sólo al interior de los regímenes totalitarios fue posible la puesta en práctica de formas inéditas de hacer el mal que no consisten simplemente en la producción de cadáveres en masa, sino en crear un tipo de ser humano. Tercero, para Hannah Arendt el totalitarismo es una forma de gobierno enteramente nueva en la historia política de occidente¹³⁹ y es, al mismo tiempo, situado por la autora como “a phenomenon within, not outside, our civilization”.¹⁴⁰ Una pertenencia cuyo origen no es filosófico, sino político. No está en la filosofía de Aristóteles o Platón, sino en la degradación del espacio público, cuya historia y características expone en *The Human Condition*. Estas tres afirmaciones resultan hasta cierto punto incompatibles a la luz del intento arendtiano por demostrar que el totalitarismo es un fenómeno político inédito en el mundo occidental que dio cabo de la dignidad humana en occidente bajo la pretensión de la conquista racial del mundo. Sin embargo, tienen como fundamento, por un lado, la complicada interrelación que Hannah Arendt intentó demostrar entre los fenómenos analizados en su libro de 1951 (antisemitismo, imperialismo y totalitarismo) y, por otro, la metodología utilizada para evidenciar el carácter elemental de esos fenómenos y no puramente causal o evolutivo. De todos modos, nos proporciona dos características del gobierno nazi totalitario: 1) fue un modo de gobierno que pretendía la conquista racial del mundo y 2) lo conseguiría con la degradación de la dignidad humana y la supresión de la individualidad. Ahora tendríamos que ver cómo se plantearon los nazis conseguirlo.

¹³⁹ Ni una dictadura, ni una tiranía; tampoco posible de comprender bajo la clasificación que hizo Montesquieu. Cfr. ARENDT, Hannah, “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión” en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, pp. 395-434.

¹⁴⁰ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 302. “Un fenómeno interior, y no exterior, de nuestra tradición”.

2. El camino a la expansión del yo

La segunda edición de *Origins of Totalitarianism*, 1958, ya no presentaba las “Concluding Remarks” que cerraban la primera. En su lugar apareció el capítulo VIII: “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno”, un texto cuyos primeros señalamientos encontramos en “De la naturaleza del totalitarismo” (*Partisan Review*, 1953), uno de los ensayos que componen los *Essays in Understanding 1930-1954*,¹⁴¹ donde recuperando la clasificación de las formas de gobierno de Montesquieu Hannah Arendt encuentra que el principio de acción del totalitarismo en la ideología, y su esencia el terror.¹⁴² El contenido de “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno” es significativo en la comprensión de los hilos interpretativos con que se entreteje el pensamiento arendtiano pues en él se vierte el descubrimiento que, por otro lado, resulta extraño y perturbador con la afirmación que abre el primer apartado del tomo sobre el totalitarismo: “Nothing is more characteristic of the totalitarian movements in general and of the quality of fame of their leaders in particular than the startling swiftness with which they are forgotten and the startling ease with which they can be replaced”.¹⁴³

En sus reflexiones en torno a la naturaleza del gobierno totalitario, pese a haberse realizado en un momento temprano de la historia del siglo XX y por las sugerencias de interpretación y aproximación a realidades posteriores al propio fenómeno totalitario, Hannah Arendt nos propone rastrear el camino recorrido por la humanidad para la configuración de una forma de mentalidad. Pues si bien miramos su obra, inconclusa por la sorpresa de la muerte mientras comenzaba la redacción de la tercera parte que comprendería *Life of the Mind*, uno de los hilos conductores para su comprensión están ya entrettejidos en la primera edición de *Origins of Totalitarianism* esclarecidos de una manera indiscutible en la cita anterior. La radicalidad de las descripciones histórico-políticas de su primer libro está en que ella misma quiso observar en carne viviente y palpitante los elementos del totalitarismo en la figura de Eichmann, acusado de crímenes contra la humanidad como deportador de judíos durante la Segunda Guerra Mundial. En este sentido, en las primeras páginas de la tercera parte de *Origins*

¹⁴¹ Cfr. ARENDT, Hannah, *Ensayos de comprensión 1930-1954*, pp. 395-434. El texto con el título “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión” está como un conjunto separado, aunque formaba parte de “Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)” que apareció publicado en *Partisan Review* XX/4, 1953.

¹⁴² ARENDT, Hannah, *Ensayos de comprensión*, 396-407.

¹⁴³ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 305. “Nada es más característico de los movimientos totalitarios, en general, y de la calidad de la fama de sus líderes, en particular, que la sorprendente rapidez con la que son olvidados y la sorprendente facilidad con la que pueden ser reemplazados”.

of *Totalitarianism* leemos lo que podríamos calificar de primera aproximación a las condiciones del gobierno totalitario:

if there is such a thing as a totalitarian personality or mentality, this extraordinary adaptability and absence of continuity are no doubt its outstanding characteristics. Hence it might be a mistake to assume that the inconstancy and forgetfulness of the masses signify that they are cured of the totalitarian delusion, which is occasionally identified with the Hitler or Stalin cult; the opposite might well be true.¹⁴⁴

Comprender lo que significa la extraordinaria adaptabilidad y la ausencia de continuidad en las masas modernas bien podría ayudarnos a ubicar no las cualidades exclusivas de los regímenes totalitarios y sus líderes sino, antes bien, las condiciones sociales que los hicieron posibles y las características que se mantienen más allá de la presencia de un líder o su ausencia. Pues desde la perspectiva de Hannah Arendt el totalitarismo sólo es realizable bajo el dominio del terror y el adoctrinamiento ideológico, esencia y principio del totalitarismo descritos, como decimos, en el último capítulo de la segunda edición de su primer libro del exilio,¹⁴⁵ mas no por ello ausentes del resto de sus descripciones del fenómeno. La importancia de primer orden del capítulo está en la revelación del terror y la ideología como realidades emergidas de fuerzas no propiamente totalitarias en sí mismas, sino resultado de fenómenos sociopolíticos y económicos cuyas primeras manifestaciones, según las indagaciones de Hannah Arendt en los volúmenes precedentes del libro (antisemitismo e imperialismo), caracterizaron al siglo XIX y pueden aún ser reconocidas en las circunstancias de las sociedades del siglo XX. El terror y la ideología se mostraron como factores decisivos en el rumbo que tomarían los acontecimientos sobre una población, dice la autora, que se definía por el *desarraigo* y la *superfluidad* las condiciones que, desde su punto de vista, han sido el azote de las masas modernas “since the beginning of the industrial revolution and have become acute with the rise of imperialism at

¹⁴⁴ ARENDT, Hannah, *Origins of totalitarianism*, p. 306. “si hay una cosa tal como una personalidad o mentalidad totalitaria, esta extraordinaria capacidad de adaptación y la ausencia de continuidad son sin duda sus características sobresalientes. Por lo tanto, podría ser un error suponer que la inconstancia y el olvido de las masas significan que se curan de la ilusión totalitaria, que en ocasiones se identifica con el culto a Hitler o Stalin; lo contrario podría muy bien ser cierto”.

¹⁴⁵ En esa segunda edición se incluía también el texto sobre la revolución húngara que daría la posibilidad a Hannah Arendt de identificar elementos totalitarios vigentes después de la muerte de Stalin y caracterizar de forma más acabada las lógicas de la dominación total.

the end of the last century [XIX] and the break-down of political institutions and social traditions in our own time”.¹⁴⁶

El totalitarismo, en tanto que fenómeno resultado de una serie de elementos culturales e históricos fraguados apenas en el transcurso del siglo XIX, y no como un fenómeno nacido exclusivamente del resentimiento hacia el pueblo judío, llevó a Hannah Arendt a fundamentar su propia intuición de una manera que incluso a más de sesenta años de la publicación de *Origins of Totalitarianism* puede resultarnos poco clara. Aún después del paso de los años, del conocimiento de testimonios con los que la autora no contaba y de las múltiples críticas que se han emitido respecto a su obra. En el conjunto de elementos que permitiría a la autora aproximarse a la naturaleza del fenómeno, como parte constitutiva de los tres grandes temas del libro (antisemitismo, imperialismo y totalitarismo) la esencia y el principio de acción del gobierno totalitario tienen una importancia capital. Y pese a que ambos términos parecerían obvios al común entendimiento, no lo son en cuanto claves de aproximación de la novedad que representó el totalitarismo en la historia de occidente.

En términos de la comprensión más elemental del fenómeno, el terror es claro a quienes años después del Holocausto judío contemplamos escenas recreadas literaria o cinematográficamente de la cotidianidad vivida en los campos a través de fotografías y documentales sobre el tema. Sin embargo, las cosas acaban por no ser del todo claras. Primero, porque desde la perspectiva de la autora el terror no se corresponde únicamente con el odio milenario a los judíos ni con las monstruosas imágenes que se nos muestran de la masacre en sus diversas tonalidades de violencia, imágenes sólo posibles de contemplar una vez que la guerra había terminado y que fue posible entrar a quienes no formaban parte de la población de los campos, además, ya deshabitados y casi totalmente destruidos. Segundo, el terror mismo no se concretizó únicamente al interior de los campos, aunque sí su expresión más extrema, ni el odio a los judíos era exclusivamente alemán; el terror totalitario, insiste todavía la autora, tampoco se identifica con la muy frecuente agresividad, la insensibilidad, la guerra o la traición. Para Hannah Arendt el terror totalitario consistió, y sería pertinente mantener la atención en esta afirmación, en una

¹⁴⁶ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 475. “desde el comienzo de la revolución industrial y se han agudizado con el auge del imperialismo a finales del siglo pasado [XIX] y el quiebre de las instituciones políticas y tradiciones sociales en nuestro tiempo”.

conscious break of that *consensus iuris* which, according to Cicero, constitutes a ‘people’, and which, as international law, in modern times has constituted the civilized world insofar as it remains the foundation-stone of international relations even under the conditions of war.¹⁴⁷

Esta “consciente ruptura” del *consensus iuris* abre una serie de posibilidades de comprensión de los alcances y profundidad de la obra de Hannah Arendt. Y al mismo tiempo nos aproxima a las causas y efectos de los regímenes totalitarios tanto en el mundo totalitario como en el no totalitario, a situarlo como un fenómeno de la historia más reciente y reconocer sus inextinguibles posibilidades de actualización. A considerarlo en su más elemental sentido, como nos advierte Hannah Arendt, en tanto que “a phenomenon within, not outside, our civilization”.¹⁴⁸ Al interior de la obra arendtiana, esa ruptura del *consensus iuris* nos permite advertir dos cosas sobre las que la autora insiste siempre: primero, las diferencias existentes entre los gobiernos totalitarios y las dictaduras y las tiranías y, segundo, diferenciar el totalitarismo de un antisemitismo atroz y más bien evaluarlo como una forma de exterminio sistemático de la población europea, independientemente de su origen étnico y nacional.

El gobierno totalitario no fue ilegal, como bien se puede sentir la tentación de afirmar, no lo fue pese a la “consciente ruptura” del *consensus iuris*. Comprender esta aparente inconsistencia es uno de los desafíos que nos propone Hannah Arendt: el gobierno totalitario nunca operó sin la guía de la ley ni fue arbitrario porque “it claims to obey strictly and unequivocally those laws of Nature or of History from which all positive laws always have been supposed to spring”.¹⁴⁹ Pero, contrario a la naturaleza positiva de la ley, cuya base es “estabilizar los cambiantes movimientos del hombre”, la esencia del totalitarismo consistió en la “realization of the law of movement; its chief aim is to make it possible for the force of nature or of history to race freely through mankind, unhindered by any spontaneous human action... Terror is lawfulness, if law is the law of the movement of some suprahuman force, Nature or History”.¹⁵⁰ La contrariedad más patente al común entendimiento respecto a las

¹⁴⁷ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 462. “ruptura consciente del *consensus iuris* que, según Cicerón, constituye un ‘pueblo’ y que, como derecho internacional, en los tiempos modernos se ha constituido en el mundo civilizado en la medida en que sigue siendo la piedra angular de las relaciones internacionales, incluso en condiciones de guerra”.

¹⁴⁸ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 302.

¹⁴⁹ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 461. “afirma que obedece estricta e inequívocamente las leyes de la Naturaleza o de la Historia, de las que supuestamente emergen todas las leyes positivas”.

¹⁵⁰ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 465. “la realización de la ley del movimiento; su objetivo principal es hacer posible que la fuerza de la Naturaleza o de la Historia corra libremente a través de la

leyes positivas está en que la legalidad como tal impone limitaciones, establece canales de comunicación y funciona como una barrera a las acciones humanas al indicar lo que no se debe hacer, mas no decir lo que se debe hacer. En el caso del nazismo obedecer las órdenes del Führer equivalía a obedecer una ley. En este sentido, el terror de la ley totalitaria descansa en no poder ser desobedecida porque sería atentar contra las leyes o bien de la Naturaleza o bien de la Historia.

La ideología es, por su parte, un instrumento de explicación de la realidad e indicación del rumbo que ha de tomar esa realidad, puesto que es omniabarcante y omnisciente. Su propósito es explicar todo: el pasado y el presente, tanto como predecir el futuro de la forma más fiable. Es independiente de la experiencia e insiste en que hay una realidad “más verdadera” perceptible por un sexto sentido adquirido por el *adoctrinamiento* cuya base de credibilidad es la *demonstración*. Por otro lado, dice Hannah Arendt, lo que distinguía a los ideólogos totalitarios ya no era la idea sino su lógica: la lucha de clases y la explotación de los trabajadores, la lucha de las razas y el cuidado de los pueblos germánicos. Lo sorprendente, aun para nuestro entendimiento, es que

the ideal subject of totalitarian rule is not the convinced Nazi or the convinced Communist, but people for whom the distinction between fact and fiction (i.e., the reality of experience) and the distinction between true and false (i.e., the standards of thought) no longer exist.¹⁵¹

Es este el desafío al sentido común no totalitario y para el sentido común en general. Más allá de los límites históricos del totalitarismo, es la sustitución del pensamiento en su más elemental sentido por las consecuencias lógicas de un razonamiento que, dice Hannah Arendt, aprietan con la violencia de una camisa de fuerza. El camino que siguió la humanidad para no distinguir la realidad de la ficción, ni lo verdadero de lo falso, culminó en la modificación del sentido de la abnegación, “in the sense that oneself does not matter” (en el sentido de que uno mismo no importa), y lo transformó en un fenómeno nuevo en Europa: “the feeling of being expendable was no longer the expression of individual idealism but a mass phenomenon... *The gigantic*

Humanidad sin tropezar con ninguna acción espontánea... El terror es legal si la ley es la ley del movimiento de alguna fuerza supranatural, la Naturaleza o la Historia”.

¹⁵¹ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 474. “el sujeto ideal de gobierno totalitario no es el nazi convencido o el comunista convencido, sino personas para quienes la distinción entre realidad y ficción (es decir, la realidad de la experiencia) y la distinción entre lo verdadero y lo falso (es decir, las normas del pensamiento) no ya existe”.

massing of individuals produced a mentality which, like Cecil Rhodes some forty years before, thought in continents and felt in centuries".¹⁵² El terreno para el ejercicio del terror y la puesta en práctica de la ideología, como se ve, tiene unas raíces previas: se gestó en la forma de mentalidad que justificaría la expansión imperialista por todo el continente africano.

El razonamiento lógico, por otra parte, no requiere de la presencia de otros, ni siquiera de la propia sensación para funcionar y demostrar su validez. La importancia del adoctrinamiento de los miembros de las SS radica en facilitar el distanciamiento no sólo de la realidad que circunda al ser humano, sino también de sí mismos. Este punto de vista, en perspectiva sociológica, es compartido por Zygmunt Bauman, quien en *Modernidad y Holocausto* habla de un adormecimiento de la voluntad y una eliminación del sentido de la piedad de los agentes SS.¹⁵³ Ambos fenómenos, sin matices psicoanalíticos, dependieron de la "consciente ruptura del *concessus iuris*" de que habla Hannah Arendt desde el comienzo de su caracterización del gobierno totalitario. El enfoque de Bauman, que no pasa por encima de los descubrimientos que había hecho Hannah Arendt, pone además el énfasis no del todo claro en el planteamiento arendtiano respecto a la necesidad racional de eliminar todo instinto animal en la sociedad, pues cualquier indicio de algo reconocible podría poner en riesgo los objetivos de la administración. Para Hannah Arendt el adoctrinamiento consiste en aceptar y saber estar en soledad

by teaching and glorifying the logical reasoning of loneliness where man knows that he will be utterly lost if ever he lets go of the first premise from which the whole process is being started, even the slim chances that loneliness may be transformed into solitude and logic into thought are obliterated.¹⁵⁴

Es esta particularidad de la mentalidad totalitaria, o de eso que Hannah Arendt nos desafía a pensar como el "carácter totalitario", que hace del totalitarismo una forma de gobierno

¹⁵² ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, pp. 315 y 316. Las cursivas son mías. "la sensación de ser prescindible ya no era la expresión del idealismo individual, sino un fenómeno de masas... La masificación gigantesca de individuos produjo una mentalidad que, como Cecil Rhodes unos cuarenta años antes, pensaba en continentes y sentía en siglos".

¹⁵³ BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997. (Original en inglés: *Modernity and the Holocaust*, 1989).

¹⁵⁴ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 478. "Enseñando y glorificando el razonamiento lógico de la soledad, donde el hombre sabe que estará profundamente perdido si llega a partarse de la primera premisa de la que parte todo el proceso, incluso las más ligeras posibilidades de que la soledad pueda transformarse en vida solitaria y la lógica en pensamiento".

completamente anti-utilitaria, diferenciada de las dictaduras y las tiranías. En este contexto resulta sugerente, y de primer orden, aquella pregunta que Hannah Arendt se planteaba en el libro del juicio de Eichmann ante la descripción que hacía el acusado sobre la manera en que se constituían los consejos judíos de administración de los campos: nadie les daba órdenes precisas de cómo organizarse, ni les decía quiénes deberían formar parte del consejo, salvo el presidente, y en palabras de Eichmann hicieron “our best to make everything somehow palatable”. El problema central aquí no fue, sin embargo, que se aceptara hacer todo cuanto se mandaba sin protestar, sino, pregunta Arendt, “*how it was possible for them to succeed*”.¹⁵⁵

Esta pregunta expresada en otros términos, y quizás ya anticipada una respuesta en el contexto de *Origins of Totalitarianism*, es el hilo de la argumentación arendtiana en torno a lo que fueron los regímenes totalitarios que modificaron el carácter de los miembros del partido nazi del mismo modo que el de la sociedad entera, incluidos aquellos contra quienes se había emprendido el genocidio más frontal y sistemático de la historia de occidente. Si no ¿cómo habrían logrado los nazis la colaboración de los consejos judíos en la administración y mantenimiento de los campos? ¿Cómo fue que Hannah Arendt llegó a esta afirmación que tan cara le resultó una vez publicado el reportaje del juicio de Eichmann, su libro más polémico y quizás más descalificado e incluso condenado?

La descripción del terror y la ideología como esencia y principio de los gobiernos totalitarios en tanto que desafío al entendimiento y más allá del contexto totalitario, histórico y geográfico, tiene unos matices insoslayables. En esa sistematización radica, como indicábamos, la importancia de “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno”. Pero no sólo. Más allá de la categorización, incluso en términos de la tradición política de occidente, de la esencia y principio del gobierno totalitario, Hannah Arendt plantea otra pregunta que desentraña la complejidad de su exposición en torno a la naturaleza del totalitarismo y el “carácter totalitario”: “what kind of basic experience in the living-together of men permeates a form of government whose essence is terror and whose principle of action is the logicity of ideological thinking”.¹⁵⁶ El intento de explicación de las experiencias humanas que hicieron posible la puesta en funcionamiento del terror y la ideología nos permite ver en el totalitarismo un

¹⁵⁵ ARENDT, Hannah, “La conferencia de Wannsee, o Poncio Pilatos” en *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 2000, pp. 188-189. (Original en inglés, *Eichmann in Jerusalem, a Report of Banality of Evil*, 1963). Cursivas mías.

¹⁵⁶ ARENDT, Hannah, “Ideology and Terror. A Novel form of Government” in *Origins of Totalitarianism*, p. 474. “¿Qué tipo de experiencia básica en la vida en común de los hombres permite una forma de gobierno cuya esencia es el terror y cuyo principio de acción es la lógica del pensamiento ideológico”.

fenómeno que va más allá de su momento específico de concretización y esclarece los elementos que la propia Hannah Arendt expone en las partes que componen su libro. Unas experiencias que no resultan banales, y seguramente tampoco incomprensibles, al interior no de la tradición de pensamiento occidental, sino de la experiencia más viva y elemental que configura la vida humana.

a. Naturaleza y origen de las masas modernas

Las condiciones del totalitarismo van más allá de una definición existencialista u ontológica en el sentido más heideggeriano del término, e incluso del punto de vista historicista. En esta última perspectiva es muy sugerente la propuesta que hace Norman Cohn en su estudio historiográfico del origen de los movimientos milenaristas y la proximidad de sus características con el nazismo. Su consideración está expuesta de dos maneras incluso contradictorias en dos de sus obras: *En pos del milenio* y *El mito de la conspiración mundial judía*.¹⁵⁷ En la tesis de *En pos del milenio* la esencia de los movimientos salvacionistas medievales es la periodicidad y la carencia de límites. Su importancia radica, en realidad, en ser un hecho social único e irrepetible, “esencialmente diferente de todas las luchas que conoce la historia” y cuyo resultado esperado es “un mundo totalmente redimido y transformado”.¹⁵⁸ Los movimientos milenaristas revolucionarios, continua Cohn, tenían sus orígenes entre sectores marginados de la sociedad que permanecían a la espera de un *Prophetae* que les reuniera y guiara, un líder cuyo origen no era la marginación sino personas desocupadas que en “algunas ocasiones pertenecían a la pequeña nobleza; a veces impostores, y con mayor frecuencia intelectuales o pseudo-intelectuales”.¹⁵⁹ El origen y desenvolvimiento de esos movimientos les hacía, sin embargo, entidades con unos intereses comunes: tendían al hecho de la salvación como un fenómeno colectivo, terrenal, total y milagroso. Un acontecimiento disfrutado por los fieles en la tierra y no fuera del mundo en algún espacio celestial, algo que tendría que llegar a la brevedad y no para mejorar alguna situación sino para alcanzar la perfección. Ese milenarismo al que se refiere Cohn es un fenómeno colectivo que se realizó durante los siglos XI y XVI entre los

¹⁵⁷ COHN, Norman, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1997 (Original en inglés: 1957). COHN, Norman, *El mito de la conspiración mundial judía*, Madrid, Alianza, 1983 (Original en inglés: *Warrant for Genocide: the myth of the jewish world conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*, London and New York, 1967).

¹⁵⁸ COHN, Norman, *En pos del milenio*, p. 282. Las dos frases citadas provienen de la misma página.

¹⁵⁹ COHN, Norman, *En pos del milenio*, p. 285.

desposeídos y desarraigados de la Europa occidental. Pese a cuatro siglos de historia entre la última centuria analizada por Cohn y el totalitarismo, según el autor, el nazismo se manifestó como un movimiento de aquella naturaleza, puesto que, según una de las características de los milenarismos, son fenómenos periódicos en la historia.

En *El mito de la conspiración mundial judía*, por su parte, Cohn explica que hay una gran similitud entre la fantasía nazi “sobre una conspiración mundial judía a escala mundial con fines destructivos y la fantasía que inspiró a Emico de Leiningen y al maestro de Hungría; [el autor] ha expuesto asimismo [en *En pos del milenio*] cómo la desorientación y la inseguridad de las masas alentaron el proceso de demonización (atribución de características demoníacas) de los judíos en este y en siglos muy anteriores. El paralelismo y, también, la continuidad son incontestables”.¹⁶⁰ Según Norman Cohn, la esencia de los movimientos milenaristas permanece entre las masas sociales de ciertas regiones tecnológicamente atrasadas y que se encuentran en situación de pobreza desesperada y de sobrepoblación que se ven en una problemática transición al mundo moderno y están, consecuentemente, “dislocadas y desorientadas”; víctimas de esa misma situación son algunos sectores marginales de las sociedades tecnológicamente avanzadas principalmente los jóvenes obreros o sin empleo y una “pequeña minoría de intelectuales y estudiantes”.¹⁶¹

La diferencia con el mundo medieval, nos dice Cohn, es que el antiguo idioma religioso se ha sustituido por el secular con lo cual se oscurece lo que de otro modo sería obvio, pues “la verdad pura y simple es que, despojados de su original justificación sobrenatural, el milenarismo revolucionario y el anarquismo místico continúan presentes”.¹⁶² El nazismo, pues, se realiza como un fenómeno secular, el adjetivo más moderno que pudiéramos utilizar. Pero las consideraciones de Cohn, pese a parecer convincentes y apegadas a las más estrictas normas de los estudios de carácter histórico no son suficientes para esclarecer la naturaleza y origen de las masas modernas. No sólo respecto a los puntos de partida de Hannah Arendt —en el caso de que quisiéramos comparar uno con otro— sino respecto a sus propias afirmaciones. Pues unas páginas antes, y me permito citar en extenso el texto, enumera las condiciones más bien socioeconómicas del triunfo del antisemitismo en el programa de Hitler:

¹⁶⁰ COHN, Norman, *El mito de la conspiración mundial judía*, p. 286.

¹⁶¹ COHN, Norman, *El mito de la conspiración mundial judía*, p. 286.

¹⁶² COHN, Norman, *El mito de la conspiración mundial judía*, p. 287.

Hitler jamás habría llegado al poder sin la depresión mundial que en determinado momento llevó el número de parados inscritos en toda Alemania a los seis millones, y sumió a toda la población —tanto a las clases medias y el campesinado como los obreros industriales— en una miseria y una ansiedad crónicas. En aquel ambiente —tanto más desesperado cuanto que el país estaba empezando a recuperarse de las sacudidas previas de la derrota militar y una inflación devastadora— Hitler podía desplegar toda la gama de su demagogia. Atacó a los aliados victoriosos, especialmente a los franceses, por esclavizar al pueblo alemán, y al régimen republicano alemán por no hacer frente a la crisis, y a los partidos de izquierda por dividir a la nación, y a los partidos de derecha por su ineficacia, y a los plutócratas y monopolistas por explotar a todos los demás. De hecho, atacaba a todo el mundo, aunque sus ataques más feroces se reservaban para los judíos. Y, sobre todo, brindaba una imagen de determinación férrea, de disposición a actuar radicalmente, en una sociedad no acostumbrada a las incertidumbres que son inseparables de la democracia, y especialmente de una democracia nueva e inexperta. Todas aquellas fueron cosas que ayudaron a Hitler a llegar al poder; o mejor dicho, le ayudaron a conseguir el 37.3% total del voto, que fue el máximo que se obtuvo jamás en unas elecciones verdaderamente libres... la Alemania en la que Hitler llegó al poder no era, de hecho, un país presa de un antisemitismo frenético, hipnotizado por el mito de la conspiración mundial judía y sediento de sangre judía.¹⁶³

Las condiciones para el nazismo, según dice Cohn, fueron socioeconómicas, basadas en una situación crítica específica al interior de la joven democracia alemana y en relación a sus vínculos con el resto de Europa. Por otro lado, su perspectiva no es equiparable, pese a la agudeza y apasionamiento de sus descripciones, al menos en *En pos del milenio*, con Hannah Arendt quien, en la réplica a la reseña de *Origins of Totalitarianism* que firmó Eric Voegelin en *The Review of Politics* (XV, 1/1953), dice que lo característico de las masas modernas es la ausencia de un interés común que no es sino un signo más de “su condición de apátrida y desarraigada”:

Para mí, las masas contemporáneas están desintegradas por el hecho de ser ‘masas’ en un sentido estricto de la palabra. De las multitudes de siglos pasados se distinguen por el hecho de que ninguno tiene intereses comunes que las mantenga unidas, ni ningún tipo de ‘acuerdo’ mutuo que, según Cicerón, constituye el *inter-est*: lo que está entre los hombres y que se extiende a todo, de lo material a lo espiritual y a otros órdenes [...] Estas masas contemporáneas se forman de la atomización de la sociedad; hecho de que los hombres-masa, carentes de relaciones comunales del tipo que sean, ofrecen, con todo, el mejor ‘material’ posible a estos movimientos en

¹⁶³ COHN, Norman, *El mito de la conspiración mundial judía*, pp. 219-220.

que los seres humanos se ven tan estrechamente presionados unos con otros que parecen haber devenido Uno.¹⁶⁴

A la superfluidad y el desarraigo que caracterizan a las masas modernas, considera Hannah Arendt, le son inherentes dos formas de relación con el mundo: la soledad y el aislamiento. En este sentido, la relevancia del apartado “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno” radica, además de presentar de una forma sistemática y clara los modos legales de funcionamiento de los gobiernos totalitarios, en describir la manera en que el carácter totalitario fue forjado en la sociedad alemana, justamente en la sistematización de las dos condiciones vivenciales para el desarraigo y la superfluidad cuyas raíces están, indudablemente, en circunstancias sociales, económicas y políticas antes que en renacimientos o repeticiones de formas de comportamiento multitudinario.

Es justamente en este sentido que Hannah Arendt escribe, cuando delimita las características de las masas modernas, que “while it is true that the masses are obsessed by a desire to escape from reality because in their essential homelessness they can no longer bear its accidental, incomprehensible aspects, it is also true that their longing for fiction has some connection with those capacities of the human mind whose structural consistency is superior to mere occurrence”.¹⁶⁵ Hay, pues, condiciones que provisionalmente llamaremos objetivas, si es que nos podemos permitir el uso de este término, para la movilidad y el desplazamiento de las masas, unas condiciones que quizás no podrían ser suficientes si no existiera ese otro conjunto de cualidades, que de momento estamos obligados a llamar subjetivas, que funcionan como el soporte de permanencia ante la imparable sucesión de acontecimientos y accidentes del mundo exterior.

Quizás la consistencia estructural de las capacidades mentales es la garantía ante la inseguridad y, sin embargo, no para las masas modernas que se mostraron tan susceptibles a la propaganda, en un principio comercial, en su versión totalitaria. La eficacia de esa propaganda, dice Hannah Arendt, sacó a la luz la característica de las masas modernas:

They do not believe in anything visible, in the reality of their own experience; they do not trust their eyes and ears but only their imaginations,

¹⁶⁴ ARENDT, Hannah, “De la réplica a Voegelin” en *Ensayos de comprensión*, pp. 488-489.

¹⁶⁵ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 352. “Mientras que es cierto que las masas se sienten obsesionadas por un deseo de escapar de la realidad porque en razón de su desarraigo esencial no pueden soportar los aspectos accidentales e incomprensibles, también es cierto que su anhelo por la ficción tiene alguna relación con las capacidades de la mente humana cuya consistencia estructural es superior a cualquier ocurrencia”.

which may be caught by anything that is at once universal and consistent in itself. What convinces masses are not facts, and not even invented facts, but only the consistency of the system of which they are presumably part.¹⁶⁶

Pareciera que en las páginas de síntesis expositiva de las características del totalitarismo en el poder Hannah Arendt estuviera anticipando —si recurriéramos a las formas cronologistas de cualquier orden— la visión que en 1961 tendría ante sí misma mientras el jurado israelí sometía a juicio a Otto Adolf Eichmann. “En su última declaración ante el tribunal de Jerusalén, Eichmann reconoció que hubiera podido apartarse del cumplimiento de su función, tal como otros habían hecho. Pero siempre consideró que tal actitud era ‘inadmisible’, e incluso en los días del juicio no la juzgaba ‘digna de admiración’”.¹⁶⁷

Pero volvamos a la pregunta de Hannah Arendt respecto a cuáles son las experiencias básicas de la vida en común que abonan el suelo en que las masas modernas encontraron condiciones para germinar y florecer:

The question we raised at the start of these considerations and to which we now return is what kind of basic experience in the living-together of men permeates a form of government whose essence is terror and whose principle of action is the logicity of ideological thinking.¹⁶⁸

b. Aislamiento y soledad

La respuesta a esta pregunta aparece esbozada en el mismo texto. La experiencia básica común para el terror y la ideología es doble: el aislamiento, no la soledad, y el razonamiento lógico, no el pensamiento. El principio de no contradicción que sigue las consecuencias lógicas de una idea devorando los únicos vestigios de una imaginación desensorializada hasta su última posibilidad. Según las descripciones de Hannah Arendt es en el ejercicio de la filosofía, como forma de vida solitaria por excelencia, donde pueden ser reconocidos los signos principales de

¹⁶⁶ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 351. “No creen en nada visible, en la realidad de su propia experiencia; no confían ni en sus ojos ni en sus oídos, sino únicamente en su imaginación que puede ser atraída por todo lo que es al mismo tiempo universal y consecuente en sí mismo. Lo que convence a las masas no son los hechos, ni siquiera los hechos inventados, sino sólo la consistencia del sistema del que son presumiblemente parte”.

¹⁶⁷ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, p. 140.

¹⁶⁸ ARENDT, Hannah, “Ideology and Terror. A Novel Form of Government” in *Origins of Totalitarianism*, p. 474. “La cuestión que planteamos al inicio de estas consideraciones y sobre la cual ahora regresamos es ¿qué tipo de experiencia básica en la vida en común de los seres humanos permite una forma de gobierno cuya esencia es el terror y cuyo principio de acción es la lógica del pensamiento ideológico?”

esta forma de funcionamiento mental; pero no fue en el corazón de la filosofía donde adquirió su más peligrosa significación. Fue la aparición de las masas modernas para cuya existencia y conformación fueron necesarias las revoluciones, el hombre imperialista y el fenómeno jurídico-político del desarraigo. Condiciones de las que no está dissociada la vida de los intelectuales, incluidos los filósofos, en tanto que habitantes del mismo mundo donde el desarraigo y la superfluidad caracterizan la vida humana. Es en este sentido que no podemos caer en las más o menos comunes afirmaciones, más bien poco fundamentadas y empeñadas en la idea de que las bases teóricas del totalitarismo estaban en la filosofía de Hegel o de Nietzsche, e incluso de Heidegger; de Platón, Lutero o Santo Tomás. En todo caso, esta puede ser una hipótesis de trabajo, el descubrimiento de los filósofos del nuevo modo de funcionamiento de la mentalidad humana, en el origen de la filosofía moderna, nos coloca ante una nueva manera de comprender los fenómenos e incluso los vicios que existen dentro de la filosofía académica: el funcionamiento de la mente está arraigado en experiencias no del filósofo en particular, o justificados en tanto que metodología filosófica u origen de un movimiento de pensamiento, sino en experiencias de la humanidad en general.

La distinción que hace Hannah Arendt entre el aislamiento, la soledad y la vida solitaria no es gratuita. La primera de ellas, y básica para comprender sus planteamientos políticos, es la que existe entre el aislamiento y la soledad. Desde el punto de vista de la autora, soledad y aislamiento no son lo mismo: “I can be isolated —that is in a situation in which I cannot act, because there is nobody who will act with me— without being lonely; and I can be lonely —that is in a situation in which I as a person feel myself deserted by all human companionship— without being isolated”.¹⁶⁹ En términos generales, y en los márgenes de la opinión de Hannah Arendt, la soledad y el aislamiento no son experiencias desconocidas y, más bien, forman parte de lo sabido de una manera individual bajo distintas circunstancias que se sitúan en la cotidianidad más inmediata, al margen de cualquier momento determinado de la historia y de la vida individual. Para la autora, sin embargo, en el campo de la vida política ambas experiencias tienen unas cualidades distintas. En palabras de Hannah Arendt, el aislamiento, de la misma manera en que de modo privado no se puede actuar porque se carece de compañía para hacerlo, es un callejón sin salida resultado de la destrucción de la esfera pública donde se

¹⁶⁹ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 474. “Yo puedo estar aislada —esto es en una situación en la cual no puedo actuar porque no hay nadie más que actúe conmigo— sin estar sola; y puedo estar sola —es decir en una situación en la cual, en tanto que persona, me siento a mí misma abandonada de toda compañía humana— sin estar aislada”.

persigue un interés común; es, sin embargo, la condición requerida para las actividades productivas, como el trabajo y la fabricación de cosas.¹⁷⁰ El ser humano aislado del mundo es abandonado también por el mundo y, dice la autora en total consonancia con la distinción hecha de las actividades de la *vita activa* en *The Human Condition*, ya no es reconocido como *homo faber*: queda reducido a *animal laborans* cuyo metabolismo no importa a nadie.¹⁷¹ Aparece entonces la soledad.

No obstante, la soledad corresponde a la vida humana en su conjunto y no es equiparable a la vida solitaria. La soledad se revela, dice la autora, más agudamente en la compañía de los demás y no es, por otra parte, equivalente a la vida del eremita, un ser humano que no puede establecer contacto con los demás o que se siente acechado por la hostilidad exterior. En términos del conjunto de la obra de Hannah Arendt podemos explicar esta distinción de la siguiente manera: la condición humana, según la descripción de la autora en *The Human Condition* y en *Life of the Mind*, está constituida de dos esferas distintas y complementarias con unas actividades particulares, activas y contemplativas, que no condicionan todas de una vez y para siempre la vida humana, pero tampoco se libera de ellas a la humanidad para siempre. La humanidad es humanidad en tanto que condicionada por estas esferas y sus actividades. La soledad, en este contexto, no es contraria a los requerimientos básicos de esa condición y, más bien, es “una de las experiencias fundamentales de cada vida humana”. No nos es posible estar perpetuamente en compañía y aunque lo estuviéramos la experiencia de la absoluta individualidad es incompatible a alguien más de una espesa multitud.

La vida solitaria consiste, por su parte, en estar solo en “el dos en uno” que es la condición básica del pensamiento y, no obstante, corre siempre el riesgo del abandono, de que su condición mude al estado de soledad porque el dos en uno del diálogo consigo mismo, dice Arendt, requiere siempre de los otros para volver a ser uno. “Solitary men have always been in danger of loneliness, when they can no longer find the redeeming grace of companionship to

¹⁷⁰ La distinción de las actividades de la *vita activa*, expuestas por Hannah Arendt como centro de sus consideraciones en *The Human Condition*, tiene que ver con los requerimientos básicos de realización de cada una. La labor y el trabajo, aunque éste último requiera de compañía y ayuda, se sitúan fuera del espacio público, de la esfera de lo político. ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, pp. 22-28 y 73-78.

¹⁷¹ El *homo faber*, un zapatero o un legislador, se encuentra aislado mientras realiza sus actividades productivas. El *animal laborans* es idéntico en su aparecer a cualquier otro ejemplar del reino animal: come, duerme y alivia sus necesidades de manera enteramente privada y silenciosa. Cfr. ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, pp. 22-28.

save them from duality and equivocality and doubt”.¹⁷² Este peligro, continúa Hannah Arendt, históricamente sólo se tornó grave en el siglo XIX para ser advertido por los demás y registrado por la historia: se reveló cuando los filósofos ya no se contentaron con decir que la filosofía era para unos pocos, sino en afirmar que “nadie los comprendía”, como lo declaró Hegel en su lecho de muerte cuando decía “nadie me ha entendido, y quien lo hizo me entendió mal”. Los filósofos, únicos para quienes la vida solitaria puede ser un estilo de vida, se abonaron al —quizás romántico— aislamiento al apartarse del entendimiento de los demás. Pese a esta realidad histórica, Hannah Arendt no se detiene en una actitud que podríamos calificar de pesimista o culposa de las condiciones de la vida filosófica, pues nos recuerda el caso del hombre retraído que puede comenzar el diálogo consigo mismo como aconteció al nihilista por excelencia, si no es que su fundador moderno en filosofía: Nietzsche. Al medio día en Sils María, no lo olvidemos, apareció Zaratustra. El límite, pues, entre la vida solitaria y la soledad es tan frágil que quizás resulte imposible de diferenciar y hacer asequible a un tipo u otro de actividad humana.

Con todo y esta imposibilidad práctica, las distinciones que Hannah Arendt nos plantea tienen un objetivo muy claro: elucidar sobre las experiencias que son propias de la humanidad y que fueron utilizadas como nunca en la historia por los movimientos totalitarios, reforzadas y demostradas empíricamente por las condiciones sociales, económicas y políticas en que vivía el mundo europeo desde el siglo XIX y que tuvieron unas manifestaciones inéditas en la historia durante la primera mitad del siglo XX. Más aún, el aislamiento y la soledad eran ya realidades cotidianas antes de ser sentidas por poblaciones enteras, en esto radica la peculiaridad práctica que alcanzaron y la utilidad que proporcionaron a los movimientos totalitarios. Pero también de las palabras de Hannah Arendt se desprende que quizá su efectividad se debió no a la pura ingeniosidad de los dirigentes totalitarios sino a que forman parte de la estructura mental de la humanidad.

c. Desarraigo y superfluidad.

Para Hannah Arendt, de la misma manera que el aislamiento es la condición previa de la soledad, el desarraigo lo es de la superfluidad, dos condiciones socio-políticas y económicas de

¹⁷² ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 476. “Los hombres solitarios siempre está en peligro de la soledad, cuando ya no pueden encontrar la gracia redentora de la compañía que les salva de la dualidad, de la equivocidad y de la duda”.

las masas modernas. Por ello, dice la autora abriendo un poco más las posibilidades de pensar al respecto: “Taken in itself, without consideration of its recent historical causes and its new role in politics, loneliness is at the same time contrary to the basic requirements of the human condition and one of the fundamental experiences of every human life”.¹⁷³ Esa soledad es el terreno propio para el terror (esencia del gobierno totalitario) y para la ideología o “lógica de una idea” (principio de acción del gobierno totalitario), según los términos en que la propia autora definió ambas nociones, siguiendo todavía las indicaciones tradicionales de Montesquieu, para indagar sobre la naturaleza del totalitarismo como una forma de gobierno enteramente inédita en la historia de occidente. Por tanto, el papel fundamental de los dictadores totalitarios no radicó exclusivamente en sus cualidades particulares.

Las masas modernas, continúa Hannah Arendt, en tanto que herederas de las revoluciones modernas, emergieron en un contexto de desarraigo y superfluidad que no está desligado del contexto económico-político: el desempleo y la pérdida de los derechos políticos de gran parte de la población europea y las sucesivas migraciones. Un contexto que fue posible deducir y comprobar en la experiencia individual de la soledad y el aislamiento. Si bien es verdad que el aislamiento de la humanidad en masa tiene unas circunstancias emergidas de unas circunstancias externas y modificadas según unas políticas, en el caso de las masas modernas de la lógica de la expansión imperialista, también lo es que hay unas circunstancias subjetivas, de conformación y sostén de la vida individual que se refuerzan en el hecho compartido de unas condiciones sociales y políticas. La soledad, dice Hannah Arendt, es lo que prepara a los hombres para la dominación totalitaria; es una experiencia que antaño, en su expresión más radical, sólo se presentaba en algunas condiciones sociales marginales como la vejez y que “has become an everyday” (se ha convertido en cotidiana).¹⁷⁴ Que la experiencia de la soledad se haya convertido en algo cotidiano y sin distinciones de ninguna otra índole, que no se requiera ser viejo o marginal para vivirla, tuvo otra repercusión: el llamado “sentido común” sufrió la peor de las crisis de la historia, pues depende de la presencia de los demás, del “contact with other men” (contacto con otros hombres), para ser posible “regulates and controls all other senses” (regular y controlar todos los otros sentidos) y sin el cual, agrega Hannah Arendt, “each of us would be locked in his own particularity of sense data which in

¹⁷³ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 475. “Tomada en sí misma, sin considerar sus recientes causas históricas y su nuevo papel en política, la soledad es al mismo tiempo contraria al básico requerimiento de la condición humana y una de las experiencias fundamentales de toda vida humana”.

¹⁷⁴ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 478.

themselves are unreliable and treacherous”.¹⁷⁵ ¿Qué es lo que históricamente se ha entendido como sentido común al punto de que estas formas de soledad y desarraigo hayan coloreado “la peor crisis de la historia” encarnada en las masas modernas?

Ahora bien, a favor de la soledad, las ideologías no requieren de la presencia de otros y en su lugar, y de ahí la relevancia de la noción de ideología que Hannah Arendt nos propone, funciona por sí misma, puesto que “the *only capacity of the human mind* which needs neither the self nor the other nor the world in order to function safely and which is as independent of experience as it is of thinking is *the ability of logical reasoning whose premise is the self-evident*”.¹⁷⁶ ¿Pero no son estas las capacidades que la filosofía moderna ha glorificado a través de sus mejores representantes? ¿No está Hannah Arendt partiendo de una interpretación particular intentando desacreditar los más elevados descubrimientos conceptuales una vez silenciada, como ella dice, la exacerbación de la sensibilidad en el Renacimiento? ¿Es que, más aún, se conspira contra los presupuestos más reveladores de la interioridad humana más pura? ¿Apuesta, pues, por formas anteriores de subjetividad como la griega o la medieval? La peculiar apropiación de las condiciones de opresión que resultaron prodigiosas para los movimientos totalitarios nos muestra que se caracterizan por la moderna pérdida de fe en el Juicio Final ¿es decir, uno de los resultados de la Reforma?: “the worst have lost their fear and the best have lost their hope”¹⁷⁷ y no han dudado en poner en práctica aquella letal advertencia que hizo Lutero en su descripción de los peligros de la vida solitaria:

That thought processes characterized by strict self-evident logicity, from which apparently there is no escape, have some connection with loneliness was once noticed by Luther (whose experiences in the phenomena of solitude and loneliness probably were second to no one's and who once dared to say that “there must be a God because man needs one being whom he can trust”) in a little-known remark on the *Bible* text “it is not good that man should be alone”: A lonely man, says Luther, always deduces one thing from the other and thinks everything to the worst.¹⁷⁸

¹⁷⁵ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, pp. 475-476. “cada uno de nosotros quedaría encerrado en su propia particularidad de datos sensibles que en sí mismos son inestables y traicioneros”.

¹⁷⁶ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 477. “La *única capacidad de la mente humana* que no precisa ni del yo ni del otro ni del mundo para funcionar con seguridad y que es independiente de la experiencia como lo es del pensamiento es *la capacidad del razonamiento lógico cuya premisa es lo evidente por sí mismo*”.

¹⁷⁷ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 446. “Los peores han perdido el miedo y los mejores la esperanza”.

¹⁷⁸ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 477. “Que el proceso de pensamiento caracterizado por la lógica estricta de lo evidente en sí mismo, del que aparentemente no hay escape, tiene alguna conexión con la soledad, fue ya advertido por Lutero (cuyas experiencias en los fenómenos de la vida solitaria y de la soledad probablemente no han sido superadas por nadie y quien una vez se atrevió a decir que ‘tiene que haber un Dios,

Como se ve, todavía en relación a la perspectiva de Norman Cohn, si bien podemos entrever un rasgo medieval —aunque secular, según su caracterización de los movimientos salvacionistas— la configuración de las masas modernas, no deriva de la consecución de una vida mejor sobre la tierra, de la radicalización de la experiencia de la soledad no sólo en relación a los semejantes, sino en relación a Dios. Una condición que tuvo como origen uno de los mitos fundacionales de la historia de occidente y cuyas bases modernas están en las experiencias que el propio Lutero testificó.

Tenemos hasta aquí algunas consideraciones generales: primero, la emergencia del gobierno totalitario fue posible por una consciente ruptura del *consensus iuris*, y sólo en función de ella es posible comprender el carácter sistemático del genocidio y ultrapasar el antisemitismo; segundo, la soledad y el aislamiento son experiencias humanas más allá de las circunstancias históricas y su reciente papel en política: la experiencia fundamental de la vida en común, la soledad, es al aislamiento lo que la superfluidad al desarraigo; tercero, la superfluidad y el desarraigo son dos fenómenos que han configurado la existencia de las llamadas masas modernas; cuarto, el descubrimiento del poder del aislamiento sólo fue posible, a un nivel masivo, por la serie de acontecimientos que precedieron a las guerras mundiales sobre poblaciones herederas de las revoluciones modernas; quinto, organizar y persuadir a las masas hasta convertir a toda una sociedad en criminal es la entera novedad del totalitarismo.

No resulta, pues, prematuro a estas alturas advertir la importancia de señalamientos aparentemente a-históricos —y que más bien se detectarían como herederos del existencialismo— como aquel que hace Hannah Arendt al principio de “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno”:

If there is a basic experience which finds its political expression in totalitarian domination, then, in view of the novelty of the totalitarian form of government, this must be an experience which, for whatever reason, has never before served as the foundation of a body politic and whose general mood—although it may be familiar in every other respect—never before has pervaded, and directed the handling of, public affairs.¹⁷⁹

porque el hombre necesita un ser en quien pueda confiar”) en un comentario poco conocido sobre las palabras de la Biblia ‘no es bueno que el hombre esté solo’. Un hombre solitario, dice Lutero, “siempre deduce una cosa de otra y piensa en todo hasta llegar a lo peor”.

¹⁷⁹ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 461. “Si hay una experiencia básica que encuentra su expresión política en la dominación totalitaria, entonces, en vista de la novedad de la forma totalitaria de gobierno, debe ser una experiencia que, por alguna razón, nunca antes había servido para la fundación de un cuerpo político cuyo

¿El desarraigo de las masas modernas es intrínseco a la modernidad misma, es decir, la sostiene y realiza? Si nos anticipamos al contenido de *The Human Condition*, este fenómeno no está divorciado de acontecimientos históricos que configuraron de modo definitivo el estatus del mundo; esos acontecimientos están representados, en términos generales, en los tres fenómenos pre-modernos a los que recurre Hannah Arendt para evidenciar los rasgos de lo ilimitado espacial, experiencial y vivencial, de la era moderna, del mundo moderno en “*The Vita Activa and the Modern World*”. Una circunstancia que Hannah Arendt resume varias veces en el cuerpo de su obra, no sólo en *The Human Condition*, sino también en aquel capítulo de *Between Past and Future*, “El concepto de historia antiguo y moderno”:

En la situación de radical alienación del mundo no son concebibles para nada ni la historia ni la naturaleza. Esta doble pérdida del mundo —la pérdida de la naturaleza y del artificio humano en el sentido más amplio, que incluye toda la historia— dejó tras de sí una sociedad de hombres que, sin un mundo común que a la vez los relacionara, viven en una separación desesperadamente solitaria o se ven comprimidos en masa, porque una sociedad de masas no es sino esa clase de vida organizada que se establece, de modo automático, entre los seres humanos que aún están relacionados entre sí pero han perdido el mundo que había sido común a todos ellos.¹⁸⁰

3. Sentido común y alienación

El punto de contacto en el análisis de la modernidad en clave arendtiana, el mundo moderno y su propio análisis del fenómeno totalitario es doble: por un lado, el término alienación en una triple manifestación y, por otro, el *sentido común*. Un sentido humano que la autora describió en *The human condition* como la capacidad más afectada por las revoluciones pre-modernas, científicas (Galileo) y filosóficas (Descartes) de los siglos XVI y XVII y seguramente modificada de tal modo que las consecuencias últimas del giro moderno sólo se dejaron sentir en su más radical y desafiante manifestación en la creación y puesta en funcionamiento de los campos de exterminio durante la Segunda Guerra Mundial. Esos campos que no fueron

talante general —aunque pueda ser familiar en todos los otros aspectos— nunca antes había impregnado, y directamente manipulado, los asuntos públicos”.

¹⁸⁰ ARENDT, Hannah, “El concepto de historia, antiguo y moderno” en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, p. 100.

invento nazi, pero sí el nivel de sofisticación de su funcionamiento, sí la banalidad de su existencia tanto para los objetivos de la guerra como para las pretensiones económicas del Tercer Reich.

Ahora bien, hay más de una línea de contacto entre la noción de “mentalidad totalitaria” con la etapa de la configuración de la modernidad de aquellas que una interpretación meramente historicista nos podría revelar. Pues adoptar un punto de vista cronologista sería presuponer un camino completamente ilusorio e insostenible en un nivel teórico si afirmáramos que la mentalidad occidental tiene una naturaleza místico dialéctica como sugirieron los representantes y fundadores de la escuela de Frankfurt. Estas líneas de contacto son el impulso de mi intento por esclarecer aspectos de la noción de modernidad en la obra de Hannah Arendt. Porque desde el inicio, la exposición de las circunstancias en que apareció el totalitarismo nos resulta sumamente problemática inclusive por la condición de las experiencias mentales que dieron lugar al fenómeno totalitario (la validez del razonamiento lógico) que Hannah Arendt considera verdadero móvil de ruptura con las más antiguas tradiciones del mundo. Esas experiencias están por encima de una visión unilineal y repetitiva de la historia, o mejor, de la visión unitemporal del acontecer humano en etapas progresivas y sucesivas, una visión que sólo tiene justificación y fundamentación en un momento de consolidación total de la modernidad: la comprensión ilustrada del devenir humano.

Valga en provecho de nuestra investigación el hecho de que la distinción entre soledad y aislamiento es constantemente aludida por Hannah Arendt, básicamente para intentar esclarecer el sentido y la naturaleza de la actitud contemplativa que es distinta a la de aquel que permanece aislado del mundo en una completa soledad “no-pensante” y cuyo origen, según las pistas que Hannah Arendt nos dejó, puede ser buscado en los orígenes de la filosofía moderna. Así, la doble alienación que Hannah Arendt describe en *The Human Condition*, condicionada por un conjunto de fenómenos pre-modernos y cuyas raíces pueden ser rastreadas en el antiguo mundo griego en los descubrimientos de Arquímedes, parece ser el telón de fondo desde el que se puede comprender el par de fenómenos que en la segunda edición de *Origens of totalitarianism* aparecen como características fundamentales de las masas modernas: el desarraigo y la superfluidad, la pérdida total de pertenencia y reconocimiento por alguna parte del mundo. Son estos los factores que fueron posibles, en su existencia más atroz y radical, por la esencia y el principio de acción de los gobiernos totalitarios: el terror y la ideología.

Es a partir de estas consideraciones que las líneas de comunicación entre los temas que se desarrollan en *The Human Condition* (1958) y las anotaciones en torno a la esencia y el principio de acción de los totalitarismos (1958) serán más nítidas.¹⁸¹ Significaría que ambos escritos surgieron en una misma etapa del pensamiento arendtiano cuando ya habían pasado algunos años de la primera edición de *Origens of Totalitarianism* (1951) y mientras la propia autora descubría con el paso de los años las vinculaciones entre la tradición cultural de occidente y los fenómenos totalitarios. Los hilos que entretejen la complicada red de fenómenos entre uno y otro parecen explicarse, al interior de la complejidad que los acontecimientos mismos generan, en las condiciones previas a la modernidad y son, al mismo tiempo, los hilos de interpretación y análisis de la modernidad que la propia Hannah Arendt sugiere y muy a su manera realiza.

Dicho de otra manera, la fecha en que fue escrito el texto “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno” resulta relevante porque pone en evidencia la complejidad de las experiencias del mundo occidental que permitía a Hannah Arendt comprender los totalitarismos. En el texto parece haber no un dato adicional a los descubrimientos que hizo la autora en la primera edición del libro, sino la confirmación de que los orígenes del totalitarismo tienen unas raíces más profundas en la vida de occidente; representa la confirmación de las primeras intuiciones expresadas apenas unos años después del fin de la guerra y sólo unos pocos años antes de la muerte de Stalin. Si esto es así, resulta también clarificador al interior del corpus del pensamiento arendtiano en la medida en que ella había planeado escribir un libro en que abordaría los elementos marxistas del totalitarismo, un estudio donde analizaría mucho más de cerca los desarrollos del totalitarismo bolchevique y, sin embargo, el libro nunca fue escrito y en su lugar vieron la luz *The human condition* (1958), *Between past and future* (1961) y *On revolution* (1963). “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno” es una nota conclusiva agregada años después de la primera edición de su primer libro en el exilio y lejos de alterar el marco historiográfico y epistemológico del que partieron las primeras consideraciones sobre los elementos del totalitarismo, la autora abrió una perspectiva de análisis histórico y cultural que sobrepasa el contexto puramente histórico-político.

¹⁸¹ Nos referimos al epílogo de la 2ª edición de *Origins of Totalitarianism* “Ideology and Terror: a Novel Form of Government” ya referido aquí.

4. Las esferas del espacio

Ya en sus análisis en torno al concepto de amor en la obra de san Agustín,¹⁸² Hannah Arendt descubriría en aquella tempranísima tesis doctoral a sus veintitrés años (1929) que la vida humana y el mundo son dos realidades complementarias e imprescindibles la una de la otra. El mundo es, desde la filosofía política del Padre de la iglesia, el espacio donde habitan quienes son el mundo. En el contexto de *The Human Condition*, y seguramente con altas resonancias heideggerianas, el mundo es el espacio donde se desarrolla la vida del ser humano en tanto que cultivador, fabricante y agente político.¹⁸³ Estos son los términos en que Hannah Arendt define el espacio que se sostiene no sólo por su cualidad de dimensión inmóvil e intemporal, sino por la presencia de quienes le dan movimiento y son testigos de su perentoriedad. Si una de estas dos realidades faltara nada sería posible.

Esta co-existencia del hombre y del mundo está expresada también en uno de los ensayos que componen *Entre pasado y futuro, ocho ejercicios sobre la reflexión política*: “La crisis de la cultura”.¹⁸⁴ En este ensayo, pese a la concordancia con las consideraciones anteriores aparece una diferenciación significativa entre lo público, como espacio dedicado a los asuntos humanos, y el mundo que es una realidad perdurable en la contingencia de la historia y de los actos humanos. El contexto en que está escrito el ensayo, pese a ser contemporáneo a las reflexiones de *The Human Condition*, es el de la emergencia de la “sociedad de masas” del mundo del siglo XX, más bien consumista de objetos culturales y artísticos que no son sólo aquellos que se pueden encontrar en el museo o en las galerías de arte en Nueva York, por ejemplo, sino las edificaciones (monumentos, palacios, catedrales, fortalezas, templos) donde transcurre la cotidianidad de la vida.

En ese contexto, para Hannah Arendt, la crisis por la que atraviesa la sociedad y la emergencia de la llamada “sociedad de masas” no revela que sea la psicología del artista, el constructor de los espacios que delimitan una ciudad, lo que se pone en juego sino la

¹⁸² El objetivo de la tesis doctoral de Hannah Arendt, cuya versión española, *El concepto de amor en san Agustín*, es de Agustín Serrano de Haro (2001), era esclarecer, en varios contextos, el sentido del mandato cristiano universal “ama a tu prójimo como a ti mismo”. En el transcurso de la investigación, Hannah Arendt destaca dos cursos diferentes del pensamiento agustiniano en que se muestran vínculos distintos del hombre a Dios. El resultado, sin embargo, fue que “la verdadera relevancia del amor al prójimo sigue siendo incomprensible”. Cfr. ARENDT, Hannah, *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001, p. 133.

¹⁸³ Resonancias que cualquier erudito puede equiparar con el sugerente título de uno de los opúsculos del filósofo: HEIDEGGER, Martin, *Construir, habitar, pensar*, Bs. As., Ed. Alción, 1994.

¹⁸⁴ ARENDT, Hannah, “Crisis de la cultura” en *Entre el pasado y el futuro, ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996.

objetividad del mundo cultural cuyo único criterio no social para juzgarlo es su carácter duradero y su final inmortalidad. Esta crisis, que presupone la superposición del ser humano que fabrica por encima del ser humano laborante y del ciudadano, está atravesada básicamente por las experiencias del totalitarismo. La secuencia historiográfica reconstruida en los capítulos que componen *The Human Condition*, desde los griegos hasta la modernidad pasando por la configuración y triunfo del cristianismo, desemboca en una reflexión sobre el espacio que constituye el mundo, en los términos agustinianos en que está basado el cristianismo como tal. En esta caracterización del mundo y de la vida humana, con todo y el presupuesto de la intervención humana al punto de su aniquilación por consumo desmesurado, y quizá por el interés estrictamente filosófico, pasa por alto un aspecto que la propia autora pone en primer plano en el capítulo conclusivo de *The Human Condition*: “no son las ideas sino los hechos los que cambian el mundo”. Esta convicción es un enunciado elaborado en el contexto de los sustanciales cambios que la emergencia de la ciencia moderna ocasionó en el mundo. El mundo moderno apareció, a ojos de Hannah Arendt, como una oposición conceptual hombre-mundo donde el sujeto es quien conoce y domina sin más; ese mundo es el espacio donde sólo se conoce aquello que se ha hecho con las propias manos porque nada del resto puede ser susceptible de confianza y credibilidad. Esa fue la herencia científica y filosófica a la humanidad, esa es la convicción arendtiana respecto a las condiciones existenciales que dieron paso a la emergencia del totalitarismo y la aniquilación judía en la Europa del siglo XX.

Si bien es verdad que uno de los tópicos del pensamiento de Hannah Arendt es el totalitarismo como fenómeno de aniquilación del mundo no sólo como espacio de experiencia vivida, del mundo de la vida según la terminología fenomenológica, sino en primer lugar como espacio de la política y resguardo de la dignidad humana también lo es que el centro de sus consideraciones conceptuales son fenómenos que constituyeron una época del mundo. Por tanto, su pensamiento se circunscribe, por un lado, a la etapa que inició con los fenómenos pre-modernos y sus consecuentes alienaciones y, por otro, el de la catástrofe política más radical vivida en occidente. Demostrar esta realidad teórica es posible a partir de los tres fenómenos que menciona en *The Human Condition* de los que sólo desarrolla el que tiene que ver con lo que tradicionalmente se conoce como matematización del espacio por el perfeccionamiento del telescopio de Galileo, y ni siquiera en sentido pleno porque sólo alude a él como una forma de explicación de la interconexión de los avances de la moderna ciencia astrofísica y las articulaciones de la filosofía cartesiana. Estaríamos, pues, ampliando y

falsificando el contenido de la propuesta de Hannah Arendt si afirmáramos que ahí se encuentran pistas que ratifican la idea de la transformación del espacio en una realidad matemática. La alienación de la tierra y la del hombre que la autora relaciona directamente, por un lado con la ciencia moderna y, por otro, con la filosofía moderna corren parejas hacia el abandono del mundo que fue la tercera de las alienaciones que considera y que vincula con la Reforma luterana.

La filósofa aborda, por tanto, los dos aspectos que caracterizan a la modernidad y parece dejar de lado la dimensión que en el comienzo del libro era primordial como suelo de lo político: el espacio de la experiencia donde se desarrollan las dos esferas de la vida humana: la *vita activa* y la *vita contemplativa*. ¿Cuál es el objetivo de Hannah Arendt si, además, se define a sí misma no como filósofa sino como “teórica de la política”? ¿Cuál es la importancia de señalar las circunstancias epistemológicas y científicas en que se basó el desarrollo de la modernidad? ¿Cuál es la relación que guarda esa preocupación con el ejercicio de la política práctica, esa esfera del mundo que con tanto cuidado delimitó remitiéndose al mundo griego, el más antiguo ejemplo de adaptación de unas normas (*nomoi*) para regular la vida en común (*polis*) de los seres humanos y que dista de la vida animal (*physis*)?¹⁸⁵

En ese provocativo y vital apartado sobre las repercusiones de la técnica en el mundo moderno, de su naturaleza tecnificada y de su imagen determinada por el desarrollo de las capacidades humanas de fabricar y manipular según unos intereses, pareciera que hay un desfase no sólo metodológico sino temático en relación a las preocupaciones histórico-políticas que desarrolló en *Origins of Totalitarianism*. La descripción de la *vita activa* y la época moderna parece encerrar la sospecha de que las condiciones de vida desarrolladas durante la modernidad fueron llevadas hacia su crisis más radical en el totalitarismo, unas condiciones que serían básicamente históricas, económicas y políticas que o bien adquieren un matiz distinto o, entonces, quedan circunscritas a un conjunto de acontecimientos ajenos a las dimensiones

¹⁸⁵ Para los griegos la *polis* era una “forma de organización política libremente escogida”; es decir, un artificio, “una manera de acción para mantener unidos a los hombres dentro de un orden”. Arendt nos recuerda que no es por un acaso que la emergencia de la polis en la antigua Grecia tuvo como antecedente la destrucción de las organizaciones de parentesco a través de las que se organizaba la comunidad. La *polis* fue un artificio (*nomos*) que tuvo como condición previa desintegrar las formas de comunidad anidadas en el parentesco (*physis*). Por tanto, no fue simplemente una “organización política libremente escogida” sino, con mucho mayor peso, “una manera de acción para mantener unidos a los hombres dentro de un orden”, un acuerdo que garantizara la permanencia de la comunidad cuyos lazos familiares debían quedar suscritos a un espacio distinto. La destrucción de la familia como modo de comunidad impediría que las pasiones, signo distintivo de la humanidad, el dolor y los intereses de particulares tomaran su lugar abriendo el espacio a una forma no privada ni necesaria de relación, sino un artificio, una norma que mantendría el orden. Cfr. ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, pp. 12-17.

culturales de la historia, de la ciencia y de la filosofía, y no podemos vincularlas con la vida política.

Sin embargo, para Hannah Arendt es evidente que las tres alienaciones modernas se encuentran estrechamente relacionadas y, en las últimas líneas de *The Human Condition* hace todavía una advertencia sobre el significado del pensamiento que a su juicio sólo puede emerger en regímenes políticos no tiránicos.

Thought, finally—which we, following the premodern as well as the modern tradition, omitted from our reconsideration of the *vita activa*—is still possible, and no doubt actual, wherever men live under the conditions of political freedom. Unfortunately, and contrary to what is currently assumed about the proverbial ivory-tower independence of thinkers, no other human capacity is so vulnerable, and it is in fact far easier to act under conditions of tyranny than it is to think.¹⁸⁶

Es decir que el pensamiento sólo es posible ahí donde hay libertad política. Pero si esto fuera así, en el exterminio de la judería en Europa durante la Segunda Guerra Mundial no habría habido suicidios o intentos desesperados por salvar la propia vida. ¿O es que el significado del pensar no pasa por la reflexión en torno a querer o no querer mantenernos vivos? Tampoco podríamos imaginar toda la literatura posterior de sobrevivientes que fueron capaces de dar cuenta, en retrospectiva, de las condiciones de los campos. La afirmación de Hannah Arendt tendría que ser demostrada en la experiencia de regímenes tiránicos tan radicales como el propio totalitarismo, pues como pone en evidencia el libro sobre el juicio de Eichmann la reflexión también fue posible bajo el dominio totalitario: hubo siempre quien intentó salvar el pellejo, quien se enriqueció, quien en su interior se desilusionó y hasta se arrepintió y quien decidió culpar al dictador, una vez muerto, de todo lo acontecido.

¿Cuál será la relación que podríamos imaginar entre la condición espacial-terrestre de la vida humana, al menos en sus versiones pre-modernas, con las soluciones totalitarias a los diversos problemas que Hannah Arendt identifica en la base de la civilización occidental? ¿podríamos pensar los fenómenos referidos en *The Human Condition* como suscitados en el mundo en los albores de la modernidad y en tanto que elementos que cristalizaron en formas

¹⁸⁶ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 324. “El pensamiento —que, siguiendo la tradición pre-moderna y moderna, hemos omitido de nuestra consideración de la *vita activa*— todavía es posible, y sin duda real, siempre que los hombres vivan bajo condiciones de libertad política. Por desgracia, y contrariamente a lo que se suele creer de la proverbial e independiente torre de marfil de los pensadores, no existe ninguna capacidad humana tan vulnerable, y de hecho es mucho más fácil actuar que pensar bajo un régimen tiránico”.

de habitar y sentir el espacio que condicionaron de alguna manera la ruptura de la tradición occidental con el totalitarismo? ¿Cuáles son las líneas de conexión entre este conjunto de circunstancias históricas y la catastrófica encarnación de la “banalidad del mal”? Ya hemos anticipado que Hannah Arendt no propone ninguna explicación al respecto. Y sería por nuestra parte un ejercicio más que temerario simulado querer desentrañar una argumentación a partir de donde no existe. Si acaso nosotros podemos intentar poner de relieve las características de la mentalidad totalitaria que ella supuso en uno de los funcionarios nazis juzgado en particular por un tribunal israelí en el año de 1961: Otto Adolf Eichmann.

Capítulo III. La mentalidad totalitaria

1. El afable lector de periódicos

Hannah Arendt hizo aparentemente dos cambios sustanciales en su obra escrita. Primero, las adiciones y posteriores supresiones de *Origins of Totalitarianism* cuando en su segunda edición incluyó las “Reflexiones sobre la revolución húngara”, un fenómeno político al interior de uno de los bloques implicados en la Guerra Fría que le dio la pauta para continuar sus reflexiones acerca de la naturaleza del totalitarismo y pensar, en función de los hechos mismos, en la puesta en práctica de un “imperialismo totalitario”. En el epílogo de la segunda edición (de 1966) a la parte dedicada al Totalitarismo, dice Hannah Arendt en el Prólogo,¹⁸⁷ “examinaba brevemente la introducción del sistema ruso en los países satélites y la revolución húngara. Este examen [continúa] escrito mucho más tarde, era diferente en su tono, ya que se refería a acontecimientos contemporáneos y se tornó anticuado en muchos detalles. Ahora lo he eliminado”.¹⁸⁸ ¿En qué sentido se tornó anticuado rápidamente si se correspondía con un fenómeno que era más bien contemporáneo a la re-edición del libro, la Revolución húngara fue en 1956, y consecuencia de la instauración de uno de los totalitarismos de la Segunda Guerra Mundial, justamente aquel que no describió en ninguna de las ediciones del libro y cuyo análisis realizaría en los “elementos totalitarios del marxismo”, el famoso libro que nunca escribió? ¿Por qué lo eliminó de las ediciones posteriores del libro si en el texto Hannah Arendt nos sugiere pensar sobre la naturaleza de los fenómenos que tuvieron lugar en uno de los países cuya tradición de dominación totalitaria seguía vigente incluso tras la muerte del dictador? El segundo cambio significativo de su pensamiento está en el aparente cambio de opinión respecto a la esencia del mal enunciado como radical en *Origins of Totalitarianism* y anunciado como banal a raíz del juicio de Eichmann.

¹⁸⁷ Cada una de las partes que componen el libro, antisemitismo, imperialismo y totalitarismo, tienen un prólogo particular y no una introducción al libro en general. Aquí nos referimos al prólogo de la tercera parte: totalitarismo.

¹⁸⁸ Cfr. ARENDT, Hannah, “Prólogo a la tercera parte: totalitarismo” en *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 2004, p. 29. Esta traducción está basada en la edición de 1966, que se re-editó una vez más en 1973. Salvo que se indique lo contrario, la edición en que basamos nuestra investigación es la segunda, donde sí se incluyen las “Reflections on hungarian Revolution” por ser la única versión en el inglés original con que contamos.

En sus “Reflexiones sobre la revolución húngara”¹⁸⁹ Hannah Arendt sugiere hacer la distinción entre el imperialismo de finales del siglo XIX y lo que ella llama “imperialismo totalitario”, principalmente soviético, heredero del “imperialismo continental” alemán que no llegó a triunfar. En la comprensión de Hannah Arendt, respecto al conocido “imperialismo transoceánico”, que en su forma moderna hicieron predominantemente los ingleses, estas otras dos formas de imperialismo se realizaron bajo las premisas ideológicas del tribalismo racial. El imperialismo moderno fue heredero del colonialismo, pero no tiene el carácter fundacional que tuvo el proceso de colonización del mundo no occidental. Por tanto, la fundación en el sentido clásico, en su acepción romana e incluso en la pre-moderna, no guarda relación con el fenómeno decimonónico de la “expansión por la expansión”. Ésta, en todo caso, y si seguimos la argumentación arendtiana, tuvo como resultado una tentativa de destrucción del mundo. Quizás es por esta natural consecuencia que la reflexión sobre la revolución húngara se “tornó anticuado en muchos detalles”. Las declaraciones radiofónicas del primer día acusando al régimen de imperialista¹⁹⁰ no eran suficientes como evidencia de una convivencia armónica de dos formas de dominación igualmente letales: una de expansión y dominio económico, otra de aniquilación de todos los pueblos sometidos. En todo caso, si convivieran el resultado sería la anexión automática de todos los países del mundo y no el intento de su separación.

El imperialismo, como uno de los elementos que cristalizaron en el totalitarismo, aportó a la peculiaridad del imaginario nazi las bases científicas del racismo y el pensamiento racial, la justificación histórica y biológica del tribalismo, aunado a la experiencia inglesa de la ampliación de la expansión de capital y material humano más allá de los límites nacionales. La abnegación, el anhelo de anonimato, la convicción del desarraigo y de la soledad en medio de multitudes tenían la forma de un halo general que consistía en algo mucho más elemental. Los aspectos populares que abrieron el camino al nacimiento y consolidación de la raza nazi, una raza de señores cuyo lugar en la historia aparece una vez cada mil años, no fueron invenciones ni accidentes. Comencemos por esta advertencia que nos hace la autora esclareciendo, por un lado, el comportamiento de los miembros del partido nazi en relación a la naturaleza y función de la propaganda y, por otra, de la naturaleza y función de las masas. Dice Hannah Arendt:

¹⁸⁹ La edición del texto a que aludiremos aquí es la versión de Agustín Serrano de Haro incluida en el volumen *Karl Marx y la tradición de pensamiento político occidental*, Madrid, Encuentro, 2007.

¹⁹⁰ ARENDT, Hannah, “Reflexiones sobre la revolución húngara” en *Karl Marx y la tradición de pensamiento político occidental*, p. 107.

“It is no accident that the two totalitarian movements of our time, so frightfully ‘new’ in methods of rule and ingenious in forms of organization, have never preached a new doctrine, have never invented an ideology which was not already *popular*”.¹⁹¹

Y agrega en una nota a pie de página, tomando una cita del *Der Fuhrer: Hitler's rise to power* de Konrad Heiden: “Propaganda is not ‘the art of instilling an opinion in the masses. Actually it is the art of receiving an opinion from the masses’”.¹⁹² Y Hitler fue si no el mejor dotado en captar las opiniones de las masas sí en organizarlas en función de las opiniones más generales. Sabía perfectamente dirigir sus discursos a las diferentes facciones del partido y del gobierno a fin de lograr sus objetivos. Si se quiere tener claridad acerca de los verdaderos planes de Hitler, dice Arendt, tenemos que atender no las “charlas a la mesa”,¹⁹³ sino “el discurso secreto ante los futuros dirigentes políticos de la Orden Teutónica de Sonthofen [noviembre de 1937] que no era para los militares sino para los nazis”. Al menos esa es una de las conclusiones a que llega Hannah Arendt al leer las conversaciones de Hitler editadas por Ritter. Son propaganda para el ejército alemán. En la charla los planes alemanes de conquista no van más allá de Alemania, mientras que en el discurso se habla de un Reich mundial”:

En este discurso de 1937, Hitler subraya una y otra vez que para Alemania se trata de lograr espacio ‘despoblado’, no de la conquista de los pueblos extranjeros; y él mismo añade que no existe espacio despoblado, y que un conquistador siempre topará con un habitante que posee ese espacio. De lo que se sigue sin dificultad que será misión del ejército alemán el despoblar de manera absoluta y radical el espacio poblado. Y naturalmente que romperse la cabeza pensando en los métodos de despoblación no era ya misión de la Wehrmacht, sino de otras y más importantes ramas del poder ejecutivo.¹⁹⁴

¹⁹¹ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 361. “No es accidental que los dos movimientos totalitarios de nuestro tiempo, tan terriblemente ‘nuevos’ en métodos de gobierno e ingeniosos en las formas de organización, nunca hayan predicado una nueva doctrina ni inventado una ideología que no fuera ya popular”.

¹⁹² Cfr. la referencia completa en la página 361: HEIDEN, Konrad, *Der Fuhrer: Hitler's rise to power*, Boston, 1944, p. 139. “La propaganda no es ‘el arte de inculcar una opinión en las masas. En realidad, es el arte de recibir una opinión de las masa’”.

¹⁹³ La edición de las conversaciones que Hitler mantuvo con sus asesores militares, desde julio de 1941 hasta agosto de 1942 (desde el ataque a Rusia y el comienzo de la batalla de Stalingrado), a la hora de la comida, son el punto de crítica del texto de Arendt: “A la mesa con Hitler”, que sus editores titularon: *Charlas de Hitler a la mesa*, título que evoca las *Charlas a la mesa* de Lutero. ¿Después del fin de la guerra todavía hubo quienes se adherían simpáticos a las palabras del dictador?

¹⁹⁴ ARENDT, Hannah, “A la mesa con Hitler” en *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, p. 351.

A los ojos del historiador, pese a que el libro no ofrece un aparato crítico ni analítico para su comprensión, constituye, dice Arendt, una fuente insuperable: muestra con toda claridad las razones de la rotunda superioridad de Hitler sobre su entorno, una superioridad de la que, insiste Arendt, ni sus editores han podido escapar:

Por su más propia experiencia, Hitler sabía del torbellino en que se desgarraba el hombre contemporáneo que de un día para otro le lleva a cambiar su ‘cosmovisión’ política o de otro orden, según qué aspectos de la realidad le sean mostrados en su desamparado deambular [al lector de periódicos] lo que distinguía a Hitler de este lector de periódicos y de su desesperación era simplemente que un día descubrió que, si en estas condiciones uno se aferra en serio a una de las opiniones en curso [expuestas en uno de los doce periódicos en circulación] y las despliega con una coherencia ‘glacial’ (como le gustaba decir), todo volvía de algún modo a estar en su sitio.¹⁹⁵

Desplegar las opiniones con coherencia glacial significaba que eran válidas desde un punto de vista lógico e independientes de toda realidad. En otros términos, la validez lógica de una idea y sus consecuencias que caracterizaron las ideologías.¹⁹⁶ Esta forma de relación del líder nazi con sus subordinados tuvo un antecedente político, organizativo, no en el sistema de partidos de las Naciones-Estado, sino en los movimientos nacionalsocialista y bolchevique. El análisis de Arendt revela en este contexto la poca importancia que tuvo el antisemitismo en el triunfo final del totalitarismo, tanto en Rusia como en Alemania, y explica que pese a que los elementos raciales a partir de los que resultó el totalitarismo no fueran alemanes, ni quizás soviéticos, haya sido justamente en estos pueblos y no en otros donde logró su asentamiento final. Descargar lógicamente la validez de las ideologías populares, el antisemitismo entre ellas, fue el logro fundamental de Hitler.

2. La mentalidad imperialista

Pese a la clara delimitación y especificidad de los orígenes del totalitarismo, separadamente expuestos en las tres partes que componen el libro, Hannah Arendt no olvida describir los vínculos a través de los que funcionaron de un modo complementario y que dieron como

¹⁹⁵ ARENDT, Hannah, “A la mesa con Hitler”, p. 354.

¹⁹⁶ Cfr. ARENDT, Hannah, “Ideology and Terror: A Novel Form of Government” in *Origins of Totalitarianism*, pp. 460-479.

resultado el desastre total de occidente. Pues no sólo quedó roto el hilo de la tradición de pensamiento filosófico, una denuncia que hace con frecuencia la autora, sino con todas las tradiciones. Su insistencia, por otro lado, de comprender la naturaleza del fenómeno desprendido de tópicos y analogías con momentos anteriores de la historia es también significativo, porque nos conmina a aproximarnos a ellos como diferentes en sus modos de realización, de dinámicas y significados para la humanidad de situaciones anteriores. El imperialismo tuvo una dinámica y un modo de expansión que no es de la misma naturaleza del proceso de expansión y colonización del siglo XVI. A pesar de haber unos fenómenos más o menos equiparables, como la expulsión de los judíos de la península ibérica, el exterminio de la población nativa de los territorios descubiertos y del intento de instaurar la religión y los modos de administración monárquica, el imperialismo, dice Hannah Arendt, “is not empire building and expansion is not conquest”.¹⁹⁷

Si bien con esta mínima distinción Hannah Arendt nos advierte, sin decirlo, que con la investigación acerca del imperialismo no está intentado acercarse al significado del proceso de conquista y colonización del mundo durante el siglo XVI, también es claro que sus consideraciones no tocan otro de los conceptos con que se podría confundir: el imperialismo no es sinónimo del Imperio emergido de la crisis del sistema capitalista y de la situación política posterior a las guerras mundiales, al que se refieren Negri y Hardt en su libro sobre el tema. El imperio que tematizan los autores es, pues, un estado de la soberanía de las naciones del mundo posterior a la quiebra de las Naciones-Estado Europeas cuyo colapso aconteció durante el fenómeno imperialista inglés, que es al que se refiere Hannah Arendt. La hipótesis básica de *Imperio*, dicen los autores, “consiste en que la soberanía ha adquirido una forma nueva, compuesta por una serie de organismos nacionales y supranacionales unidos por una única lógica de dominio. Esta nueva forma global de soberanía es lo que llamamos ‘imperio’”.¹⁹⁸

Hannah Arendt afirma que el imperialismo del siglo XIX fue heredero del imperialismo colonial anterior, mas no equiparable ni uno de esos sucesos que en sus obsesiones psicoanalíticas la humanidad ha repetido en una suerte de bucle histórico. Los vínculos que se

¹⁹⁷ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 130. El imperialismo “no es la construcción de un imperio y la expansión no es conquista”.

¹⁹⁸ Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Bs. As., Paidós, 2002, p. 14. (Original en inglés: *Empire*, 2000). Los autores forman parte de ese grupo de estudiosos sociales que consideran el estado actual del mundo como una etapa posterior de la modernidad donde la globalización y la posmodernidad son términos casi utilizados como sinónimos.

podrían encontrar entre ambas formas de expansión tienen unas coordenadas distintas a las de la mera y explícita relación entre los actores. El imperialismo surgió en el contexto de las revoluciones modernas y no se consolidó, como comúnmente se asume, como la fase final del capitalismo sino como “the first stage in political rule of the bourgeoisie”.¹⁹⁹ Ciertamente, el imperialismo se realizó sobre unas condiciones económicas y clasistas; es decir, sobre una trama de sucesos que azotaban frontalmente al común de la población europea. Esa realidad es ya un aspecto insoslayable de la configuración del desarraigo y la superfluidad que, desde el punto de vista de Hannah Arendt, caracterizaron a las masas modernas. Pero no fue banal la serie de descubrimientos científicos y de desarrollos intelectuales que no fueron la justificación *a priori* de la realidad humana, sino otra más de sus consecuencias. La teoría, pues, como diría Marx no precede a la praxis o bien, como afirma categórica la propia Hannah Arendt en un contexto aparentemente distinto, “not ideas but events change the world”.²⁰⁰

a. La burguesía y la expansión

El imperialismo no fue un fenómeno imperial en su sentido clásico. No fue un asunto de la monarquía y ni siquiera la nobleza tuvo un papel fundamental en el proceso de expansión ilimitada. Y tampoco fue, dice Hannah Arendt, la última fase del capitalismo. Fue un fenómeno de clases, de liberación política de la burguesía y el desplazamiento de la nobleza hacía campos de nula influencia en el ámbito de las decisiones políticas. Y su característica principal fue una doble acumulación: “this process of *never-ending accumulation of power* necessary for the protection of a *never-ending accumulation of capital* determined the ‘progressive’ ideology of the late nineteenth century and foreshadowed the rise of imperialism”.²⁰¹ La noción de progreso, en sentido burgués y distinto del significado francés del siglo XVIII cuyo final sería la emancipación del ser humano, no perseguía en ningún sentido la libertad y la emancipación

¹⁹⁹ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 138. “la primera etapa de la dominación política de la burguesía”.

²⁰⁰ ARENDT, Hannah, “The *Vita Activa* and the Modern Age” in *The Human Condition*, p. 275. “no las ideas, sino los acontecimientos cambian el mundo”.

²⁰¹ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 143. “este proceso de acumulación interminable de poder necesario para la protección de una acumulación sin fin de capital, determinó la ideología ‘progresista’ de finales del siglo XIX y presagió el surgimiento del imperialismo”.

humanas, su contenido básico se encaminaba a que la sociedad se dispusiera a “sacrifice everything and everybody to supposedly superhuman laws of history”.²⁰²

La condición del imperialismo moderno fue el fenómeno de la “expansión por la expansión” anclado en la experiencia inglesa del imperialismo ultramarino. En esta forma de administración que ya no era colonial también encuentran su antecedente los campos de concentración y de exterminio que fueron, en las consideraciones de Hannah Arendt, las instituciones totalitarias por excelencia. Fue en la experiencia inglesa de las “matanzas administrativas”, como forma de exterminio sistemático, que la organización nazi tuvo su antecedente. Una forma de dominio que dejó de ser funcional al término de la primera guerra mundial y con la cual habría sido imposible la independencia de la India.²⁰³ El imperialismo, en tanto que imperialismo, se caracteriza por la adopción de un concepto de expansión ilimitada que, en palabras de Hannah Arendt, no era un medio sino un fin en sí mismo y que apareció en el pensamiento político cuando resultó obvio que una de las más importantes funciones permanentes de la Nación-Estado sería la expansión del poder. “The imperialist concept of expansion, according to which expansion is an end in itself and not a temporary means, made its appearance in political thought when it had become obvious that one of the most important permanent functions of the nation-state would be expansion of power”.²⁰⁴ No se fundaron nuevos cuerpos políticos, como sí ocurrió en el fenómeno de conquista. El concepto de expansión ilimitada representaba la esperanza de la ilimitada acumulación de capital. Esta doble acumulación, de poder y de capital, fue justamente la condición que evidenció lo inapropiado de la forma de organización política que le dio lugar: la Nación-Estado, “which more than any other political bodies were defined by boundaries and the limitations of possible conquest, is one example of the seemingly absurd disparities between cause and effect which have become the hallmark of modern history”.²⁰⁵

Según Hannah Arendt, los “administradores de la violencia” como ella los llama, son las figuras que aparecieron entonces por primera vez en la historia, aunque bien pueda

²⁰² ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 143. “sacrificar todo y todos en favor de las leyes supuestamente sobrehumanas de la historia”.

²⁰³ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, pp. 133-134.

²⁰⁴ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 137. “El concepto imperialista de expansión, según el cual la expansión es un fin en sí mismo y no un medio temporal, hizo su aparición en el pensamiento político cuando fue evidente que una de las más importantes funciones permanentes del Estado-nación sería expansión del poder”.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 131. “que más que ningún otro cuerpo político definido por los límites y las limitaciones de la posible conquista, es un ejemplo de las diferencias aparentemente absurdas entre causa y efecto que se han convertido en el sello distintivo de la historia moderna”.

discutirse si tenían un antecedente más o menos mítico en las viejas leyendas de héroes y cazadores de dragones. Ellos se convirtieron muy rápido en una “nueva clase” dentro de las naciones. “They were the first who, as a class and supported by their everyday experience, would claim that power is the essence of every political structure”.²⁰⁶ Y su aparición fue posible sobre unas condiciones específicas. La producción de excedentes de capital y de desechos humanos como resultado de las crisis y la liberación de la burguesía y su elevación en el mundo de los negocios. El excedente de capital y la creciente cantidad de mano de obra sin utilidad productiva, que eran resultado de los distintos desarrollos industriales, abandonaron Inglaterra al mismo tiempo.²⁰⁷ La solución imperialista fue la expansión ilimitada que encontró su cuna cultural en África del sur como nuevo espacio para la inversión (del capital superfluo) y de población (de desechos humanos). Fue, dice Arendt, la única manera de impedir la pérdida de riqueza y de población. A este fenómeno, pese a su fuerza práctica suficiente, le fueron necesarias algunas condiciones ideológicas y una preparación psicológica cuyas bases estaban fundadas en las diferencias raciales reinantes en Sudáfrica que no estuvieron exentas de fundamentos científicos.

b. El “carácter imperialista”

El racismo se gestó en Francia y el imperialismo, entendido como un fenómeno de “expansión por la expansión”, fue un invento inglés: Cecil Rhodes, cónsul general en Sudáfrica consideraba que “la expansión lo es todo”, “and India, South Africa, and Egypt were equally important or unimportant as stepping-stones in an expansion limited only by the size of the earth... The outstanding similarity between Rhodes’s rule in South Africa and Cromer’s domination of Egypt was that both regarded the countries not as desirable ends in themselves but merely as means for some supposedly higher purpose”.²⁰⁸ Se mantuvieron siempre distantes de todo lo que emanaba de los territorios dominados. Con el distanciamiento quedo

²⁰⁶ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 137. “Ellos fueron los primeros que, como clase y con el apoyo de su experiencia cotidiana, afirmarían que el poder es la esencia de toda la estructura política”.

²⁰⁷ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 150.

²⁰⁸ Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism*, p. 212. “y la India, Sudáfrica y Egipto eran igualmente importantes e insignificantes como escalones en la expansión limitada sólo por el tamaño de la tierra... La similitud extraordinaria entre el gobierno de Rhodes en Sudáfrica y la dominación de Cromer de Egipto fue que ambos consideraban a los países no como fines deseables en sí mismos, sino como simples medios para un fin supuestamente superior”.

destruida la relación dominador-dominado, corruptor-corrompido, explotador-oprimido; se cortaron todos los lazos que humanamente atan a unos con otros.

El imperialismo británico tuvo dos fuentes de realización. La primera está representada en la forma de imperialismo sin precedentes que Cromer puso en marcha en Egipto. Lord Cromer era la encarnación de la transformación de la administración colonial en administración imperialista y creó una “filosofía del burócrata”: sus colaboradores debían ser profesionales que no inmiscuyeran sus ambiciones personales ni su vanidad. Su pasión más grande debería ser la de actuar entre bastidores y su mayor desprecio debería recaer en el ansia de publicidad. Debían ser individuos a quienes incluso no les importara que sus nombres no figuraran con sus logros. La burocracia, pues, encontró su primera manifestación como forma de “gobierno de expertos” que tendrían que constituir una minoría frente a la enorme mayoría de inexpertos representados por todos los pueblos. La segunda vía se gestó en el extremo opuesto del continente. En África del Sur, Cecil Rhodes experimentó un modo de vida racial sin precedentes. Abrió la sociedad a los miembros de la “raza nórdica”, aquellos seleccionados de entre dos mil o tres mil individuos que hubieran puesto en sus mentes el sueño del Fundador, seleccionados de una forma matemática según la finalidad del mismo Fundador. Esa raza constituiría una “sociedad secreta” y tendría como objetivo la ocupación de todo el mundo europeo y la recuperación de EUA para el imperio británico. Esta sociedad secreta establecería un Gobierno burocrático en todos los rincones de la tierra.

Rodhes y Cromer descubrieron una expansión que no se hallaba impulsada por el apetito de un país sino concebida como un proceso inacabable. Aparecieron, pues, dos figuras cuya mentalidad se corresponde a la de Kim, el personaje de Rudyard Kipling: el burócrata y el agente secreto quienes, mientras sirvieron al imperio británico nunca desmintieron pertenecer a la raza de cazadores de dragones y defensores de los más débiles. Ambas figuras reivindicaban la leyenda fundacional del Gran Juego, tal como fue narrada por Kipling. Eran hombres a quienes no importaban las leyes de los pueblos donde se desempeñaban, su ley era el éxito. Eran jugadores que jugaban por el juego y esa peculiaridad, ligada a la separación de todos los lazos sociales ordinarios (la familia, una ocupación, unos objetivos específicos y el papel que se tiene en la comunidad a que se pertenece) hicieron que la vida, que no tiene un fin sino cuando llega la muerte, se pareciera tan peligrosamente a las actividades del burócrata y el agente secreto que servían a un proceso, el del imperialismo, cuyo fin carecía de objetivos últimos. Pero estos jugadores se vieron a sí mismos engañados cuando fueron superados por los

jugadores del juego totalitario, “a game played without ulterior motives like profit and therefore played with such murderous efficiency that it devoured even those who financed it”.²⁰⁹

c. Raza, romanticismo e ideología

En términos sociales y políticos, la emergencia de la burguesía como clase imperialista ponía en riesgo el estatus de la aristocracia. Para Hannah Arendt, la “raza”, en tanto que concepto y pese a que el “pensamiento racial” tiene sus raíces en el siglo XVIII, los conceptos de raza y élite fueron descubiertos por un noble, el conde de Gobineau, en 1853. En su *Essai sur l'inégalité des races humaines*, un texto que fue escrito a partir del hecho histórico del auge de la burguesía y la decadencia de la nobleza, ambas circunstancias, si bien contradictorias, fueron un “juguete psicológico” internacional que ponía en evidencia la amenaza democrática contra la raza de príncipes (de origen ario) que estaba amenazada por razas no arias. Desde el punto de vista de Hannah Arendt, pues, el creador del sentido moderno de raza fue un noble francés quien atribuía un origen germano a la clase amenazada, “what Gobineau was actually looking for in politics was the definition and creation of an ‘elite’ to replace the aristocracy”.²¹⁰ Aunque no debía ser la burguesía.

Resulta sugerente, y no sólo tendría que serlo para Hannah Arendt, que el racismo como ideología no haya sido un invento de intelectuales y que tenga un doble origen. Por un lado, un hecho histórico: “insistence on common tribal origin as an essential of nationhood, formulated by German nationalists during and after the war of 1814”.²¹¹ Y, por otro, un hecho espiritual: el énfasis en la personalidad innata y la nobleza natural de los románticos alemanes. Los genios, los héroes, los santos y los superhombres habían surgido del romanticismo del siglo XIX y permitía no sólo rastrear los orígenes de las razas y las élites en el interior de cada uno, sino “legitimar” la interioridad como única posibilidad de encontrar tal origen. Era posible dar un significado histórico a las experiencias internas.

²⁰⁹ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 218. “un juego jugado sin segundas intenciones como el beneficio y, por tanto, jugado con tal eficiencia asesina que devoró incluso a aquellos que lo financiaron”.

²¹⁰ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 173. “lo que Gobineau estuvo buscando realmente en política fue la definición y creación de una ‘elite’ para reemplazar la aristocracia”.

²¹¹ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 170. “La insistencia en el origen común tribal como un elemento esencial de la nacionalidad, formulada por los nacionalistas alemanes durante y después de la guerra de 1814”.

El pensamiento racial tuvo unos orígenes franceses e ingleses y no, como bien podríamos estar tentados a suponer, alemanes. Gobineau elaboró un concepto de raza que permitió organizar a las “personalidades innatas” del romanticismo alemán y “to define them as a members of a natural aristocracy destined to rule over all others”.²¹² No sorprende, por tanto, que Hannah Arendt continúe sus indagaciones respecto a los elementos del totalitarismo afirmando que el carácter imperialista, la pretendida justificación legendaria de la mentalidad imperialista y las diversas y nuevas formas de dominación, tuvo su origen en la literatura inglesa: Kim, el personaje de Rudyard Kipling es, a ojos de la autora, el portador de tal espíritu. En su indagación respecto al origen del “carácter imperialista”, Hannah Arendt no duda en afirmar que a lo largo de la historia han sido las leyendas los medios a través de los que se hacía al ser humano responsable de actos que no eran suyos y siempre sirvieron como corrección a hechos particulares hasta que apareció el cristianismo cuya explicación universal del principio (Adán) y el Juicio final es radicalmente convincente. Las leyendas, pese a su carácter omnicomprendido, no son doctrinas ni ideologías que expliquen la fundación de los pueblos. Es muy significativo, dice Arendt, que el crecimiento de los cuerpos nacionales no fuera acompañado por ninguna leyenda fundacional y que en los tiempos modernos hubiera sólo este único y primer intento elaborado cuando el imperialismo ya había ocupado el lugar del anticuado nacionalismo.

El nacionalismo tribal y el racismo declarado se convirtieron en ideologías centrales de la era imperialista cuya justificación práctica y contradictoria tuvo hondas raíces de inspiración teórica. A ojos de Hannah Arendt, Hobbes es el único autor a quien la burguesía debe inspiración. En su “pensamiento político” la lucha por el poder y las capacidades para adquirirlo son iguales en todos los hombres. La igualdad de los seres humanos está basada en el poder que tiene, por naturaleza, para matar a otro. A partir de este hecho natural y elemental, Hobbes previó la necesaria creación de una organización social dinámica que soportara el constante crecimiento del poder; esbozó los rasgos psicológicos del nuevo tipo humano que encajaría en esa sociedad; previó la necesaria idolatría del poder en sí mismo por obra del nuevo tipo humano que se sentiría halagado si se le llama “ser sediento de poder”, a quien la sociedad le obligaría a rendir todas sus virtudes y sus vicios a ese poder “and would make him the poor meek little fellow who has not even the right to rise against tyranny, and who, far

²¹² ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 173. “definirlas como miembros de una aristocracia natural destinada a dominar a todas las demás razas”.

from striving for power, submits to any existing government and does not stir even when his best friend falls an innocent victim to an incomprehensible *raison d'état*".²¹³

Como se ve, el objetivo destructivo último de esa comunidad dinámica está en la interpretación filosófica de la igualdad humana como la igual capacidad de matar a otro, *homo homini lupus*. Esta era la prerrogativa teórica, prevista por Hobbes, que hacía del excedente de mano de obra desocupada, el populacho, una fuerza utilizable por los políticos imperialistas inspirados, de igual forma, por las doctrinas racistas. Fueron estas condiciones el caldo de cultivo de la convicción de que el imperialismo, en su imparable e inevitable expansión por la expansión, apareciera como el único "were able to settle the grave domestic, social, and economic problems of modern times".²¹⁴ En Hobbes, concede Hannah Arendt, no están expuestas las modernas ideologías racistas que levantaron al populacho. Pero sí proporcionó el pensamiento político que fue el prerrequisito de toda doctrina racista mediante la cual la idea de Humanidad quedaba excluida como única idea reguladora de la ley Internacional: la igual capacidad humana de matar redujo a los seres humanos a la lucha por la sobrevivencia. Bajo esta perspectiva, la noción de poder, de acumulación de poder en una ruta progresiva, en su sentido burgués, es heredera de la filosofía del poder de Hobbes, pero también toda la teorización evolucionista de Darwin, heredera ella misma del fenómeno expansionista del siglo XIX.

El resultado teórico es lógico a la vista de la plausibilidad práctica del progreso: cancelada la noción de Humanidad como realidad con un origen común, la única alternativa posible de explicación de la existencia de la variedad humana es que los seres humanos de distinto color de piel descienden de un mono diferente del hombre blanco (Darwin). No hay un origen común de la humanidad, sino un origen racial distinto. En términos prácticos, sólo cuando un alemán sea alemán y un francés francés el final de los pueblos, en tanto que distintos de los diferentes especímenes animales, será una realidad. Enunciadas así las cosas, nos permitimos acrecentar una apreciación propia, construida al hilo de las descripciones de Hannah Arendt: el racismo es una más de las inventadas herramientas de dominación del siglo XIX y no una realidad cuyos orígenes más antiguos suelen ser rastreados en las sociedades

²¹³ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 146. "le convertiría en ese pobre y pequeño individuo sumiso que no tiene ni siquiera el derecho de protestar contra la tiranía y que, lejos de ansiar el poder, acepta cualquier gobierno existente y no se altera aunque caiga su mejor amigo como víctima inocente de una incomprehensible *raison d'état*".

²¹⁴ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 157. "a quien era posible resolver los graves problemas nacionales, sociales y económicos de los tiempos modernos".

organizadas como la *polis* en la antigua Grecia cuya estructura social operaba mediante la institución de la esclavitud. En otros términos, racismo y esclavitud no son sinónimos. El racismo, para diferenciarlo incluso de las aireadas justificaciones argüidas para la expansión colonial del siglo XVI, no es un asunto de organización política o de monoteísmo religioso, como quizás lo fue en el mundo clásico y al final de la Edad Media, sino ideológico y científico.

Fueron, pues, dos las ideologías configuradas durante el siglo XIX: la que interpreta a la historia como una “lucha económica de clases” (atribuida a Marx) y la que interpreta a la historia como una lucha natural de razas (debida a Darwin). Lo cierto es que ninguna de las dos, dice Hannah Arendt, tiene un origen filosófico (Marx) ni científico (Darwin). Son el resultado de la conjunción de todas las contradicciones del “pensamiento racial”, que anida sus premisas en algo que Hobbes había pensado trescientos años antes, y del nacionalismo tribal que, pese a todo lo que se pudiera considerar, ninguna de las dos fue un invento alemán sino inglés y francés. En ese sentido, Hannah Arendt llama la atención sobre la aceptación del pensamiento racial en muchas partes del “spiritual world long before the Nazis started their ill-fated attempt at world conquest”.²¹⁵ Por tanto, resulta llamativo que se dé por sentado, contrario a las interpretaciones incluso más respetadas en el mundo de la intelectualidad, que las dos ideologías aquí esbozadas no son el resultado teórico natural de las visiones de Marx y Darwin. ¿Cómo es que Hannah Arendt las desvincula de los movimientos totalitarios?, ¿Será que intenta una revitalización o reivindicación de ambas teorías? Quizás no es del todo atinado plantear la pregunta en estos términos, sino considerar los elementos que ella misma va describiendo. Que las vulgarizadas versiones del naturalismo de Darwin y el historicismo de Marx no sean el origen conceptual de las ideologías del siglo XIX abre posibilidades riquísimas de comprensión del mundo espiritual, por un lado, del mundo académico incluso de nuestros días y, por otro, del totalitarismo como tal. No es injustificada, en este marco conceptual, la advertencia con que Hannah Arendt comienza su estudio sobre la pertenencia de Karl Marx a la historia del pensamiento político occidental: “Nunca ha sido fácil pensar y escribir acerca de Karl Marx”.²¹⁶ Las dificultades para abordar su pensamiento, dice, “en cierto sentido fueron similares a las que surgieron en torno a Nietzsche y Kierkegaard: los combates a favor y en contra de cada uno de ellos fueron tan fieros, los malentendidos tan tremendos, que era difícil

²¹⁵ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 158. “mundo espiritual mucho antes de que los nazis comenzaran su malogrado intento por la conquista del mundo”.

²¹⁶ ARENDT, Hannah, *Karl Marx y la tradición de pensamiento político occidental*, p. 13.

decir exactamente qué pensaba y de qué hablaba cada uno de los intervinientes... en el caso de Marx las dificultades fueron obviamente mayores porque afectaban a la política”.²¹⁷

Aunque Hannah Arendt se dedica en varias partes de su obra a describir las características de las ideologías, en particular en el último capítulo de la parte dedicada al totalitarismo de *Origins of Totalitarianism*, “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno”, va anotando aquí y allá aspectos de su definición última. La capacidad de persuasión de las ideologías, dice, no es accidental, tiene relación con las experiencias y los deseos; es decir, ninguna formulación ideológica es efectiva sin tener un contacto inmediato con la vida política. Y las dos ideologías racistas tuvieron su aplicación inmediata en el proceso de expansión imperialista principalmente en el continente africano y básicamente de origen inglés: en Egipto y África del sur. El éxito científico que tuvieron se debió, continua Hannah Arendt, a los “predicadores científicos”, a quienes de igual manera les debemos que ninguna ciencia haya quedado al margen de la terminología racial y que los conceptos científicos hayan adquirido un sentido ideológico.

Y el rosario de revelaciones de Hannah Arendt no para: esta relación llevó, dice, a algunos historiadores —aunque yo agregaría que ninguna de las disciplinas escapó a tal determinación, ni mucho menos la filosofía— a pensar que los resultados de investigaciones filológicas o biológicas eran causa y no consecuencia del pensamiento racial. Tales historiadores eran Burckhardt y Spengler, los grandes del siglo XIX, que confundieron el populacho con la emergente clase industrial sin advertir que el populacho —el excedente de mano de obra superflua— estaba constituido por miembros de todas las clases, a diferencia de la clase obrera; no lo entendieron, dice, a pesar de haber advertido que con la emergencia del populacho la democracia se convertiría en un despotismo cuyos tiranos procedían de este nuevo estrato y se inclinarian a él en busca de apoyo.²¹⁸ Estas ideologías, y no las ciencias como

²¹⁷ ARENDT, Hannah, *Karl Marx...*, pp. 13-14.

²¹⁸ La observación de Hannah Arendt es sugerente y oportuna puesto que nos da, por otro lado, las pistas para comprender el prejuicio teórico que atraviesa la consideración de Burckhardt sobre el Renacimiento y el humanismo, una acepción que asumió Heidegger sin miramientos para descalificar a todo humanismo como antropología filosófica, según la investigación de Ernesto Grassi en *Heidegger y el problema del humanismo*. Un apunte que no es de banal importancia, sino todo lo contrario. Otro apunte esencial, y en consonancia con esta reflexión, nos lo proporciona Günther Anders, primer marido de Hannah Arendt, en sus remembranzas de amor juvenil con Hannah Arendt. Cfr. ANDERS, Günther, *La batalla de las cerezas. Mi historia de amor con Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, 2013. Pese a todo, la noción de humanismo que Hannah Arendt menciona de vez en cuando no parece distanciarse en nada de la visión del maestro y, por tanto, de los ingenuos historiadores del siglo XIX: Burckhardt y Spengler. Veremos porqué.

tales, determinaron el rumbo racial del mundo porque los científicos se sintieron tan seducidos por ellas como sus contemporáneos no-científicos.

Ahora bien, que el “pensamiento racial” hubiera tenido gran aceptación en el “mundo espiritual” largo tiempo antes de que los nazis llegaran al poder y que las ideologías raciales hayan tenido tal influencia incluso entre los más avezados constituyen el centro problemático, neurálgico, del fenómeno totalitario cuyas raíces más profundas están en el proceso imperialista del siglo XIX. Según estas consideraciones de Hannah Arendt, es este un fenómeno que bien podríamos llamar popular no exclusivo del pueblo alemán, nazi y no nazi —situación que no le exime de responsabilidades—, sino una circunstancia histórica particular. “The historical truth of the matter is that race-thinking, with its roots deep in the eighteenth century, emerged simultaneously in all Western countries during the nineteenth century”²¹⁹ y fue una poderosa ideología imperialista a principios del XX. Es este el fenómeno popular en el centro de las descripciones respecto a la formación de la mentalidad nazi. El pensamiento racial, que seguía de cerca las adopciones políticas de los descubrimientos de Darwin, tiene unos orígenes exclusivamente intelectuales y se afianza en la tradición científica preponderante. En otros términos, no fue Darwin el autor del pensamiento racial sino sus seguidores los darwinistas que surgieron entre los pensadores de clase media en Inglaterra y Alemania y deseaban extender los privilegios de la nobleza a todas las clases nutridos por *auténticos sentimientos nacionalistas*. Inglaterra, a diferencia de Alemania, tuvo que formular una teoría racial apropiada a unas condiciones nacionales particulares, donde los habitantes de las entonces colonias tenían en común con la madre patria “la ascendencia común, el origen común, el lenguaje común”. En Alemania, en cambio, que carecía de unidad nacional fue necesaria una *barrera ideológica* para reemplazar hechos históricos y geográficos. Este pensamiento racial, pese a las estruendosas y ensordecedoras consecuencias alemanas, tuvo su origen primario en Inglaterra y la experiencia inglesa de la administración de sus posesiones coloniales. Antes del siglo XIX, dice Hannah Arendt, a pesar de que la esclavitud tenía una base racial, los pueblos

²¹⁹ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 158. “La verdad histórica de la cuestión es que el pensamiento racial, con sus profundas raíces en el siglo XVIII, surgió simultáneamente en todos los países occidentales durante el siglo XIX”.

esclavistas no habían sido conscientes de la raza²²⁰ y la división de labores y actividades estaba más bien definida por la artificialidad de la vida política antes que por la naturaleza humana.²²¹

El racismo inglés, pese a sus posteriores adopciones en el continente, era más bien poligenismo. Y tuvo su suelo de cultivo cuando en 1834 se abolió la esclavitud en las posesiones británicas, de igual modo las discusiones que precedieron a la guerra civil americana fueron determinantes para que en Inglaterra se aceptaran las diversas explicaciones y doctrinas naturalistas en torno a las diferencias raciales y las consecuencias de sus mezclas cuyos resultados no podían tenerse por seres humanos, sino por monstruos en quienes “every cell is the theater of a civil war”.²²² El curso de los acontecimientos, sin embargo, propició que en muy poco tiempo la doctrina poligenista perdiera vigencia cuando a sus descubrimientos se agregó la noción decimonónica y burguesa de la civilización: el progreso, cuya objetividad quedó demostrada por la innegable existencia de razas inferiores. Es decir, con la demostración de que el ser humano no está sólo emparentado con el hombre sino también con el animal. Las premisas básicas del darwinismo quedaron reforzadas siguiendo la antigua doctrina del derecho de fuerza. La neutralidad política de los descubrimientos de Darwin se modificó sustancialmente en la Inglaterra de principios del siglo XIX. Sobre el suelo de la discusión de la herencia y el progreso tuvo un éxito tremendo como justificación del racismo. Se convirtió, pues, en una base sólida y científica de una doctrina racial. Proporcionó dos conceptos para la discusión política: “la lucha por la existencia” y “las posibilidades indefinidas de evolución humana desde su condición animal”. A ojos de Hannah Arendt, Darwin no fue otro de los “ideólogos” del imperialismo y el totalitarismo. Su pensamiento apareció en un suelo donde se gestaron sus primeras y más potentes manifestaciones; es decir, hubo unas condiciones mentales que se anclaron en hechos históricos y políticos que le dieron un soporte real. Fue una consecuencia y no la causa del pensamiento racial.

Pese a quienes insisten en ver en Marx y Darwin una secuencia teórica iluminista y totalitaria, como Tony Barta para quien la preocupación de Hannah Arendt es explicar la emergencia del “terror total” al servicio de una ley histórica o biológica totalmente justificada, la concatenación de pensamientos en el devenir de la historia no es válida, como tampoco lo es

²²⁰ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 177.

²²¹ Cfr. Las explicaciones al respecto basadas en la organización de la *polis* como cuerpo político, por excelencia, del mundo occidental. *The Human Condition*. La *polis* era el cuerpo artificial por excelencia, *nomoi*, elegido por acuerdo y voluntad, opuesto a las cosas que son por naturaleza, *physei*.

²²² ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 178. La frase es una cita literal de A. Carthill, *The Lost Dominion*, 1924, p. 158. “Cada célula es el teatro de una guerra civil”.

que Hannah Arendt intente deducir del pensamiento de Marx de igual modo que del de Darwin las bases del totalitarismo. Con todo y la declarada intención de la propia Hannah Arendt de indagar en los elementos totalitarios del marxismo presentes en el totalitarismo soviético, una intención claramente expuesta como objeto de investigación inmediata posterior a *Origins of Totalitarianism*.²²³ Una investigación que sólo aparecería en una publicación de la revista *Social Research* en 2002, a cargo de Jerome Kohn, el albacea literario de Arendt: *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, donde Hannah Arendt dice: “pienso que puede demostrarse que la línea que va de Aristóteles a Marx tiene muchas menos rupturas, y menos decisivas, que la línea que va de Marx a Stalin”.²²⁴

En el empeño de Barta por demostrar que debemos seguir la indicación de Hannah Arendt acerca del totalitarismo como una radical ruptura con la tradición, el autor lleva a Darwin y a Marx al canasto de quienes veían fuerzas determinantes en las dinámicas biológicas e históricas y les da un lugar importante en la historia del genocidio:

Is it fair to draw the gentle Darwin into the history of genocide? I have argued that it is. Darwin's scientific enterprise was inseparable from the mapping, settling, and supplanting of European colonialism. That is how came to be on the five-year voyage of HMS beagle. Europeans inserted themselves, their ideas, their social order, and their economy everywhere to create the global system of relations Marx said all peoples 'on pain of extinction' would have to belong to. In South America and Australia Darwin observed that genocide was part of the process. Whether this fed directly into the theory of natural selection is hard to say; we certainly know he was influenced by Malthus, who commented directly on the extermination of other peoples.²²⁵

²²³ Una de las críticas más recientes, mas no por eso más atinadas, al intento de Hannah Arendt por indagar en las circunstancias del bolchevismo está en el libro de LOSURDO, Domenico, *Stalin: Historia y crítica de una leyenda negra*, Madrid, Intervención cultural, 2011. Un retrogrado intento por restaurar la imagen del dictador revelada en el discurso secreto de Krushev en 1956.

²²⁴ ARENDT, Hannah, *Karl Marx y la tradición de pensamiento político occidental*, p. 17.

²²⁵ Cfr. BARTA, Tony, “On Pain of Extinction. Laws of nature and History in Darwin, Marx, and Arendt” in Richard H. King and Dan Stone (eds.), *Hannah Arendt and the Uses of History, Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, New York-Oxford, Berghahn Books, 2007, p. 89. “¿Es justo colocar la gentil Darwin en la historia del genocidio? He argumentado que sí. La empresa científica de Darwin era inseparable de la cartografía, la sedimentación y la suplantación del colonialismo europeo. Así es como estuvo durante cinco años en el viaje del HMS Beagle. Los europeos se insertan a sí mismos, sus ideas, su orden social y su economía por todo el mundo para crear el sistema global de las relaciones al cual, como dijo Marx, tendrían que pertenecer los pueblos “sobre el dolor de extinción”. En América del Sur y Australia Darwin observó que el genocidio era parte de ese proceso. Si esto está a la base de la teoría de la selección natural es difícil de decir, pero sabemos, ciertamente, que fue influenciado por Malthus, quien habló directamente del exterminio de otros pueblos”.

Y esclarece el vínculo teórico entre el pensador de la “lucha de clases” y el de la “lucha por la existencia”:

While Darwin showed no interest in Marx and Engels, they most definitely admired him. To them he was the unflinching scientist who (almost) completed the Enlightenment project of chasing out mysticism with the light of reason by revealing the workings of the material world. Understanding nature – and that mean nature’s law – was the only understanding that could count. Their own contribution (and here Engels always modestly deferred to Marx) was not so much to extend the laws of nature into history, as Darwin in later life tried to do, but too show history as subject to its own laws. Arendt quotes the famous line from Engels at Marx’s funeral: “Just as Darwin discovered the law of development of organic life, so Marx discovered the law of development of human history”.²²⁶

Pero el problema no es desvincularlos a ambos del pensamiento de Arendt y hacer de sus declaraciones afirmaciones de validez absoluta, sino identificar el lugar que se les ha dado en esa historia en la cual, para Hannah Arendt, ninguno de los dos tiene un papel más determinante que la adopción política de sus categorías. Una utilización siempre enmarcada en el contexto de unas formas de pensar que sostenían los descubrimientos de ambos. La famosa frase de Engels en el funeral de Marx, que dice Barta Arendt misma recuerda, no es más que la confirmación del funcionamiento de una mentalidad imbuida en el transcurrir de su propia temporalidad: “Just as Darwin discovered the law of development of organic life, so Marx discovered the law of development of human history”. Hannah Arendt no recurre a fenómenos particulares de la historia intelectual de occidente para explicar la naturaleza del totalitarismo y el imperialismo sino que entreteje los acontecimientos populares que estuvieron a la base del triunfo de descubrimientos científicos, de su adopción y transformación en categorías políticas. En ese sentido, Tony Barta podría tener alguna razón cuando afirma que “neither colonialism nor genocide can be understood apart from the intentions the exhibit; nor

²²⁶ BARTA, Tony, “On Pain of Extinction. Laws of nature and History in Darwin, Marx, and Arendt”, p. 92. “Mientras que Darwin no mostró interés en Marx y Engels, ellos lo admiraban sin ninguna duda. Para ellos era el científico inquebrantable que (casi) completó el proyecto de la Ilustración por acabar con el misticismo bajo la luz de la razón al revelar el funcionamiento del mundo material. La comprensión de la naturaleza - y eso significa la ley de la naturaleza - era la única comprensión válida. Su propia contribución (y aquí Engels siempre difirió, modestamente, de Marx) no era tanto para extender las leyes de la naturaleza en la historia, como Darwin intentó hacer en la vejez, sino también mostrar la historia como sujeta a sus propias leyes. Arendt cita la famosa frase de Engels en el funeral de Marx: ‘Así como Darwin descubrió la ley del desarrollo de la vida orgánica, Marx descubrió la ley del desarrollo de la historia humana’.

can they be understood apart from the structures and dynamics within which intentions were formed”.²²⁷

“La lucha por la existencia”, el concepto adoptado por el darwinismo que fundamenta la doctrina de la supervivencia de los más aptos se extinguió; pero no el descubrimiento de la genealogía del hombre a partir de la vida animal²²⁸ que fue la base para la nueva “ciencia” de la eugenesia. Esta nueva ciencia permitiría eliminar la incertidumbre acerca de quiénes eran los más aptos y muy rápido pasó de ser una necesidad natural a una herramienta artificial y física conscientemente aplicada. Haeckel afirmaba, según esta nueva herramienta, que la muerte por piedad “ahorraría gastos inútiles a la familia y al Estado”. Muy rápido, dice Arendt, los darwinistas alemanes dejaron de buscar el eslabón perdido entre el hombre y el mono e iniciar los esfuerzos prácticos para convertir al hombre en aquello que los darwinistas consideraban un mono.²²⁹ Las consecuencias últimas, realizadas durante la Segunda Guerra Mundial, se verán en la producción masiva de cadáveres. El pensamiento racial, asegura la autora, habría desaparecido como otras tantas afirmaciones irresponsables del siglo XIX si la “rebatña por África” y la nueva fase del imperialismo, el dominio político de la burguesía, no hubieran expuesto a la humanidad occidental a nuevas y horribles experiencias: “Imperialism would have necessitated the invention of racism as the only possible ‘explanation’ and excuse for its deeds, even if no race-thinking had ever existed in the civilized world”.²³⁰

Sólo con el pensamiento racial quedó justificada, y fundamentada, la existencia del racismo como hijo legítimo de una tradición de pensamiento. Sólo con esa opinión fue posible ocultar su “utter incompatibility with all Western political and moral standards of the past, even before it was allowed to destroy the comity of European nations”.²³¹ Es este el sentido de la ruptura de la tradición en que tanto insiste la autora, y no el distanciamiento teórico que ella misma pudiera tener con sus antecesores (Darwin y Marx). En esta radical ruptura está también la explicación de formas de comportamiento no únicamente del pueblo llano, sino también de

²²⁷ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 89. “ni el colonialismo ni el genocidio pueden entenderse al margen de las intenciones de la exposición; ni pueden entenderse al margen de las estructuras y dinámicas dentro de las cuales se formaron las intenciones”.

²²⁸ Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism*, p. 179.

²²⁹ Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism*, p. 179.

²³⁰ Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism*, pp. 183-184. “El imperialismo habría necesitado la invención del racismo como la única ‘explicación’ y excusa posibles para sus acciones, incluso si el pensamiento racial nunca hubiera existido en el mundo civilizado”.

²³¹ Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism*, p. 184. “total incompatibilidad con todas las normas políticas y morales del pasado de Occidente, incluso antes de que se le permitiera destruir la comunidad de naciones europeas”.

los intelectuales. O al menos eso es lo que podríamos pensar de la descripción que hizo la autora respecto al comportamiento de su viejo maestro, Martin Heidegger, el filósofo vituperado hasta el asco por quienes le descalifican como declaradamente nazi, aunque no más honrado por la diletante y vehemente repetición de la presunta renovación de la filosofía en su pensamiento.

No es banal la descripción que Hannah Arendt misma hace de la pretensión no metafísica de la obra del maestro cuando le considera un zorro que careciendo de astucia no se enteró cuando cayó en su propia trampa: un poético sistema metafísico.

En su espeluznante ignorancia acerca de trampas y no-trampas, y dada su increíble familiaridad con las trampas, dio en un pensamiento enteramente nuevo e inaudito entre zorros: se construyó como madriguera una trampa, se aposentó en ella y se las dio de que su trampa era una madriguera normal (esto no por astucia, sino porque siempre había tomado las trampas de los demás por sus madrigueras)... a nuestro zorro se le ocurrió decorar con máxima belleza su trampa y fijar en ella por todos lados señales inequívocas que decían a las claras: “Vengan, vengan todos, que aquí hay una trampa que es la más bella del mundo”. A partir de ese momento estaba ya clarísimo que ningún zorro podría nunca extraviarse sin proponerse caer en esta trampa...²³²

La descripción, por otra parte, no deja fuera el futuro papel de los seguidores, amantes o vituperantes, del irremplazable maestro.

d. La nueva psicología y la filosofía política

La herencia que el imperialismo dejó al totalitarismo es, pues, inmensa. En términos de las posibilidades de expansión y en relación a las categorías de pensamiento mediante las que se formaría y funcionaría la mentalidad propiamente totalitaria. Según la apreciación de Hannah Arendt, en los años 20 la psicología y la filosofía política del populacho estaba inspirada, teóricamente, en Hobbes mientras que en la práctica fueron los agentes secretos y los burócratas, inventados y puestos en funciones por Lord Cromer y Cecil Rhodes en el continente africano, las nuevas figuras que tomarían el control de la expansión. Estos

²³² Cfr. ARENDT, Hannah, “Heidegger, el zorro” en *Ensayos de comprensión*, pp. 435-436. El texto original en alemán es de 1953 y forma parte del *Denktagebuch* (*Diario de pensamiento*), cuaderno XVII, pp. 403-404. Y, como se ve, no escapan los futuros seguidores y detractores de su condición zorril. La traducción al español es de Agustín Serrano de Haro.

“administradores de la violencia” gozaban todavía del entusiasmo por el Gran Juego que apasionó a los contemporáneos de Lawrence de Arabia y que aún estaban impulsados por las leyes del éxito y el frenesí del anonimato entre los funcionarios de la expansión, fueron los antecedentes de otro perfil de funcionarios que estaban exentos de cualesquiera forma de sensación, de piedad o de voluntad propias: los funcionarios de una nueva raza superior, nazi y no-nazi, la raza aria. “Like the mob men and the adventurers of the imperialist era, the leaders of totalitarian movements have in common with their intellectual sympathizers the fact that both had been outside the class and national system of respectable European society even before this system broke down”.²³³

Hitler apeló a los sentimientos de la generación del frente a “la abnegación peculiar del hombre-masa” que aparecía como un anhelo general de anonimato. “The Nazis based their whole propaganda on this indistinct comradeship, this ‘community of fate’, and won over a great number of veteran organizations in all European countries, thereby proving how meaningless national slogans had become even in the ranks of the so-called Right, which used them for their connotation of violence rather than for their specific national content”.²³⁴ No fue difícil, por esto, que las leyes del imperialismo —a) La lucha de todos contra todos es ley universal; b) La expansión es una necesidad psicológica antes que un medio político; y c) El hombre debe comportarse según estas leyes universales— fueran asimiladas sin miramientos por la generalidad de los simpatizantes del partido. Ambos aspectos, la utilización de la abnegación de los hombres-masa y la enunciación de las leyes imperialistas, dieron como resultado una literatura de posguerra de alto nivel y de gran profundidad. La lectura del *Essai...* del conde de Gobineau ya no era necesaria. Tampoco Darwin sino, dice airosa Hannah Arendt, el Marqués de Sade.²³⁵

El ascenso y liberación política de la burguesía, como vimos, generó un desplazamiento de la nobleza en el campo de las decisiones políticas. El sistema de clases se vino abajo. Y el populacho, que no era la clase obrera emergente, carecía de simpatías y sentimientos de

²³³ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 327. “Al igual que los hombres de la mafia y los aventureros de la época imperialista, los líderes de los movimientos totalitarios tenían en común con sus simpatizantes intelectuales el hecho de que ambos habían estado fuera de la clase y del sistema nacional de la respetable sociedad europea incluso antes de que este sistema se viniera abajo”.

²³⁴ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 329-330. “Los nazis basaron toda su propaganda en esa camaradería indistinta, en esta ‘comunidad de destino’ y conquistaron a gran número de organizaciones de veteranos en todos los países de Europa, probando así lo carentes de significado que se habían tornado los slogans nacionales, incluso en las filas de la llamada derecha, y los utilizaron más por su connotación de violencia que por su específico contenido nacional”.

²³⁵ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, pp. 330-331.

pertenencia a un grupo específico; tenía, en esencia, las mismas características de existencia que las masas modernas: el desarraigo y la superfluidad como condición socio-económica, por un lado, y sus correlatos ontológico-existenciales de la soledad y el aislamiento, por otro. En palabras de Hannah Arendt, “the decisive differences between nineteenth-century mob organizations and twentieth-century mass movements are difficult to perceive because the modern totalitarian leaders do not differ much in psychology and mentality from the earlier mob leaders, whose moral standards and political devices so closely resembled those of the bourgeoisie”.²³⁶ Igualmente, tuvieron unas raíces distintas. Las masas surgieron de la ruptura de la relación de la sociedad de clases dominada por la burguesía, y el populacho fue un subproducto de la producción capitalista. Mientras que las masas fueron el resultado del cambio en las estructuras sociales el populacho lo fue de la dinámica de acumulación del capital.

Aunque quizá la diferencia esté en que si bien el individualismo burgués pasaba por una glorificación del genio, del héroe sentimental, como la expresión más genuina de la individualidad, los movimientos de masas implicaron a tal punto a sus miembros hasta llevarlos a “complete loss of individual claims and ambition, or had ever realized that an organization could succeed in extinguishing individual identity permanently and not just for the moment of collective heroic action”.²³⁷ La romántica admiración y exaltación del genio, del héroe cuya interioridad era garantía de la existencia del mundo, se desintegró de igual modo en la psicología de la élite simpatizante de los partidos totalitarios. Esta era una actitud que ni las masas ni el populacho eran capaces de comprender y, no obstante, el populacho mismo aceptó de buen grado el cadáver del genio burgués y experimentó, en palabras de Goebbels, “the greatest happiness that a contemporary can experience today’ is either to be a genius or to serve one”.²³⁸

Ni las masas ni la élite sentían la identificación del gozo de servir a un genio, cuando no se era uno. La élite, no obstante, gustaba del anonimato, una condición que sólo en la

²³⁶ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 313. “Las diferencias decisivas entre las organizaciones del populacho del siglo XIX y los movimientos de masas del siglo XX son difíciles de percibir, porque los modernos dirigentes totalitarios no difieren mucho en psicología y mentalidad de los primeros dirigentes del populacho, cuyas normas morales y cuyos medios políticos tanto se parecían a los de la burguesía”.

²³⁷ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 314. “una total pérdida de las ambiciones y reivindicaciones individuales ni llegaron a comprender que una organización podía lograr extinguir permanentemente la identidad individual y no únicamente durante el momento de la acción heroica colectiva”.

²³⁸ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 332. “La mayor felicidad que un contemporáneo puede experimentar hoy’ es, o bien ser un genio, o servir a un genio”.

asimilación del aislamiento de la masa era posible lograr. Por tanto, y a pesar de las diferencias de condición con el populacho, la élite simpatizante y las masas compartían el sentimiento de “superfluidad del hombre masa” que caracterizó a las naciones europeas de posguerra. Un fenómeno que fue concomitante con el desempleo en masa y el crecimiento de la población en las últimas décadas del siglo XIX y los primeros años del XX.²³⁹ La abnegación, en su sentido más antiguo, el sentimiento de que uno mismo no importa, de que es auto-sacrificable, había dejado de ser expresión de un “idealismo individual” y se transformó en un fenómeno de masas. “The gigantic massing of individuals produced a mentality which, like Cecil Rhodes some forty years before, thought in continents and felt in centuries”.²⁴⁰ La nueva raza, la raza nazi estaba entonces a punto de nacer. Y no era una raza nacional, como se podría llegar a creer, sino apenas una élite educada y realizada según las dinámicas de la evolución formuladas por el darwinismo, cuyos miembros gustaban del anonimato y cuya “identification with the movement and total conformism seem to have destroyed the very capacity for experience, even if it be as extreme as torture or the fear of death”.²⁴¹ El totalitarismo consistió en la organización de las masas y no de las clases, como era el objetivo de todos los sistemas de partido de las Naciones-Estado continentales.

En el caso alemán, esa élite eran los miembros de las SS, esto era verdad al punto de que Hitler no consideró perdida la guerra cuando yacían en ruinas las ciudades alemanas sino cuando ya no se podía confiar en los SS:

To Stalin constant growth and development of police cadres were incomparably more important than the oil in Baku, the coal and ore in the Urals, the granaries in the Ukraine, or the potential treasures of Siberia – in short the development of Russia’s full power arsenal. The same mentality led Hitler to sacrifice all Germany to the cadres of the SS; he did not consider the war lost when German cities lay in rubble and industrial capacity was destroyed, but only when he learned that the SS troops were no longer reliable.²⁴²

²³⁹ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 311.

²⁴⁰ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 316. La gigantesca masificación de individuos produjo una mentalidad que, como Cecil Rhodes unos cuarenta años antes, pensaba en los continentes y se sentía en siglos”.

²⁴¹ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 308. “identificación con el movimiento y su total conformismo parecen haber destruido toda capacidad para la experiencia, incluso si esta es tan extrema como la tortura o el temor a la muerte”.

²⁴² ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 418. “Para Stalin, el constante crecimiento y desarrollo de los cuadros de la policía era incomparablemente más importante que el petróleo de Bakú, el carbón y el hierro de los Urales, los graneros de Ucrania o los potenciales tesoros de Siberia; en suma, el desarrollo de todo el arsenal de Rusia. La misma mentalidad condujo a Hitler a sacrificar a toda Alemania a los cuadros de las SS; no consideró

e. Los pan-movimientos

Como hemos venido indicando, *Origins of Totalitarianism* está compuesto de tres partes: antisemitismo, imperialismo y totalitarismo. Hasta ahora, en nuestra descripción sólo hemos considerado los dos últimos: imperialismo y totalitarismo. Ambos, según la perspectiva de Hannah Arendt, se encuentran ligados no por una reacción causa-efecto, sino por las experiencias y situaciones que embargaron a las sociedades europeas desde finales del siglo XIX y principios del XX. El otro elemento de los orígenes del totalitarismo es el antisemitismo, veamos ahora cómo es que está vinculado con los otros dos. La clave, dice Hannah Arendt, de la súbita aparición del antisemitismo está en la naturaleza del tribalismo más que en cualquier otro hecho social o político. El antisemitismo de los pan-movimientos fue exclusivamente ideológico, y no religioso o económico. Estos pan-movimientos, paneslavismo y pangermanismo, tuvieron el éxito suficiente en la Europa oprimida oriental y meridional.

Por otro lado, ese sentido no ideológico que Hannah Arendt atribuye al antisemitismo choca con las interpretaciones que ya forman una amplia bibliografía desde los años posteriores inmediatos al final de la Segunda Guerra Mundial, puesto que le hacen emerger de las circunstancias bélicas generadas por las dos guerras mundiales y el ascenso del nacionalsocialismo al poder en Alemania. Esa bibliografía, tanto por documentos a los que no se tenía acceso inmediato como por no permitir que los acontecimientos de uno de los episodios más vergonzosos de la historia contemporánea se extinguieran, no deja de aparecer con distintos matices, objetivos declarados de objetividad y clarificación histórica e interpretaciones de distintas naturalezas. Tal es el caso, por ejemplo, de dos obras que se asemejan por la intención de hijos de sobrevivientes de los campos de concentración por divulgar la verdadera historia de lo ocurrido. *Maus* de Art Spiegelman²⁴³ es una novela a modo de comic en dos tomos donde se narran las entrevistas que hace Art a su padre, un viejo y enfermo sobreviviente de Auschwitz. La originalidad está en la presentación de una banda diseñada. El otro caso es el de un libro de un tono más científico: *Los verdugos voluntarios de Hitler* cuyo autor, hijo de otro sobreviviente de los campos nazis de exterminio, persigue en más de quinientas páginas presentar la mejor interpretación posible de la versión moderna “del

perdida la guerra cuando yacían en ruinas las ciudades alemanas y estaba destruida la capacidad industrial, sino hasta que supo que ya no se podía confiar en los SS”.

²⁴³ Art Spiegelman, *Maus I. A survivor's tale* (1986). *Maus II. And here my troubles began* (1991).

Holocausto y de quienes lo pusieron en práctica” con la finalidad de que las personas de buena fe puedan encontrar “sentido al pasado de la manera más abierta y honesta”.²⁴⁴

Daniel Johan Goldhagen remonta los orígenes del antisemitismo en su versión nazi al origen del cristianismo y su expansión por el mundo occidental. Según este punto de vista, los alemanes en general, y no sólo los nazis, experimentaban un odio milenario por los judíos siempre fundado en los viejos prejuicios en torno a la judeidad: encarnación de la figura del diablo, conspiradores y saqueadores, brujos y, en pocas palabras, responsables de la decadente situación de la nación alemana después de la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, y pese a la razón que pudiera llevar el punto de vista del autor, si el antisemitismo moderno tuviera sus orígenes en el comienzo de la era cristiana no habrían sido necesarios más de dos mil años de historia y dos guerras mundiales para la ejecución de judíos en masa provenientes de todas partes de Europa, pues el problema no fue únicamente religioso ni económico.²⁴⁵ O, al menos, este es el punto de vista de Hannah Arendt que a continuación resumiré. Desde la perspectiva de la autora fueron dos las condiciones que dieron origen al antisemitismo decimonónico: la emancipación de los judíos, con el edicto prusiano de 1812, y su asimilación a las sociedades europeas. Así, dice,

Antisemitism first flared up in Prussia immediately after the defeat by Napoleon in 1807, when the ‘Reformers’ changed the political structure so that the nobility lost its privileges and the middle classes won their freedom to develop. This reform, a ‘revolution from above’, changed the half-feudal structure of Prussia’s lengthened despotism into a more or less modern nation-state whose final stage was the German Reich of 1871.²⁴⁶

²⁴⁴ GOLDHAGEN, Daniel Johan, *Los verdugos voluntarios de Hitler*, Madrid, Taurus, 1996.

²⁴⁵ Es siempre una tentación equiparar el Holocausto del siglo XX con otros momentos de la historia en que se ha expulsado a los judíos, incluidos los momentos bíblicos, como la que aconteció en España en el siglo XV; sin embargo, es siempre prudente escuchar las voces de los historiadores de esa época quienes impiden hacer analogías: “no fue un Holocausto, sino un destierro deliberado de judíos intransigentes. Los monarcas desearon y supusieron que serían pocos, pero quedaron sorprendidos” porque fueron entre 50 y 70 mil, nos advierte Hugh Thomas quien además especifica: “su proceder debe ser comparado con otros llevados a cabo en Inglaterra en el siglo XIII y no con los brutales sucesos acaecidos en Alemania en la década de 1940”. THOMAS, Hugh, *El imperio español, de Colón a Magallanes*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 103.

²⁴⁶ ARENDT, Hannah, “Antisemitism”, *Origins of Totalitarianism*, p. 29. “El antisemitismo brotó por primera vez en Prusia inmediatamente después de la derrota infligida por Napoleón en 1807, cuando los ‘reformadores’ alteraron la estructura política de forma tal que la nobleza perdió sus privilegios y las clases medias obtuvieron libertad para desarrollarse. Esta forma, ‘una revolución desde arriba’, atacó la estructura semifeudal del despotismo ilustrado de Prusia en una Nación-Estado más o menos moderna cuya fase final fue el Reich alemán de 1871”.

Hannah Arendt destaca tres países en que el antisemitismo se desarrolló de una manera significativa: como movimiento político en Francia y como fuerza ideológica en Austria. Pero no fue sino por su evolución y consecuencias en Alemania que se tornó en uno de los temas insoslayables de la historia reciente. Pues si seguimos las indicaciones de Hannah Arendt, no fue en Alemania donde tuvo lugar el nacimiento de la versión moderna del antisemitismo, sino en Prusia, desde principios del siglo XIX, en Francia cuyo origen data del siglo XVIII y en Austria donde, desde la perspectiva arendtiana, formó parte de la ideología pangermanista. En términos generales, el antisemitismo tuvo como fuente de origen la oposición de los partidos liberales al Gobierno y al Estado. Para Hannah Arendt el antisemitismo no nada tiene que ver con los judíos, sino con poner en cuestión la estructura básica de la Nación-Estado. Sin embargo, quien atacaba al Estado atacaba también a los prestamistas judíos quienes proveían económicamente al Estado del país que así lo requiriera. Esta condición de prestamistas, que además se complementaba con la condición supranacional del pueblo judío, dio objetividad a la supuesta conspiración internacional judía que utilizaban como propaganda los partidos antisemitas por Europa. Una de las casas más famosa de prestamistas judíos fue la de los Rothschild, diseminada por todo el continente.

En la descripción de *Origins of Totalitarianism*, al menos en Alemania los partidos antisemitas aparecieron inesperadamente durante los últimos treinta años del siglo XIX con la transformación de la monarquía en Nación-Estado. La nobleza se oponía al Reich de Bismarck que siempre mantuvo estrechos lazos de colaboración con los judíos, por lo cual, dice la autora, cuando un partido antisemita buscaba votos dirigía sus ataques no sólo a la nueva estructura política, sino también a los judíos. Lo sorprendente fue que sus dirigentes descubrieron en los eslóganes antisemitas una enorme capacidad de movilización alentada tanto por el desprecio de las clases nobles y la aristocracia, como por la apariencia de ser partidos de izquierda y, aún más, por declararse “partidos por encima de los partidos”. Esta última característica significaba, en pocas palabras, que su impulso revolucionario se dirigía contra el Gobierno, y no contra una clase social, y sus objetivos se relacionaban con “asuntos exteriores”: fueron “organizaciones supranacionales” de todos los grupos antisemitas de Europa. Por tanto, al atacar a los judíos, el único grupo inter-europeo de la nacionalizada Europa, liquidaban al mismo tiempo el cuerpo político de la Nación Estado.²⁴⁷ Por otra parte, la reivindicación de los partidos antisemitas coincidió con las primeras fases del imperialismo

²⁴⁷ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 39.

británico en sus tendencias expansionistas, tendencias que sólo en el caso de Alemania tenían una inspiración antisemita y encontrarían su clarificación en la conformación del pangermanismo que inspiró al nazismo y las soluciones al problema judío en Europa. Al finalizar el siglo XIX, concluye Hannah Arendt, “the antisemitic parties in Germany, after initial successes, fell back into insignificance; their leaders, after a brief stirring of public opinion, disappeared through the back door of history into the darkness of crackpot confusion and cure-all charlatanry”;²⁴⁸ pero este final era sólo una apariencia, por cuanto que después de la Primera Guerra Mundial reaparecerían los odios y problemas no resueltos con mayor fuerza y redoblada violencia hasta adquirir las características del antisemitismo totalitario.

Fue el pangermanismo austriaco, y no únicamente el antisemitismo alemán, el factor que influyó de manera decisiva en el nazismo. El partido liberal austriaco, al mando de Schoenerer, fundamentaba su antisemitismo en hechos objetivos: la nacionalización del ferrocarril en 1838 que había estado en manos de los Rothschild; apelaba a la mayoría nacional alemana en Austria, con lo que confesaba su lealtad al Reich de Bismarck y la falta de lealtad al gobierno austriaco; y elaboró un “concepto de nacionalidad independiente del Estado y del territorio”, con lo que pudo estructurar una ideología imperialista que requería una reorganización revolucionaria en Europa central en que los alemanes de Austria, apoyados por los alemanes de Alemania, constituirían el grupo dominante y mantendrían al resto de Europa en estado de semi-servidumbre.

Pero, por otra parte, la asimilación judía a la cultura occidental jugó también un papel importante. Supuso una ruptura con la cultura judía y la aceptación de normas impuestas por judíos que habían sido aceptados en la sociedad del siglo XIX como excepciones. La discriminación social se convirtió en un factor decisivo. En estas circunstancias, el antisemitismo político se desarrolló porque los judíos eran un grupo aparte, supranacional, aceptados en todas las naciones como siendo de un país u otro mucho más fácilmente que en su propio país; mientras que la discriminación social surgió a raíz de la creciente igualdad de los judíos respecto a los otros grupos. Con la igualación, las clases privilegiadas perdieron justamente sus privilegios y con la mejor aceptación de su origen nacional en otras nacionalidades reivindicaban, paradójicamente, su nacionalidad. “The spurious world

²⁴⁸ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, pp. 41-42. “Los partidos antisemitas en Alemania, tras sus éxitos iniciales, regresaron a la insignificancia; sus dirigentes, después de una breve agitación de la opinión pública, desaparecieron por la puerta trasera de la historia en la oscuridad de la confusión del fanático y del charlatanismo del curulotodo”.

citizenship of this generation, this fictitious nationality which they claimed as soon as their Jewish origin was mentioned, in part already resembled those passports which later granted their owner the right to sojourn in every country except the one that issued it”.²⁴⁹

El antisemitismo de los pan-movimientos (el germano y el eslavo) fue muy eficiente ideológicamente porque se fusionó a la ensanchada conciencia del nacionalismo tribal de la Europa oriental. La condición a-nacional judía, dice Arendt, parecía la prueba de las teorías raciales. Su organización era el modelo que los pan-movimientos deseaban emular.²⁵⁰ “But what drove the Jews into the center of these racial ideologies more than anything else was the even more obvious fact that the pan-movements’ claim to chosenness could clash seriously only with the Jewish claim”.²⁵¹ El nacionalismo tribal es la perversión de una religión que hace a Dios escoger a una nación —como la judía a lo largo de la historia de occidente—: la propia. “Only because this ancient myth, together with the only people surviving from antiquity, had struck deep roots in Western civilization could the modern mob leader, with a certain amount of plausibility, summon up the impudence to drag God into the petty conflicts between peoples and to ask His consent to an election which the leader had already happily manipulated”.²⁵² La superstición estúpida de que el pueblo judío sería el vencedor de la Historia del mundo fue utilizada para su destrucción final, pero ya no tenía matices religiosos.

La diferencia entre los imperialistas de ultramar que, dice Arendt, se conformaban con una relativa superioridad, con una misión nacional, los panmovimientos reivindicaban su condición de elegidos. Y en sus sueños de expansión superaron los estrechos límites de una comunidad nacional y proclamaron una comunidad popular que seguiría siendo un factor político “aunque sus miembros estuvieran dispersos por toda la tierra”. Reivindicaban el *origen divino del pueblo* en contraste con la creencia judeo-cristiana del *origen divino del hombre*. “Divine

²⁴⁹ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 53. “La espúrea ciudadanía mundial de esta generación, la ficticia nacionalidad que reivindicaban tan pronto como se mencionaba su origen judío, se asemejaban ya en parte a las de aquellos cuyos pasaportes más tarde concederían a su propietario el derecho de hallarse en cualquier país, excepto en aquel que lo había expedido”.

²⁵⁰ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 239.

²⁵¹ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 240. “Pero lo que empujó a los judíos hasta el centro de sus ideologías raciales más que cualquier otra cosa fue el hecho aún más obvio de que la reivindicación de los pan-movimientos a su calidad de elegidos sólo podía chocar seriamente con la reivindicación judía”.

²⁵² ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 242. “Sólo porque este antiguo mito, unido al único pueblo superviviente de la antigüedad, había echado profundas raíces en la civilización occidental pudo el moderno líder del populacho, con una cierta dosis de plausibilidad, llegar a la desfachatez de arrastrar a Dios a los pequeños conflictos entre pueblos y de pedir Su asentimiento a una elección que el líder había manipulado a su antojo”.

origin changed the people into a uniform ‘chosen’ mass of arrogant robots”.²⁵³ Este “desraizamiento metafísico” del tribalismo y el racismo, dice Arendt, se equiparaba al desarraigo territorial de las nacionalidades y se adaptaba perfectamente a la naturaleza de las masas de las ciudades modernas, de ahí que fuera tan fácil que los totalitarismos las captaran inmediatamente. Por otro lado, los pan-movimientos surgieron en países donde no se conocía el gobierno constitucional, lo que permitió que las decisiones se tomaran arbitrariamente desde lo alto. Siempre sintieron un alto desprecio por la ley, más alto incluso que aquel de los agentes secretos y los burócratas del imperialismo de ultramar. El burócrata está enredado constantemente en decretos, vive en la ilusión de una “acción constante”, se siente superior a quienes están enredados en una “nimiedad legal”: la *eficacia es el rasgo esencial de la legalidad*. “Only where, as in Russia and Austria, native rulers and a native bureaucracy were accepted as the legitimate government, could rule by decree create the atmosphere of arbitrariness and secretiveness which effectively hid its mere expediency”.²⁵⁴

La diferencia entre la anticuada dominación burocrática y el tipo totalitario radica en que aquella no se involucraba en la dimensión íntima del alma de sus ciudadanos y la totalitaria sí. “The result of this radical efficiency has been that the inner spontaneity of people under its rule was killed along with their social and political activities, so that the merely political sterility under the older bureaucracies was followed by total sterility under totalitarian rule”.²⁵⁵ Sólo Rusia contaba con un régimen completamente burocrático, ésta es la razón de que Hannah Arendt considere que sólo en Rusia se consumó el imperialismo continental pudiendo evolucionar a la fase del imperialismo totalitario. Los paneslavistas oponían la violencia rusa — de corrientes literarias variadas— a la banalidad y la trivialidad occidentales. Este sentimiento, dice Arendt, estuvo de moda en la Alemania y la Austria prehitlerianas y dominó a la *intelligentsia* europea de los años 20. “The exiled Russian intelligentsia exerted a not negligible influence upon the spiritual mood of an entirely disturbed Europe, this purely literary attitude

²⁵³ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 234. “El origen divino transformó al pueblo en una masa ‘elegida’ y uniforme de arrogantes robots”.

²⁵⁴ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 244. “Sólo donde, como en Rusia y en Austria, los gobernantes y la burocracia nativos fueron aceptados como gobierno legítimo, pudo la dominación por decreto crear la atmósfera de la arbitrariedad y el sigilo que ocultó eficazmente su simple conveniencia”.

²⁵⁵ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 245. “El resultado de esta experiencia radical consistió en que la espontaneidad íntima del pueblo bajo su dominación quedó muerta junto a sus actividades sociales y políticas, de forma tal que la simple esterilidad política de las antiguas burocracias fue reemplazada por la esterilidad total bajo la dominación totalitaria”.

proved to be a strong emotional factor in preparing the ground for totalitarianism”.²⁵⁶ Los pan-movimientos se autodenominaron movimientos y no partidos justamente por el descontento europeo por el sistema partidista. Aunque la desintegración de tal sistema fue llevado a cabo por los movimientos totalitarios y no por los pan-movimientos, los pan-movimientos fueron precursores de los totalitarismos.

El camino seguido por Hannah Arendt para mostrar la cercanía y evolución mental que dirigió los imperialismos del siglo XIX y su adopción por los movimientos totalitarios es devastador. La gran cantidad de información, de teorías, situaciones, fenómenos y explicaciones no ha permitido más que presentar aquí los rasgos más generales y, por ello también definitorios, que determinaron la configuración del modo masificado de comportamiento de la ciudadanía europea que participó de los cambios y rupturas en las estructuras sociales y económico-políticas de la Europa de finales del siglo XIX. Una forma de mentalidad que las teorías explicativas del origen natural del ser humano (Darwin) y de los movimientos de la historia (Marx) fundamentaron y dieron sentido científico. Y esa científicidad fue también el resultado de objetivos de carácter político: la pérdida de influencia de la nobleza en las decisiones políticas impulsó la creación de una representación de la humanidad en razas inferiores y superiores, una imagen que se fue adaptando paulatinamente a las necesidades políticas de los países europeos que no tenían territorios en ultramar. Los alemanes adoptaron las categorías raciales inglesas del mismo modo que utilizaron la ideología elitistas de los franceses y aprovecharon el general sentimiento de superfluidad que azotaba a la población europea para demandar abnegación y autosacrificio no en nombre de una nación, sino de una raza superior cuyo cometido era “la conquista de espacio despoblado”, como decía Hitler en su discurso de 1937 dirigido a los futuros miembros de la Orden Teutónica de Sonthofen.²⁵⁷

Ciertamente, años después del fin de la guerra y en pleno auge de la Guerra Fría a Hannah Arendt le resultó sumamente sugerente e iluminador que en las últimas declaraciones libres de la Hungría dominada se hubiera calificado el modo de gobierno soviético como “imperialista”. Y aunque le pareció igualmente que era histórica y conceptualmente equivocado utilizar el término, también resultaba una provocación, un desafío pensar qué tipo de

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 247. “La exiliada inteligencia rusa ejerció una influencia nada despreciable en el ánimo espiritual de una Europa profundamente perturbada, esa actitud estrictamente literaria resultó ser un fuerte factor emocional en la preparación del terreno para el totalitarismo”.

²⁵⁷ *Cfr.* ARENDT, Hannah, “A la mesa con Hitler”, p. 351.

imperialismo había resultado de los gobiernos totalitarios. Pues Hannah Arendt insiste, en el ensayo sobre la revolución húngara, en que “no sólo el totalitarismo, el nazismo no menos que el bolchevismo, tiene una importante deuda con el pangermanismo y con el paneslavismo en cuestiones de ideología y organización: el programa totalitario de expansión, aunque de alcance global y por ello distinto del de los pan-movimientos, prosigue los fines del imperialismo continental”,²⁵⁸ cuyo objetivo era la comunidad geográfica que se extiende del centro a la periferia ampliable que gravita hacia el centro de poder “y dado que el imperialismo continental pretendía fundar su ‘imperio’ en la propia Europa, para ellos no dependía de ninguna diferencia de color que separase ‘los linajes superiores de los inferiores’; en lugar de ello, propuso tratar a los pueblos europeos como colonias bajo el gobierno de una raza de señores de origen germano”.²⁵⁹ En el caso de los países satélites, más bien, obedecía a la normativa del paneslavismo cuyo modelo de expansión, según Arendt, sólo compartía con el modelo nazi “la insistencia en la expansión cohesiva”.²⁶⁰

Pero al margen de la tematización arendtiana, no es la única forma del imperialismo totalitario. Nació, en todo caso, como un compromiso en la constelación de posguerra de dos grandes potencias que acuerdan, bien de forma hostil, sus respectivas zonas de influencia. Como tal, el sistema de satélites es la respuesta soviética al sistema americano de alianzas, y la falsa independencia de los satélites es importante para Rusia como reflejo de la soberanía nacional intacta de los aliados de los Estados Unidos. Un compromiso temporal de política internacional cuyo peligro intrínseco es que todo sistema de alianzas iniciado por cualquiera de ellas degenerará automáticamente en un sistema de satélites hasta absorber al mundo en sus órbitas de poder. Mientras Hannah Arendt escribía estas se encontraba en el centro de las polémicas respecto a cómo evolucionaría la pugna bipolar que mantenía tensas las fuerzas políticas que sostenían al mundo. 1956 fue el año de la revuelta húngara y también del discurso donde Krushev acusaba a Stalin de criminal. Si invocáramos aquí la palabra de la señora Stonor referida en las primeras páginas de esta disertación tendríamos que asegurarnos que era el momento preciso para intentar propagar la imagen negativa de la Unión Soviética por todo el orbe, una tarea que Hannah Arendt estuvo contenta de realizar y, de paso, dar fuerza a la empeñada idea, aunque no carente de sentidos, que persigue mostrar la señora Stonor: que

²⁵⁸ ARENDT, Hannah, “Reflexiones sobre la revolución húngara” en *Karl Marx y la tradición de pensamiento político occidental*, pp. 112-113.

²⁵⁹ ARENDT, Hannah, “Reflexiones sobre la revolución húngara”, p. 113.

²⁶⁰ ARENDT, Hannah, “Reflexiones sobre la revolución húngara”, p. 114.

las políticas estadounidenses de posguerra eran de una naturaleza totalitaria. Aunque habría que demostrarlo.

La observación de Hannah Arendt respecto al mundo, si no catastrófica al menos sí previsoramente de las líneas de poder que mantendrían ligado al mundo a una de las superpotencias, fue elaborada en 1956 en el contexto del levantamiento húngaro contra el gobierno central. Hacer un análisis del mundo posterior a la caída del muro de Berlín, en 1989, sería sugerente bajo esta perspectiva apenas por percibir hasta qué punto el mundo quedó absorbido en las órbitas de poder de los estados vencedores. Pero ese es un cometido que excede los límites de esta disertación que más bien se dirige a rastrear otro asunto. Sin embargo, es en este contexto de la política internacional donde podemos situar el segundo, cambio que hemos dicho haber en la obra de Hannah Arendt. Esta vez respecto a las características del mal en el siglo XX, básicamente el puesto en función por el nacionalsocialismo. Una forma de mal que resultó de la conjunción de diversos elementos entretregidos durante el siglo XIX, todos ellos encaminados al fortalecimiento del desarraigo y la superfluidad que definían el comportamiento de las masas modernas que, en un momento posterior de su evolución práctica, se convertirían en el núcleo de las elites totalitarias.

3. Eichmann en Jerusalén, la disolución interior.

Sobre las propias pistas de elaboración de los elementos del totalitarismo, una forma enteramente nueva de gobierno y dominación, Hannah Arendt anunció en la descripción del imperialismo una forma de mentalidad totalitaria: “if there is such a thing as a totalitarian personality or mentality, this extraordinary adaptability and absence of continuity are no doubt its outstanding characteristics”.²⁶¹ En ese contexto sus apreciaciones en torno al comportamiento de Adolf Eichmann, a cuyo juicio asistió como *reporter* del *New York Times*, pueden interpretarse como la corroboración última de sus primeras sospechas. Debido a la novedad del régimen, la historia del juicio de Jerusalén es un relato que pone en evidencia la no repetición de un tipo de criminal arcaico, sino las características de una “mentalidad” completamente nueva. Si este es el contenido explícito del libro, su publicación costó cara a su

²⁶¹ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 306. “si existe algo semejante a una personalidad o mentalidad totalitaria, la extraordinaria capacidad de adaptación y la ausencia de continuidad son sin duda sus características sobresalientes”.

autora en un país donde la publicidad tiene un papel fundamental en las relaciones sociales. El libro desató una recia polémica que Hannah Arendt consideró de una naturaleza política basada en críticas de quienes lo habían leído como de aquellos que suponían de qué iba.

Posterior a la polémica, y en un tono distinto al del cuerpo del libro, en el Post-Scriptum, Hannah Arendt se vio en la necesidad de agregar que un tema distinto, aunque plenamente perteneciente al cuerpo de las descripciones del acusado, fue su único objetivo: “el objeto del presente informe ha sido determinar hasta qué punto el tribunal de Jerusalén consiguió satisfacer las exigencias de la justicia”.²⁶² Y formula la sentencia que no es diferente a las de los jueces, salvo por los motivos últimos que la justifican: la única razón por la que Eichmann debía ser ahorcado estaba en el hecho de que tanto él como sus superiores se habían creído con el derecho de decidir quién puede y quién no debe habitar el mundo. Con ésto dejaron en evidencia que no deseaban compartir el espacio de la tierra ni con judíos ni con personas de distintas nacionalidades. No por las mismas razones, que eran unas razones ideológicas, pero sí porque tanto Eichmann como el resto de los miembros del partido nazi se habían convertido en criminales, ningún miembro de la humanidad, dice Arendt, “puede desear compartir la tierra contigo”.²⁶³ La polémica, sin embargo, se desarrolló en otras dos líneas generales.

a) la que hacía énfasis en la mención de Hannah Arendt de la colaboración de los jefes de las comunidades judías en el proceso de aniquilación de los judíos de Europa. Una acusación que se diluye y se vuelve contra la respetable sociedad judía que protestó porque Arendt dice haberse detenido en ese oscuro episodio de la historia del nazismo a raíz de la única persona que se opuso, frente a Eichmann, a la Solución Final: el Dr. Kastner quien pidió a Eichmann que parara el funcionamiento de las fábricas de la muerte en Auschwitz. Y porque, al hilo de las declaraciones del acusado, “ofrece una sorprendente visión de la totalidad del colapso moral que los nazis produjeron en la respetable sociedad europea, no sólo en Alemania sino en casi todos los países, no sólo entre los victimarios sino también entre las víctimas”.²⁶⁴

b) respecto a la calificación del mal que estaba en contra no sólo de la evidencia de los hechos sino que contradecía las primeras y lúcidas opiniones de la autora en la obra que le haría teórica

²⁶² ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, p. 434.

²⁶³ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 406.

²⁶⁴ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 191.

del totalitarismo: en *Origins of Totalitarianism* Hannah Arendt había dicho que el mal totalitario era radical y ahora que tuvo frente a sí a uno de los criminales le calificaba como banal. Esta segunda línea de acusaciones, por un lado, que está dirigida a la coherencia del pensamiento arendtiano tiene, sin embargo, como base la información vertida en el reporte: los aspectos que fueron utilizados por la fiscalía y el comportamiento del acusado. Por otro lado, y este es quizá el problema no del libro sino del fenómeno totalitario mismo, se intenta encontrar en el conjunto de descripciones de Hannah Arendt una tesis, la formulación categórica de la banalidad del mal, algo que la autora no hizo. Con este gesto tan aparentemente banal Hannah Arendt sonrojaría a autores tan prestigiados y no carentes de razones como Tony Judt quien escribió que lo único que hizo respecto a la comprensión del mal fue adaptarse a una tautología que ella misma se había preparado.²⁶⁵

El subtítulo del libro *A report of banality of evil*, que en español se ha traducido como un estudio sobre la banalidad del mal, fue seguramente uno de los motivos determinantes de la polémica entre quienes no leyeron el informe y fue, justamente, algo que Hannah Arendt no se molestó en explicar. A veces se tiene la impresión de que obedece a la naturaleza del texto: un reportaje periodístico y, quizás por ello, de contenido perentorio. Si ese fuera el motivo de la enunciación, esa misma perentoriedad le permitió elaborar una afirmación sarcástica intentando evidenciar que ahí no había nada susceptible de conceptualización. Si este fuera el caso, sin embargo, no podríamos comenzar por aceptar que la observación del acusado le haya dado el ejemplo fáctico de sus descubrimientos acerca de la mentalidad totalitaria. Porque resultó que el mal no era radical y ella misma pareciera echar por tierra aspectos fundamentales de su pensamiento. No fue posible, pues, adaptarse a la tautología porque se enfrentaba con una realidad histórica y no con la validez de sus propias categorías.

Antes de renunciar a cualquier descalificación, proponemos más bien aproximarnos al contenido del libro.

El objetivo del juicio, anunciado por el fiscal general Guideon Ausner, fue la actuación de Eichmann, no los sufrimientos de los judíos, no el pueblo alemán, ni tampoco el género humano. Tampoco el antisemitismo o el racismo,²⁶⁶ porque fue, en palabras del fiscal, el único

²⁶⁵ JUDT, Tony, *Sobre el olvidado siglo XX*, p. 85.

²⁶⁶ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 15.

criminal nazi cuyas acciones estaban encaminadas a aniquilar a los judíos. Exponer los pormenores de la carrera delictiva del acusado daría una lección a las nuevas generaciones de judíos para que comprendieran que sólo en Jerusalén había lugar para ellos. Sin embargo, para la autora, seguir las observaciones del fiscal general habría constituido una falsificación de lo que fue el juicio mismo, incluidas las afirmaciones de Guideon Ausner. Y seguirlas en su informe fue, quizás, el primer error de Hannah Arendt. A lo largo del libro se tienen noticias del espacio geográfico y político donde fue efectiva la participación del acusado como “deportador” de judíos durante el Tercer Reich, su obediencia a las leyes y su ausencia de odio hacia los judíos y hacia toda otra persona humana, judía o no; su ingreso en el partido nazi, el testimonio de sus actividades, las pruebas de la acusación, la sentencia y la ejecución. Visto que el único objetivo del juicio fue la actuación del acusado, la descripción misma de todo cuanto hizo, su comportamiento durante el juicio, la manera en que ingresó en el partido, sus orígenes escritos por él mismo en su autobiografía, y su comportamiento y participación en el régimen como miembro de las SD, y no de las SS, como “especialista en asuntos judíos”, resultó ser un cúmulo de actitudes contradictorias en torno al acusado y también, como se reprocharía a la autora del reporte, acusatorias de las comunidades judías y de la sociedad alemana, actitudes que dejarían a Hannah Arendt la tarea de averiguar la naturaleza del mal político en el siglo XX, un trabajo que comenzó a hacer en *Life of the Mind* haciendo una búsqueda en la historia de la filosofía de las cualidades de las facultades contemplativas y su sistematización desde Aristóteles hasta las filosofías de Nietzsche y Heidegger y teniendo, seguramente, en consideración los anteriores descubrimientos de *Origins of Totalitarianism* donde la inestabilidad y adaptabilidad que caracterizaban a las masas modernas podrían ser las cualidades de la mentalidad totalitaria; de lo contrario no habría vínculos ni siquiera teóricos al interior de su obra y tendríamos que preguntarnos, esta vez de modo frontal, cuál era su preocupación esencial sobre el origen del mundo moderno y si efectivamente la mentalidad totalitaria, esa que caracteriza a las “masas modernas”, es un resultado del desarrollo de ese mundo.

a. “El monstruo responsable de todo lo ocurrido”.

Con estas palabras se dirigía la acusación a “aquella figura que no daba signos de vida” metida en la cabina de cristal que le protegía del público. Una figura que se declaró, desde el comienzo del juicio, “inocente en los términos en que se formula la acusación”, que nunca miró a la

audiencia, y que se negó a jurar sobre la Biblia. En el transcurso del juicio declaró, con énfasis, nunca haber tenido relación “con la matanza de los judíos. Jamás di muerte a un judío, ni a persona alguna, judía o no. Jamás he matado a un ser humano. Jamás di órdenes de matar a un judío o a una persona no judía. Lo niego rotundamente... Sencillamente, no tuve que hacerlo”. Aunque se le podía acusar, admitía, de apoyar y tolerar la aniquilación de los judíos, una aniquilación que jamás debió suceder.²⁶⁷

En la indagación de Hannah Arendt sobre la personalidad de Eichmann, contrario a lo que se admitiera de inicio, no era ningún fanático, ni constituía un caso de enajenación en el sentido jurídico, ni de insanía moral ni, como declaró, tampoco representaba un caso de anormal odio hacia los judíos y, por tanto, no era ningún antisemita.²⁶⁸ Muy por el contrario. Declaró haber leído los dos libros clásicos sobre el sionismo, y se convirtió, admiraba a Theodor Herzl no propiamente por sionista sino porque era un idealista, como Hitler. Como él mismo. Es decir, alguien que estaba dispuesto a sacrificarlo todo por su idea. El monstruo responsable de todo lo ocurrido se revelaba como alguien incapaz de sumarse a las filas del partido por “íntimas convicciones... ‘fue como si el partido me hubiera absorbido en su seno, sin que yo lo pretendiera, sin que tomara la oportuna decisión, ocurrió súbita y rápidamente’”.²⁶⁹

Sus conocimientos de sionismo, más tarde, le convertirían en el especialista en asuntos judíos y, como la historia lo muestra, en el asesino de millones de judíos, tal como su propia jactancia le llevaba a mostrar orgullo frente a sus subordinados durante los últimos días de la guerra: “Saltaré dentro mi tumba alegremente, porque el hecho de tener sobre mi conciencia la muerte de cinco millones de judíos me produce una enorme satisfacción”.²⁷⁰ La jactancia, dice Hannah Arendt, fue el vicio que perdió a Eichmann. Pues del mismo modo en que se jactaba de haber matado a millones de seres humanos, para lo que en realidad fue necesaria toda la maquinaria de exterminio, lo hacía acerca de la paternidad de la idea de Madagascar y de la creación de una sección para judíos especiales en el gueto de Teresienstadt, cuyo padre fue Heydrich, ayudado por el judío preferido de Eichmann: Josef Löwenherz.

El aspecto que acalló el último eco de su conciencia fue la adaptación de la razón práctica de Kant al “uso casero del hombre sin importancia” que era un obediente cumplidor

²⁶⁷ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 41.

²⁶⁸ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 46.

²⁶⁹ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 56.

²⁷⁰ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 76.

de la ley. Aconteció en 1944, justamente en Hungría, cuando la corrupción, el pago en divisas por retardar deportaciones o ayudar a judíos a escapar al extranjero, ya no era algo esporádico sino un negocio que se había convertido “en la política oficialmente seguida por los superiores de Eichmann” o sea que ya no era corrupción. Por eso “sus actos únicamente podían considerarse delictuosos retroactivamente. Eichmann siempre había sido un ciudadano fiel cumplidor de las leyes, y las órdenes de Hitler, que él cumplió con todo celo, tenían fuerza de ley en el Tercer Reich”.²⁷¹ El mal (matar a otros) en el Tercer Reich dejó de ser una tentación porque el mandato “no debes matar” quedó sustituido por la ley de Hitler “debes matar” incluso en contra de tus deseos e inclinaciones. Pero, dice Arendt, “bien lo sabe el señor, los nazis habían aprendido a resistir la tentación”, es decir, de “no matar”, porque era rutina obedecer.

Pese a todo, la jactancia, dice Arendt es un vicio común, mas no otro aspecto mucho más decisivo del carácter de Eichmann: “su incapacidad casi total para considerar cualquier cosa desde el punto de vista de su interlocutor”.²⁷² En el interrogatorio esto constituyó un factor de desconcierto entre los jueces porque cada vez que apelaban a su conciencia se encontraban con su satisfacción; era indignante “darse cuenta de que el acusado tenía a su disposición un clisé de ‘satisfacción’ para cada período de su vida y para cada una de sus actividades”.²⁷³ Según la generalidad de su comportamiento, el acusado era incapaz de hablar adecuadamente sin un clisé acorde a lo que intentaba decir: “en Jerusalén, donde carecía de claves, Eichmann habló cuanto quiso de ‘matar’, ‘asesinar’, ‘crímenes legalizados por el Estado...’”.²⁷⁴ Pero si bien la carencia de un a frase adecuada para expresarse le llevó a referirse a sus actividades con el nombre que llevan comúnmente en el mundo no totalitario cabe hacer varias preguntas ¿mentía durante el juicio o estaba declarando la verdad de lo ocurrido? Y si su carencia de medios lingüísticos le condicionaba de tal modo que era incapaz de hablar “con propiedad” ¿podríamos admitir que eso mismo le condicionaba en el proceso de escuchar no sólo a sus semejantes sino a la acusación y a los jueces? Ambas son preguntas que ameritarían un esfuerzo enorme de imaginación a través del que desentrañar lo que Hannah Arendt testificó y no consiguió describir totalmente en su informe.

²⁷¹ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 44.

²⁷² ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 78.

²⁷³ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 85.

²⁷⁴ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, pp. 219-220.

Siguiendo lo que la autora sí relató, jactarse de cosas que no hizo, sin embargo, formaba parte de la situación de su conciencia, el único motivo por el que actuó tal como lo hizo y no su fanatismo. Declaraba recordar que “hubiera llevado en ella [la conciencia] en el caso de que no hubiera llevado a cabo las órdenes recibidas, las órdenes de enviar a la muerte a millones de hombres, mujeres y niños, con la mayor diligencia y meticulosidad”.²⁷⁵ Fue su conciencia, finalmente, lo que le impulsó a adoptar una actitud negativa en el curso del último año de la guerra cuando sabotaba las órdenes de Himmler e hizo “cuanto estuvo en su mano para que la Solución Final fuera verdaderamente final o definitiva”.²⁷⁶ Cuando el “ala moderada” liderada por Himmler hizo del soborno y la negociación de judíos a cambio de mercancías o camiones la política cotidiana del Reich, Eichmann se rehusaba no porque esa práctica significara, no muy a la larga, que se quedaría sin trabajo sino porque constituía un revés a su conciencia que, como él mismo confesó, llevaría en ella todo el peso por no haber cumplido una orden. Eichmann, por otro lado, nunca tuvo la habilidad de negociar que sí tenían otros funcionarios como Becher, su enemigo, un especialista en caballos que operaba en Hungría desde el principio de la guerra y no precisamente por ejercicios de equitación, sino como negociante con los principales empresarios judíos. Cuando Hungría fue liberada Eichmann fue llamado a Berlín donde Himmler había nombrado a Becher *Reichssonderkomissar* al frente de todos los campos de concentración y Eichmann enviado a una oficina que tenía que ver con la “lucha contra las iglesias”, un asunto sobre el que Eichmann nada sabía y, por tanto, tenía que comenzar de cero en el desempeño de su función. “La rapidez del ocaso de Eichmann [reflexiona Arendt], durante los últimos meses de la guerra, es un expresivo indicio de hasta qué punto Hitler estaba en lo cierto cuando declaró en su búnquer de Berlín, en abril de 1945, que las SS ya no merecían su confianza”.²⁷⁷

La conciencia de Eichmann funcionaba de tal modo que cuando, en Berlín, vio con violenta indignación cómo todos a su alrededor tenían el sentido común de hacerse de documentos falsos antes de que llegaran los rusos o los americanos, cuando Hitler ya había muerto y con él la “ley común” que le obligaba en juramento frente a Hitler pero no ante Alemania. El caso de conciencia de Eichmann, dice Arendt, no fue el único, pero no por ello menos complicado. Los generales que fueron interrogados en Nuremberg declararon, cuando se les preguntó por qué obedecían a un asesino con tanta lealtad, que no era misión de un

²⁷⁵ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 46.

²⁷⁶ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 221.

²⁷⁷ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 223.

soldado ser juez de un comandante superior, eso es función de la Historia o de Dios en los cielos, una respuesta que dicha con sorna o no parece ser la de cualquier soldado. Eichmann, dice Arendt, “mucho menos inteligente y prácticamente carente de educación, vislumbraba, por lo menos de un modo vago, que no fue una orden sino una ley lo que les había convertido a todos en criminales”.²⁷⁸

La observación de Eichmann sobre los ciudadanos que se apresuraban, por sentido común, a conseguir documentos falsos era una prueba de las diferencias de conciencia que había en la sociedad alemana: hubo quien sabía que todo lo que habían estado haciendo eran actos criminales de los que debían quedar resguardados. No por mera suspicacia, seguramente esta es una de las razones por las que tantos altos funcionarios nazis escaparon al extranjero con identidades falsas; esa la razón de la respuesta de los soldados que, a fin de cuentas, pecaban de la modestia de considerarse indignos de juzgar a un comandante superior quien era, en realidad, el autor de todo cuanto se hizo. No obstante, la intuición de Arendt se dirige a otro punto no menos controvertido. Eichmann se consideraba inocente y declaraba nunca haber matado a ninguna persona por no haber tenido que hacerlo, si acaso era responsable de tolerar la matanza de judíos. Lo cierto es, dice Arendt, que la tarea desempeñada por el acusado fue la de organizar los transportes de millones de judíos a los distintos campos y si cabía preguntar si acaso sabía el destino de sus actividades.

“Hasta el momento [dice Hannah Arendt sobre el capítulo 7 del libro] mi estudio de la conciencia de Eichmann se ha basado en pruebas que el propio Eichmann había olvidado”.²⁷⁹ Es decir, recurrió a aquello que los documentos evidenciaban. Pero en su testimonio, lo que el acusado recordaba era su asistencia y el cariz de su participación en la conferencia Wannsee en enero de 1942 donde se reunieron los más altos funcionarios del régimen para delinear el procedimiento de aplicación de la Solución Final en toda Europa. En la conferencia Eichmann fue el individuo de menor rango oficial y social y desempeñó el cargo de secretario, por lo que se mantuvo siempre al lado de Heydrich. En el transcurso de la conferencia, a donde Eichmann llegó con grandes dudas acerca de la sangrienta y violenta Solución Final, su conciencia encontró calma: los Papas del Tercer Reich y no sólo el Führer y los altos dirigentes, “sino la elite de la vieja y amada burocracia se desvivía, y sus miembros luchaban entre sí, por el honor de destacar en aquel ‘sangriento’ asunto. ‘En aquel momento sentía algo

²⁷⁸ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 226.

²⁷⁹ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 171.

parecido a lo que debía sentir Poncio Pilatos, ya que me sentía libre de toda culpa' [palabras del acusado]".²⁸⁰ Ese fue el momento decisivo de la configuración de la conciencia de Eichmann.

Por lo que se ve y contrario a la justificación que utilizó Eichmann durante el juicio, no fue necesario adormecer la conciencia. "No tuvo Eichmann ninguna necesidad de 'cerrar sus oídos a la voz de la conciencia', tal como se dijo en el juicio, no, no tuvo tal necesidad debido, no a que no tuviera conciencia, sino a que la conciencia hablaba con voz respetable, con la voz de la respetable sociedad que le rodeaba".²⁸¹ "Nadie vino a verme para reprocharme ni un solo acto realizado por mí en el cumplimiento de mis deberes. Ni siquiera el reverendo Grüber ha afirmado que lo hiciera".²⁸² Eichmann se sintió muchas veces un nuevo Poncio Pilatos y, dice Arendt, con el paso del tiempo "*superó la necesidad de sentir en general*". El problema en la "construcción" de estos criminales no radicaba en el adormecimiento de la conciencia, sino en "eliminar la piedad meramente instintiva que todo hombre normal experimenta ante el espectáculo del sufrimiento físico".²⁸³

La sociedad alemana de ochenta millones de personas "había sido resguardada de la realidad y de las pruebas de los hechos exactamente por los mismos medios, el mismo autoengaño, mentiras y estupidez que impregnaba ahora la mentalidad de Eichmann... [y] la práctica del autoengaño se extendió tanto, convirtiéndose casi en requisito moral para sobrevivir".²⁸⁴ Incluso, dice Arendt, se duda de que dieciocho años después de la guerra esto no haya pasado a formar parte del carácter del pueblo alemán. El slogan: "la batalla del destino del pueblo alemán" facilitó el autoengaño en tres aspectos: 1. Sugirió que la guerra no era una guerra, 2. Que la había originado el destino y no Alemania y 3. Que era una cuestión de vida o muerte para los alemanes. En este sentido, la mentalidad que caracterizaba a Eichmann no era exclusiva. Formaba parte de las condiciones en que socialmente fue posible el totalitarismo nazi conscientemente preparadas y divulgadas por los dirigentes: hacia toda la población alemana incluida la judía. Que toda una sociedad, con algunas excepciones, aceptara y diera cabida en sus vidas al totalitarismo es el fenómeno que en realidad está sobre las descripciones de Hannah Arendt: el totalitarismo como un fenómeno popular, de condicionamiento de la vida de los individuos y de los fatales alcances que tuvo en la experiencia de la Segunda Guerra Mundial.

²⁸⁰ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 174.

²⁸¹ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 192.

²⁸² ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 199-200.

²⁸³ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 161.

²⁸⁴ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 87.

La abrumadora mayoría del pueblo alemán creía en Hitler, incluso después del ataque a Rusia y del establecimiento de los tan temidos dos frentes, incluso después de que los Estados Unidos entraran en la guerra, incluso después de Stalingrado, de la defección de Italia y de los desembarcos aliados en Francia.²⁸⁵

En este caso, dice Arendt, “recurrir a la inequívoca voz de la conciencia [al ‘general sentido de humanidad’], no sólo constituye una petición de principio, sino que significa rehusar conscientemente enfrentar con el más básico fenómeno moral, jurídico y político de nuestro siglo”.²⁸⁶ De ahí, a mi juicio, deriva el carácter meramente descriptivo del libro sobre el juicio y la ausencia de categorías y explicaciones generales que echa en falta Tony Judt.²⁸⁷ La explicación históricamente fecunda que el historiador reclama de la obra de Hannah Arendt seguramente no está tampoco en el libro. Pero en la descripción que venimos siguiendo aquí de las tradiciones de pensamiento a las cuales recurre Hannah Arendt para analizar la modernidad y sus consecuencias, nos muestra que las características de las masas, del populacho, la formación de las elites que más tarde se sumarían sin rechistar a las filas de los movimientos raciales nacionalistas, en fin, las consecuencias del imperialismo y la desestructuración de los cuerpos políticos en Europa dieron como resultado el carácter nazi del que Eichmann no escapaba.

En este sentido, todas las descripciones de Hannah Arendt sobre la historia y el comportamiento de Eichmann aparecen sesgados sobre las posibilidades de la modernidad en dos sentidos: primero, sobre las características de las sociedades post-industriales y la acumulación de riqueza y material humano superfluo dispuesto a autosacrificarse; segundo, como correlato de las formas de alienación moderna que ella misma propone y desarrolla a partir del significado de los tres fenómenos pre-modernos expuestos en *The Human Condition*. Este doble discurso en torno al origen de la mentalidad moderna y totalitaria le daría a Hannah Arendt alguna sorpresa que no advirtió en la descripción del enjuiciado de Jerusalén.

²⁸⁵ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 150.

²⁸⁶ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 225.

²⁸⁷ JUDT, Tony, *Sobre el olvidado siglo XX*, pp. 91-92.

b. No era un débil mental, ni un cínico, pero quizás sí un payaso.

La pregunta para Hannah Arendt era evidente: “¿Es este un caso antológico de mala fe, de mentiroso autoengaño combinado con estupidez ultrajante? ¿O es simplemente el caso del criminal impenitente (...), que no puede soportar enfrentarse con la realidad porque su crimen ha pasado a ser parte de ella?”.²⁸⁸ Si la reacción de Eichmann ante la orden de la “solución física” del problema judío fue desalentadora: “lo perdí todo, perdí la alegría en el trabajo, toda mi iniciativa, todo mi interés; quedé, para decirlo de una vez, anonadado”.²⁸⁹ Esa expresión de la espontaneidad de Eichmann, en el caso de que no mintiera, iba en contra de la objetividad que entre las SS significaba “no ser emocional” en términos de administración de los campos de concentración y de economía en los de exterminio. Era, pues, la norma de comportamiento entre los oficiales, de los que Eichmann formaba parte. Si mentía, entonces, era capaz de elaborar una historia consecuente por su propia iniciativa.

Si en palabras de su abogado defensor era verdad que el acusado era un vulgar cartero, alguien del montón, compartía también con el resto de la sociedad alemana las cualidades para la utilización del lenguaje en clave cuya finalidad no era que quienes lo utilizaban no supieran de qué se estaba hablando “sino impedirles que lo equipararan al viejo y normal concepto de asesinato y falsedad”.²⁹⁰ Pero a esa convicción del acusado, y más o menos generalizada incluso entre quienes asistieron al juicio, se reveló inconsistente: “el sistema no constituía una sólida protección contra la realidad”.²⁹¹ Dijo que no fue capaz de contemplar directamente las matanzas con gas y a tiros al punto de que tuvo pesadillas y padeció insomnios. No obstante, Arendt esclarece, “en realidad Eichmann jamás asistió a una ejecución masiva mediante armas de fuego, jamás presenció una matanza con gases, ni la selección de aquellos que aún podían trabajar”.²⁹²

Salvo si se considera que las respuestas y el comportamiento del acusado estaban amañados, resulta incomprensible la actitud que reveló una situación distinta: el adormecimiento del natural instinto de piedad y la revelación de la equivocidad que tiene la voz de la conciencia cuando se la escucha. “Los jueces tampoco le creyeron, porque eran demasiado honestos, o quizás estaban demasiado convencidos de los conceptos que forman la base de su ministerio, para admitir que una persona ‘normal’, que no era un débil mental, ni un

²⁸⁸ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 83.

²⁸⁹ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 128.

²⁹⁰ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 131.

²⁹¹ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 132.

²⁹² ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 137.

cínico, ni un doctrinario, fuese totalmente incapaz de distinguir el bien del mal”.²⁹³ Y Eichmann era normal, además, porque no constituía una anomalía en el régimen nazi. Todas las pruebas aportadas por el juicio, los documentos que lo incriminaban y sus propias declaraciones, dice Arendt, incluido de forma paradigmática el texto grabado del interrogatorio (del 29 de mayo de 1960 al 17 de enero de 1961) que “constituye una verdadera mina para un psicólogo, a condición de que sea lo bastante sensato para comprender que lo horrible puede ser no sólo grotesco, sino completamente cómico”,²⁹⁴ a pesar de los esfuerzos del fiscal por demostrar que aquel hombre era un monstruo. En realidad, y esto es sumamente perturbador, no era posible aceptar una afirmación de ese tipo porque la figura que estaba detrás de la cabina de cristal más bien parecía un ser humano con todo y el tic en la boca que le apareció desde que intentaron mostrarle aniquilaciones con gas y vio brotar sangre de una cuneta recién cubierta de tierra. Pero quizás sí era “difícil no sospechar que fuera un payaso”.²⁹⁵

Pese a la necesidad de encontrar en el contenido del libro una visión objetiva y categórica de las cualidades del mal, aceptando incluso las contradicciones que podríamos elaborar de la utilización de palabras distintas para calificar el fenómeno, radical en *Origins of Totalitarianism*, banal en el libro sobre el juicio, no es posible en vista de la naturaleza del acusado del juicio ni del objetivo del reporte. No es un trabajo de categorización del mal. Si acaso una advertencia general en medio de las distintas actitudes que la misma Hannah Arendt identifica entre los nazis: que el mal, en cuanto ausencia de pensamiento —la básica capacidad de distinguir en lo que hacemos lo que está bien de lo que está mal— es banal, está en la superficie de lo cotidiano y no cabe, por eso, conceptualizarlo. Es un fenómeno humano, tan literalmente humano del que no se puede teorizar, generalizar e inclusive explicar y, por tanto, no es lo que define al totalitarismo. Quizás de esa cualidad resulte su única escalofriante y radical naturaleza y no de otra circunstancia: “Eichmann era muy capaz de enviar a la muerte a millones de individuos, pero no sabía hablar de ello de la manera adecuada, si no le proporcionaban el correspondiente código de lenguaje en clave”.²⁹⁶

²⁹³ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 47.

²⁹⁴ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, pp. 78-79. Ese desafío que la autora propone a un psicólogo ya ha visto la luz pública en forma de novela: *El nazi y el psiquiatra*, donde el autor, hijo del prestigiado psicoanalista Douglas M. Kelley quien llevó los casos de los nazis antes de los juicios de Nuremberg, testimonia con detalles el modo de comportamiento psiquiátrico de, por ejemplo, Göring. Cfr. EL-HAI, Jack. *El nazi y el psiquiatra*, México, Planeta, 2014 (original en inglés: *The Nazi and the Psychiatrist: Herman Göring, Dr. Douglas M. Kelley and a Fatal Meeting of Minds at the End of WWII*, 2013).

²⁹⁵ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, pp. 86-87.

²⁹⁶ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, pp. 219-220.

¿Es este un caso paradigmático donde podemos encontrar la representación cabal de la mentalidad totalitaria sobre la que Hannah Arendt sospechaba en su libro de 1951? Quizás esa fue la premisa a partir de la que Hannah Arendt presencié el juicio y fue a través de ella que se acercó al comportamiento y psicología del acusado. Descubrió que el rango de Eichmann en la organización interna de las SS era insignificante al lado de los dirigentes o de figuras que cumplían el papel de administrar bienes y personas, supo que por él mismo no murió nadie, ni judíos ni no judíos, que no era antisemita y que incluso era un especialista en asuntos judíos; que su modo de comportamiento se correspondía con el común de la población, nazi y no nazi; y que su conciencia le indicaba, como al resto, lo que debía o no hacer. Hannah Arendt se percató de que el adormecimiento de la conciencia, la aniquilación del carácter que se conseguía al interior de los campos de concentración y la eliminación de la capacidad de pensar no habían sido necesarias. Que la ausencia de pensamiento, de distinguir lo que está mal de lo que está bien no hacía de Eichmann alguien diferente al resto, sino que era alguien normal capaz de mandar a la muerte a millones de seres humanos, pero incapaz de hablar adecuadamente de ello —y la pregunta sería ¿quién sí lo es? —; es decir, incapaz también de mentir. Algo que sí hicieron otros funcionarios nazis, altos dirigentes incluidos, y no sólo con el adoctrinamiento y el uso de la propaganda.

En este contexto es provocador e inaceptable, como Jaspers intentó matizar en una entrevista respecto a la polémica causada por la publicación del libro:

She wants to demonstrate the following: in the world around Eichmann conscience had become uncertain; indeed in many respects it is open to doubt whether conscience in this Germany had not generally been lost – at least that which the world had called conscience up to then. This is a very provocative statement in light of the fact that there were some magnificent and in their way admirable individuals such as Ludwig Beck, Julius Leber and others!²⁹⁷

²⁹⁷ JASPERS, Karl, “Eichmann in Jerusalem. An interview with Peter Wyss on the book by Hannah Arendt” in WILLIAMS, Garrath (ed.) *Hannah Arendt, Critical assessments of leading political philosophers* (v. II), London and New York, Routledge, 2006, pp. 300-301. El texto que Garrath Williams coloca en *Critical assessments...* apareció originalmente en Edith Ehrlich et al (eds), *Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings*, New York: Humanities Press, 1994, pp. 513-522 y es una selección de la entrevista que Karl Jaspers concedió a Peter Wyss con motivo de la controversia que suscitó la publicación del libro de Hannah Arendt. La entrevista del 14 de febrero de 1965 apareció en *Provokationen*, pp. 108-21. Esta es mi traducción del extracto: “Ella quiere demostrar lo siguiente: en el mundo alrededor de Eichmann la conciencia se había vuelto algo incierto; de hecho, en muchos aspectos, queda abierta la duda de si la conciencia en Alemania, en general, no se había perdido —al menos lo que el mundo había llamado la conciencia hasta entonces. Esta es una declaración muy provocativa a la luz del hecho de que, en el camino, había algunos individuos magníficos y admirables ¡como Ludwig Beck, Julius Leber y otros!”.

La controversia en cuanto tal llevó al filósofo a intentar escribir un libro acerca de los riesgos de la independencia del pensamiento en confrontación con los intereses políticos. Jaspers, según la nota aclaratoria que acompaña la entrevista, no escribió el libro. Resulta sumamente frustrante no abundar en el tema de la “libertad de pensamiento”, aunque sea de una manera superficial, puesto que es uno de los temas más aludidos y valorados en la obra de Hannah Arendt. Por eso una vez más recurrimos a la lucidez de Frances Stonor. Es totalmente desalentador que justamente el libro donde presumiblemente Hannah Arendt se arroja al abismo del “pensamiento libre” —en el libro que no pagó la CIA, sino el *New York Times*— no encontró la manera de defenderse, ni sus amigos lo lograron, de sus detractores que resultaron ser de varias facciones. ¿Por qué el libro no era antisoviético? No es banal que aludamos aquí nuevamente a la advertencia que hizo Hannah Arendt en las últimas páginas de *The Human Condition* donde, quizás de una forma más desalentadora aún, advierte que no hay posibilidad de pensamiento ahí donde también hay represión política:

Thought, finally—which we, following the premodern as well as the modern tradition, omitted from our reconsideration of the *vita activa*—is still possible, and no doubt actual, wherever men live under the conditions of political freedom. Unfortunately, and contrary to what is currently assumed about the proverbial ivory-tower independence of thinkers, no other human capacity is so vulnerable, and it is in fact far easier to act under conditions of tyranny than it is to think.²⁹⁸

¿Las mentalidades como la de Eichmann han existido en todas las etapas de la historia de la humanidad o son efectivamente producto de la época moderna? ¿Por qué ha de ser considerado que el mal, como algo hecho por ciudadanos normales, sea exclusivo del siglo XX? ¿Un retorno a la barbarie que sólo puede ser visto en el final de la historia, una vez que las vivencias cotidianas nos parecen tan alejadas de las casi siempre consideradas míticas, e incluso normativas, cualidades de la Antigüedad? Pues pareciera que esa es la demanda en la mayoría de las interpretaciones al respecto, no sólo de los teóricos de la Escuela de Frankfurt ya aludida sino también de otras figuras menos conocidas a pesar de formar parte de los grupos de intelectuales más influyentes: Günther Anders, primer marido de Hannah Arendt y

²⁹⁸ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 324. “Por último, el pensamiento —que, siguiendo la tradición pre moderna y moderna, hemos omitido de nuestra consideración de la *vita activa*— todavía es posible y, sin duda, real siempre que los hombres vivan en condiciones de libertad política. Por desgracia, y contrario a lo que se suele creer de la proverbial e independiente torre de marfil de los pensadores, no existe ninguna otra capacidad humana más vulnerable, y de hecho es mucho más fácil actuar que pensar bajo un régimen tiránico”.

simpatizante de los frankfurtianos del Instituto de Investigación Social antes y después de la guerra, es otro ejemplo, a quien ya aludimos; pero consideramos oportuno resumir su punto de vista.

Al desconocido filósofo le parece mucho más determinante la pertenencia de individuos como Eichmann al mundo contemporáneo, según la exposición de acusaciones que escribió a Klaus Eichmann, hijo de Adolf, el mismo año de la ejecución del ex funcionario nazi en Jerusalén, aunque enviada sólo en 1963 y publicada, en una segunda versión, en 1988: *Nosotros, los hijos de Eichmann*. En el mundo-máquina heredado del mundo de Eichmann, dice Anders, no es casual que hayan aparecido seres abominables como Eichmann y Claude Eatherly con quien Anders mantuvo correspondencia. En ese mundo, donde es ya posible el sueño quiliástico de las máquinas, esos seres “no son simplemente aves de mal agüero de monstruosa envergadura, sino símbolos de algo monstruoso”²⁹⁹ que no tiene únicamente unas raíces políticas sino que sobreviven a la catástrofe y obedecen a dos factores básicos: a) “Ha sido posible porque nosotros, independientemente de en qué país industrializado vivamos, e independientemente de la etiqueta política que éste ostente, nos hemos convertido en criaturas de un mundo tecnificado”. Con el triunfo de la técnica nuestro mundo ha dejado de ser nuestro, por lo que, b) “ha hecho que ‘nuestro’ mundo sea demasiado para nosotros”. La ilimitada capacidad técnica de fabricación sobrepasa la facultad de representación de lo fabricado y, con ello, la de “percepción de lo real”.³⁰⁰

Pese a que Anders verifica la pertenencia simbólica de “seres abominables” al mundo heredado del mundo de Eichmann de una manera determinista abre, al mismo tiempo, una posibilidad de clarificación respecto a la relación que tenemos con ese mundo. La imposibilidad de su representación por la amplitud, derivada de la insaciable capacidad de autoproducción de la máquina, deriva en la insensibilidad individual. El desfallecimiento de la capacidad de representación y de percepción “hace posible la repetición de lo peor; facilita su incremento; convierte incluso en inevitable su repetición e incremento. Pues entre los sentimientos que desfallecen no sólo está el del horror, el del respeto o el de la compasión, sino también el *sentimiento de responsabilidad*” y de esto es posible decir exactamente lo mismo que de la representación y la percepción: “este sentimiento se torna tanto más impotente cuanto mayor se vuelve el efecto que nos proponemos lograr o que ya hemos logrado; que se

²⁹⁹ ANDERS, Günther, *Nosotros, los hijos de Eichmann. Carta abierta a Klaus Eichmann*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 25. (Original en alemán: *Wir Eichmann Söhne*, 1988).

³⁰⁰ ANDERS, Günther, *Nosotros los hijos de Eichmann*, p. 27.

hace igual a cero —esto significa: que nuestro mecanismo de inhibición queda totalmente paralizado— tan pronto como se sobrepasa cierto umbral. Y dado que esta regla infernal es efectiva, hoy lo ‘monstruoso’ tiene vía libre”.³⁰¹

El imparable paso del mundo hacia el quiliasmo maquinal, dice Anders, de Auschwitz a Hiroshima, no representa una atrofia de nuestra capacidad de sentir en relación a etapas más sensibles que quizás no han existido en la historia, sino que “las tareas de nuestro sentir han aumentado, que hoy son incomparablemente mayores que antaño y que de este modo el abismo existente entre nuestras tareas y nuestra capacidad de sentir (que supuestamente se mantiene constante) se ha hecho mayor”.³⁰² Es decir, que no podemos olvidar lo sucedido y, más bien, hemos de estar atentos a la auto-expansión de la máquina porque no conoce límites “y lo que se considera trivial pasa inadvertido, y lo que pasa inadvertido se acepta sin rechistar”.³⁰³ Es esta, me parece, la misma advertencia que hacía Karl Jaspers en la entrevista que con Peter Wyss respecto a la independencia de pensamiento de Hannah Arendt: “A monstrous danger to our future becomes evident: what has happened in our time with six million could be a trifle vis-à-vis that which is possible... Administrative mass murder can occur again and again”.³⁰⁴

Muchos fueron los cabos sueltos que quedaron como secuela del juicio y que en opinión de Hannah Arendt son fundamentales para comprender el fenómeno del mal en el siglo XX. Por ejemplo que el caso de Eichmann no era el mismo que el de otros funcionarios nazis o del mismo Hitler. “Es cierto que no había tenido la importancia que Hausner intentaba atribuirle; después de todo no era Hitler, ni tampoco podía compararse, en lo que se refería a la ‘solución’ de la cuestión judía, como Müller, o Heydrich, o Himmler; él no era un megalómano. Pero tampoco fue tan poca cosa como la defensa intentaba hacer creer”.³⁰⁵ Y una pregunta fundamental que hubiera sido de básica ayuda quizás no sólo en relación a la naturaleza del totalitarismo sino del comportamiento humano en general fue que dado que “en el juicio de Jerusalén, los hechos carecían de aquella simplicidad con que los legisladores los imaginaron, y

³⁰¹ ANDERS, Günther, *Nosotros los hijos de Eichmann*, p. 32.

³⁰² ANDERS, Günther, *Nosotros los hijos de Eichmann*, p. 31.

³⁰³ ANDERS, Günther, *Nosotros los hijos de Eichmann*, pp. 53-54.

³⁰⁴ JASPERS, Karl, “Eichmann in Jerusalem. An interview with Peter Wyss on the book by Hannah Arendt”, p. 305. “Un peligro monstruoso para nuestro futuro se hace evidente: lo que ha sucedido en nuestro tiempo con seis millones podría ser un poco vis-à-vis con lo cual es posible que... la administración de asesinatos en masa puede ocurrir una y otra vez”.

³⁰⁵ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 91.

resultó que saber cuánto tiempo necesita una persona normal para vencer la innata repugnancia hacia el delito, y qué le ocurre exactamente a tal persona cuando se encuentra en este caso, si bien tenía escasa importancia jurídica, sí ofrecía un enorme interés político. El caso de Adolf Eichmann dio a esta cuestión una respuesta que difícilmente podía ser más clara y precisa de lo que fue”.³⁰⁶ Al margen de la afirmación de la autora, es justamente en la falta de atención de ambas circunstancias lo que deja abiertas las posibilidades de la aniquilación masiva, porque el agente del mal actuaba sin intereses que estuvieran más allá del cumplimiento de su deber. Porque acontece a alguien normal, si por tal se entiende alguien como tú y como yo.

Si bien la nueva raza, cuyo destino era gobernar al mundo, no era toda la sociedad alemana sino exclusivamente los miembros de las SS ¿cómo podríamos explicar las afirmaciones de Hannah Arendt respecto a la “colaboración” de los consejos judíos en los campos de concentración? ¿cómo comprender el tácito o declarado consentimiento de la sociedad alemana en general? ¿Fue el antisemitismo la única arma ideológica utilizada por los nazis para convencer al común de los ciudadanos de tolerar el más grande genocidio del siglo XX? ¿Cómo concatenar la red de situaciones que dan significado a los fenómenos si uno de los descubrimientos más desconcertantes de Hannah Arendt en su libro sobre el juicio de Eichmann es que el acusado no era antisemita? ¿Cuáles son, en definitiva, las características de la mentalidad totalitaria?

En su grado más elevado, el antisemitismo alemán estuvo radicalmente unido al nazismo. Fue durante el gobierno de Hitler que los judíos fueron deportados y asesinados en masa, pero si seguimos el cuadro general de los elementos aludidos en el juicio de Jerusalén también fue el periodo en que se evidenció la incondicional colaboración de la sociedad alemana, nazi y no nazi e incluso la judía. Respecto a las formas de comportamiento de los oficiales nazis, y del mismo Hitler, hay una inmensa bibliografía histórica, sociológica y psicológica. Incluso en el ámbito literario, Jorge Luis Borges expone la subjetividad de los agentes nazis en los últimos momentos de vida del general Otto Dietrich zur Linde, el protagonista del *Deutsches Requiem*, de sus preferencias musicales, filosóficas y literarias, de su ausencia de piedad, de su buena administración como director de campos de concentración y, finalmente, de la misión histórica que estaba contribuyendo a realizar.

³⁰⁶ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 143.

Pese a ello, hay características mucho menos fantásticas, en términos de la ficción literaria, aunque bien pueden ser confundidas con una pura invención. Tan es así que resulta difícil comprender que el nazismo fue el conjunto de actividades de todos los campos de la vida de la población entera de un país. Es generalmente inaceptable, por ejemplo, la inclusión de la sociedad común alemana y, más aún, la participación de los jefes de las comunidades judías alemanas en la organización de las deportaciones, la elección de las víctimas, la construcción de las cámaras de gas, la excavación de las tumbas y la identificación de judíos prominentes. Todos ellos compartían unas convicciones semejantes y son esas convicciones el objeto más interesante de investigación antes de cualquier enjuiciamiento sumario de la maldad pura alemana y la cándida inocencia judía, tal como insistentemente hace el autor de *Los verdugos voluntarios de Hitler* quien, por lo visto, ha pasado por alto todas las anteriores investigaciones sobre el tema. Una parte de la descripción de Hannah Arendt, basada en las observaciones del juicio, se orienta hacia la demostración de la insustituible ayuda de las comunidades judías en todas las actividades que Eichmann realizaba, incluso uno de los testigos judíos aseguró que “la política *Judenrat* consistía en cooperar con los nazis” (Pinchas Frendiger). Así, el campo de Theresienstadt fue creado para concentrar a los judíos prominentes o con relaciones importantes en el extranjero y la decisión de instalarlo se debió al exceso de solicitudes de los jefes judíos de salvar la vida de judíos cuya desaparición podría poner en riesgo la imagen de Alemania en el exterior. Sirvió, más tarde, para mostrar a los visitantes extranjeros y fue lugar de permanentes “descongestiones” debido a que “nunca había espacio suficiente para alojar a todos aquellos que fueran privilegiados”.³⁰⁷

En este sentido, si hemos de hablar de “verdugos voluntarios”, como lo propone Goldhagen, no cabría hacerlo únicamente con los alemanes cuya misión les colocaba en la mejor situación para cometer crímenes, sino también con los judíos que organizaban todo movimiento realizado por las masas de judíos. Pero, si aceptamos la narración de Hannah Arendt, no se puede hablar de voluntad ahí donde la voluntad no es necesaria: nadie se preguntaba a sí mismo si quería o no quería ejecutar órdenes, era un deber insoslayable que no precisaba de amenazas. No había cargos de conciencia porque todo había sido aceptado como parte normal de los acontecimientos. Ninguno de los criminales nazis fue un monstruo, sino un ciudadano normal, como el resto de la población. Si salimos un poco de la referencia arendtiana, lo normal, incluso en tiempos de paz y en sociedades no totalitarias ni antisemitas,

³⁰⁷ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 202.

significa que muchas cosas sucedan a nuestro alrededor al punto de que ya no nos incomoden ni sus circunstancias ni sus consecuencias y es más grave aún que el hecho indestructible de la monstruosidad de que somos capaces.

En realidad, una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana. Pero fue únicamente una lección, no una explicación del fenómeno, ni una teoría sobre el mismo.³⁰⁸

Según las conclusiones de Hannah Arendt, los agentes como Eichmann vivieron desligados de la realidad y apoyados por la irreflexión respecto a lo que está bien y lo que está mal en sus actividades cotidianas. ¿Era esta una manera de exilio interior? ¿de protección del mal exterior que amenaza toda dignidad? ¿Era una forma de escapar a la terrible naturaleza de las actividades nacidas de la lógica de una forma de dominación, de un mantenerse a raya respecto a todo lo que tuviera todavía un rasgo personal, íntimo, propio? Y Eichmann no fue el único. Según Hannah Arendt lo fueron millones de ciudadanos incluido el filósofo por excelencia: Martin Heidegger. Al menos esa es la conclusión que podemos elaborar del relato acerca del zorro cuya astucia zorril le llevó a caer en su propia trampa. Esa es también la conclusión que podríamos formular de las confesiones íntimas del propio filósofo. Es bien verdad que es imposible entrar en el corazón de los otros para certificarnos de la sinceridad con que se expresan, y esa es una de las tentaciones que todavía quedan respecto al acusado del juicio de Jerusalén, pero también lo es que muchas confesiones privadas —especialmente de quienes tienen el gusto por narrar para sí mismos el dictado de la voz más íntima— pueden dar luz sobre el asunto. A falta de contar con una edición completa y en español, me remito a la reseña de la aparición de los últimos tres volúmenes de la obra completa del filósofo de la Selva Negra.³⁰⁹

Los cuadernos negros, resguardados en el Archivo de Marvarch bajo la tutela de su custodio, Hermann el hijo no biológico de Heidegger, revelan si no la distancia del filósofo respecto al nazismo sí alguna desilusión que no dista mucho de la que Hannah Arendt describe

³⁰⁸ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, p. 418.

³⁰⁹ HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe* (obras completas). Tomo 94: *Überlegungen II-VI (reflexiones)*. (“*Schwarze Hefte*”, 1931-1938) (cuadernos negros), 536 pp./ Tomo 95: *Überlegungen VII-XI*. (“*Schwarze Hefte*”, 1938-1939). 456 pp. / Tomo 96: *Überlegungen XII-XV*. (“*Schwarze Hefte*”, 1939-1941), 286 p. Edición de Peter Trawny. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 2014.

respecto a la actitud de Eichmann. “En sus notas [dice el reseñador del periódico El País] jamás vemos un yo personal que exprese sentimientos; Heidegger se muestra frío y dramático, sin un ápice de humor; sólo abstracción y torsión de las ideas salían de su pluma”. Puesto que, cita al filósofo, “al hombre espiritual activo sólo le quedan hoy dos posibilidades: estar en el puente de mando de un dragaminas o volver el barco del más extremo preguntar hacia la tormenta del Ser”. Al parecer la opción de Heidegger estuvo en el más radical preguntar por el origen de esa tormenta. Y quizás por eso no se defendió una vez que los aliados le juzgaron e impidieron dar clases, no se defendió porque era incapaz de dar respuestas concretas sobre asuntos de *realpolitik* (“una prostituta”), de enfado y desilusión cuando la Universidad fue resguardada por estudiantes con uniformes de las SA. Sobre el asunto, por desgracia, no podemos decir más porque no es el asunto de esta investigación y porque tenemos que esperar la edición en español para quienes no entendemos ni siquiera el significado literal del término *Da-sein*.³¹⁰

Con todo, el alejamiento de la realidad, que en el caso de Eichmann y en la observación de Hannah Arendt, le llevó al acusado a “superar la necesidad de sentir en general”, esa que le impedía también distinguir entre el bien y el mal se llama, en el pensamiento filosófico, retirada del mundo de lo sensible por un mundo que es quizás más oscuro: el de la concatenación de conceptos que no nos permiten referirnos a la realidad. ¿O es otro el sentido de la noción de ideología que Hannah Arendt elabora en *Origins of Totalitarianism*? Esa superación de la sensibilidad de que habla Anders en su carta a Klaus Eichmann, que no es una atrofia de nuestra capacidad de sentir en relación a etapas más sensibles que, dice el autor, quizás no han existido en la historia, sino que “*las tareas de nuestro sentir han aumentado*, que hoy son incomparablemente mayores que antaño; y que de este modo el abismo existente entre estas tareas y nuestra capacidad de sentir (que supuestamente se mantiene constante) se ha hecho mayor...”.³¹¹ En este mundo de ilimitadas dimensiones lo monstruoso tiene vía libre. ¿Y ese mundo ilimitado y, por añadidura, medible no es el resultado del desarrollo científico, de la Revolución Científica que elaboraron los fundadores de la Modernidad, es decir, Galileo y Descartes y, con ellos, los protagonistas de los fenómenos pre-modernos que fueron el origen

³¹⁰ La reseña referida apareció el 12 de abril de 2014, firmada por Luis Fernando Moreno Claros, en la edición digital del diario español *El País*:

http://cultura.elpais.com/cultura/2014/04/09/actualidad/1397054643_204960.html

³¹¹ ANDERS, Günther, *Nosotros los hijos de Eichmann*, p. 31.

de la triple alienación que caracteriza a la Modernidad, según aquel estimulante capítulo de *The Human Condition* dedicado a la *vita activa* y la época moderna?

La recurrencia al caso Eichmann ¿nos autoriza a afirmar el segundo cambio más importante en la obra de Hannah Arendt? Pese a sus afirmaciones, quizás la teórica de la política no cambió de opinión respecto a la *naturaleza* del mal que, pese a cualesquiera circunstancias, sigue siendo mal. Pero sí lo hizo respecto a la adhesión general a la propaganda que Hitler y sus más próximos colaboradores preparaban en su corrida ideológica y terrorífica de conquista de espacio despoblado, de su tentativa de despoblar el espacio para conquistarlo. En otros términos ¿las categorías de contenido histórico que formuló en el apartado “Ideología y terror de una nueva forma de gobierno” tenían que ser modificadas una vez presenciado el juicio de Eichmann y, con ellas, las de la modernidad misma? ¿Qué fue lo que falló en aquella sólida descripción conceptual acerca de los logros de Galileo en la ciencia y de Descartes en la filosofía? En una carta a Mary McCarthy, en medio de la polémica por la publicación del libro sobre el juicio, dice a su amiga:

podría añadir que algunas cuestiones planteadas en el informe están en contradicción con lo que dije en mi libro sobre el totalitarismo; pero, sabrá Dios porqué, Abel no las señalo.³¹² Estas cuestiones son: Primera, en el totalitarismo hablo de ‘los pozos del olvido’. En la página 212 del libro sobre Eichmann digo: ‘los pozos del olvido no existen. Nada de lo humano es así de perfecto; sencillamente, hay demasiada gente en el mundo como para que el olvido sea posible. Siempre quedará un hombre para contar la historia’. Segunda, *leyendo con atención el libro vemos que la ideología no había influido tanto en Eichmann como yo supuse en el libro sobre el totalitarismo*. Puede que yo haya sobrestimado el impacto de la ideología en el individuo. En el libro sobre el totalitarismo, en el capítulo sobre ideología y terror, menciono la curiosa pérdida de contenido ideológico que afecta a la élite del movimiento. Lo que verdaderamente importa es el movimiento en sí; el antisemitismo, por ejemplo, pierde su contenido con la política de exterminación... Dicho de otro modo, la exterminación *per se* es más importante que el antisemitismo o el racismo. Tercera, y acaso la más importante, la frase ‘la banalidad del mal’ contradice la frase que empleé en el libro sobre el totalitarismo: ‘el mal radical’... Tal como yo lo veo, no hay ‘ideas’ en este informe, sólo hay *hechos* y algunas conclusiones, que normalmente figuran al final de cada capítulo... yo diría que todo este furor se ha desencadenado por los *hechos*, no por las teorías ni las ideas...³¹³

³¹² Se refiere a la reseña crítica de Lionel Abel publicada en *Partisan Review*.

³¹³ Carta de Hannah Arendt a McCarthy del 20 de septiembre de 1963. ARENDT, Hannah y MCCARTHY, Mary *Entre amigas, correspondencia, 1949-1975*, Barcelona, Lumen, 1998, pp. 190-191. (Original en inglés: *Between friends*, 1995). Las cursivas de la segunda cuestión son mías.

Estas contradicciones que ella misma reconoce en su obra no fueron explicadas ni desarrolladas.

La subjetividad totalitaria, según estas primeras aproximaciones, sobrepasa los presupuestos de la llamada racionalidad moderna en su sentido cartesiano más puro, del que partía la intuición arendtiana de la alienación, porque su campo de realización no es la filosofía ni la ciencia, sino en el interior de un régimen político cuyos objetivos de dominación emanaron de las decisiones de un conjunto de hombres que luchaban por unos intereses económicos y políticos específicos. No es suficiente, por otro lado, partir de definiciones tales como la de “ideología”, casi calcada de la elaboración misma de Hannah Arendt del pensamiento cartesiano (razonamiento lógico) para considerar que grandes masas de gente se contentan con seguir las premisas una a una hasta el final. Las masas modernas, si emergieron del contexto del desempleo y la desigualdad política, fueron manipuladas no por su existencia como masas (desarraigadas y superfluas, aisladas y solitarias) sino por la premura de encontrar un espacio de pertenencia económica (laboral) y política.

Este es un fenómeno que no ha sido exclusivo de los imperialismos del siglo XIX, sino que me atrevo a decir que es una constante que corre parejas con el devenir humano y la misma Hannah Arendt admite que la soledad y el aislamiento, dos experiencias básicas de la vida en común, no son exclusivas de la sociedad europea ni de un momento histórico particular. Su pregunta acerca de los motivos por los que esas experiencias han tenido un papel tan importante en política parece relevante, aunque su respuesta se corresponde, por un lado, con la noción de alienación que elaboraría en *The Human Condition* y, por otro, deriva de la capacidad de un dictador (Hitler y seguramente también Stalin) para dirigir y utilizar en su favor la general sensación de desarraigo y superfluidad de que padecían las masas de desempleados y desterrados. Hitler en realidad nunca actuó solo. Y si sus políticas de dominación se basaban en ideologías éstas habían sido el producto de conjuntar varias modificaciones sociales, por ejemplo, los empresarios judíos de inmiscuirse en decisiones políticas. Una afirmación que es todavía discutible porque los judíos han estado presentes en las diversas formas de organización política a lo largo de la historia de occidente y no únicamente durante el fatídico, para ellos mismos, siglo XIX. Por otro lado, la carta de Hannah Arendt a Mary McCarthy es reveladora. Admite que sobreestimó el papel de la propaganda (cuyo trasfondo siempre era ideológico) en los individuos y el caso de Eichmann era el claro contraejemplo a sus consideraciones en *Origins of Totalitarianism* donde admite que el antisemitismo (una ideología

popular) pierde sentido con la política de exterminio que se realizó sin convicciones ideológicas.

Y, finalmente, si uno de los poderes de las ideologías es conseguir que los individuos actúen independientemente de la realidad, es decir, mediante el mero funcionamiento del razonamiento lógico, ese que no requiere de la existencia de entidades sino apenas de su formulación en una ecuación ($2+2=4$) ¿no se corresponde la naturaleza de la ideología con el sentido básico de las verdades de razón cartesianas, el eje de la introspección moderna y centro del punto de Arquímedes que descubrió con astucia Galileo? Como señalábamos en el capítulo I de esta disertación, la modernidad para Hannah Arendt consiste en una triple alienación que dio como resultado una forma de mentalidad, la moderna, cuyo principio de certidumbre es el yo que, dada la imposibilidad de tener certeza sobre la realidad de todo lo existente, sólo confía en aquello que su propio pensamiento le permite concebir. ¿No es esta la convicción arendtiana respecto a los poderes de la ideología que se presenta al individuo carente de posibilidades de autoafirmación de ningún tipo, como axiomas de validez universal? No pongo en duda que las ideologías nacionalistas que sustentaron a los totalitarismos tuvieran tales condiciones axiomáticas, pero sí me parece un total desatino querer ver en las cualidades del yo moderno (cartesiano) tanto la realización subjetiva de las funciones del punto de Arquímedes como sustentar en el procesos de introspección moderna el comportamiento mental de los miembros de las SS.

La modernidad, y las tres dimensiones de la realidad que para Hannah Arendt están alienadas, tiene un contexto mucho más rico y complejísimo en sus configuraciones que apenas nombrarlo sobrepasa cualquier esfuerzo que hagamos por representarlo. Sin embargo, y en la medida en que la explicación arendtiana de la mentalidad totalitaria se viene abajo y que su visión de la modernidad me parece demasiado forzada, no quiero renunciar a intentar seguir algunas directrices que nos muestren cuál es ese contexto y, si de alguna manera, nos puede iluminar sobre la aparición del sujeto moderno en medio de las circunstancias que Hannah Arendt parece haber dado como evidentes del primero de los tres fenómenos pre-modernos que anuncia en *The Human Condition*: el descubrimiento de América.

Capítulo IV. El contexto de la Modernidad

La historia de la filosofía y de todas las fases de la reflexión humana es, en gran parte, la historia de la confusión de ideas; y el capítulo que nosotros ocupamos en esta historia no será ninguna excepción a la regla. Arthur O. Lovejoy, *La gran cadena del ser*.

The Human Condition es quizás el libro más popular de Hannah Arendt en el sentido de que es muchas veces citado cuando se alude a la fuerza de la propuesta política su autora. Es bien verdad que el otro libro mencionado es el reportaje del juicio de Eichmann, seguramente por la supuesta radicalidad de la formulación de la naturaleza del mal; pero eso no lo hace el libro más comentado, o no al punto en que lo es *The Human Condition* donde se aprecia un conjunto de conceptos en diálogo explícito con la tradición filosófica occidental y, por ello, es un claro punto de apoyo para la construcción de explicaciones, diálogos, sentidos, problemáticas y alternativas teóricas posteriores a la crisis política que representaron las guerras mundiales y el Holocausto no sólo para Europa en el siglo XX. En términos de la historia del pensamiento filosófico tradicional *The Human Condition* es uno de esos libros indispensables en las bibliotecas especializadas en la historia del pensamiento del siglo XX. Como también lo es, en definitiva, *Origins of Totalitarianism*, con todo y su anclaje histórico y político en el siglo XIX. En *The Human Condition* se expresa, además y con un agradable aire de sorpresa, la puesta en situación de su autora: el libro fue publicado en 1958, sólo un año después de que, tal como Hannah Arendt nos advierte en el Prólogo, se lanzara el *Spútnik* al espacio donde permaneció girando durante semanas alrededor de la tierra sin ser la luna, el sol o alguna otra estrella, sino un objeto fabricado por el hombre. Este acontecimiento, que es la prueba de la importancia política de la ciencia, es el punto sobre el que Hannah Arendt escribió el libro en un tono histórico y cuya pretensión es mostrar que las condiciones de la vida práctica humana han ocupado lugares distintos en la jerarquía de las actividades vitales en diferentes momentos de la historia hasta la época moderna que científicamente comenzó en el siglo XVII y acabó a principios del siglo XX. Esa edad del mundo, dice la autora, no es lo mismo que el mundo moderno que es, más bien, el resultado de los desarrollos de la edad moderna. Y precisa aún

más sus objetivos: “I do not discuss this modern world, against whose background this book was written”.³¹⁴

En el libro hay un diagnóstico del estado del mundo moderno elaborado sobre el peso de la historia de occidente desde sus orígenes en el mundo griego. Un mundo percibido no únicamente desde el campo de lo político sino intentando construir el significado de los avances científicos, de su origen teórico y su evolución técnica hasta el contexto de la Guerra Fría y el lanzamiento del satélite terrestre que representa, en palabras de la autora, la facticidad de la frase esculpida en el obelisco fúnebre de un conocido científico ruso, Tsiolkovsky, uno de los más importantes en el campo de la astronáutica: “Mankind will not remain bound to the earth forever”.³¹⁵ La historia que reconstruye no se restringe a la descripción de las dos dimensiones de la vida humana que ella misma considera —*vita activa* y *vita contemplativa*, esta última más bien apenas mencionada en el conjunto del libro— y el significado primigenio de las dos esferas que dieron forma y estabilidad a lo político desde sus orígenes exclusivamente griegos: la esfera pública y la esfera privada. No es sólo una descripción pormenorizada de las actividades de la *vita activa* (la labor, el trabajo y la acción), es también un intento por situar las condiciones espirituales de la llamada época moderna cuyas raíces no sólo han sido griegas sino también romanas, judías y cristianas; y en el caso de la introspección y subjetivización exclusivamente modernas, lo son también científicas antes incluso que filosóficas. Todas estas circunstancias dieron como resultado un fenómeno imperceptible derivado del invento galileano del telescopio y vinculado a los efectos de las revoluciones científicas, de la Reforma y de la invención técnica de instrumentos de medición. Ese fenómeno es lo que Hannah Arendt llama alienación moderna y que identifica en tres esferas: la tierra, el mundo y el hombre.

1. La alienación de la tierra

La precisión de inicio que hace Hannah Arendt es ciertamente valiosa porque nos sitúa ella misma ante una serie de problemáticas respecto al significado de la modernidad que no son fáciles, ni posibles, de escamotear. Este es otro de los rasgos innovadores y de una importancia de primer orden del libro. Su recurrencia a los tres fenómenos del mundo donde se desarrolla

³¹⁴ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 6. “Yo no discuto este mundo moderno, contra cuyo fondo se escribió este libro”.

³¹⁵ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 1. “La humanidad no permanecerá ligada a la tierra para siempre”.

la *vita activa* y el intento por esclarecer conceptualmente las condiciones espirituales que reinarían en el mundo moderno tienen parte de su inspiración y seguimiento en las propuestas de los filósofos de la ciencia que desde principios del siglo XX ofrecían alternativas de comprensión a un fenómeno que estuvo siempre en las preocupaciones teóricas y personales de Hannah Arendt: el totalitarismo, la quiebra de las nociones conceptuales tradicionales y, por supuesto, el judaísmo. No es ningún secreto este vínculo que la misma autora refiere tanto en el marco conceptual de su estudio sobre los significados de los descubrimientos de Galileo como de la filiación teórica que le sirve de punto de partida. En una nota a pie de página del último capítulo de *The Human Condition*, Hannah Arendt declara: “I follow the excellent recent exposition of the interrelated history of philosophic and scientific thought in ‘the seventeenth century revolution’ by Alexander Koyré (*From the Closed World to the Infinite Universe* [1957], pp. 43 ff.)”.³¹⁶ La especificación es provocadora, más que interesante. Dice no sólo respecto a las tendencias intelectuales reinantes fuera del campo conceptual estrictamente filosófico sino también, y esto es mucho más significativo de la importancia del libro de Hannah Arendt, porque destaca características de la manera de pensar y explicar la situación del mundo inmediato posterior a la catástrofe de las guerras mundiales.

La historia de la modernidad que Hannah Arendt tiene a la base de sus indagaciones, pero que nunca menciona, respecto a la *vita activa* en *The Human Condition* es la historia que comienza con la “revolución científica” en su acepción koyreana, de mediados del siglo XX, y que tiene como punto de partida el avance que representó el descubrimiento que hizo Galileo con el telescopio, en 1609, de las lunas de Júpiter y su regularidad. Una historia que comenzó a mediados del siglo XVI, en 1543, con la publicación del *De Revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico y el *De Humani Corporis fabrica* de Vesalius. Comencemos, pues, por indicar que fue con Copérnico y Vesalius que comenzó la modernidad y sus padres fueron Copérnico y Vesalius y no, como se insiste con frecuencia y Hannah Arendt participa de esa misma consideración, Galileo en la ciencia y Descartes en la filosofía. El origen científico o filosófico de la modernidad tiene unos antecedentes quizás no previos pero sí más complejos todavía que la ya de por sí difícil secuencia evolutiva relatada por los manuales de historia de la ciencia. El otro rasgo tradicional, a la base del análisis arendtiano, de los fundamentos de la ciencia y la subjetividad modernas son los descubrimientos que hizo Arquímedes doscientos años antes de

³¹⁶ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 258. “Sigo la excelente exposición reciente de la interrelacionada historia del pensamiento filosófico y científico en ‘la revolución del siglo XVII’ de Alexander Koyré”.

nuestra era. Galileo permitió tener la certeza de que es posible salir fuera de los límites de la tierra y mirarla desde ahí, ese es el sentido de las tablas de medición de la regularidad de las lunas de Júpiter trazadas por la observación con el telescopio.

What Galileo did and what nobody had done before was to use the telescope in such a way that the secrets of the universe were delivered to human cognition ‘with the certainty of sense-perception’; that is, he put within the grasp of an earth-bound creature and its body-bound senses what had seemed forever beyond his reach, at best open to the uncertainties of speculation and imagination.³¹⁷

La radical importancia de los experimentos de Galileo está en la posibilidad real de la humanidad de mover la tierra desde el exterior, una realidad que en Arquímedes tuvo apenas su formulación simbólica en el principio de la palanca: dadme un punto de apoyo y moveré el mundo. Con Galileo, el punto de apoyo fueron las lunas de Júpiter, un punto en el universo donde el ser humano podía mirar con seguridad científica el tamaño de la tierra, las distancias entre un objeto y otro, y trasladarse de un punto a otro lejano sin alterar el lugar desde el que se le mirara. Ésta es, para Hannah Arendt, la radicalidad y peligrosidad de la importancia del descubrimiento de Galileo: dar a la humanidad la capacidad de hacer mediante un instrumento que devela objetividad y garantiza precisión. Seguramente si la influencia de Galileo hubiera encontrado límites infranqueables entre los grupos de científicos su importancia habría sido puramente científica. Sin embargo, su formulación más radical e influyente, y por eso también mucho más peligrosa en términos de la condición mundana de los seres humanos, ha sido la sistematización cartesiana en el campo de la filosofía de los descubrimientos de Galileo lo que para Hannah Arendt explica los caminos transitados por la mentalidad humana moderna. Descartes llevó los avances de la ciencia hasta el centro mismo de la filosofía y creó con ellos un sistema: el punto de Arquímedes cuya realidad es exterior al espacio de la tierra se trasladó al interior humano y fue el motivo originario de la destitución del sentido común por una estructura mental calculadora y autónoma en cada uno de sus movimientos. La duda que ahora mismo podemos plantearnos es si esa fue la condición suficiente para que la humanidad de

³¹⁷ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, pp. 259-260. “Lo que hizo Galileo y que nadie había hecho antes fue emplear el telescopio de tal manera que los secretos del universo se entregaran a la cognición humana ‘con la certeza de la percepción sensible’; es decir, puso al alcance de la criatura ligada a la tierra y de su cuerpo sujeto a los sentidos lo que siempre había parecido estar más allá de sus posibilidades, abierto a lo sumo a las inseguridades de la especulación y la imaginación”.

toda una época que vivió durante siglos haya intentado medir, calcular o hacer girar el planeta a su antojo y conveniencia.

Otra de las bases teóricas del análisis de Hannah Arendt, al menos en lo concerniente a la historia de la ciencia moderna y sus raíces antiguas, es el libro de Alfred North Whitehead *Science and the Modern World*, y la perspectiva historiográfica es la que inauguró Alexander Koyré. La tesis de Whitehead es particularmente atractiva. Una de las provocaciones más fructíferas en torno a la “formación” de las mentalidades está en la afirmación de Whitehead cuando dice: “No doubt Descartes only expressed definitely and in decisive form what was already in the air of his period”.³¹⁸ Esta afirmación, de ser verdadera, y según la generalidad de consideraciones en torno a los presupuestos de la física galileana lo es, puede decir mucho más respecto de la historia de la humanidad y de la historia de la filosofía que cualquier estudio detallado sobre el pensamiento cartesiano y sus desarrollos posteriores. Resume en una frase la complejidad de un momento clave de la humanidad y pone en entredicho la centralidad y elevación del pensamiento filosófico.

Pues resulta que la duda no es, en origen, una categoría metodológica para el pensamiento, sino un fenómeno social, cultural e incluso, y quizás abusando del sentido de un término que no será de uso académico sino hasta, justamente, el siglo XX, popular. En otras palabras, la filosofía, como muchas veces se ha afirmado, es una forma de conocimiento circunscrita a un contexto y circunstancias particulares, pero es, según la afirmación de Whitehead, resultado de algo en el “aire de una época” y no de la superioridad del razonamiento comúnmente llamado filosófico. O, en todo caso, el pensamiento filosófico no siempre ha sido prerrogativa de unos cuantos, o bien tendríamos entonces que replantearnos el sentido del pensamiento y su especificidad filosófica en la modernidad a partir de la observación de Whitehead y concluir que los datos del conocimiento filosófico tienen un origen no propiamente conceptual.

La afirmación de Whitehead tiene varias consecuencias relevantes.

1.- La llamada “duda cartesiana” no es más cartesiana por su nombre que por la generalidad con que ella se manifestaba entre los eruditos de la época. En este caso, Descartes no “inventó” la duda porque ella era un *síntoma general* apoyado, como el propio Descartes, por la general conmoción de los descubrimientos de Galileo.

³¹⁸ WHITEHEAD, Alfred North, *Science and the Modern World*, New York, The Free Press, 1967, p. 143 (primera edición 1925). “Sin duda Descartes sólo expresó definitivamente y en forma decisiva lo que ya estaba en el aire de su época”.

2.- Pero si esto fue así, y el principal soporte científico de Descartes fueron los experimentos de Galileo, tendremos que asumir que ni los descubrimientos de Galileo ni las opiniones de sus seguidores y detractores fueron el único factor que permeaba la sociedad europea de la temprana época moderna, sino un cúmulo de hechos que sirvieron para corroborar y dar plausibilidad al avance de las ciencias. Es decir que no sólo los descubrimientos por el perfeccionamiento del telescopio, que fueron determinantes para el llamado progreso científico posterior, sino todo el conjunto de saberes y prácticas que le precedió.

3.- Si de lo contrario, sólo la duda hubiera sido un asunto exclusivo de científicos y filósofos las peculiaridades del desarrollo científico no habrían tenido ninguna influencia en el mundo más allá de los círculos de científicos y filósofos. La forma de mentalidad generada por la modernidad, o mejor la ciencia moderna, no habría perdurado y madurado, como lo insinúa Hannah Arendt, a través de los siglos.

La tesis general del libro de Whitehead es deslumbrante y se antoja verdadera. “The mentality of an epoch spring from the view of the world which is, in fact, dominant in the educated sections of the communities in question”.³¹⁹ Esta contundencia fue, quizás, el punto de partida de Hannah Arendt. Y, sin embargo, la autora no polemiza los alcances de estos planteamientos y seguramente haber entrado en algunos pormenores habría sido no sólo interesante en términos de la historia de la ciencia sino también esclarecedor de sus propias tesis. Porque diferimos de la afirmación de Whitehead: la mentalidad de una época no está únicamente en las secciones educadas de determinadas comunidades, sino en la totalidad de las esferas del mundo hasta donde llegan información y noticias en torno a temas específicos. Es decir, lo popular, si es que así se entiende lo mayoritariamente admitido como verdadero, no lo es si el significado de la mentalidad de una época se restringe al sector educado. Si es de este modo, no hay “mentalidad de una época”, sino de unos individuos cuyo acceso al conocimiento es más fácil que para otros.

Este punto de vista nos lleva nuevamente al comienzo. En términos de la sugerencia arendtiana, los especialistas no piensan el mundo y, después, el mundo aparece. Descartes no piensa y después existe; no descubre la duda y sólo más tarde la duda es real. De lo contrario, bajo esta óptica ninguna otra mentalidad que no sea la del propio Descartes habría aceptado

³¹⁹ WHITEHEAD, Alfred N., *Science and the Modern World*, p. vii. “La mentalidad de una época expresa la visión del mundo que es, de hecho, dominante en las secciones educadas de las comunidades en cuestión”.

sin más la veracidad y plausibilidad del método introspectivo cartesiano, ni mucho menos se habría comportado ningún sujeto bajo los presupuestos del escepticismo racionalista. Y la idea de que Descartes únicamente habría expresado de un modo decisivo y definitivo lo que ya estaba en el aire de su propio tiempo no tendría el carácter revelador que ha evidenciado. En este sentido, nos inclinamos a considerar que la etapa de la historia donde Hannah Arendt sitúa los fenómenos pre-modernos (finales del siglo XV y principios del XVII), tal como se esfuerza en demostrarlo Carlo Ginzburg en su deslumbrante estudio sobre la mentalidad del molinero friulano, hubo unos datos, unos sucesos, unas formas particulares de relación del ser humano con el mundo y el resto que condicionan, posibilitan o bloquean las mentalidades. El caso de Menoccio, el personaje central de *El queso y los gusanos*, es revelador en este sentido. Los libros que leyó (imprensa), los lugares que frecuentó y los rumores de que tuvo noticia le permitieron poner en duda los dogmas de la iglesia (Reforma) y, además, encontrar no sólo interlocutores sino también coincidir con otros molineros. Menoccio, fue enjuiciado en dos ocasiones por el Santo Oficio, encarcelado la primera y ejecutado la segunda. Aunque no fue el único. El propio autor de la historia del proceso inquisitorial del molinero nos recuerda que por los mismos años en que Menoccio fue enjuiciado, condenado y ejecutado otro gran hombre de letras, filósofo y humanista en toda regla, fue quemado en la hoguera: Giordano Bruno.

El jefe supremo del catolicismo, el papa Clemente VIII en persona, bajaba su mirada hacia Menoccio, convertido en miembro infecto del cuerpo de Cristo, y exigía su muerte. Por aquellos mismos meses finalizaba en Roma el proceso contra un ex-fraile: Giordano Bruno. Es una coincidencia que puede simbolizar la doble batalla hacia arriba y hacia abajo, que libraba la jerarquía católica aquellos años sin importar las doctrinas aprobadas por el concilio de Trento.³²⁰

¿Y cómo no evocar el proceso de Galileo, que es imposible de olvidar por la ejemplaridad de su retractación y condena? En el caso de Descartes sólo cabe recordar que se mostró mucho más prudente particularmente a partir de la publicación de los *Principios de filosofía* en 1638 (Alexander Koyré). Los ejemplos quizás puedan multiplicarse y, sin embargo, continuar poniendo en evidencia el mismo fenómeno: los juicios que el santo oficio efectuó en torno a cada uno de ellos tuvieron que ver con la herejía que ocasionaban los cambios radicales sobre

³²⁰ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik Editores, 1982, p. 186. (Original en italiano: *Il formaggio e vermi*, 1976).

la concepción del mundo y no fueron exclusivos de la clase educada, sino sobre los representantes más coherentes y convencidos de aquello que era compartido por la sociedad.

Así, Paolo Rossi nos recuerda que la razón del triunfo de Descartes en Europa fue el carácter sistemático que tuvo su pensamiento. Un sistema fue lo recibido entre los círculos de eruditos y estudiosos de las ciencias y la filosofía, nunca de manera sencilla y automática, en la llamada Edad Moderna, una época de grandes incertidumbres y revoluciones intelectuales. Ese sistema parecía estar alejado de la escolástica medieval y presentaba una manera armónica, completa y coherente de pensar la ciencia de la naturaleza, la filosofía natural y la religión. Una suerte de luz en medio de un camino que se presentaba opaco a la comprensión del mundo. Pero no por esa aceptación y éxito en el mundo intelectual del momento estamos autorizados a imaginar un proceso fácil y libre de cualquier impedimento, una circunstancia que en el contexto de la historia de las ideas no siempre es apreciado en su histórico significado, sea en el marco exclusivo de la historia de la ciencia, bien en el contexto más general de la historia de la cultura. No olvidemos que la condena de Galileo tuvo un papel determinante no en la producción cartesiana sino en la publicación de textos fundamentales para comprender su sistema filosófico: el *Tratado del mundo* estaba listo cuando se hizo pública la condena del italiano y Descartes decidió, como consta por una de sus cartas a Mersenne, no publicarlo e incluso, dice, estuvo tentado de quemar todas sus cartas. “Bene vixit qui bene latuit” (vive bien quien bien se esconde), confesaba a su destinatario corresponsal. La filosofía cartesiana, pese a que su autor escondió su cercanía con Galileo, fue prohibida en las universidades de Utrecht y Leiden ya en los años cuarenta del siglo XVII y en 1656 lo fue en todos los Países Bajos por un edicto del Sínodo de Dordrecht. Inclusive en los primeros años de la década de 60 la Iglesia colocó la obra de Descartes en el Índice de los libros prohibidos. Según nos recuerda Rossi no fue sino hasta la última década del siglo XVII que se comenzó a enseñar su pensamiento al menos en Italia.³²¹

Por otra parte, es un tópico no sólo de la historia de la ciencia sino también de la historia de las ideas situar a Kepler y Galileo en la misma línea sucesoria, de continuidad en los resultados de la física moderna. La misma Hannah Arendt los ubica, aunque Kepler ocupando un sitio inferior a Galileo, en el mismo cuadro de ideas revolucionarias e influyentes para la configuración de la modernidad. Sin embargo, una mínima mirada al contexto, al origen de las

³²¹ ROSSI, Paolo, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, Barcelona, Ed. Crítica, 1998, p. 110 (Original en italiano: *La nascita della scienza moderna in Europa*, 1997).

ideas predominantes y discutidas en el momento, nos muestra un panorama algo distinto. La adopción, por ejemplo, de la tesis de la infinitud de los mundos no fue asumida del mismo modo por Kepler y Galileo. Bien es verdad que el *Siderius Nuncius* de Galileo apareció y fue publicado no sólo como el resultado de las observaciones realizadas con el telescopio sino también como una corroboración de las afirmaciones de Bruno. Era la evidencia empírica de la existencia de un universo en que la tierra no ocupaba el lugar central. “Para Kepler, el sistema solar sigue siendo un *unicum* en el universo”.³²² Y de las observaciones que hizo Galileo con el telescopio Kepler se inclinó por afirmar que las estrellas que había observado con el instrumento no habían sido vistas nunca antes porque eran demasiado pequeñas y no porque estuvieran muy alejadas. “La *Dissertatio cum Nuncio Sidereo*, publicada por Kepler en 1610, nace de una preocupación fundamental: mostrar que los descubrimientos astronómicos de Galileo no constituyen en modo alguno una prueba de validez de la cosmología infinitista de Bruno”.³²³ Porque las consecuencias de la veracidad de la tesis de Bruno serían fatales: si tuviera razón, argumenta Kepler, si el sistema solar ya no es equidistante de las estrellas fijas, si el universo ya no tiene centro ni límites debería abandonarse la idea de un universo construido para el hombre y la imagen del hombre como señor de lo creado. No es, pues, verdad que haya habido una adopción sin más de un cambio de imagen del espacio: del mundo cerrado al infinito universo de los mundos. “Si tu [Galileo], cita Rossi a Kepler, hubieras descubierto planetas girando alrededor de una de las estrellas fijas, me esperaban ya los cepos y la cárcel junto a la innumerabilidad de Bruno o, más bien, el exilio en ese infinito. Por el momento me has librado, pues, del gran temor que me había invadido ante las primeras noticias de tu libro a causa del grito de mi opositor”.³²⁴ La infinitud del universo que había imaginado Bruno causaba a Kepler un temor a no sabía muy bien qué de “recóndito horror”, una sensación de perdición dentro de algo a lo que se le han negado límites y centro y que, en su lugar, se le ha dotado de lo indeterminado.

Al parecer, el disenso en torno al significado del avance de las ciencias en el siglo XVII fue significativo. Sin embargo, en la claridad evolutiva de la línea histórica del conocimiento y su influencia en el mundo social el miedo expresado por Kepler se asimiló de una forma positiva en los siglos posteriores. La actitud que Hannah Arendt atribuye a los más preclaros espíritus imperialistas del siglo XIX, imbuidos todavía en la fuerza de la capacidad humana de

³²² ROSSI, Paolo, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, p. 122.

³²³ ROSSI, Paolo, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, p. 122.

³²⁴ ROSSI, Paolo, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, p. 123.

expansión espacial, en la versión que carece de objetivos coloniales, expresaban sus más genuinos deseos en la formulación que debemos a Cecil Rhodes:

‘Expansion is everything’, said Cecil Rhodes, and fell into despair, for every night he saw overhead ‘these stars... these vast worlds which we can never reach. I would annex the planets if I could’. He had discovered the moving principle of the new, the imperialist era (within less than two decades, British colonial possessions increased by 4 ½ million square miles and 66 million inhabitants, the French nation gained 3 ½ million square and 26 million people, the German won a new empire of a million square miles and 13 million natives, and Belgium through her king acquired 900,000 square miles with 8 ½ million population); and yet in a flash of wisdom Rhodes recognized at the same moment its inherent insanity and its contradiction to the human condition. Naturally, neither insight nor sadness changed his policies. He had no use for the flashes of wisdom that led him so far beyond the normal capacities of an ambitious businessman with a market tendency toward megalomania.³²⁵

En el fondo de las observaciones de Hannah Arendt en torno a los orígenes del totalitarismo se encuentran los presupuestos de la astrofísica que constituyeron el suelo de las más acaloradas discusiones científicas en el comienzo de la época moderna. Es sobre este suelo tradicional que se pueden comenzar a explicar las conexiones histórico-políticas que existen entre sus aproximaciones al fenómeno totalitario desde una perspectiva más bien histórico-económica que emprendió en *Origins of Totalitarianism* y las tesis sobre la modernidad en *The Human Condition*.

La discusión clásica, en el fondo, encierra la preocupación que, como fuera, había planteado Bruno de si el universo era infinito o indefinido. Un problema que tanto Galileo, que nunca se refirió a las tesis brunianas, como Descartes parecían resolver con la imposibilidad de que el ser humano fuera una criatura para quien el universo hubiera sido construido por Dios. Ese antropocentrismo fue uno de los aspectos que Descartes siempre

³²⁵ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 124. “‘La expansión es todo’, dijo Cecil Rhodes, y se sumió en la desesperación porque cada noche veía sobre su cabeza ‘esas estrellas..., estos vastos mundos a los que nunca podremos llegar. Me apoderaría de los planetas si pudiera’. Había descubierto el principio motor de la nueva era imperialista (en menos de dos décadas las posesiones coloniales británicas aumentaron en 4,5 millones de millas cuadradas y 66 millones de habitantes, la nación francesa ganó 3,5 millones de millas cuadradas y 26 millones de personas, los alemanes consiguieron un nuevo imperio de un millón de millas cuadradas y 13 millones de nativos, y los belgas, a través de su rey, adquirieron 900.000 millas cuadradas con 8 millones y medio de habitantes); y sin embargo, en un destello de lucidez Rhodes reconoció en el mismo momento esta insania y su contradicción con la condición humana. Naturalmente, ni ese atisbo ni la tristeza cambiaron sus políticas. Él no tenía ningún uso para los destellos de sabiduría que le llevaban más allá de las capacidades normales de un ambicioso hombre de negocios con una marcada tendencia a la megalomanía”.

quiso combatir: “No debemos ser demasiado presuntuosos, como si todo estuviera en nuestro poder y en función nuestra, mientras existen tal vez muchísimas otras criaturas mucho mejores que nosotros”.³²⁶ ¿Esta afirmación no está en clara contraposición con la actitud que Hannah Arendt destaca de uno de los más decisivos hombres del imperialismo del siglo XIX? ¿No es que Descartes más bien pone en entredicho la supuesta capacidad humana de dominar todo lo que alcanza con la mirada y, por tanto, la mentalidad rodhesiana tiene unas raíces distintas a las que se pueden inferir de la alienación moderna, a la tradicionalmente llamada racionalidad instrumental cuyo fundamento conceptual es cartesiano? Aunque la respuesta ahora se nos antoje positiva, quizás deberíamos detenernos un poco más en otros aspectos de los desarrollos de la temprana ciencia moderna.

La disputa en torno a la no exclusividad de la vida en la tierra y de la existencia de una pluralidad de mundos que llevó a Bruno a la hoguera resultó no haber sido una idea aceptada sin más. Kepler, en *Somnium seu opus posthumum de astronomia lunari* que es un libro donde se inspiran obras como las de Julio Verne y Herbert Georges Wells, es un libro redactado en 1609 y enriquecido entre 1622 y 1630. En él Kepler describe un viaje singular donde mezcla fantasía y realismo. “Los habitantes de la Luna tienen dimensiones enormes y ‘naturaleza serpentina’. Viven muy poco tiempo y se cuecen al tremendo calor del Sol para refugiarse después en frías cavernas y en quebradas. En la descripción del mundo físico se abandona la fantasía y nos hallamos en el seno del mismo universo que había sido revelado por el telescopio”.³²⁷ En otros términos, es un intento por mostrar que algunas de las tesis no sólo de Bruno sino también de las audaces demostraciones experimentales de Galileo son absurdas. Pese al claro objetivo de Kepler, la realidad es que durante el siglo XVII fueron varias las obras que se escribieron en ese mismo tono. Por ejemplo, John Wilkins, en su libro *Discovery of the New World, or Discourse Tending to Prove that it is Probable there May be Another Habitable World in the Moon*, alude a la tesis de la incredulidad que había suscitado el proyecto de Colón y, en general, del problema teológico que representa el hecho de que haya muchos mundos habitados. Con sólo un año de diferencia en la publicación de Wilkins aparecieron los libros de Cyrano de Bergerac, *Histoire comique des états et empires de la Lune* (1656) y el de Pierre Borel, *Discours Nouveau prouvant que les astres sont de terres habitées* (1657); de igual modo que los ingleses: *The Man in the Moon* de Francis Godwin (1638) y *Description of a New World* de Margarte Cavendish (1666).

³²⁶ Citado por ROSSI, Paolo, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, p. 125.

³²⁷ ROSSI, Paolo, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, p. 126.

El libro pionero de John Wilkins, dice Rossi, fue literalmente plagiado por Fontenelle (Bernard Le Bovier de) en su *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686), que tuvo durante la larga vida de su autor (casi cien años) una multiplicidad de ediciones a partir de las cuales una buena cantidad de lectores se familiarizó, además de con la teoría de los vértices de Descartes, con la tesis de la infinitud de los mundos, una tesis que Fontenelle reforzó con la existencia de vida microscópica que era la manera en que podía probar la habitabilidad del universo infinito. El preceptor se mostraba, ante la estupefacción de la Marquesa a quien estaba dedicado el libro, “a sus anchas ante el infinito, ‘si el cielo fuera solamente esa bóveda azul, en la que se encuentran enclavadas las estrellas, el universo me parecería pequeño y me sentiría como oprimido... El universo tiene ahora otra magnificencia, la naturaleza no ha ahorrado nada en su construcción’”.³²⁸

Lo mismo, o en términos parecidos, podríamos decir del trabajo que hizo Voltaire, un siglo después, para dar a conocer a Newton en Francia con la publicación de dos de sus obras principales que, dice Antonio Lafuente en su “Newton a la carta”, no eran textos sobre Newton sino escritos volterianos sin más. Las obras a las que se refiere Lafuente son *Eléments de la philosophie de Newton* (1736) y *Metaphysique de Newton* (1740).³²⁹ La tesis principal de Antonio Lafuente es que, en relación a la creación de grandes mitos de la ciencia, como el de Newton, responde a proyectos conscientes de divulgación de los principales contenidos del conocimiento científico. Debido a que la gran mayoría de las personas, dice, no han entrado en un laboratorio, ni saben de matemáticas y astronomía, “habría que admitir el enorme éxito que han tenido proyectos como el emprendido por Voltaire, así como la naturaleza histórica y literaria de nuestro sentido común”.³³⁰

En el proyecto de Voltaire, y quizás el de la Enciclopedia entera, para dar a conocer la filosofía de Newton en Francia hacía aparecer el pensamiento newtoniano como una alternativa al cartesianismo mecanicista cuyo Dios frío e indiferente era sustituido por la imagen del artesano que no puede desentenderse de su creación porque debe ajustar el reloj de vez en cuando. Parte de las aparentes facilidades para crear el mito de Newton se debe a que él mismo ocultó su trabajo intelectual porque a su alrededor siempre hubo múltiples intereses seguramente políticos. Newton es una de esas figuras importantes en la historia de la ciencia

³²⁸ Citado por ROSSI, Paolo, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, p. 129.

³²⁹ LAFUENTE, Antonio (et alii), *Las dos orillas de la ciencia. La traza pública e imperial de la Ilustración española*, Madrid, Ed. Marcial-Pons, 2012, pp. 187-214.

³³⁰ LAFUENTE, Antonio, *Las dos orillas de la ciencia*, p. 214.

que aún con todo el trabajo de divulgación, incluido el de Voltaire, es alguien que puede ser leído a la carta. No es obvio, dice Lafuente, el Newton que Voltaire ha puesto de moda, y desde luego “nada tiene que ver con el que circula entre los newtonianos ingleses y holandeses, y mucho menos con el paranoico del que nos habló Manuel o con el alquimista que mostró Dobbs, como tampoco con el escriturista riguroso y sublime matemático”.³³¹ Los cambios de que quiso convencer Voltaire a sus lectores van de la necesidad de transferir la autoridad de la filosofía mecánica a la experimental y la metafísica del mejor de los mundos posibles de Leibniz al deísmo providencialista de Newton. Pero tal vez el problema no esté en el proyecto de Voltaire, como nos indica Lafuente, sino en que “estamos tan habituados a nuestra copia deformada, nos gusta tanto parecernos al ícono de la estampa, son tan poderosos los medios de reproducirla y difundirla en cualquier formato que parecería que ya somos incapaces de encontrar algún parecido con el original y, si alguien se atreve a mostrarlo, sentimos cierto rechazo”.³³²

Tenemos así dos tendencias a partir de las que se configura la historia de la ciencia no siempre distinguidas y, más bien, llevadas al mismo camino progresivo del conocimiento científico moderno. La primera tiene como contenido los descubrimientos teóricos y experimentales, al menos demostrables a partir de Galileo, y la segunda se nutre de la fantasía y el intento por relativizar la validez de descubrimientos que se tienen, de inicio, como exagerados o inverosímiles. Pero de esta segunda tendencia se han elaborado versiones del conocimiento científico que más bien se dirigen a los sectores sociales no especializados, pareciera que constituyen el conjunto de obras de divulgación científica cuya base se presenta con la objetividad que avalan los propios científicos o los historiadores de la ciencia.³³³ No obstante, y pese a la aparente seriedad de obras como la de Fontenelle que ha sido según Rossi la más famosa, ellas constituyen el corpus literario que nutre la llamada ciencia ficción, esa de la

³³¹ LAFUENTE, Antonio, *Las dos orillas de la ciencia*, p. 212.

³³² LAFUENTE, Antonio, *Las dos orillas de la ciencia*, p. 194.

³³³ “Los grandes protagonistas de la complicada historia, que desde la imagen del mundo cerrado condujo hasta la imagen de un universo infinito —Bruno y Wilkins, Borel y Burnet, Cyrano y Fontenelle— utilizaron libremente, para apoyar sus visiones del cosmos, los resultados más perturbadores a que habían llegado los astrónomos del siglo XVII. En su actuación efectuaron extrapolaciones (como se diría hoy) no siempre legítimas ni prudentes. Se basaron en analogías. Pero también sus ‘fantasías’ y sus procedimientos de tipo analógico contribuyeron decisivamente a cambiar el curso de la historia de las ideas y el camino de la historia de las ciencias. El *Somnium* de Kepler y el *Cosmotheoros* de Huygens sirven en cualquier caso para demostrar que ni siquiera los grandes científicos de aquella época permanecieron indiferentes a esas ‘fantasías’. Imaginación y cosmología no parece que sean términos antitéticos. ¿Acaso no ha escrito también *La nube negra* uno de los mayores cosmólogos de nuestro tiempo, que responde al nombre de Fred Hoyle?” ROSSI, Paolo, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, p. 132.

que se nutre de buen grado la “naturaleza histórica y literaria de nuestro sentido común” a la que se refiere Lafuente.

Pero volvamos a nuestro asunto que es la evaluación arendtiana de la ciencia moderna y su origen en la física galileana elaborada de forma conceptual por Descartes. Una sugerencia que, decíamos, se basa en la articulación de la revolución científica de Alexander Koyré y que, según las investigaciones no enteramente actuales pero que datan de los años 80 y 90 del siglo XX, responden a una forma específica de comprensión de la revolución científica que sugirió Herbert Butterfield en 1949. En su perspectiva, la Revolución Científica se extiende desde el año 1300 al 1800, sin embargo, en la evolución de esa interpretación se proponen algunos puntos significativos que nos podrían ayudar en la comprensión de la modernidad que propone Hannah Arendt. Una modernidad que es revolucionaria, pero cuyos precursores (los autores y protagonistas del descubrimiento de América, la Reforma y los descubrimientos telescópicos) “are not revolutionists, and their motives and intentions are still rooted in tradition”.³³⁴

a. El acalorado y viejo debate sobre la Revolución Científica

David C. Lindberg, en un sugerente capítulo del libro *Reappraisals of the Scientific Revolution*, “Conceptions of the Scientific Revolution from Bacon to Butterfield: a preliminary sketch”³³⁵ resume la historia de la interpretación de Butterfield sobre la Revolución Científica resaltando los puntos más relevantes en relación a la constitución de una forma de comprender la historia de la ciencia como una historia intelectual. El punto de partida de Butterfield fue una apropiación y continuación de las tradiciones y autopercepciones europeas de los siglos XV y XVI enraizadas en la revitalización de la tradición antigua de Petrarca y otros humanistas italianos. El intento de revitalización fue el resultado de la creencia común de los humanistas de que con la caída de Roma advino una etapa de mil años de oscuridad y estancamiento en la que sucumbieron las artes al simbolismo religioso y las letras humanas cayeron en la vulgarización de los escolásticos. El motivo de Butterfield fue el contexto general e histórico del Renacimiento.

³³⁴ ARENDT, Hannah, “The *Vita Activa* and the Modern Age” in *The Human Condition*, p. 249. “no son revolucionarios y sus motivos e intenciones están todavía enraizadas en la tradición”.

³³⁵ LINDBERG, David C. y WESTMAN, Robert S. (Eds.), “Conceptions of the Scientific Revolution from Bacon to Butterfield: a preliminary sketch” en *Reappraisals of the Scientific Revolution*, New York, Cambridge University Press, 1990.

En el comienzo de esta revitalización los objetivos fueron las artes y la literatura, la reforma educativa y la purificación de la religión mediante el regreso a los orígenes. Pero a partir de finales del siglo XV la noción de Re-nacimiento se amplió hasta la revitalización de la filosofía platónica para refutar las tesis del aristotelismo escolástico y al final del siglo XVI incluía los avances tecnológicos. La forma de comprensión del Renacimiento como una serie de renovaciones filosóficas fue un tópico durante el siglo XVI. Todos los grandes científicos del siglo concibieron sus disciplinas y sus innovaciones como formas de ir en contra de los modos comunes de proceder. Paracelso pensó sus propios experimentos como una forma de renovación de la teoría médica, Francis Patrizi actuó en su principal obra como antiaristotélico en una apelación a la revaloración de la filosofía platónica y Jean Bodin hizo un ataque a la idea universal de decadencia. En el curso del siglo XVII la nueva ciencia o filosofía natural cayó en una suerte de evaluación. Esa evaluación estuvo conformada por categorías históricas y terminología ideada por los más prominentes humanistas.

La historia de la configuración de la Revolución Científica y, con ella, la de los orígenes de la ciencia moderna, comenzó con la tesis de Bury y Jones, para quienes la nueva filosofía no era una filosofía restaurada sino una nueva concepción de la realidad, una empresa filosófica sin precedentes en la historia de la humanidad, elaborada en torno a 1930 y que continuó siendo válida y aceptada en 1980. La razón de esta longevidad, dice Lindberg, es que ellos se apoyaron en Bacon quien, en palabras de los autores, enfrentó a los antiguos con los modernos. “As Bacon looks back over human history, he finds three ages favorable to learning, each lasting about two centuries: that of the early Greeks, that of the romans, and his own”.³³⁶ Pero en la batalla entre los antiguos y los modernos el tópico no fue cómo los antiguos no fueron dignos de admiración sino cuánto habían progresado los modernos en relación a aquellos: “the important point is that in his view the sciences were about to enter a period of great fertility would be his new method”.³³⁷ El propio Bacon en su *Novum organum* caracteriza su nuevo método no sólo como una simple alternativa al escolasticismo sino como un método “untried and unknown” (no probado y desconocido).

³³⁶ LINDBERG, David C., “Conceptions of the Scientific Revolution from Bacon to Butterfield: a preliminary sketch” en *Reappraisals of the Scientific Revolution*, p. 4. “Tal como Bacon mira la historia humana, encuentra tres momentos favorables al aprendizaje, con una duración aproximada de dos siglos: la de los antiguos griegos, la de los romanos, y la suya propia”.

³³⁷ LINDBERG, David C., “Conceptions of the Scientific Revolution from Bacon to Butterfield: a preliminary sketch”, p. 5. “Lo que importa es que, desde su perspectiva, las ciencias estuvieron a punto de entrar en un periodo de enorme fertilidad que sería su nuevo método”.

En el devenir de la historia de las ideas, esa noción de progreso influyó de manera determinante en el pensamiento de François Marie Arouet de Voltaire (1694-1778), quien en varias de sus obras escribió acerca de la historia del espíritu humano, los modales y las costumbres, basado en la premisa del progreso indefinido. La interpretación de Voltaire no ofreció un relato de conexión de la filosofía natural sino que generó una forma de interpretación muy influyente. Después de la caída del Imperio Romano los bárbaros empujaron hacia una decadencia del espíritu humano que fue poseído por formas de autoridad, de ignorancia y oscuridad. Esa noción de la Edad Media que opera casi de una manera inconsciente incluso entre los círculos de eruditos más reconocidos en los ámbitos académicos. “Nonetheless [dice Lindberg] even such darkness did not snuff out all creativity, as we see from the invention of eyeglasses, windmills, clocks, the compass, and paper”.³³⁸

La otra figura intelectual que, según Lindberg influyó considerablemente, fue Condorcet quien, no obstante seguir las principales líneas establecidas por Voltaire, hace un desarrollo de la historia de la ciencia mucho más detallada. Condorcet se congratulaba de la “feliz idea” de los atomistas y los pitagóricos de la teoría atómica y de la matematización de la naturaleza y notaba el éxito que tuvieron las matemáticas y la física al separarse de la filosofía y refugiarse en Alejandría. En términos de la historia de occidente, Condorcet destacó tres acontecimientos que modificaron las formas tradicionales de aceptación de la autoridad y la práctica de la enseñanza: primero, la invención de la imprenta desplazó la balanza del poder creando un nuevo destino del tribunal que favorecía la verdad y la justicia; segundo, los eruditos huyeron de Constantinopla en 1453 cuando cayó en manos de los turcos llevando el conocimiento griego con ellos; tercero, “discovery of the New World enlarged western horizons and provided opportunity for studying the human race in different habitats”.³³⁹

Al mismo tiempo, Condorcet consideró los nombres de los hombres que representan la transición de la llamada escolástica medieval a la ciencia moderna. Francis Bacon bosquejó su propio método científico, pero no dio ningún ejemplo aunque logró influir en los filósofos sin alterar el curso de la ciencia. Galileo exploró ampliamente la naturaleza, fundó una escuela donde las ciencias fueron estudiadas sin la influencia de la superstición; y, finalmente,

³³⁸ LINDBERG, David C., “Conceptions of the Scientific Revolution from Bacon to Butterfield: a preliminary sketch”, p. 7. “Sin embargo, incluso esa oscuridad no apagó toda la creatividad, como lo vemos en la invención de anteojos, de molinos de viento, de relojes, la brújula y el papel”.

³³⁹ LINDBERG, David C., “Conceptions of the Scientific Revolution from Bacon to Butterfield: a preliminary sketch”, p. 9. “El descubrimiento del Nuevo Mundo amplió los horizontes occidentales y proporcionó la oportunidad de estudiar la raza humana en diferentes habitantes”.

Descartes quien unió preceptos y formuló un método para encontrar y reconocer la verdad. Fue, como se sabe, Descartes quien “commanded men to shake off the yoke of authority, to recognize none save that which was avowed by reason”.³⁴⁰

Lo interesante de todo esto es, dice Lindberg, que todos los filósofos de la ciencia compartían la misma opinión. La historia cultural se dividía en tres momentos: la antigüedad, la Edad Media y los periodos modernos. Para todos ellos el renacimiento de las ciencias aconteció en el siglo XVI con la revolución de Copérnico, pero la aparición de sus fundadores tuvo que esperar al siglo XVII: Galileo, Bacon y Descartes proporcionaron la narrativa científica experimental, metodológica y sistemática. Después los pensadores del siglo XVIII consideraron que sus logros estaban en continuidad con los del siglo XVII. “What is important and striking in all of this is the longevity of the humanist vision of the course of science. Although the humanist picture was sharpened, enriched, and qualified, the original outlines were still visible four hundred years later”.³⁴¹

Este primer momento de la historiografía de la Revolución Científica tomó como punto de partida al Renacimiento como un momento de liberación de más de mil años de dominio escolástico y extendió la duración del proceso desde el siglo XVI hasta el XVII. Sin embargo, uno de los aportes de *Origins of the Modern Science* de Butterfield es su rescate del punto de vista de Peter Duhem quien a partir del descubrimiento de Albert de Sajonia, Themo Judei, Jean Buridan y Nicolás de Oresme (todos ellos del siglo XIV) se convenció de que en sus trabajos pueden encontrarse las raíces de la ciencia moderna.³⁴² La idea, aun para nosotros, resulta provocativa y se antoja incluso, para nuestras mentes historicistas, falsa. Con ella, dice Lindberg, pudo haber atraído a muchos medievalistas y espectadores interesados; pero su versión de que la ciencia moderna era un producto medieval encontró serios opositores, algunos de ellos practicantes y otros tantos filósofos e historiadores con inclinaciones filosóficas ansiosos por repudiar el positivismo en todas sus formas incluida, por supuesto, la

³⁴⁰ Citado por LINDBERG, David C., “Conceptions of the Scientific Revolution from Bacon to Butterfield: a preliminary sketch”, p. 9. “ordenó a la humanidad sacudirse el yugo de la autoridad, a no reconocer ninguna salvo la que fuera reconocida por la razón”.

³⁴¹ LINDBERG, David C., “Conceptions of the Scientific Revolution from Bacon to Butterfield: a preliminary sketch”, p. 10. “Lo importante y sorprendente de todo esto es la longevidad de la visión humanista del curso de la ciencia. Aunque la imagen humanista se agudizó, enriqueció y cualificó sus líneas originales todavía serán visibles cuatrocientos años más tarde”.

³⁴² LINDBERG, David C., “Conceptions of the Scientific Revolution from Bacon to Butterfield: a preliminary sketch”, p. 14.

versión de Duhem.³⁴³ En el boceto que nos propone Lindberg tenemos un segundo momento de la formación conceptual de la Revolución Científica con Butterfield y Duhem para quienes la ciencia moderna tiene orígenes medievales y no renacentistas como comúnmente se divulga. Ahora bien, en nuestro cometido, nos interesa averiguar el origen de la interpretación de la Revolución Científica que Hannah Arendt adopta, es decir, la de Alexandre Koyré.

En el esquema de Lindberg la concepción koyreana forma parte del conjunto de historiadores de la ciencia y filósofos anti-positivistas que se opusieron a la propuesta de Butterfield y Duhem. En 1924 Edwin A. Burt escribió *The Metaphysical Foundation of Modern Science* y en él formuló las asunciones filosóficas o metafísicas bajo las que se construyó la ciencia moderna. Desde su punto de vista la ciencia moderna se originó entre 1500 y 1700 con el trabajo de Copérnico, Kepler, Galileo, Descartes, Boyle, Newton y varios de sus contemporáneos. La conclusión fue que lejos de gestarse en la Edad Media, la ciencia moderna apareció justamente contra los presupuestos científicos medievales. Pero esta tesis, que parece tener antecedentes en las visiones de Voltaire y Condorcet, debe considerarse con cuidado. Primero, porque él no sólo se inspiró en el neokantianismo de Cassirer para hablar de los orígenes renacentistas de la ciencia moderna sino para decir que se constituyó por la suplantación de un sistema metafísico por otro. Segundo, si es así en su consideración no hay la posibilidad del progreso en el conocimiento y, por tanto, de que el conocimiento científico sea acumulativo.³⁴⁴ Tercero, la única manera de que Burt concluyera que la ciencia es acumulativa fue la transformación de la ciencia misma de nuevo mundo a nuevo programa. “According to Burt, the mathematization of nature, begun in the sixteenth century, was completed with the work of Isaac Newton in the seventeenth. There was, of course, plenty of mopping up to be done in the eighteenth and nineteenth centuries, but the philosophical

³⁴³ Esta idea es, sin embargo, sumamente sugerente en el contexto en que nos situamos nosotros mismos no sólo por la opinión de Lindberg sino también por la de otro especialista no menos serio, CHRISTIE, John R. R., cuando en su “The Development of Historiography of Science” dice: “Pierre Duhem (1861-1916) was among the first to question the view that the medieval centuries lacked any significant scientific development, *showing in particular how medieval physical thought changes in ways which anticipated the sorts of changes usually attributed to the period of Galileo*”: “Pierre Duhem (1861-1916) fue uno de los primeros en cuestionar la opinión de que los siglos medievales carecían de todo desarrollo científico significativo, *mostrando en particular cómo los cambios medievales en el pensamiento físico anticipaban los tipos de cambios generalmente atribuidos a la época de Galileo*” (las cursivas son mías). In OLBY, R. C., G. N. Cantor, J. R. R. Christie and M. J. S. Hodge, *Companion to the History of Modern Science*, New York, Routledge, 1990. pp. 19-20.

³⁴⁴ Contradice, pues, la peculiaridad de la historia de la ciencia: “the history of science advance, that is the difference with history of philosophy and art or literature. In science is accumulation of knowledge”: “la historia de la ciencia avanza, esa es la diferencia con la historia de la filosofía y del arte o de la literatura. En la ciencia es la acumulación de conocimientos”. Cfr. HILL, Christopher, *Change and Continuity in Seventeenth-Century England*, p. 253.

foundations for several centuries of scientific work had been securely laid. The ‘revolution’ (Burttt explicitly employed the term) has become accomplished”.³⁴⁵

La visión de Burttt tuvo seguidores entre ellos, no sólo el más importante y que ya nos suena conocido, Alexandre Koyré (1892-1964), sino también nuestra autora, Hannah Arendt, quien en el capítulo aquí aludido sobre la época moderna y la situación de la *vita activa* tiene como una de sus bases epistemológicas el *The Metaphysical Foundations of Modern Science* de Burttt, en la misma o quizás mayor medida que el libro de Whitehead aquí mencionado.³⁴⁶ Koyré, al igual que Hannah Arendt, no fue alumno de Burttt pero tuvo la más rica educación continental que le brindó el enorme contacto con los mayores eruditos europeos de la ciencia, la filosofía y la historia. Igual que Burttt, Koyré fue influido por los más grandes anti-positivistas del momento como Cassirer y Emile Meyerson y la etnografía francesa de Levy-Bruhl. Para Koyré el conocimiento científico y filosófico están íntimamente relacionados a tal punto que separados son incomprensibles. La ciencia, la filosofía e incluso la teología son todos igualmente legítimos a la hora de plantearse problemas tales como la naturaleza del espacio, la estructura de la materia, los modelos de la acción e incluso pero no sólo sobre la estructura, la naturaleza y el valor del pensamiento y la ciencia humanos. La proximidad de Koyré con Burttt, dice Lindberg, es evidente. La revolución científica, para Koyré y para Burttt, fue la disolución de un punto de vista. Los fundadores de la ciencia moderna “had to destroy one world and to replace it by another”.³⁴⁷

En la caracterización de Koyré, la Revolución Científica es una *mutación* del intelecto humano, una “profound intellectual transformation” (profunda transformación intelectual) donde la física clásica es dos cosas al mismo tiempo: “the expression and the fruit” (la expresión y el fruto). En este sentido, Koyré se opuso vehementemente a la idea de que la ciencia moderna tuvo como origen la utilización de un método empírico que permite la indefinida adquisición del conocimiento y afirmó tajante que lo único empírico fue la *simple* observación del sentido común. Koyré, sin que Lindberg nos lo diga con todas sus letras, asumió la interpretación Ilustrada de la Revolución Científica y los orígenes de la ciencia

³⁴⁵ OLBY, R. C., G. N. Cantor, J. R. R. Christie and M. J. S. Hodge, *Companion to the History of Modern Science*, p. 16. “Según Burttt, la matematización de la naturaleza, que se inició en el siglo XVI, se completó con la obra de Isaac Newton en el siglo XVII. Hubo, por supuesto, un montón de remanentes por hacer en los siglos XVIII y XIX, pero los fundamentos filosóficos de varios siglos de trabajo científico se había establecido firmemente. La ‘revolución’ (Burttt emplea explícitamente el término) se había consumado”.

³⁴⁶ Cfr. ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, notas 9 y 13 del último capítulo.

³⁴⁷ Citado por LINDBERG, David C., “Conceptions of the Scientific Revolution from Bacon to Butterfield: a preliminary sketch”, p. 17. “tuvieron que destruir un mundo y reemplazarlo por otro”.

moderna, de ahí que su comprensión de la revolución sea cronológica. A los autores mencionados por Lindberg, en su ilustrativo texto bien podemos agregar un par de datos y nombres más. Voltaire y Condorcet forman parte del conjunto de autores que durante el siglo XVIII definieron la narrativa de la revolución científica como parte de un programa de reforma creado por filósofos y científicos dedicados al cambio intelectual, político y social que fue interpretado como una liberación intelectual y que conocemos como Ilustración. En ese conjunto encontramos sistematizaciones tan al uso como las de D'Alembert, Adam Smith y Joseph Priestley no sin recordar la aportación de Rousseau para quien la ciencia no fue el medio de liberación del espíritu humano sino justamente la negación de su libertad. En términos generales, el punto de vista ilustrado de la revolución científica como narrativa de la ciencia moderna es que los grandes descubrimientos y el progreso científico son parte de la historia de la mente de grandes hombre, de la historia de las ideas y poco más.³⁴⁸

En la visión de Koyré, la mutación que experimentó el intelecto humano fue el producto de la geometrización del espacio y la disolución del cosmos, ambos contenidos en el principio de inercia declarado por Galileo y articulado por Descartes. Koyré “viewed the publication of Copernicus’s *De Revolutionibus*, for example, as a symbolic event, marking the end of the medieval world view. And he referred to Newton as the ‘heir and highest’ of the revolution and assigned him the credit for uniting the mechanistic and mathematical currents of seventeenth-century science, thus fulfilling the promise of the revolution”.³⁴⁹ En el siglo XX, ciertamente hubo un cambio radical en el campo de la historiografía de la ciencia y ciertamente se debió a estos autores cuya influencia es clara en importantes historiadores y

³⁴⁸ *Cfr.* El magnífico aunque esquemático “The Development of the Historiography of Science”, ya citado aquí, de John R.R. Christie donde expone el desarrollo de la disciplina desde sus inicios con Francis Bacon hasta bien avanzado el siglo XX y cuya síntesis de la narrativa ilustrada de la ciencia resume como sigue: “Firstly, it sets it within a bounded historical period, the seventeenth century. Secondly, it takes the events under view as connected and developmental, forming a coherent narrative unit. Thirdly, it presents these events as a significantly progressive contrast with what had preceded them. Fourthly, the developments have a fundamentally revolutionary nature. Fifthly, they are the mental products of individual men of genius who form the cast of characters essential to the narrative. Sixthly, they include developments in philosophy as well as science. Finally, they are intellectually authoritative”: “En primer lugar, se establece dentro de un acotado plazo histórico, el siglo XVII. En segundo lugar, se consideran los sucesos bajo un punto de vista conectado y de desarrollado, formando una unidad narrativa coherente. En tercer lugar, se presentan estos eventos como un contraste significativamente progresivo, respecto a los precedentes. En cuarto lugar, los acontecimientos tienen un carácter fundamentalmente revolucionario. En quinto lugar, son los productos mentales de individuos geniales que forman el elenco de personajes esenciales de la narración. En sexto lugar, incluyen desarrollos de la filosofía y de la ciencia. Por último, están intelectualmente autorizados”. In OLBY, R. C. (et. al), *Companion to the History of Modern Science*, op. cit., p. 8.

³⁴⁹ *Ibíd.*, p. 18. “vio la publicación del *De Revolutionibus* de Copérnico, por ejemplo, como un acto simbólico, que marcó el final de la visión medieval del mundo. Y se refirió a Newton como el ‘más grande heredero’ de la revolución asignándole el crédito de la unión de las corrientes mecanicistas y matemáticas de la ciencia del siglo XVII, cumpliendo así la promesa de la revolución”.

filósofos. No sólo por las conclusiones que han elaborado sino por las peculiaridades mismas del estudio de la ciencia particularmente después de la Segunda Guerra Mundial cuando se crearon diversos tipos de formaciones académicas, asociaciones profesionales y publicaciones científicas. Uno de estos departamentos es el del Collège de France y algunos autores de reconocida influencia como el propio Koyré y el belga George Sarton. El caso de Koyré es el de una historiografía fuertemente idealista. “Koyré’s historiography has therefore as strongly idealist cast. For him, science was a kind of pure thought, approximate to philosophy, and Koyré himself approached scientific texts as a philosopher whose own philosophical commitments derived from the paramount idealist thinkers in the Western philosophical tradition, Plato and Hegel”.³⁵⁰

La historia de la Revolución Científica elaborada en el siglo XX parte, ciertamente, de la historización de Butterfield, aunque, dice Lindberg, no sea fácil afirmar que hubo una línea de evolución desde Burt pasando por Koyré hasta la afirmación de Butterfield de las tres R que apareció en una edición posterior de su *Origins of Modern Science*, donde al parecer acepta en su totalidad las afirmaciones de Koyré. Sólo unas pocas décadas después de la primera publicación de la obra de Koyré y de su influencia en el mundo estudiantil anglo americano, Butterfield expresó convicciones similares a aquella del ruso-francés sobre la importancia de la transformación intelectual y la relativa insignificancia de la nueva evidencia experimental en el desarrollo de la primera ciencia moderna. “In fact, we shall find that in both celestial and terrestrial physics – which hold the strategic place in the whole movement – change is brought about, not by new observations or additional evidence in the first instance, but by transpositions that were taking place inside the minds of the scientists themselves”.³⁵¹

La edición revisada de su libro, sin embargo, está un poco más cuidada. Es aquí donde Butterfield alarga las fronteras cronológicas de la revolución científica y las extiende hasta la Edad Media, tal como Duhem lo había propuesto, y coloca los orígenes de la ciencia moderna entre 1300 y 1800. El libro “reveals an intellectual transformation taking place primarily in the

³⁵⁰ CHRISTIE, John R. R., “The Development of Historiography of Science”, p.17. “La historiografía de Koyré tiene un fuerte sentido idealista. Para él, la ciencia era una especie de pensamiento puro, aproximado a la filosofía, y Koyré mismo se acercó a los textos científicos como filósofo cuyo cometido filosófico derivaran de los pensadores idealistas soberanos de la tradición filosófica occidental, Platón y Hegel”.

³⁵¹ Citado por LINDBERG, David C., “Conceptions of the Scientific Revolution from Bacon to Butterfield: a preliminary sketch”, pp. 18-19. “De hecho, veremos que tanto en la física celeste como en la terrestre —que mantendrá el lugar estratégico en todo el movimiento— el cambio se produce, no por las nuevas observaciones o pruebas adicionales en primera instancia, sino por las transposiciones que se estaban produciendo en el interior del mente de los propios científicos”.

sixteenth and seventeenth centuries but with roots in the Middle Ages and ramifications in the Enlightenment.³⁵² Fue en el contexto de los siglos XVI y XVII que Butterfield elaboró aquella provocativa y poco clara triada de R a partir de la que seguramente tendríamos un motivo de aproximación sumamente sugerente a la configuración cultural del mundo en el momento. Las tres R se refieren al Renacimiento, la Reforma y la Revolución científica. Si quisiéramos hacer una comparación con el punto de vista de Hannah Arendt diríamos que la única diferencia que existe es en relación al primer fenómeno: para Butterfield fue el Renacimiento, para Hannah Arendt el descubrimiento de América. A simple vista, y en ambos casos, parece simple hacer surgir la modernidad de los tres ámbitos; sin embargo, con un aire de resignación, al mismo tiempo que de invitación, Roy Porter dice de Butterfield lo mismo que nosotros podríamos decir de Hannah Arendt, al menos en lo que respecta al descubrimiento de América y, en menor medida, de la Reforma: a pesar de la claridad de Butterfield, no se detuvo en explicar las interconexiones que le permitían colocar al Renacimiento, la Reforma y la Revolución científica en el mismo cesto, algo que era típico en su tiempo. “There was the history of art, the history of religion, and the history of science; and if it would be unfair to imply that the ne’er the three did meet, they were assuredly studied by different scholarly constituencies, with different interest, housed in different academic departments”.³⁵³

En el caso de Hannah Arendt no articuló, ¿quizás porque era algo típico en su tiempo?, el vínculo que hay entre los tres fenómenos. Sobre la Reforma se deja llevar por la interpretación weberiana de la acumulación capitalista y respecto al descubrimiento de América nos resulta incluso sorpresivo que no haya ninguna referencia a escritores, cronistas, navegadores o aventureros, o ni siquiera historiadores de la colonización o algo parecido. No sólo hay únicamente dos menciones al significado del Renacimiento y una caracterización casi diríamos heideggeriana del humanismo, sino tampoco una mínima vinculación de este fenómeno con los otros dos. ¿O es que no tienen ninguna? El caso es que en las investigaciones de Lindberg que aquí venimos siguiendo, tanto como las de Christie, el fenómeno de la revolución científica es un problema que no comienza en el Renacimiento,

³⁵² LINDBERG, David C., “Conceptions of the Scientific Revolution from Bacon to Butterfield: a preliminary sketch”, p. 19. “revela una transformación intelectual que tiene lugar principalmente entre los siglos XVI y XVII, con raíces en la Edad Media y ramificaciones en la Ilustración”.

³⁵³ Roy Porter en la Introducción de PUMFREY, Stephen, Paolo Rossi & Maurice Slawinski. *Science, Culture and Popular belief in Renaissance Europe*, New York, Manchester University Press, 1991, pp. 1-2. “Ahí estaba la historia del artes, la historia de la religión y la historia de la ciencia; y si no fuera injusto dar a entender que ninguna de las tres cumplía, fueron seguramente estudiadas por distintas circunscripciones académicas, con distintos intereses, en departamentos académicos también distintos”.

Duhem y Butterfield así lo proponen y no únicamente ellos. El desarrollo de la humanidad considerado nulo durante la Edad Media ha sido también puesto en movimiento por historiadores y medievalistas que nos permiten aventurar que esa etapa de la historia ni fue oscura ni careció de figuras ni de creaciones en todos los ámbitos incluido el científico. El problema es que la ciencia, como el Renacimiento, no es una fuerza trascendental de progreso, como nos recuerda Porter, y que “historically understood, it is local, it is plural, and, above all, it is recruited, willy-nilly, on all sides in wars of truth. As has been variously suggested from Bacon to Foucault, knowledge cannot be understood independently of power, knowing from doing, *verum* from *factum*”.³⁵⁴

b. La mayor revolución de la humanidad

Resulta muy significativo que el descubrimiento de América no esté, tradicionalmente, incluido en los manuales dedicados al estudio del Renacimiento. Es un fenómeno que no se coloca dentro del marco civilizador y epistemológico propio de ese episodio de la historia de occidente. Los manuales y estudios se centran, más bien, en describir los fenómenos culturales al interior del espacio europeo que comprende el norte del continente y la zona del mar mediterráneo focalizando el esplendor de la cultura italiana. El humanismo, como movimiento intelectual surgido de las novedades literarias del Renacimiento, también está emparentado con la revivificación de lo antiguo mediante las traducciones de los clásicos al latín, la recuperación de los saberes artísticos y la difusión de las grandes obras de los antiguos por medio de la imprenta, el invento que permitiría al propio conocimiento abarcar espacios más allá de los círculos de eruditos y estudiosos de uno u otro saber. En general, se tiende a explicar el Renacimiento como una etapa riquísima en su configuración histórica, de renovación y rescate del conocimiento y formas de pensamiento anteriores a la Edad Media, la etapa más oscura en la historia del ser humano. La exaltación del saber clásico más antiguo, desde la filosofía griega y el saber alejandrino, los libros sagrados y las ciencias dio lugar, en una historia de concatenación no de los hechos sino de las ideas, a una renovación espiritual general cuyo centro geográfico se ubica comúnmente en Italia y su inicio intelectual en Petrarca.

³⁵⁴ PORTER, Roy, Introducción de PUMFREY, Stephen, Paolo Rossi & Maurice Slawinski. *Science, Culture and Popular belief in Renaissance Europe*, p. 4. “Considerado históricamente, es local, es plural, y, sobre todo, que es reclutado, se quiera o no, por todos lados en las guerras de la verdad. Como se ha sugerido de diversas maneras desde Bacon hasta Foucault, el conocimiento no puede ser entendido como una forma independiente del poder, saber por hacer, *verum* por *factum*”

Quizás se deba en gran parte a las concepciones que se han tenido acerca de esa etapa de resurgimiento de lo humano en la escena de la vida de los seres humanos. Una concepción que tendría que ser modificada en función de los estudios más bien de carácter histórico que se han estado elaborando a partir de las tendencias historiográficas que aparecieron durante las primeras décadas del siglo XX.³⁵⁵ Quizás como resultado de las radicales experiencias a las que se vieron sometidos todos los pueblos de Europa, tal vez porque la documentación necesaria y su acceso en diversos archivos sólo estuvo a la mano en ese momento. No es baladí la propuesta de Panofsky, por ejemplo, al interior de la historia del arte poner sobre la mesa de discusiones la manera en que las distintas épocas concibieron el arte en su ya clásico texto *Idea. Contribución a la historia de la teoría del arte*,³⁵⁶ o bien la relativización del concepto de Renacimiento en varias nociones y desarrollos de renacimientos en su también clásico *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*.³⁵⁷ Una serie de ideas y fundamentaciones que siempre expresó no en la lógica concatenación de los conceptos sino que fue a partir de la investigación de la vida y la obra de, por ejemplo, Albrecht Dürer y la tipología de la humanidad en su *Saturno y la Melancolía*.³⁵⁸ No es banal la alusión al momento en que aparecieron los libros que la misma Hannah Arendt utilizó como marco conceptual de sus propuestas más sugerentes acerca de la configuración de la Modernidad en su acepción más bien científica, como las tendencias histórico-filosóficas de Whitehead y Koyré. Pero también, en nuestro caso, no podemos obviar la importancia de los llamados estudios culturales y de las aportaciones de la historia de lo popular que inauguraron los franceses de la escuela de los *Annales* con Lucien Febvre a la cabeza, que han desarrollado también los italianos y los ingleses. No es sólo una provocación de eruditos mencionar aquí textos clásicos acerca de las condiciones en que vivió la humanidad en esa larga, penosísima y oscura época que precedió al Renacimiento, la Edad Media, textos como *El nacimiento del Purgatorio*³⁵⁹ de Jacques Le Goff, *Los*

³⁵⁵ Los estudios historiográficos y biográficos de Marc Bloch son ilustrativos a este respecto. Por ejemplo *L'Etrange Défaite*, un escrito autobiográfico del co-fundador de la revista *Annales* donde sin recurrir a ningún archivo reflexionaba en torno a la derrota francesa de 1940. Cfr. LE GOFF, Jacques, Prefacio de *Apología de la historia o el oficio del historiador*, México, FCE, 2ª edición, 2001, p. 11 y ss. Original en francés: *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, 1993.

³⁵⁶ PANOFSKY, Erwin, *Idea. Contribución a la historia de la teoría del arte*, Madrid, Cátedra, 1998. (Original en alemán: *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, 1924).

³⁵⁷ PANOFSKY, Erwin, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Madrid, Alianza, 1999. (Original en inglés: *Renaissance and Renaissances in Western Art*, 1960).

³⁵⁸ KLIBANSKY, Raymond, PANOFSKY, Erwin y SAXL, Fritz, *Saturno y la Melancolía*, Madrid, Alianza, 1991 (Original en inglés: *Saturn and Melancholy*, 1989).

³⁵⁹ LE GOFF, Jacques, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1985 (Original en francés, *Le Naissance du Purgatoire*, 1981).

*Reyes taumaturgos*³⁶⁰ de Marc Bloch, e incluso su *Sociedad feudal*,³⁶¹ o bien *En pos del milenio*³⁶² de Norman Cohn, para tener noticia de que nuestro punto de partida para comprender la Edad Media es, para decirlo con términos que suenan a científicos, demasiado darwinista apegado a la noción no muy antigua de evolución progresiva de la humanidad. El trabajo de los medievalistas ha venido a darnos pistas respecto a la temida oscuridad, y muchas veces también pereza, que impide a quien se inserta en la historia de las ideas comenzar a indagar sobre eso que bien podía ser provocativo desde el momento en que se dice que es oscuro.

El Renacimiento es, como nos advierte Roy Porter, uno de esos momentos clave de la historia de Europa, un

movement obviously constituted a great turning-point in the history of the West. This has never put more eloquently than by Engels. Looking at the concatenation, in the sixteenth century, of the new culture, the new religion, the new economic formations, the New World, and, not least, the new science, Engels argued that it was the greatest progressive revolution that mankind had so far experienced: “the bounds of the old *orbis terrarium* were pierced, only now was the world really discovered and the basis laid for subsequent world trade and the transition of handicraft to manufacture, which in its turn formed the starting-point for modern large scale industry. The spiritual dictatorship of the church was shattered;... amongst the Latins a cheerful spirit of free thought, taken over from the Arabs and nourished by the newly-discovered Greek philosophy, took root more and more and prepared the way for the materialism of the eighteenth century”.³⁶³

Seguramente, y sin ninguna complicación teórica, podríamos llevar la afirmación de Engels utilizada por Porter para fortalecer una renovación de las interpretaciones marxianas en torno a los orígenes del capitalismo. Podríamos incluso ampararnos en textos considerados

³⁶⁰ Marc Bloch, *Los reyes Taumaturgos*, México, F.C.E., 2006. (Original en francés, *Les Rois Thaumatourge*, 1924).

³⁶¹ Marc Bloch, *La sociedad feudal*, Madrid, Akal, 2002 (Original en francés, *La Société Féodale*, 1968).

³⁶² Norman Cohn, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1997 (Original en inglés: 1957).

³⁶³ PORTER, Roy y TEICH, Mikuláš (eds.), *The Renaissance in National Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 1. “movimiento que, obviamente, constituye un enorme punto de inflexión en la historia de Occidente. Esto nunca había sido dicho más elocuentemente que por Engels. En cuanto a la concatenación, en el siglo XVI, de la nueva cultura, la nueva religión, las nuevas formaciones económicas, el Nuevo Mundo, y, no menos importante, la nueva ciencia, Engels argumentó que era la revolución más grande y progresiva que la humanidad hubiera experimentado: ‘fueron traspasados los límites de la antigua orbis terrarium, sólo ahora el mundo había sido realmente descubierto y se pusieron las bases para el comercio mundial posterior y la transición de la artesanía a la fabricación, que a su vez fue el punto de partida de la industria moderna a gran escala. La dictadura espiritual de la iglesia se hizo añicos... entre los latinos un espíritu alegre del pensamiento libre, tomado de los árabes y nutrido por la filosofía griega recientemente descubierta, se enriazó más y más y preparó el camino para el materialismo del siglo XVIII”.

completamente heterodoxos por los marxistas, como la tesis doctoral de Rosa Luxemburg, de 1913, un documento donde se afirma que la condición de la acumulación de capital es la existencia en el mundo de espacios no capitalistas, de ahí que para la propia Rosa Luxemburg el descubrimiento de América haya sido un acontecimiento fundamental para la expansión capitalista desde los comienzos de la modernidad.³⁶⁴ Pero aquí el objetivo de Porter es otro: poner sobre la mesa de discusión la complejidad revolucionaria del Renacimiento, un momento de re-nacer de las letras y las artes liberales y de acontecimientos cuya influencia, como dice el propio Engels, llegaría hasta el siglo XVIII, si no es que más.

Otros trabajos, no sólo los ya mencionados, como el de Peter Burke en su intención de averiguar las raíces históricas, sociales y geográficas del Renacimiento, pueden ofrecernos una visión sumamente más compleja, aunque no por ello menos esquemática, de los fenómenos que definieron lo que conocemos como Renacimiento: un momento de la historia de occidente tenido como superior a la Edad Media y asumido como un espacio intelectual cuyo contenido gestaría las principales premisas sobre las que se asentarían el individualismo, la racionalidad y el realismo que Burkhardt atribuye a la Modernidad. No está de más, en ese caso, preguntarnos acerca del origen de interpretaciones que se citan y reproducen con una aparente validez atemporal. Puede ser verdad que la caducidad de las ideas no esté sujeta al paso del tiempo, pero quizás también lo sea que no se originan en la eternidad que se supone caracteriza el mundo de las ideas platónicas, sino que guardan un vínculo estrecho con la manera en que un individuo se relaciona con su entorno.

Es sugerente que para los historiadores la interpretación de Burkhardt³⁶⁵ haya derivado de su aprecio por Italia y por las distintas actitudes que se asumieron respecto al arte durante el siglo XIX; es decir, el Renacimiento de Burkhardt está sobrecargado de la tendencia artística y filosófica que reinaría, y definiría, los caminos por los que la intelectualidad europea se crearía un universo, el romanticismo. La concepción de Burkhardt, no obstante continuar siendo

³⁶⁴ Cfr. LUXEMBURG, Rosa, *La acumulación del capital. Estudio sobre la interpretación económica del imperialismo*, Madrid, Cenit, 1933. Original en alemán: *Die Akkumulation des Kapitals: Studie über die wirtschaftlichen Interpretation des Imperialismus*, 1913. Es sugerente que una de las bases teóricas utilizadas por Hannah Arendt en su investigación sobre el imperialismo sea justamente esta tesis de Rosa Luxemburg, la otra fuente principal es el clásico Imperio, de J. H. Hobson.

³⁶⁵ Historiadores como Roy Porter quien de forma crítica, sustentada y determinante afirma que “Jacob Burkhardt’s classic claim that the Renaissance affected the discovery of Man in his full individuality can no longer be accepted without severe qualifications. As the essays in this volume abundantly show, the ethos of literate humanism was one far more disposed to venerate the authority of the past than to champion innovation; and the particular past being revered – above all, the Livian, Catonic and Ciceronian idealization of the Roman Republic – was one which elevated the *virtù* of community almost to sacred proportions, and stressed its moral priority over the individual. Renaissance is, after all, a matter of *rebirth*”. Roy Porter and Mikuláš Teich (eds.), *op. cit.*, p. 5.

aceptada, no ha resistido el paso del tiempo y se debe, en buena parte, a los estudios de los medievalistas quienes han revelado gran cantidad de detalles que Burke resume en dos líneas generales: a) Existen, dice, múltiples razones para considerar que “los hombres del Renacimiento” eran bastante medievales. “Su comportamiento, postulados e ideales eran más tradicionales de lo que tendemos a creer y de lo que ellos mismos pensaban”,³⁶⁶ b) “los medievalistas han reunido datos suficientes para afirmar que el Renacimiento no fue un acontecimiento singular, como en principio creyeron Burkhardt y sus contemporáneos, de manera que podríamos utilizar este término en plural”.³⁶⁷ Es decir, que hubo varios renacimientos durante la Edad Media, en particular en el siglo XII y la época de Carlomagno cuando los contemporáneos consideraban que su época era de renovación y restauración.

La mitología del Renacimiento, el necesario retorno al pasado, a pesar de ser una idea que se forjó en el siglo XIX estaba reforzada por el mito mismo de ese retorno en el que muchos no sólo creían sino que también vivían durante los siglos XIV y XV, como el mismo Petrarca, Brunelleschi, Alberti, Valla, Montaigne y Ficino quienes estaban, muy a pesar suyo, más cerca de lo que consideraban distante, la Edad Media, que de aquello que anhelaban, la antigua Roma, porque se habían formado en la cultura bajomedieval y en muchos aspectos pertenecían a ella.³⁶⁸ El Renacimiento, con todo y que le consideremos como una etapa superior a la Edad Media, no estuvo caracterizado por la primacía de lo que Burkhardt llamó “fama moderna”, porque los héroes medievales también buscaban la gloria; tampoco se descubrió al “individuo” porque, dice Burke, en la Edad Media se escribieron biografías y no sólo en la Italia renacentista y lo mismo pasó con los autoretratos; y, finalmente, el racionalismo del que normalmente se hace derivar el “espíritu de cálculo” y el origen de la perspectiva tampoco fue un acontecimiento netamente renacentista: el cálculo puede rastrearse desde el siglo XII con el uso del ábaco (s. XI) y el reloj mecánico (s. XIV), ambos con el interés de calcular con precisión.

El Renacimiento puede considerarse, en todo caso, como un periodo de “occidentalización de occidente” en dos sentidos: la diferenciación de las clases europeas del resto de los pueblos y la puesta en evidencia de la historia del “descubrimiento” y la conquista de gran parte del globo, un momento histórico en que intentamos situar lo que ocurrió en Florencia en el siglo XIV, en Italia en el XV y en el resto de Europa en el XVI dentro de una

³⁶⁶ BURKE, Peter, *El Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 12 (Original en inglés: *The Renaissance*, 1987).

³⁶⁷ BURKE, Peter, *El Renacimiento*, p. 13.

³⁶⁸ BURKE, Peter, *El Renacimiento*, p. 36.

secuencia de cambios conectados entre el año 1000 (aproximadamente) y el 1800.³⁶⁹ En ese proceso de occidentalización de occidente, según parece, nuestro tópico, el descubrimiento de América, parece tener un lugar importante como parte, quizás definitiva, de hacer del mundo un espacio occidental y católico; pero seguramente también de poner en duda lo que occidente apreciaba de sí mismo. Si es que occidente se tenía por tal antes del descubrimiento del Nuevo Mundo. Entre los años 1000 y el 1800, dice el autor, hubo avances tecnológicos como la imprenta, las armas de fuego, las técnicas de navegación, etcétera. Un tema descrito con más o menos tenacidad es la importancia de la imprenta y el papel determinante que supuso la difusión del conocimiento;³⁷⁰ el desarrollo de las armas y la pólvora es otro tópico recurrente;³⁷¹ pero no el de las técnicas de navegación que aluden directamente a la exploración oceánica y el descubrimiento de América que, como podemos apreciar en una rápida mirada en la historia de la náutica, no fueron las mismas que se estuvieron utilizando para la navegación del mar cerrado que es el mar Mediterráneo.³⁷² El descubrimiento de América fue un acontecimiento inesperado y completamente novedoso en el contexto mismo del Renacimiento y esa circunstancia nos lleva directamente al campo en que a partir de las sugerencias de Hannah Arendt hemos querido avanzar: el Renacimiento científico y, con él, la revolución científica que, como vimos, es un aspecto de la historia del saber occidental que no carece de imprecisiones y problemáticas. Ya hemos aludido aquí a la extensión del periodo de su consolidación desde el año 1300 en la renovada, aunque no por ello más clara, interpretación de Butterfield y Duhem. Como sea, nuestra alusión a la historiografía de la ciencia tiene que ver con evidenciar la preeminencia de las grandes narrativas científicas sobre aspectos prácticos, históricos, fácticos y de funcionamiento y operatividad del conocimiento y las instituciones científicas.

³⁶⁹ BURKE, Peter, *El Renacimiento*, p. 100.

³⁷⁰ CHARTIER, Roger, “Lecturas y lectores ‘populares’ desde el Renacimiento hasta la época clásica” en CAVALLIO, Guglielmo y CHARTIER, Roger, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 2001, pp. 469-494 (Original en francés: *Historie de la lecture dans le monde occidental*, 1997).

³⁷¹ La interpretación de Carlo Cipolla, pese a su clara posición crítica a la llamada expansión capitalista, puede ser interesante por los detalles que propone para el análisis de la expansión marítima, del desarrollo tecnológico y armamentista que dieron como resultado la “era Vasco da Gama” y la el triunfo de la humanidad europea sobre el mundo en el siglo XVI, un triunfo que no fue posible, dice el autor, en los siglos XIII y XIV. Las razones están en el implemento de cañones y velas. Ver CIPOLLA, Carlo, *Cañones y velas. Las bases del predominio europeo en el mundo (1400-1700)*, Barcelona, Paidós, 1967 (Original en inglés: *Guns and Sails in the early phase of european expansion 1400-1700*, 1965).

³⁷² Para tener una apreciación casi esquemática, pero verdaderamente bien documentada, sobre los cambios en las técnicas de navegación puede verse ALEGRIA, Maria Fernanda (y otros), *História da cartografia portuguesa seculos XV a XVII*, Lisboa, Fio da palavra, 2013 (premeira edição 2012).

Con todo, la descripción de Burke tiene otro objetivo que no el de la descripción de la influencia y cambio que representaron tales avances: “los cambios que señalaremos aquí, especialmente dos de ellos, son —sin embargo— cambios de mentalidad”.³⁷³ Los cambios a que se refiere el autor, en total coherencia con la crítica que propone a la noción de Renacimiento elaborada por Burkhardt y seguida casi sin rechistar por generaciones de investigadores y eruditos, están centrados en el individuo. El primero de los cambios de mentalidad tuvo que ver con un aumento del “sentido de privacidad”, o de un cambio gradual a la hora de asumir las esferas relativas a lo público y a lo privado. Esa distinción se notaría, por tanto, en el cambio de costumbres a la hora de comer que se haría en platos individuales y no en bandejas colectivas, y se comenzaron a sentar en sillas y ya no en bancos para varias personas al mismo tiempo que consideraron de mala educación ofrecer a los invitados una fruta que ya hubiera sido mordida por el anfitrión.³⁷⁴ El segundo tuvo su origen en los cambios producidos por los medios de comunicación: los tratados de retórica, el arte de la persuasión, originaron un nuevo rol social: la preocupación por la presentación del yo (desde finales del siglo XI); el otro aspecto fue la alfabetización que paulatinamente llevó al gusto por la lectura en solitario y la puesta en cuestión de lo afirmado por distintos autores; no sólo la imprenta hizo posible la difusión del conocimiento sino también el hecho de la lectura en distintos niveles. Según Burke la retórica alcanzó grados de perfección porque los ciudadanos italianos participaban activamente en la política y porque las transacciones económicas internacionales exigían de los pobladores que supieran leer y escribir. El solipsismo moderno no es, pues, racionalista sino un fenómeno social que demoró siglos en manifestarse tal como los románticos han querido verlo. Ahora bien, por simple suspicacia y por llevar agua a nuestro molino, queremos preguntar ¿no será que todos esos cambios y novedades en el contexto sociocultural dieron pie a los cambios que Burke señala?

Hasta el momento, no sabemos si los cambios de mentalidad considerados por Burke pertenecen exclusivamente a la cultura italiana o si tuvieron alguna manifestación en el resto de Europa. En el intento de responder a la pregunta de por qué el Renacimiento, por qué el interés de renovación, Burke se encuentra con varios aspectos que quizás no siempre son aludidos al acercarse al problema. Primero, ¿por qué surgió en el norte y el centro de Italia? Segundo, ¿a qué se debió que su apogeo se produjera entre los siglos XIV, XV y XVI? Y

³⁷³ BURKE, Peter, *El Renacimiento*, p. 101.

³⁷⁴ BURKE, Peter, *El Renacimiento*, pp. 101-102.

tercero, “¿por qué razón interesó particularmente a los patricios urbanos?” Y la respuesta puede estar justamente en la historia y situación de las zonas donde surgió. No fue Grecia sino Roma el objeto de veneración. Al contrario del resto de Europa en Italia la tradición clásica nunca fue algo remoto. Incluso no se puede determinar si el Renacimiento fue un intento de pervivencia o resurgimiento en el sentido de que algunas familias intentaron demostrar su ascendencia directa de los antiguos romanos y los vestigios de la antigüedad como las monedas, las tumbas, los templos y anfiteatros resultaban familiares a los italianos y, por supuesto, a los artistas. La razón de que hayan comenzado a considerarse a partir de Petrarca está en el cambio en el sentido de pertenencia o filiación a un determinado espacio provincial, dice Burke. Y, por último, el estrato social fue masculino y urbano y estaba compuesto por tres sectores: el de los humanistas (profesionales, maestros o notarios) el de los miembros de la clase dirigente (patricios, prelados o príncipes) y los artistas (reclutados entre los hijos de artesanos y tenderos de la ciudad).

Pero sumado a estas características que son propiamente romanas, Burke, en un texto distinto y mucho más polémico y propositivo, se acerca a los usos y apropiaciones del Renacimiento italiano en los diferentes países europeos con la finalidad seguramente de problematizar en torno a las nociones al uso y más bien bastante desgastadas del Renacimiento. Para Burke,³⁷⁵ el Renacimiento fue un movimiento internacional, pero no homogéneo. Las diferencias son claras desde España, pasando por los Países Bajos, Alemania, Francia e incluso la misma Italia. Todos los países europeos participaron del Renacimiento, pero lo hicieron con versiones locales del mismo sin que ninguna de ellas fuera calca una de la otra. Y dice, si es engañoso ver la Ilustración como un producto puramente francés, es igualmente equivocado ver la Reforma como únicamente alemana o al Renacimiento como completamente italiano. Cada uno de estos fenómenos necesita ser identificado en la variedad de contextos geográficos, políticos y sociales que configuran Europa.³⁷⁶ Por tanto, el autor se dedica a dos problemas en particular: el problema de la recepción y el problema de la nación.

³⁷⁵ BURKE, Peter, “The Uses of Italy” in PORTER, Roy y TEICH, Mikuláš (eds.) *The Renaissance in National Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 6-18.

³⁷⁶ BURKE, Peter, “The Uses of Italy”, pp. 6-7.

a) *El problema de la recepción*

Si por recepción del Renacimiento fuera de Italia se entiende un papel pasivo por parte del resto de las naciones y una cualidad activa por parte de los italianos, dice Burke, la noción de “recepción” es completamente engañosa en tres sentidos:

1. En la convencional oposición Italia-resto de las regiones se ignora que en el propio territorio italiano la formación del Renacimiento no fue homogénea. Hay diferencias claras entre Florencia, Venecia, Roma, Nápoles y otras regiones.
2. La división entre la creativa Italia y el Norte pasivo hace caso omiso de la evidente influencia de bienes culturales en el sentido inverso. La influencia de los flamencos, por ejemplo de Jan van Eyck y Roger van der Weyden fueron muy apreciadas por los círculos artísticos del siglo XV en Italia. Y lo mismo sucedió con obras clásicas de la literatura española traducidas al italiano, como *La Celestina* (1506), el *Lazarillo de Tormes* (1622).
3. Las adaptaciones fuera de Italia se hicieron de forma consciente o inconsciente, según ha llamado la atención de varios teóricos en Alemania, Francia, Estados Unidos, en dos grupos: el primero tiene que ver con las formas en que los lectores reciben los textos; el segundo no sólo con textos sino con una amplia gama de artefactos y representaciones, considerando incluso la creatividad de las audiencias y los espectadores.³⁷⁷

La recepción de la cultura italiana, como dice el autor, fue distinta en cada uno de los países europeos y el papel de los mediadores fue fundamental en el ámbito de la escultura, la literatura, el drama, la construcción de teatros o la pintura a tal punto que no sólo se tendría que hablar de la recepción en distintas regiones sino de géneros de Renacimiento. “In central Europe, for example, Renaissance decorations, such as obelisks, might be added to traditional medieval gables”.³⁷⁸ Esa recepción implica, pues, una suerte de géneros de Renacimiento y no un solo Renacimiento. Y esa visión que quizás no es enteramente nueva invita a incluir entre los autores normalmente considerados como humanistas o típicos hombres del Renacimiento, a eruditos como el español Antonio de Nebrija, a holandeses como Rudolf Agricola y Erasmo, alemanes como Johann Reuchlin y Conrad Celtis, franceses como Jacques Lefèvre d’Etaples y Guillaume Budé, Rabelais y Montaigne e ingleses como Linacre, Grocyn y Colet.³⁷⁹ Pero también incluir entre la documentación pertinente para el estudio de la época los diseños de

³⁷⁷ BURKE, Peter, “The Uses of Italy”, pp. 7-8.

³⁷⁸ BURKE, Peter, “The Uses of Italy”, p. 9. “En el centro de Europa, por ejemplo, las decoraciones renacentistas, como los obeliscos, podrían añadirse a los tradicionales frontones medievales”.

³⁷⁹ BURKE, Peter, “The Uses of Italy”, pp. 9-10.

Maarten van Heemskerck, que sirven para identificar lo que es más significativo para él acerca de las estructuras de la antigua catedral de San Pedro, el diario de Durero donde podemos encontrar la visión que tuvo de Venecia mientras ahí vivió, o incluso los diarios de Montaigne donde se muestra la importancia del arte en la visita que el francés hizo a Italia.

No ignorar, por otra parte, el conocimiento que tuvieron monarcas tenidos como no occidentales, durante los siglos XV y XVI, del arte renacentista, como el imperio Otomano de Mohamed II, el conquistador de Constantinopla quien invitó a Gentile Bellini, mientras el arquitecto Sinan Bey estuvo estudiando en Venecia y fue conocido en las Américas, particularmente en México y el Perú en las construcciones de las iglesias coloniales. Ese es el caso también de los zares Ivan III e Ivan IV, el Terrible, quien fue presentado como príncipe renacentista y en cuyas cortes se encontraron arquitectos italianos, como Aristotele Fioravanti, que construyeron edificaciones en estilo renacentista como el diseño de una nueva catedral bajo las líneas del siglo XII.

En el mismo campo de la arquitectura hubo apropiaciones y expresiones propias de algunos países como España y Portugal. En el primero se crearon, por influencia morisca, los llamados estilos plateresco y múdejar. En el segundo, el estilo llamado manuelino (por el rey d. Manuel que reinó entre 1495 y 1521) fue una fusión del morisco y un estilo muy particular que incluye piedras, velas, corales, algas y referencias marítimas apropiadas a la exaltación de la época de la construcción del imperio marítimo portugués. La realidad es que la sugerencia de Burke es sumamente esclarecedora, puesto que a partir de estas mínimas indicaciones propone una división del Renacimiento en Europa por zonas:

These examples suggest that in the case of the visual arts, at least, there is a case for dividing Renaissance Europe into zones. The Iberian Peninsula, with its Muslim traditions, would be one. East-central Europe would be another (with Russia on its periphery). A third zone might centre on the German –and Dutch-speaking part of Europe, with Scandinavia (and possibly Britain) on its edge. In the case of humanism, on the other hand, we need to distinguish between form and content. It has already be suggested that the humanist skill and techniques were relatively uniform all over Europe. On the other hand, humanist researches into the past supported (if they did not construct) local identities, civic, national and imperial.³⁸⁰

³⁸⁰ BURKE, Peter, “The Uses of Italy”, pp. 12-13. Estos ejemplos sugieren que en el caso de las artes visuales, al menos, hay un motivo para dividir la Europa del Renacimiento en zonas. La Península Ibérica, con sus tradiciones musulmanas, sería uno. Europa centro-oriental sería otro (con Rusia en su periferia). Una tercera zona podría

Y es sobre este punto de la creación de una identidad nacional, con todas sus complicaciones, derivaciones y posibilidades lo que Burke describe en el segundo aspecto problemático que anunció al principio del texto y que aquí seguimos por la claridad de su exposición y la importancia de su punto de vista para nuestro cometido.

b) El problema de la nación.

Cuando se habla del Renacimiento normalmente se admite una suerte de italofilia. Es decir, de una gran empatía con la nación donde se gestó el Renacimiento en las artes y en las letras. Sin embargo, la italofofia también existió y fue patente en Inglaterra y Polonia. Ese sentimiento anti-italiano estuvo presente en las cortes, por ejemplo en la Francia de Catalina de Medici donde el pintor y humanista Henri Estienne fue un crítico elocuente de la *italianización* del lenguaje y la cultura franceses. Maquiavelo es un claro ejemplo de italiano que fue visto como un villano (*villain*) y Castiglioni fue asociado con la afectación. “Ladies who followed Italian fashions were said to look like ‘the courtesans of Venice’”.³⁸¹ El aspecto positivo de la italofofia que caracterizó a Estienne fue que defendió una pureza de la lengua francesa y escribió su teatro como un resguardo del honor de su nación (*l’honneur de sa nation*). El otro caso que se confundió con nacionalismo fue el del crítico español de los poetas como Garcilazo, Cristóbal de Castillejo, quien defendía la forma métrica española de las coplas y los villancicos contra la métrica italiana que utilizó Garcilazo. Por eso, dice Burke, “Humanists outside of Italy did not always denounce the Middle Age; they sometimes praised their native medieval traditions”.³⁸²

Otra característica fue la búsqueda de los orígenes míticos de las naciones. Así, el interés por sus ancestros condujo a los ingleses como Matthew Parker a aprender anglosajón, y a los eruditos franceses y alemanes a escribir con admiración sobre los druidas, a los

centrarse en la parte europea de habla alemana y holandesa, con los países escandinavos (y posiblemente Gran Bretaña) en sus bordes. En el caso del humanismo, por otro lado, tenemos que distinguir entre forma y contenido. Ya se sugirió que la habilidad y técnicas humanistas eran relativamente uniformes en toda Europa. Por otro lado, el humanista investiga en el pasado con el apoyo (si no se construyen) de las identidades locales, cívicas, nacionales e imperiales”.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 13. “De las mujeres que siguieron la moda italiana se decía que se parecían a ‘las cortesanas de Venecia’”.

³⁸² BURKE, Peter, “The Uses of Italy”, pp. 13-14. “Los humanistas fuera de Italia no siempre denunciaron la Edad Media; a veces alabaron sus nativas tradiciones medievales”.

escandinavos a estudiar las ruinas y el culto a Odin, y la Dutch East India Company a nombrar Jakarta “Batavia” cuando tomaron la ciudad en 1619, y los estudiosos de toda Europa a publicar textos tempranos como *Germania* de Tacito, *The History of the Goths* del obispo Jordanes del siglo sexto, o la *History of the Kings of the Danes* de Saco Grammaticus. Algunos estudiosos intentaron encontrar sus ancestros nacionales mucho más atrás. Este rastreo de los antepasados más originarios fue una de las tendencias generalizadas en todos los pueblos de Europa. En Escocia, por ejemplo, y en la *History of the Scots*, Hector Boece clama por el origen egipcio de sus conciudadanos que descienden de Scota la hija de uno de los faraones egipcios. Lo mismo hacen los alemanes que se identifican con los descendientes de Tuisco hijo de Noah. Los portugueses, o lusitanos, lo son de Lusus hijo de Baco, esa es la razón de que Luís de Camões llamara *Os Lusíadas* al poema épico que narra las gestas de Vasco da Gama. Se llegó a tal punto que algunos estudiosos llegaron a afirmar que Adán y Eva hablaban holandés en el Jardín del Edén mientras que otros decían que su idioma era el alemán. Estos mitos, sin embargo, no fueron aceptados por todo el mundo. Muchos de los humanistas estuvieron en contra de esas explicaciones que en muchas ocasiones requerían de la elaboración de documentos. “However, myths of this kind had a considerable appeal during the Renaissance. What exactly was their significance?”³⁸³

Las historias acerca de los orígenes ancestrales jugaron un papel muy importante en la creación de las identidades nacionales y, más aún, los mitos del pasado son todavía usados para justificar las costumbres y las instituciones contemporáneas. En el texto, Burke describe las formaciones nacionales desde Portugal a Polonia, o mejor dicho desde los lusitanos hasta los sármatas, agregando todavía un ingrediente narrativo que seguramente comparte la mayoría de los pueblos europeos: la adaptación de las diferentes naciones del mito del pueblo elegido contenido en el Viejo Testamento. Cada uno de los países en diferentes momentos declararon ser el pueblo elegido (Francia en la Edad Media), la nación electa (los británicos en el siglo XVI) o incluso, en el caso de Alemania, la nueva Israel. Por lo tanto, propone el autor, “the fruitful question to ask is not, Did nations exist during the Renaissance? But, what were the dominant forms of collective identity?”³⁸⁴ En una primera aproximación, dice Burke, uno no puede decir que la identidad es múltiple porque se es inglés, europeo, hombre de clase media,

³⁸³ BURKE, Peter, “The Uses of Italy”, p. 15. “Sin embargo, los mitos de este tipo tuvieron un considerable atractivo durante el Renacimiento. ¿Cuál es exactamente su significado?”

³⁸⁴ BURKE, Peter, “The Uses of Italy”, p. 16. “la fructífera cuestión no es, ¿Existían naciones durante el Renacimiento? Sino, ¿cuáles fueron las formas dominantes de la identidad colectiva?”

etc., porque en el siglo XVI, “there is also clear evidence of multiple identities”.³⁸⁵ Porque la identidad civil, tanto como la religiosa, fue tan importante como la regional y la familiar. La pertenencia a una familia era fundamental, por ejemplo, a la de los Medici, los Guise o los Mendoza. El desafío, por tanto, es descubrir de qué manera funcionaron las distintas nociones de identidad que determinaron la formación de las naciones en el siglo XVI.

La primera de ellas es la identidad cívica y regional elaborada, en buena medida, con los mitos del origen de los pueblos. El culto a los etruscos fue fundamental para los toscanos, o sea, aquellos que no habitaban los territorios del gran Duque de Toscana. O las historias de héroes como Brabo fundador de Brabant o Friso fundador de Frisia ayudaron en la formación de la identidad nacional de siete provincias de la República Holandesa o de las 17 provincias de los Países Bajos consideradas en su totalidad. “Towns, too, had their myths of origin. The city of Rheims claimed to have been founded by Remus; the city of London, to be a ‘new Troy’”.³⁸⁶ La segunda, y no menos importante, es la “identidad imperial”. Cuando los venecianos se llamaron a sí mismos “nuevos romanos” la comparación expresaba no sólo orgullo en la ciudad sino incluso en su imperio, el imperio marítimo (Creta y Chipre), tanto como el llamado *terraferma* (Padua, Vicenza, Verona y demás). España es otro de los casos, seguramente igual que Portugal, donde podemos encontrar esta combinación de lo cívico con la identidad imperial. Por un lado, Sevilla se jactó de ser una Nueva Roma. Por el otro, los partidarios del castellano, como el humanista Antonio de Nebrija (en una gramática que fue publicada apropiadamente en 1492), argüían que los idiomas compartían los destinos del imperio y que el castellano estaba predestinado a propagarse con la expansión del Imperio Español, de la misma manera en que el latín lo había hecho en tiempos de Roma.³⁸⁷

Para comprender el Renacimiento es necesario situarlo en su contexto, mirarlo geográficamente y atender a sus formaciones sociales e histórico políticas. En algunos casos ese contexto es regional y en otros imperial antes que meramente nacional. Esa forma de identidad colectiva es más bien una relación complicada dentro del movimiento que nosotros llamamos Renacimiento, tanto que es complicado decir cuáles son las causas y cuáles las consecuencias. Por un lado, el ímpetu italiano y la tendencia de los humanistas a pensarse como parte de una “commonwealth of letters” (república de las letras) internacional

³⁸⁵ BURKE, Peter, “The Uses of Italy”, “también hay una clara evidencia de múltiples identidades”.

³⁸⁶ BURKE, Peter, “The Uses of Italy”, p. 17. Las ciudades también tenían sus mitos de origen. Reims aclamaba ser fundada por Remus; Londres de ser la ‘nueva Troya’.

³⁸⁷ BURKE, Peter, “The Uses of Italy”, pp. 17-18.

desalentando la noción de “nación”. Por el otro, el sentimiento anti-italiano que tuvo formas nacionales de manifestación por el mecenazgo de los trabajos y las artes a través de los cuales se sobrepasó el prototipo italiano de los tratados de escritura sobre los nobles orígenes de la “nación” distintos a los de la romana.

Y, sin embargo, es justamente esta complicada formación de las naciones, o los elementos históricos e incluso ideológicos en que se fundamentaron las actitudes de los distintos pueblos, el rasgo que nos permite apreciar la heterogeneidad y complejidad del fenómeno y comprender, aunque no completamente, la dificultad de ver como parte de un mismo entramado de situaciones ya no sólo los orígenes de la modernidad que propone Butterfield en las tres R —la Reforma, el Renacimiento y la Revolución científica— porque forman parte de un mismo clima, sino también los tres fenómenos que propone Hannah Arendt porque ninguno de ellos está siquiera considerado dentro del fenómeno que venimos caracterizando aquí: el Renacimiento. Porque para Hannah Arendt éste es un episodio de la historia de occidente en que la idea de humanidad era “a guiding principle for humanists only”,³⁸⁸ que se caracterizó por un culto a lo bello y cuyo ímpetu por la experiencia directa, en realidad, quedó eclipsado desde el comienzo por la tenacidad experimental de la ciencia, “this love of the world, on the contrary, was the first to fall victim to the modern age’s triumphal world alienation”.³⁸⁹ En realidad, al leer estas poquísimas afirmaciones se siente la tentación de que para nuestra autora el Renacimiento como tal no existió salvo para un grupo reducido de individuos (los humanistas) y que no tiene nada que ver con los protagonistas y agentes de los fenómenos pre-modernos que ella misma destaca y declara no son revolucionarios.

En nuestra apreciación, el contexto en que se originaron el descubrimiento de América, la Reforma y los descubrimientos telescópicos de Galileo es de primera importancia. Nos permite ver tales acontecimientos en contextos no únicamente distintos sino también destacar la importancia del siglo XVI. Por un lado, Peter Burke ha resaltado dos aspectos del Renacimiento en Europa, el de la recepción y el de la nación. Ha dividido Europa en zonas y clarificado las características sociales de cada una de ellas en función de los mitos fundacionales y de las experiencias que las atravesaron. Desde el punto de vista de las artes visuales Europa se divide en tres regiones: primero, la Península Ibérica con las tradiciones musulmanas; segundo, la Europa centro-oriental incluida Rusia y, tercero, centro Europa con Alemania, los

³⁸⁸ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 257. “un principio rector sólo para los humanistas”.

³⁸⁹ ARENDT, Hannah, p. 264. “este amor al mundo, por el contrario, fue el primero en caer víctima de la triunfal alienación del mundo de la era moderna”.

Países Bajos, Escandinavia y Bretaña. Estas tres zonas, no obstante, estuvieron unidas por el humanismo que aunque puede hablarse de un movimiento uniforme en todas las naciones, porque los humanistas se dedicaron a encontrar las raíces de la identidad, hubo manifestaciones regionales que no pueden ser consideradas de identidad nacional, o cívica o familiar, sino que se complejizaron de tal manera que el autor habla de “identidad imperial”, una forma de identificación colectiva que, sin lugar a dudas, se debió a la expansión marítima imperial particularmente ibérica, con Portugal incluido, por supuesto. Esta primera zona del Renacimiento europeo tuvo una influencia determinante del mundo árabe-musulmán e incluso podríamos decir mediterráneo, y andado el tiempo también marítimo como nos recuerdan Burke, en el texto, y el Mosteiro dos Jerónimos y la Torre de Belém en la actual realidad de la vida lisboeta.

Por otra parte, si nos colocamos entre los fenómenos que son el punto de partida de Hannah Arendt entre el descubrimiento de América y la publicación del *Siderus Nuncius* donde Galileo expone los resultados de sus observaciones median más de cien años. Para ser precisos, entre los descubrimientos de Colón (1492) y el momento en que Galileo anunció la posibilidad real de medir las dimensiones de la tierra con la ayuda del movimiento de los astros (1610) media todo el siglo XVI, un siglo en que las técnicas de navegación, los instrumentos náuticos y las instituciones que se crearon para producir, albergar y regular el conocimiento vieron, seguramente, su primero y más grande esplendor. No sólo, pues, la Reforma y su clara influencia y determinación en la conformación del espíritu europeo está aquí en causa. Tampoco el heliocentrismo copernicano que sentó las bases de la revolución científica que consolidarían Galileo y Descartes y, con ello, crearían el llamado modo de mentalidad moderna.

c. Nuevas estrellas... y nuevas islas

Si bien es verdad que, como afirma Paolo Rossi en *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, el siglo XVII tuvo como característica, dentro del mundo cultural y erudito, la publicación de libros y tratados que no dejaban fuera el término *Novus* también lo es que en su propio libro no expone, pese a que su trabajo de descripción de la ciencia moderna es completamente tendente a la objetividad, la importancia del siglo XVI, e incluso del XV, para la adopción del uso del término *Novus*. Las experiencias vividas por los “simples navegadores”, como reprocha en

algún momento a quienes desconocen el papel fundamental de los navegadores en el desarrollo de la modernidad, tuvieron seguramente un papel muy importante en el proceso de avance y conformación de los conocimientos que se comenzaron a difundir durante el siglo XVII.³⁹⁰

Pese a lo anterior, resulta sugerente que en el listado de fenómenos “nuevos” descritos por el propio autor aparezca en último lugar el descubrimiento de América. Pareciera que, en el fondo, el hecho del descubrimiento de un nuevo continente seguido de una apertura de los mares nunca antes surcados fuera el fenómeno que dio lugar al resto de modificaciones culturales dentro de la cultura europea de la época. Aunque ese desplazamiento no se haya debido a la naturaleza e influencia del fenómeno mismo, sino a unas circunstancias de una naturaleza no del todo científicas. Las nuevas estrellas que observó Galileo (en 1609) y cuyo movimiento y regularidad describió a Cosme II de Medici en el *Siderius Nuncius* fueron consideradas, nos recuerda Paolo Rossi, por los contemporáneos de Galileo de una mayor relevancia que las travesías oceánicas de los navegadores de finales del siglo XV y principios del XVI: “El carácter revolucionario de los descubrimientos de Galileo no pasó inadvertido a sus contemporáneos. En un poema dedicado al ‘príncipe de los matemáticos de nuestro siglo’, Johannes Faber afirmaba que Vespucio y Colón, navegantes por mares antes desconocidos, debían ceder el paso ante Galileo, que ha donado al mundo nuevas constelaciones...” Y el mismo Francis Bacon, en 1612, declaraba su admiración por el genio de los mecánicos e ingenieros que con la ayuda de los hombres doctos y de instrumentos ópticos comenzaban a tantear nuevas formas de comercio con el cielo.³⁹¹ ¿Cuáles fueron esas motivaciones si los hombres de ciencia que en el momento conocían, y polemizaban, los descubrimientos de Galileo desplazaron una forma de navegación terrestre por la más bien perturbadora imagen de una chalupa y pequeña embarcación transitando por el cielo? Al parecer, la motivación resultó del uso de un instrumento, el telescopio, para aproximar los objetos celestes. Pero, con todo, a pesar de dejar suplantado el papel de los navegadores en el arte de la exploración espacial, como se ve, en la consideración de Francis Bacon la analogía con las embarcaciones parece esencial.

Como se sabe por la documentación ofrecida por los historiadores de la ciencia, también es verdad que la polémica en torno a los descubrimientos y la obra de Galileo fue tremenda. Hubo quienes se sintieron entusiasmados por lo encontrado, del mismo modo que

³⁹⁰ Cfr. ROSSI, Paolo, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, p. 54.

³⁹¹ ROSSI, Paolo, *El origen de la ciencia moderna en Europa*, p. 59.

hubo aquellos que opinaron que lo visto por Galileo no era sino un autoengaño: Cremonini, dice Rossi, amigo de Galileo en Padua “no cree que Galileo haya visto nada, protesta contra estas ‘lentes’ que ‘aturden la mente’ y reprocha a Galileo que haya ‘caído en todas estas fantasías’”. Pero la realidad era que con el testimonio de Galileo de la manera en que las estrellas se manifestaban y bajaban a la tierra se modificó la realidad del universo con la ayuda de un instrumento mecánico que ayudaba a los ojos humanos a ajustarse a esa nueva realidad que, sin embargo, no era unánimemente aceptada en el estrecho aunque rico contexto de la constitución de la ciencia. Como vimos con anterioridad, el mismo Kepler ideó una sátira contra la pluralidad de los mundos de Bacon y la supuesta constatación empírica de Galileo. En todo caso, podríamos admitir que con los aportes galileanos llegó el final de una época del mundo y se configuraron nuevas nociones de experiencia y verdad.³⁹²

Quizás a más de cien años de los descubrimientos oceánicos, la ciencia moderna apareció pero no modificó ni la experiencia ni la verdad, sino el modo en que un grupo de personas pertenecientes a un círculo intereuropeo entenderían nociones tan antiguas como “experiencia” y “verdad”, el grupo de los científicos. Nociones ambas que funcionaron entre los cronistas, considerados por los historiadores de nuestros días como medievales,³⁹³ que informaban a los monarcas europeos de los hallazgos y situaciones de la superficie de la tierra. Unos informes que no carecían del empleo de instrumentos mecánicos que sustentaron la objetividad de sus observaciones sobre lo descubierto en el occidente. Un caso ejemplar es el testimonio, no exento de debates, perplejidades y desacuerdos en el momento, de Duarte Pacheco Pereira, el navegador, humanista, cronista y consejero del Rey Don João II de Portugal quien nos proporcionó una aproximación al sentido de la experiencia a caballo entre los siglos XV y XVI y que no dudo en reproducir completa la escritura del cronista por la ejemplaridad de sus palabras:

E como assim seja que o avisso de terra é o seu centro, e os tesouros das águas são postos no mesmo lugar que é o seu próprio assento, segue-se que a terra tem a água dentro em si, e o mar não cerca a terra, como Homero e outros disseram, mas antes a terra, por sua grandeza, tem

³⁹² ROSSI, Paolo, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, p. 60.

³⁹³ Tal es el caso del cronista que vamos a citar a continuación, que en la perspectiva de Francisco C. Domingues, actual profesor del departamento de historia de la Universidad de Lisboa, es medieval, a pesar de que el *Esmeraldo de Situ Orbis* haya sido escrito y publicado en pleno efervescencia del Renacimiento. CONTENTE DOMINGUES, Francisco, *A travessia do mar oceano, a viagem ao Brasil de Duarte Pacheco Pereira em 1498*, Lisboa, Tribuna, 2012, p. 28.

cercadas e inclusas tôdalas águas dentro na sua concavidade e centro. *E além do que dito é, a experiência, que é madre das cousas, nos desengana e de toda dúvida nos tira*; e por tanto, bem-Aventurado Príncipe, temos sabido e visto como no terceiro ano do vosso reinado do ano do nosso Senhor de mil quatrocentos e noventa e oito, donde nos Vossa Alteza mandou descobrir a parte oucidental [“o escondido”], passando além a grandeza do mar oceano, onde é achada e navegada ûa tão grande terra firme, com muitas e grandes ilhas ajacentes a ela, que se estende a satenta graus da ladeza da linha equinocial contra o polo ártico, e, posto que seja assaz fora, é grandemente povorada, e do mesmo circulo equinocial torna outra vez e vai além em vinte e oito graus e meo de ladeza contra o pólo antártico, e tanto se dilata sua grandeza e corre com muita longura, que de ûa parte nem da outra não foi visto nem sabido o fim e cabo dela; pelo qual, segundo a ordem que leva, é certo que vai em cercoito per toda a redondeza; assim que temos sabido que das praias e costas do mar destes Reinos de Portugal, e do Promontório de Finis Terrae e de qualquer outro lugar da Europa e da África e da Ásia, atravessando além todo o oceano diretamente a oucidente, ou a loeste segundo ordem de marinharia... Ora como assim seja que esta terra dálém é tão grande, e desta parte d’aquém temos a Europa, África e Ásia, manifesto é que o mar oceano é metido no meo destas duas terras e fica médio terrano; pelo qual, podemos dizer que o mar oceano não dever cercar o mar, pois jaz dentro da sua concavidade e centro. Pelo qual, concrudo que o mar oceano não é outra cousa senão ûa muito grande lagoa, metida dentro na concavidade da terra, e a mesma terra e o mar, ambos juntamente, fazem ûa redondeza, de cujo meo saem muitos braços que entram pela terra....³⁹⁴

³⁹⁴ PACHECO PEREIRA, Duarte, *Esmeraldo de Situ Orbis*, Lisboa, Sociedade de Geografia de Lisboa, 1975, pp. 20-21. Las cursivas son mías. “Y como así sea que el reverso de la tierra es su centro, y los tesoros de las aguas están en el mismo lugar que es su propio asiento, se sigue que la tierra tiene el agua dentro de sí, y que el mar no cerca la tierra, como Homero y otros dijeron, sino que antes la tierra, por su grandeza, tiene cercadas e incluidas todas las aguas dentro de su concavidad y centro. *Y más allá de lo que se diga, la experiencia, que es la madre de las cosas, nos desengaña y nos saca de toda duda*, y por lo tanto, bien Aventurado Príncipe, hemos sabido y visto como en el tercer año de vuestro reinado del año de nuestro señor de mil cuatrocientos noventa y ocho, donde Vuestra alteza mando descubrir la parte occidental (“lo escondido”), pasando más allá de la grandeza del mar océano, donde se encuentra y ha sido navegada una tan grande tierra firme, con muchas y grandes islas adyacentes a ella, que se extiende a setenta grados del lado de la línea equinoccial contra el polo ártico, y, puesto que se encuentra considerablemente fuera, es enormemente poblada, y del mismo círculo equinoccial regresa una vez más y se extiende en más de veintiocho y medio grados de lado contra el polo antártico, y tanto se dilata su grandeza y corre con mucha anchura, que ni de una parte ni de otra fue visto ni sabido el fin y cabo de ella; por lo cual, según el orden que lleva, es cierto que va en circuito por toda la redondeza; así que hemos sabido que de las playas y costas de estos Reinos de Portugal, y del Promontorio de *Finis Terrae* y de cualquier otro lugar de Europa, de África y de Asia, atravesando más allá de todo el océano directamente para occidente, o al este según la orden de la marinería... Ahora, como así sea que esta tierra de allá es tan grande, y de esta parte de acá que tenemos en Europa, África y Asia, manifiesto es que el mar océano está metido en medio de esta dos tierras y que es medio terráneo, por lo cual podemos decir que el mar océano no debe cercar el mar, porque yace dentro de su concavidad y centro. Por lo que concluyo que el mar océano no es otra cosa sino una enorme laguna, metida dentro de la concavidad de la tierra, y la misma tierra y el mar, ambos juntamente, hacen una redondeza, de cuyo medio salen muchos brazos que entran por la tierra”.

Si insistiéramos en dar una infalible validez práctica, e incluso teórica, a la completa novedad de los descubrimientos galileanos sobre los que quizás la más extraordinaria característica haya sido acercar las estrellas a la tierra y no propiamente haber llevado los sentidos humanos al espacio del universo, no podríamos considerar la experiencia de los navegadores dentro del conjunto de hombres que contribuyeron a la fundamentación práctica y epistemológica de la ciencia moderna; esto por no mencionar las ciencias que tuvieron como base justamente los avances portugueses por el litoral africano y la travesía colombina hacia el occidente: la navegación y la cosmografía. “También Cristóbal Colón, Fernando de Magallanes y todos los numerosos viajeros y navegantes de comienzos de la Edad Moderna habían visto con sus ojos —como más tarde Galileo y Hooke y Leeuwenhoeck— cosas nunca antes vistas. La visión de las nuevas tierras también había contribuido a poner en crisis la idea de la superioridad de lo antiguo. Simples marineros —se repite muchas veces— pueden ver lo contrario de lo que habían afirmado filósofos griegos y Padres de la Iglesia acerca de la habitabilidad de las zonas tórridas, la existencia de las antípodas, la navegación en los océanos, la intransitabilidad de las columnas de Hércules”.³⁹⁵

Como hemos visto, el debate sobre el origen y el desarrollo de la ciencia moderna es antiguo. Existen intentos por precisar el origen de las ideas y los contextos en que ellas aparecieron en las distintas sociedades europeas del siglo XVII. En general, por ciencia moderna se entiende la ciencia que resultó de la llamada Revolución Científica que, más bien, es un fenómeno intelectual que se desarrolló a partir de los experimentos y descubrimientos de Galileo y de su adopción en el campo de la reflexión teórica por Descartes. Los personajes contemporáneos y posteriores que participaron en los debates y perfeccionamientos de las distintas leyes y teorías son también bastante mencionados en la historiografía de la ciencia.³⁹⁶

Aunque quizás el último intento por configurar intelectualmente la zona cultural y geográficamente conocida como Europa nos permita acercarnos a la peculiaridad del Renacimiento en clave no nacionalista (Burke, Porter), como se ha hecho al menos desde la historiografía de las ideas. Lo cierto es que propuestas, dentro del específico campo de la revolución científica, como la que desarrolló Paolo Rossi bajo la iniciativa justamente de la legitimación cultural y conceptual de la Unión Europea, en *El nacimiento de la ciencia moderna en*

³⁹⁵ ROSSI, Paolo, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, pp. 63-64.

³⁹⁶ Por mencionar sólo un par de casos, además de *Los estudios galileanos* ya referidos aquí de Alexandre Koyré, podemos aludir aquí a MÍNGUEZ PÉREZ, Carlos, *Filosofía y ciencia en el Renacimiento*, Madrid, Síntesis, 2006 y BELTRÁN, Antonio, *Revolución científica, Renacimiento e historia de la ciencia*, México, ed. Siglo XXI, 1991.

Europa, representan quizás los primeros pasos en esa dirección. Sin embargo, y aunque no con el mismo interés legitimador sino más bien enteramente científico, hispanistas de renombre como John H. Elliott han llamado la atención sobre la noción de “ciencia moderna”³⁹⁷ y de la lejanía cultural, que no geográfica y seguramente tampoco intelectual, que siempre mantuvo Europa con los avances, desarrollos y descubrimientos que hicieron españoles y portugueses desde mediados del siglo XV: la travesía por el litoral africano y el descubrimiento de unas tierras que, en el comienzo, fueron identificadas por el almirante a cargo de la flota como las Indias, unas islas adyacentes al archipiélago del Japón y no con el continente que, con el tiempo, se llamaría América.

Paolo Rossi parte de una afirmación muy simple, en su enunciación, respecto a la cuna europea de la ciencia, una consideración que quizás por su sencillez resulte compleja en su descripción. Con todo, a eso se dedica el italiano en la totalidad del libro.

No existe, en Europa, una ‘cuna’ de esa complicada realidad histórica que llamamos hoy en día ciencia moderna. La cuna es toda Europa. Vale la pena recordar, además, algunas cosas que no todo el mundo sabe: que Copérnico era polaco, Bacon, Harvey y Newton ingleses, Descartes, Fermat y Pascal franceses, Tycho Brahe danés, Paracelso, Kepler y Leibniz alemanes, Huygens holandés, Galileo, Torricelli y Malpighi italianos. La obra de cada uno de estos personajes estuvo vinculada a la de los demás, en una realidad artificial o ideal, carente de fronteras, en una República de la Ciencia que supo construirse a costa de muchos esfuerzos un espacio propio en situaciones sociales y políticas siempre difíciles, a menudo dramáticas, y a veces trágicas.³⁹⁸

Esta nota es ya bastante significativa en el marco de la historia tradicional de la ciencia. Y nos parece incluso complementaria al debate que hemos descrito en el apartado anterior respecto a la revolución científica. El autor nos recuerda no sólo las nacionalidades de cada uno de los protagonistas de esa historia, también nos dice de la vinculación que había entre ellos en una especie de espacio ideal, una República de la Ciencia, nunca pacífico, no exento de las complicaciones propias de las determinaciones sociales y, por supuesto, políticas antes que

³⁹⁷ Una de las sugerencias más provocativas de Elliott en *El Viejo Mundo y el Nuevo* es que los trabajos de los misioneros y funcionarios de la corona castellana, junto con sus métodos, son trabajos de antropología comparada cuya publicación o incluso conocimiento en círculos de erudición en el continente europeo demoró lo suficiente como para pasar por alto la importancia de las compilaciones e investigaciones en torno a las formas de vida social, religiosa y científica de los distintos pueblos del Nuevo Mundo. Cfr. ELLIOTT, J. H., *El Viejo Mundo y el Nuevo, 1492-1650*, Madrid, Alianza, 1972, pp. 47 y 50 (Original en inglés: *The Old World and the New 1492-1650*, 1970).

³⁹⁸ ROSSI, Paolo, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, p. 11.

propiaamente científicas. El ejemplo quizás paradigmático de esas complicaciones lo tenemos en Galileo, cortesano en alguna medida, revolucionario también, y al mismo tiempo condenado por el Santo Oficio. Otro bien puede ser la vida familiar de Kepler cuya madre fue acusada de bruja, condenada y ejecutada. La puesta en situación del significado de la ciencia, de la creatividad científica y de los campos en que fue posible es otro aspecto que llama la atención sobre el lugar desde el cual nosotros mismos nos acercamos a una etapa de la historia y de la cultura humana que no es ni de lejos parecida a la nuestra: “la ciencia moderna no nació en la quietud de los *campus* o en la atmósfera algo artificial de los laboratorios de investigación *en torno* a los cuales, pero no *dentro* de los cuales (como sucedía desde hacía siglos, y sucede todavía en los conventos), parece fluir el río sanguinolento y cenagoso de la historia. Por una razón muy simple: esas instituciones (en lo que atañe al saber que llamamos ‘científico’) no había nacido todavía, y porque para el trabajo de los ‘filósofos naturales’ no se habían construido todavía *esas torres de marfil* tan provechosamente utilizadas y tan injustamente vituperadas a lo largo de nuestro siglo”.³⁹⁹

Explorar en torno al origen de la ciencia moderna requiere, pues, seguir varios aspectos. En primer lugar, admitir que no podemos referirnos a un fenómeno que tuvo sus comienzos temporales en el siglo XVII con la genial y revolucionaria contribución de Galileo y su exploración del espacio exterior a la tierra. Sino, más bien, aventurarnos en una visión que no admite rupturas ni continuidades porque no se basa en el concepto de lo nuevo y de lo viejo. En ella queremos referirnos al modo en que durante el Renacimiento, en particular el renacimiento científico, se vincularon los saberes prácticos con la tradición no sólo clásica antigua, sino también con la medieval en una Europa política y culturalmente convulsa. Porque si bien es verdad que, como nos recuerdan autores como Burke, Panofsky y Porter, el Renacimiento fue un movimiento europeo, internacional donde la influencia italiana no fue ni fácil ni homogéneamente aceptada también lo es que en términos de la producción del conocimiento científico las revoluciones, si es que así les podemos llamar, en torno a las matemáticas tuvieron que ver con la construcción de instrumentos de medición especializados y no sólo el reloj y el ábaco. Esos instrumentos constituyen el arsenal técnico de navegadores, cartógrafos y hombres de mar al mismo tiempo que el material de apoyo de las representaciones y modificaciones matemáticas del cielo y del mar. No es por nada que el historiador de la ciencia, James Arthur Bennet, nos proponga un espectacular panorama de las

³⁹⁹ ROSSI, Paolo, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, p. 11.

novedades y desafíos de la matemática durante el siglo XVI, aunque su importancia se remonta a las revolucionarias navegaciones que comenzaron en el siglo XV sobre los mares desconocidos más allá del Mediterráneo. La propuesta de Bennet es, con mucho, sumamente sugerente respecto al papel práctico de las matemáticas incluso para nuestro particular entendimiento de la modernidad.

While mathematics had useful applications, it had scarcely any role in natural philosophy, since the World was neither constructed nor organized according to mathematical categories. We must leave behind us the modern images of serious mathematics impossibly distant from the real world and of mathematics supplying the logical and inferential structure of scientific theory.⁴⁰⁰

El estudio de Bennett se centra en tres espacios de la vida cotidiana renacentista.

Primero, la navegación, la astronomía y la agrimensura. Las matemáticas se infiltraron en la técnica a partir del siglo XV cuando los europeos se aventuraron por la costa africana cuya navegación requería de encontrar y precisar la latitud. Los astrónomos estaban familiarizados con la latitud geográfica, la apariencia de los cielos y la esfera armilar, el astrolabio, el torquetum y el *quadrans vetus*. La técnica les permitió entonces medir la latitud a partir de la estrella polar y corregir según el circuito diurno del polo de acuerdo al “régimen de la estrella del norte”.⁴⁰¹

Segundo, la cartografía y la recuperación de la *Geografía* de Ptolomeo. Bennet parte del hecho de que las cartas portulano no se basaban en la proyección de la esfera y, por tanto, eran cartas planas que servían para la navegación práctica y eran transportadas en los barcos para seguir las distintas rutas marítimas. Las cartas proporcionaron durante mucho tiempo a los hombres de mar una experiencia muy cercana a la realidad del mundo. No obstante, fue la experiencia de los navegadores que reveló la insuficiencia de ese tipo de mapas con lo cual hubo un proceso de mejoras y refinamientos. “Lives and livelihoods, ships and their cargoes, safety and efficiency at sea all depended on the reliability of the portolan charts. Here is an

⁴⁰⁰ BENETT, J. A., “The Challenge of Practical Mathematics” in PUMFREY, Stephen, Paolo Rossi & Maurice Slawinski. *Science, culture and popular belief in Renaissance Europe*, New York, Manchester University Press, 1991, p. 176. “Si bien las matemáticas tenían aplicaciones útiles, en la filosofía natural no tenían casi ninguna influencia, ya que el mundo no estaba construido ni organizado de acuerdo a las categorías matemáticas. Debemos dejar atrás las imágenes modernas de las matemáticas formales increíblemente distantes del mundo real y de las matemáticas que proveen la estructura lógica y deductiva de la teoría científica”.

⁴⁰¹ BENETT, J. A., “The Challenge of Practical Mathematics”, p. 179.

example of empirical regulation in mathematical science, and it has a significance extending beyond cartography”.⁴⁰²

Tercero, la relación de la longitud, el magnetismo y la filosofía natural. Hubo, dice el autor, dos áreas importantes de intersección entre la ciencia matemática y la filosofía natural. La primera se refiere a la amplia literatura secundaria que apenas se conoce. Los tres campos de conocimiento enfrentaban una aparente e irreconciliable dificultad: la pregunta de los astrónomos y de los filósofos naturales era cómo influyen las matemáticas en el mundo real y qué es lo que pasa cuando son contradictorios. Pero donde hubo un avance significativo fue en el cálculo de la variación magnética que pudo ser medida con los diferentes instrumentos especializados en la navegación ya en el siglo XVI, como los compases. “Navigation, longitude and geometrical magnetism thus formed a meeting point between mathematical science and natural philosophy, an intersection understood to be relevant to pressing practical problems of the period, and across which individuals engaged in such problems of the could transfer attitudes and technics”.⁴⁰³

Una hipótesis que se puede plantear, y en principio sería casi la consecuencia lógica de unir el punto de partida de Hannah Arendt con la descripción de la historia de la ciencia, es que el desarrollo empírico de los descubrimientos geográficos que antecedieron a la Época Moderna subyacían a los avances y descubrimientos científicos de Galileo (el aspecto que Hannah Arendt destaca y explora en *The Human Condition*) pero no tiene sentido. Como resultado preliminar de la investigación lo único que puedo anticipar en este momento es que no tienen mucho que ver y que la configuración de la modernidad a que se refiere Hannah Arendt, pese a sus pretensiones, no se corresponde con la realidad histórica. La historia de la ciencia en que ella apoya sus aportaciones a la historia de las ideas es una historia de la ciencia que se construye y mantiene con la presencia de figuras paradigmáticas de lo tradicionalmente reconocido como conocimiento científico. Es una historia de los intelectuales y sus ideas entendidas como realidades autónomas sobre las que es posible aceptar una opinión a favor o en contra. Esto nos advierte que una primera distinción bien podría hacerse en relación a la

⁴⁰² BENETT, J. A., “The Challenge of Practical Mathematics”, p. 183. Vidas y medios de subsistencia, los buques y sus cargas, la seguridad y eficiencia en el mar, todos dependían de la fiabilidad de los portulanos. He aquí un ejemplo de regulación empírica en la ciencia matemática, cuyo significado se extiende más allá de la cartografía”.

⁴⁰³ BENETT, J. A., “The Challenge of Practical Mathematics”, p. 187. “La navegación, la longitud y el magnetismo geométrico constituyeron un punto de encuentro entre la ciencia matemática y la filosofía natural, una intersección entendida como relevante para los acuciantes problemas prácticos de la época, a través de la cual a las personas que participaban en este tipo de problemas se les podrían transferir actitudes y técnicas”.

historia de las mentalidades que no es lo mismo que la historia intelectual o historia de las ideas.

Hannah Arendt intenta fundamentar conceptualmente la sospecha de la mentalidad totalitaria en la historia intelectual de la ciencia moderna ligada muy estrechamente a las formulaciones de Descartes para la filosofía moderna. Pero las desprende de la capacidad de hacer que el ser humano descubrió una vez que fue capaz de conocer mucho más de cerca el universo con un instrumento salido de sus propias manos. En esta premisa de la modernidad Hannah Arendt apoya aquella casi marxista afirmación de que “no son las ideas sino los hechos los que cambian el mundo”. Y es seguramente verdad. Pero, en definitiva, los hechos a que se refiere Hannah Arendt pertenecen a una historia de las ideas cuyos presupuestos están en la formulación de la revolución científica que hizo Koyré y que ella asimiló:⁴⁰⁴ fue el telescopio, un instrumento salido de las manos humanas, el hecho que determinó el camino por el que andaría la humanidad en la Modernidad.

2. La alienación del mundo

a. El espíritu del capitalismo

La alienación que Max Weber identificó, dirá Hannah Arendt, en el espíritu del capitalismo es una alienación que queda resumida en la fórmula “ascetismo interior mundano”, es decir, de retirada del mundo y que poco tiene que ver con la alienación de la tierra.⁴⁰⁵ Y, no obstante, sorprende más por sus semejanzas que por las probables diferencias. Es un modo de alienación

⁴⁰⁴ En esa misma historia la aproximación a Lutero es también verdad cuando con un trasfondo biográfico del reformador dice de la peligrosidad de la vida solitaria para la vida en común. Sin embargo, bien podríamos preguntar si esa forma de vida es exclusiva de Lutero, si él la descubrió y entonces también la heredó a la modernidad. Cfr. ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, p. 477. “That thought processes characterized by strict self-evident logicity, from which apparently there is no escape, have some connection with loneliness was once noticed by Luther (whose experiences in the phenomena of solitude and loneliness probably were second to no one’s and who once dared to say that ‘there must be a God because man needs one being whom he can trust’) in a little-known remark on the Bible text ‘it is not good that man should be alone’: A lonely man, says Luther, always deduces one thing from the other and thinks everything to the worst”: “Que el proceso de pensamiento caracterizado por la lógica estricta, de lo evidente en sí mismo y del que aparentemente no hay escape, tiene alguna conexión con la soledad ya fue advertido por Lutero (cuya experiencia con los fenómenos de la vida solitaria y de la soledad probablemente no han sido superadas por nadie, y quien una vez se atrevió a decir que ‘tiene que haber un Dios, porque el hombre necesita un ser en quien pueda confiar’) en un comentario poco conocido sobre las palabras de la Biblia ‘no es bueno para el hombre que esté solo’: un hombre solitario, dice Lutero, ‘siempre deduce una cosa de otra y piensa en todo hasta llegar a lo peor”.

⁴⁰⁵ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 251.

que guarda poca relación con la moderna pérdida de la fe derivada de acontecimientos religiosos, de hecho, los reformadores nada tuvieron que ver en el asunto porque el acontecimiento fundamental del proceso de acumulación de riqueza tuvo un antecedente mucho más claro en la expropiación del campesinado, en la pérdida de la propiedad que no es lo mismo que pérdida de la riqueza individual.⁴⁰⁶ Si en algo influyó la Reforma fue justamente en expropiar lo que durante siglos había constituido un suelo propio del ser humano que le anclaba a la tierra. La alienación de la tierra consistió, pues, en esa moderna desposesión de las tierras campesinas, que originó el desarraigo, y no derivó de los preceptos éticos de la religión protestante, tal como Max Weber opina.

La alienación de la tierra, dirá con fuerza Hannah Arendt, no puede derivarse de la Reforma y la Contrarreforma y sus alcances porque no están restringidos al ámbito religioso. La evidencia histórica demuestra que los hombres modernos no fueron devueltos al mundo, como se puede presuponer de la pérdida de la fe en la trascendencia, “sino a sí mismos”. La evidencia está, una vez más, en la más influyente y más original de las contribuciones de Descartes a la filosofía moderna: la exclusiva preocupación por el yo que no es el alma, la persona o el hombre y reducir todas las experiencias humanas a la única y preponderante existencia del yo. “The greatness [acepta sin embargo Hannah Arendt] of Max Weber’s discovery about the origins of capitalism lay precisely in his demonstration that an enormous, strictly mundane activity is possible without any care for or enjoyment of the world whatever, an activity whose deepest motivation, on the contrary, is worry and care about the self. World alienation, and not self-alienation as Marx thought, has been the hallmark of the modern age”.⁴⁰⁷

Esa ausencia de cuidado que caracteriza la alienación del mundo, continua argumentando la autora, no fue exclusiva de unas clases u otras sino que se transformó en la popular manera de relación humana hacia el mundo. Pero si el desarraigo tuvo que ver con la expropiación del campesinado, la alienación de la tierra, la superfluidad derivaría entonces de la alienación del mundo y, con toda la claridad arendtiana, no se percibe cuál de las dos ha sido más perjudicial al desarrollo moderno de la humanidad, puesto que, en realidad, la alienación a

⁴⁰⁶ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, pp. 253-254.

⁴⁰⁷ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 254. “La grandeza del descubrimiento de Max Weber sobre los orígenes del capitalismo radica precisamente en demostrar que resulta posible una enorme y estrictamente mundana actividad sin tener que preocuparse o disfrutar del mundo, actividad cuya motivación más profunda es, por el contrario, el interés y preocupación por el yo. La alienación del mundo, y no la propia alienación como creía Marx, ha sido la marca de contraste de la época Moderna”.

que dedica mayores descripciones es a la del mundo y, como consecuencia y por puro desarrollo teórico, a la del hombre: fue Descartes, diga lo que se diga y además lo demuestran los historiadores de la ciencia (Whitehead, Burt, Koyré), el creador de la subjetividad moderna alienada del mundo. Es decir que, y salvando las críticas y las consecuencias que se puedan extraer de esto, los reformadores (Lutero y Calvino), pese a lo que diga Max Weber, no tuvieron nada que ver en el proceso de alienación del mundo a través de la acumulación capitalista que requiere, según el sociólogo, la dedicación profesional a las actividades de todas las esferas de la vida y no únicamente a la dimensión religiosa y espiritual, todas las actividades tienen que estar regidas por el sacrificio y la abnegación dictada por la obligación de la profesión.

La alienación del mundo tiene que ver con hechos muy concretos, básicamente, los descubrimientos de Galileo y las sistematizaciones filosóficas de Descartes. Este es el nudo conceptual de la idea de alienación, en las tres facetas que considera Hannah Arendt y seguramente esta es la razón de que la mayor parte de sus descripciones en torno al estado enajenado en que vive el ser humano moderno esté dedicada a exponer el proceso de introspección cartesiano que, como hemos indicado en la primera parte de esta disertación, no fue un asunto exclusivo de Descartes, sino que él mismo estuvo poseído por las pesadillas que caracterizaron a la modernidad. En otras palabras, fue el aire de una época lo que determinó los rumbos de la humanidad e influyó de tal manera en los círculos de eruditos que la aceptación de todo cuanto ellos dijeran fue unánime en todas las regiones de la tierra.

Es muy significativo que el esfuerzo arendtiano se dirija, al menos en apariencia, a hacer de la noción de alienación una realidad más amplia que la marxiana idea de alienación restringida al ámbito económico. La originalidad de Max Weber radica en circunscribir su argumentación al papel de los preceptos morales dedicados, en principio, al ámbito económico. Y, sin embargo, Max Weber apunta sobre una forma muy concreta de creación y estabilización del llamado Estado moderno cuya base no fue únicamente la acumulación del capital mediante la enajenación ética de los trabajadores, sino una base filosófica que le diera sustento.⁴⁰⁸ En ese sentido, la argumentación weberiana suena mucho más congruente que el propio esfuerzo arendtiano por salvar a Lutero y Calvino de las implicaciones de sus descubrimientos en las formas de organización social de toda una época. Porque también es verdad que si tenemos en

⁴⁰⁸ SCHMIDT, Peer, “Neoestoicismo y disciplinamiento social en Iberoamérica colonial (siglo XVII)” en *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Vervuert – Frankfurt/Iberoamericana – Madrid, 1997, p. 181.

consideración todo el planteamiento acerca de la revolución científica, y aludimos a las faltas no sólo teóricas sino también históricas de la tradición a que recurre la autora para su evaluación de la influencia de Galileo en la modernidad (Koyré), no resulta nada simple pensar en que las regiones capitalistas del mundo, con todo y que no sea la ética protestante el suelo de su completa realización, respondieron a las mismas exigencias o necesidades vitales y políticas.

En otras palabras, que los hombres modernos estén volcados sobre sí mismos según las más originales contribuciones de Descartes a la filosofía suena mucho más acorde a la propuesta weberiana del funcionamiento del proceso de producción por una total renuncia al cuidado del mundo. “El *cogito ergo sum* cartesiano fue acogido por los puritanos de la época a través de una interpretación ética análoga” a la del elegido cuya vida guiada por una constante reflexión podía ser considerada como una forma de acceso a la salvación, si era efectivamente elegido, o de superación de un estado natural cuyo destino era incierto, cuando no se pertenecía al grupo de quienes tenían garantizada la salvación de su alma.⁴⁰⁹

En el fondo de la propuesta de Hannah Arendt, pues, prima la importancia del mundo intelectual, aunque la idea de la autora no sea colocar las culpas de las modernas formaciones de masas que respondieron a las modernas ideologías totalitarias en los fundadores de la modernidad científica, y lo mismo hace respecto a los reformadores. En sus insistencias, el estado de alienación en que la modernidad hinca sus orígenes, y que adivinamos no son el resultado de la confluencia de los tres fenómenos pre-modernos con que inicia su descripción de la introspección cartesiana, es un estado general de la humanidad debido a lo que el ser humano descubrió que puede hacer, incluida la capacidad de producir la verdad. Pero cabe insistir en preguntar si ese punto de vista en negativo no incluye también aquello que no se menciona. Quizás los detalles de la configuración de realidades que parecen no tener relación alguna con la modernidad filosófica es lo que más importa a la hora de evaluar si Max Weber tenía alguna razón en su encarnizada argumentación sobre la actitud profesional de los protestantes (cuyo máximo representante fue Benjamin Franklin), o si la base filosófica de la acumulación capitalista fue el determinante en la formación del estado moderno al que indudablemente aluden tanto Hannah Arendt como Max Weber y cuya base común es que la humanidad moderna se encuentra alienada del mundo donde, por supuesto, el estado y sus transformaciones tienen lugar.

⁴⁰⁹ WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1969, p. 150.

Dicho tal como Hannah Arendt lo formula, el término alienación tiene la apariencia de una norma regulativa desde la cual interpretar la modernidad. Tal como lo desarrolla Max Weber, la ética protestante tuvo su auge y triunfo entre la humanidad moderna porque la interpretación luterana de profesión y la actitud disciplinada de las distintas órdenes monásticas salieron de los monasterios: en esto consistió el proceso de secularización, tan caro a la modernidad, y de generalización y no exclusividad de una clase social u otra, si así hubiera sido no sólo el campesinado habría vivido de manera tan cruel el proceso de despojo de sus bienes terrenales. El ejemplo, que el propio Weber utiliza, es el de los jesuitas cuyo fundamento ético disciplinante extrajeron de los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola: “su ascetismo se emancipaba tanto de la anárquica huida del mundo como del continuo atormentarse por puro virtuosismo, con el fin de superar el *status naturale*, sustrayendo al hombre del poder de los apetitos irracionales, y devolviéndole su libertad ante el mundo y la naturaleza”.⁴¹⁰

El triunfo del principio capitalista (la posibilidad de racionalizar la vida) en la descripción ética weberiana tuvo que ver con el agregado de la predestinación de los protestantes a la Reforma: sólo uno se salva, el resto se condena y no hay posibilidad de cambiar los designios de Dios. El contenido de esta doctrina, dice Weber, debió generar un sentimiento de “inaudita soledad en el hombre”. Y esto explica, continúa, “de una parte, la actitud negativa del puritano ante los elementos sensibles y sentimentales de la cultura y la religiosidad subjetiva... y su radical apartamiento de la civilización material; de otra, es una de las raíces del individualismo desilusionado y pesimista todavía influyente en el ‘carácter popular’ y los pueblos de pasado puritano”.⁴¹¹ Visto así, no fue necesario que Descartes, una vez que descubrió la forma en que operaba su propia individualidad, propusiera las seis lecciones metodológicas que constituyen el *Discurso del método*. La naturaleza de las actividades monásticas habría sido suficiente.

No haremos aquí la comparación de cada uno de los tópicos en que difiere el punto de vista de Hannah Arendt con el de Max Weber. Pero sí nos gustaría señalar que si bien para la autora fue Descartes quien sentó las bases de la introspección moderna, del exacerbado interés del ser humano por sí mismo, Max Weber concede que el racionalismo no ofrece de manera ninguna un desarrollo paralelo en todas las dimensiones de la vida. Sería difícil demostrar que el trabajo cartesiano, por más intentos de hacer de su filosofía una forma de vida, se

⁴¹⁰ WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 151.

⁴¹¹ WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, pp. 125-126.

circunscribe exclusivamente al espacio del pensamiento, de la interioridad, de la conformación de la subjetividad, para decirlo de manera apresurada, autoconsciente; es decir, mediada por un proceso de reflexión que deriva de su propia auto-constitución y que poco tiene que ver, me parece a mí, con incurrir en el mundo de la actividad económica. Y, sin embargo, todavía puede haber un intento por hacer de sus planteamientos una premisa de decadencia mundana, como muchas veces se ha hecho del platonismo. Seguramente, tanto la idea de Hannah Arendt, que no lo dice, como la de Max Weber, que lo insinúa declaradamente, alude a dos formas de disciplinamiento interior que se gestaron en la modernidad. Mucho tendríamos que adivinar en el caso de Hannah Arendt salvo si admitiéramos que la idea de la alienación tiene alguna proximidad con procesos de relación y configuración de la modernidad en términos económico-políticos y no científicos como parecen serlo. Pero sí en el caso de Weber para quien la ética protestante, no Lutero pese a su configuración mental, representa principios monásticos aplicados particularmente a la vida profesional de los individuos cuyo destino ha sido marcado, sin saber cuál es, por Dios y esta misma realidad trascendente, pese a la pérdida de fe en su existencia, es su única dimensión de confianza y entrega total: “Dios debe ser el único confidente del hombre”.⁴¹²

El trabajo profesional es una de las maneras en que el ser humano se libera de la angustia por no saber si se hace parte del grupo de los elegidos. ¿Vive, pues, en un estado de autocastigo que se redime por la entrega total, alienante, al trabajo en una suerte de martirio, de suplicio por desconocer su destino final y siempre ligado al estado de desgracia heredado por el pecado original? Sí, pero esa misma entrega se convierte en el móvil de satisfacciones que le permiten continuar con el martirio. ¿Y no es este un modo de sujeción que los modernos reconocen como una forma onnipresente en las sociedades donde el castigo físico ha sido de tal modo invisibilizado porque el objetivo de las modernas máquinas penales es el castigo del alma? ¿Lo que Max Weber, al margen de las apreciaciones de Hannah Arendt, nos intenta mostrar no es la peligrosidad de las formaciones pseudo-místicas del siglo XVI para la vida humana llamada moderna, puesto que parte de una comparación de la actitud de Lutero con las prácticas de los místicos alemanes⁴¹³? ¿No es este el indicio de una investigación en torno a la interioridad humana moderna que Michel Foucault ha comenzado a hacer en la base histórica para la genealogía de la prisión que representa *Vigilar y castigar*?

⁴¹² WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 126.

⁴¹³ WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, pp. 98-100.

b. El castigo del alma

Hannah Arendt y Michel Foucault comparten muy poco si sólo consideramos sus posibles vínculos intelectuales y filosóficos. Si ese es el caso, bien podríamos decir que no comparten nada. No tengo noticia de que se hayan conocido personalmente, ni tampoco voy a emprender una búsqueda biográfica donde puedan aparecer sentados en un café parisino alegremente conversando sobre los grupos marginados, sobre las técnicas de la violencia moderna o sobre el clima. Tampoco haré un estudio acerca de sus mutuas influencias intelectuales, puesto que el objetivo de esta disertación es otro. La referencia a Foucault ha resultado de las características de la noción de alienación moderna que Hannah Arendt propone, de su escasa deuda con los descubrimientos weberianos y de las consecuencias explicativas que tienen, tanto la naturaleza cartesiana de la subjetividad moderna que Arendt coloca en el escaño más alto como la conducta disciplinada que Weber atribuye al espíritu capitalista. Y no es otra la motivación que adentrarnos en el contexto de la modernidad donde nos hemos situado de la mano de la misma Hannah Arendt.

Vigilar y castigar es un texto importante en el corpus de la creación filosófica de Michel Foucault. Es un libro donde sienta las bases historiográficas para la elaboración de una historia de las prisiones y, más significativo aún, de los castigos, de las instituciones judiciales y de los objetos en que se ejerce el castigo. Esa historia, que él prefiere llamar genealógica, de la prisión en la modernidad (su descripción no comienza mucho antes del siglo XVII), está motivada no por el pasado sino por el presente (Foucault publicó el libro por primera vez en París en 1975). Un impulso que le vino de las rebeliones en las cárceles. Unas rebeliones que se orientaban en dos sentidos: los presos se rebelaban contra el frío, el hacinamiento, la falta de aire, los muros vetustos, el hambre y los golpes; pero también contra los psiquiatras, los psicólogos y los educadores. Es decir, contra los castigos corporales de igual modo que contra los castigos dirigidos al alma. En realidad, Foucault se plantea escribir una historia de las prisiones no por anacronismo, es decir de deducir de las formas de castigo de la temprana época moderna los modos de dominación que encuentra en el prototipo carcelario moderno (el Panóptico) sino “hacer la historia del presente”.⁴¹⁴ Una historia donde las nociones de institución, de rechazo,

⁴¹⁴ FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar*, México, Ed. Siglo XXI, 1976, p. 37 (original en francés: *Surveiller et punir*, 1975).

de exclusión y de marginación no parecen adecuados para describir en el centro de las ciudades carcelarias “la formación de las blanduras insidiosas, de las maldades poco confesables, de las pequeñas astucias, de los procedimientos calculados, de las técnicas, de las ‘ciencias’ a fin de cuentas que permiten la fabricación del individuo disciplinario”.⁴¹⁵

El proceso que describe el francés en su libro es interesante porque comienza con la narración del suplicio corporal, los pormenores de las condenas y el trato a los condenados. Una forma de disciplina corporal que no exime a los espectadores del suplicio. Esa forma de castigo, según demuestra Foucault, ha cambiado no en función de la efectividad que puede tener en la sociedad sino según unas reordenaciones institucionales con códigos explícitos, normas unificadas de procedimiento, adopciones jurídicas y claridad en la función punitiva de la pena. “Unos castigos inmediatamente menos físicos, cierta discreción en el arte de hacer sufrir, un juego de dolores más sutiles, más silenciosos, y despojados de su fasto visible”.⁴¹⁶ Los cambios obedecen a nuevas y más profundas reordenaciones hasta lograr la desaparición del castigo corporal entre 1830 y 1848. Pero a pesar de los cambios y evoluciones en los sistemas punitivos aún se mantiene un fondo de suplicio en los mecanismos modernos de justicia criminal, “un fondo que no está por completo dominado, sino que se halla envuelto, cada vez más ampliamente, por una penalidad de lo no corporal”.⁴¹⁷ La novedad de la tendencia punitiva, dice Foucault, es que el castigo ya no se dirige al cuerpo sino a un objetivo no visible y silencioso. La expiación debe causar estragos no sólo al cuerpo sino que debe actuar en mayor profundidad: sobre el corazón, la voluntad, el pensamiento y las disposiciones anímicas. El castigo, pues, debe estar dirigido al alma.

Ahora bien, dice el autor, pese a que la historia del castigo a los delitos cometidos ha travesado por un proceso que comenzó a hacerse claro en el siglo XVIII es a lo largo de la modernidad que se puede apreciar ese tránsito del castigo corporal al castigo del alma, de igual modo que han cambiado los delitos: si ya se castigaba el asesinato, el robo, la mendacidad, el bandidaje y la piratería, en el nuevo código “se juzgan a la vez las pasiones, los instintos, las anomalías, los achaques, inadaptaciones, efectos de medio o de herencia; se castigan las agresiones pero a través de ellas las agresividades; las violaciones, pero a la vez las perversiones; los asesinatos que son también pulsiones y deseos”.⁴¹⁸ Es decir, la dimensión interior del ser

⁴¹⁵ FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar*, p. 314.

⁴¹⁶ FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar*, p. 15.

⁴¹⁷ FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar*, p. 23.

⁴¹⁸ FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar*, p. 25.

humano que no sangra y que es posible someter a unas técnicas de poder, a la omnipresencia de un laboratorio zoológico cuyo efecto en la vida cotidiana sea imperceptible por los seres humanos: saberse vigilados pero no vigilar, expiados en cada uno de los resquicios de su existencia individual. El proceso encierra un fenómeno que parece paradójico: de un lado, la supresión del castigo corporal puede dar la impresión de alargar los límites de la libertad individual, pero, por otro, ampliar los ámbitos penalizadores más allá del campo de la justicia penal hasta la esfera religiosa dedicada a través de los tiempos a expiar las culpas. Es decir, a reducir las posibilidades de expresión de la libertad.

Esa es la función del Panóptico que ya no es sólo un ideal carcelario sino la forma en que se organiza la vida de los seres humanos dentro de las sociedades carcelarias. Ese es el ideal del disciplinamiento colectivo, moderno, en que se vigila y se castiga no el cuerpo sino el alma y sus disposiciones. El Panóptico “es una máquina de hacer experiencias, de modificar el comportamiento, de encausar o reeducar la conducta de los individuos... es un lugar privilegiado para hacer posible la experimentación sobre los hombres, y para analizar con toda certidumbre las transformaciones que se pueden obtener de ellos”,⁴¹⁹ es un laboratorio de poder, de ejercicio de poder. Esta descripción del sistema panóptico se parece a la que nos ofrece Hannah Arendt de los campos de concentración y es semejante en resultados cuando dice que el objetivo central de los sistemas concentracionarios es aniquilar el espíritu antes que el cuerpo físico: “We attempt to understand the behavior of concentration-camps inmates and SS-men psychologically, when the very thing that must be realized is that the psyche can be destroyed even without the destruction of the physical man, that, indeed, psyche, carácter, and individuality seem under certain circumstances to express themselves only through the rapidity or slowness with they disintegrate”.⁴²⁰

Pero con esta anotación no estamos afirmando que Foucault se refiera al sistema de campos de concentración como centro de experimentación sobre las conductas humanas. Sus descripciones se refieren, más bien, a los mecanismos de tecnología de poder que funcionan en las sociedades contemporáneas independientemente de que tengan una estructura

⁴¹⁹ FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar*, p. 207.

⁴²⁰ ARENDT, Hannah, “Total domination”, in *Origins of Totalitarianism*, *op. cit.* p. 441. “Intentamos comprender el comportamiento psicológico de los internados en los campos de concentración y de los hombres de las SS, cuando lo que debe comprenderse es que el verdadero espíritu puede ser destruido sin llegar siquiera a la destrucción física del hombre, y que, desde luego, el espíritu, el carácter y la individualidad, bajo determinadas circunstancias, sólo parece expresarse con la rapidez o lentitud con la que se desintegran”.

concentracionaria, cuya naturaleza perteneció, como la misma Hannah Arendt nos recuerda, únicamente al sistema totalitario nazi. La preocupación de Foucault, en ese sentido, es más abarcadora: hace referencia a los modos institucionales de investigación que obtuvieron un lugar importante en el corpus de la investigación científica en el siglo XIX, y cuyos objetos de estudio no los constituye únicamente la población judía de Centroeuropa, sino la humanidad en general.⁴²¹

A diferencia de las explicaciones de Max Weber, Michel Foucault no hace referencia al sistema disciplinante de las distintas órdenes monásticas y religiosas que aparecieron en el siglo XVI. Se refiere, más bien, a las modificaciones en el sistema penal que, no obstante, se dirigen de igual forma a regular la vida interior de los seres humanos. A Foucault, seguramente, le debemos haber identificado esos procesos en ámbitos de la vida en que no siempre se considera que hay programas de educación, de formación y transformación de las maneras de sentir y dirigirse por la vida, en cada una de las dimensiones de la vida. Pero el sentido final de cada una de estas visiones es poner en primer plano el estado espiritual de la humanidad moderna que no deriva del impulso conceptual de un solo hombre, si bien que imbuido de las circunstancias que aquejaron o estimularon toda una época. Emana en cambio de un conjunto de técnicas de dominación, de ejercicio del poder político y de la administración de la justicia según unas conveniencias y unas necesidades incluso demográficas. Según una forma regulada, unas normas, unas prescripciones y unos principios sociales, éticos y jurídicos que garanticen un modo de comportamiento estabilizador.

Hemos dicho que, al igual que en el caso de Weber, no haremos un seguimiento de las semejanzas o las distancias teóricas entre Hannah Arendt y Michel Foucault. Vale, no obstante, recordar la opinión que tuvo Hannah Arendt respecto a la violencia moderna en el texto dedicado exclusivamente al tema: *On Violence*. Un texto cuyo punto de partida sorprende bajo el contraste de sus muy esperanzadoras descripciones de la *vita activa* en *The Human Condition* y, más aún, porque es un texto posterior al juicio y publicación de su libro sobre Adolf Eichmann, que tan caro le resultó.

A pesar de que el texto sobre la violencia apareció en un contexto socio-político circunscrito a un momento particular de la historia política americana y de las circunstancias por las que atravesaba el mundo entero, la vigencia del origen y naturaleza de la violencia

⁴²¹ BUSTAMANTE, Jesús, “La institucionalización de las ciencias antropológicas en las nuevas naciones y el papel de los museos” en CARRERAS, Sandra /CARRILLO ZEITER, Katja (eds.), *Las ciencias en formación de las naciones americanas*, Vervuert – Frankfurt, Iberoamericana – Madrid, 2014, pp. 174.

sobrepasan, a mi parecer, esos momentos particulares. *On violence* es un texto dedicado a señalar las circunstancias en que se desarrolla la violencia y está dividido en tres partes: en la primera, Hannah Arendt describe la situación política, teórica y cultural en que se inscriben tanto las revueltas estudiantiles, en el mundo occidental, como la emergencia del *black power*, en EUA; en la segunda se plantea la diferencia de significado de la violencia con términos próximos: poder, fuerza y autoridad, de los que, dice Hannah Arendt, sólo con el poder tiene un estrecho parentesco en la medida en que ambos, poder y violencia, no son fenómenos naturales sino que pertenecen al ámbito de lo político. En la tercera parte, finalmente, describe las raíces y la naturaleza de la violencia. Es en el carácter eminentemente político de la violencia y sus manifestaciones donde nos queremos detener: “Estoy inclinada, dice Arendt, a pensar que parte considerable de la actual glorificación de la violencia es provocada por una grave frustración de la facultad de acción en el mundo moderno”.⁴²²

El poder, en el contexto general de la obra arendtiana, se entiende como la capacidad de actuar juntos de los hombres concertadamente. El poder nunca es de uno solo, y más bien tiene que ver con la unión de la mayoría mediante unos intereses comunes. La violencia, por su parte, tiene un carácter instrumental y se dan los casos en que sea prerrogativa de un solo individuo. Ambos, poder y violencia, han estado comúnmente emparentados con el quehacer del Estado, de la capacidad de hacer la guerra o de someter a un pueblo por otros medios. Poder y violencia, dice Hannah Arendt, tienen la propiedad, como todas las formas de la acción, de cambiar el mundo pero “la acción es irreversible y siempre resulta improbable en caso de derrota un retorno al *status quo*”.⁴²³

Que la actual glorificación de la violencia se deba a una frustración de la acción en el mundo moderno significa, literalmente, que hay una merma, casi aniquilación del poder en su sentido más originario, es decir, griego. Y que la violencia ha tomado el lugar del poder tan naturalmente por las propias cualidades de la acción humana: “ni la violencia ni el poder son un fenómeno natural, es decir, manifestación del proceso de la vida; pertenecen al terreno de lo político de los asuntos humanos cuya cualidad esencialmente humana está garantizada por la facultad humana de la acción, la capacidad de comenzar de nuevo”.⁴²⁴ En este contexto,

⁴²² ARENDT, Hannah, “Sobre la violencia” en *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1999, p. 183 (Original en inglés, *On Violence*, 1970).

⁴²³ ARENDT, Hannah, “Sobre la violencia”, p. 180.

⁴²⁴ ARENDT, Hannah, “Sobre la violencia”, p. 182.

procederemos a explicar las peculiaridades de la acción y sus vínculos teóricos al interior del pensamiento político arendtiano.

Hasta la Época Moderna el término *vita activa* no perdió su significado “originario” negativo de inquietud (*a-skolia*), y mantuvo una estrecha relación con la distinción griega entre las cosas que son por naturaleza (*physei*) y las que son arteficio humano (*nomoi*). La *vita activa* contiene las actividades por medio de las que el ser humano intenta igualar en belleza las cosas que son por naturaleza; pero, como todo aquello que es creado por la humanidad, toda acción es precedera, imperfecta, es un *nomos*. En este sentido, la *polis* para los griegos era “a very special and freely chosen form of political organization”; es decir, un arteficio, “and by no means just any form of action necessary to keep men together in an orderly fashion”.⁴²⁵ Y, no obstante, Arendt nos recuerda que no es por un acaso que la emergencia de la *polis* en la antigua Grecia tuvo como antecedente la destrucción de las organizaciones de parentesco a través de las que se organizaba la comunidad; es decir, mediante el ejercicio de una forma de violencia que se justificaba en bien de la comunidad y en detrimento de los miembros de una familia y de los instintos que fueran necesarios para gobernar. La *polis* fue un arteficio que tuvo como condición previa desintegrar las formas de comunidad anidadas en el parentesco. “Historically, it is very likely that the rise of the city-state and the public realm occurred at the expense of the private realm of family and household”.⁴²⁶

Por tanto, la *polis* no fue simplemente una “organización política libremente escogida” sino, con mucho mayor peso, un acuerdo que garantizara la permanencia de la comunidad cuyos lazos familiares debían quedar suscritos a un espacio distinto. La *polis*, por tanto y no por un mero anacronismo, tenía justificada por su propia naturaleza la exclusión de los esclavos y de las mujeres que eran, más bien miembros de la familia. ¿O es que la destrucción de la familia como modo de comunidad impediría que las pasiones, signo distintivo de la humanidad, el dolor y los intereses de particulares tomaran su lugar abriendo el espacio a una forma no privada ni necesaria de relación, sino un arteficio, una norma que mantendría el orden?

Según este modo de comprender la *polis*, la esfera público política se asienta en la libertad y alude directamente a la liberación de cualquier tipo de fragilidad corporal, biológica y

⁴²⁵ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 13. “Una forma de organización política muy especial y libremente elegida”. “Y de ningún modo sólo una manera de acción necesaria para mantener unidos a los hombres dentro de un orden”.

⁴²⁶ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 29. “Históricamente es muy probable que el nacimiento de la ciudad-estado y la esfera pública ocurriera a expensas de la esfera privada familiar”.

artificial. Sólo es libre quien no se encuentra ligado al trabajo ni a las actividades de la labor. “Neither labor nor work was considered to possess sufficient dignity to constitute a *bios* at all, an autonomous and authentically human way of life”.⁴²⁷ Pero sin este reino de lo necesario que sustenta cualquier vulnerabilidad, el reino de lo político no sería posible. Esta división, en términos de la naturaleza de la *polis*, no responde a un mero artificio. Es el resultado de la protección de lo que puede ser mostrado (discursos y actos) y lo que ha de mantenerse oculto (el dolor del cuerpo y del nacimiento), de aquello que por su naturaleza sólo puede existir en privado. Que la posesión de una propiedad sea, por otro lado, una condición esencial previa a la pertenencia a la esfera pública tiene que ver también con el hecho de que exista un suelo propio para apoyar la existencia doméstica.

La esfera de lo privado representa un espacio tangible e inamovible protector de la luz de lo público; es decir, un lugar de resguardo a la perentoriedad de las acciones y los discursos propios del ámbito político. Pero podríamos preguntar ahora si la *polis*, el modo ideal de gobierno por excelencia, no partía de principios semejantes al del aislamiento de una buena parte de la sociedad cuya existencia no podía, pese a lo que se quiera discutir, pertenecer al mundo político. Si no es esta una manera de creación de un modo de subjetividad al que no podemos llamar moderna, sino clásica, griega, e imputarle el adjetivo de conceptual, normativa y, por eso, válida más allá de los confines de la historia.

En términos de la filosofía pagana, *physei* y *nomoi* pueden ser reconocidos nítidamente en la relación griega entre lo perfecto (divino) y lo artificial (humano) expresado de manera inequívoca en la deiformidad de los héroes homéricos, de la divinidad inherente a la lucha por la inmortalidad a través de las grandes acciones y de la consolidación de la *polis* como una “forma de gobierno libremente elegida”. En otras palabras, la ley (*nomos*) es un artificio emanado de la imposibilidad de revertir el tiempo y cuyo suelo fundamental es evitar el caos dentro de un espacio que, a diferencia del tiempo, permanece. Ese espacio ha de ser el mundo humano. Lo político en tanto forma de “organización libremente elegida” constituye un intento de huir de lo perentorio y salvar lo que ha sido construido por las manos humanas. La *polis* no sólo fue el remedio a la fugacidad de las cosas salidas de las acciones humanas, sino la promesa de una comunidad cuyas raíces evidenciaron ser tan frágiles como la mortal existencia que las hizo posibles.

⁴²⁷ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 13. “Ni la labor, ni el trabajo, se consideraban que tuvieran la suficiente dignidad para constituir un *bios*, una autónoma y auténticamente humana forma de vida”.

La preocupación arendtiana respecto a las posibilidades de pensar lo humano en términos no metafísicos, una condición de la filosofía que emergió con toda su fuerza en el siglo XX cuando las estructuras de la política alemana sufrieron una de sus más radicales crisis de la historia de occidente, no se justifica únicamente en términos de esos acontecimientos que marcaron la experiencia de Hannah Arendt en el mundo, sino que tienen que ver con una de las preguntas fundamentales de la filosofía aún en nuestros días, la pregunta no resuelta acerca de las maneras en que nos relacionamos unos con otros, puesto que aun cuando, como Hannah Arendt nos recuerda en uno de los textos más esclarecedores de la significación del papel de Sócrates en la vida política y filosófica de occidente, la filosofía política habrá encontrado su *modus operandi* cuando el asombro que da movimiento a todo pensamiento comience por el reconocimiento de que la inherente fragilidad humana debería convertirse en la prueba más fehaciente de que no es bueno para el hombre estar solo. Aun con ese reconocimiento quedaría por comprender el modo en que esa débil criatura se relaciona con la pluralidad de seres que le acompañan, le obstaculizan y le sostienen simultáneamente.

Justamente en el contexto de las formas de relación de los seres humanos, la violencia emerge como una constante en el devenir de la humanidad bajo múltiples formas siempre ancladas en las capacidades de lo que Hannah Arendt llama *vita activa*, de la artificialidad aunada a la naturaleza, a la existencia siempre condicionada del ser humano. Las formas de violencia a las que Hannah Arendt se refiere en el texto *On Violence*, sin mencionar el totalitarismo, al mismo tiempo que son constitutivas de los vicios de la acción, dice, no son irracionales ni bestiales. Y seguramente ninguna forma de violencia lo es en la medida en que sólo puede aparecer en la interacción de los seres humanos y que éstos siempre han sido portadores de una racionalidad que nada tiene que ver con el instinto de los animales ni con la capacidad creadora, perteneciente a Dios. Ambos, la creatividad divina y el instinto animal, son irracionales mas no las acciones humanas que se encuentran condicionadas a las propias capacidades de la humanidad. En otros términos, irracionales y bestiales son las formas en que se manifiesta la violencia, mas no su origen ni su naturaleza. Éstos tienen que ver con la fragilidad y la vulnerabilidad constitutivas de la acción. Tendríamos que entender las formas de gobierno, con la *polis* a la cabeza, como modos de ejercer el control sobre manifestaciones no políticas, aunque en su ejercicio se tenga que recurrir a la violencia misma.

c. El dominio de los afectos

El estado moderno requirió de una base filosófica y un fundamento ético. Y, al menos en España y Portugal donde no fue fácilmente aceptado el contenido político de *El Príncipe* de Maquiavelo, ese fundamento estuvo en los contenidos del neoestoicismo cuyo máximo representante fue Lipsio, el filólogo y filósofo de Leiden y Lovaina. El neoestoicismo de Lipsio estuvo enormemente influido por Séneca y Tácito y sus preceptos filosóficos no eran puestos en práctica únicamente por el monarca y la nobleza sino por la población en general, incluidos los miembros de las distintas órdenes monásticas. No sería aventurado, por mi parte, decir que mientras que el neoestoicismo en el que se basó el Estado moderno entre los pueblos ibéricos tenía un claro antecedente en la filosofía estoica y humanística mientras que el claro sustento religioso atribuido por Weber al sistema económico capitalista moderno fue más bien poco considerado e incluso ajeno a los intereses de dominio castellano-lusitano con Felipe II a la cabeza. No es tampoco suficiente, sobre estos rasgos, que el proceso de formación del Estado moderno (calvinista en Europa central y del norte, maquiaveliano en Italia y neoestoico en la Península Ibérica) fue heterogéneo. Más bien valdría decir que la manera en que se ha querido estudiar el fenómeno, colocando en el centro la propuesta de Max Weber más que el omnipotente y devorador sistema de microfísica del poder panóptico descrito por Michel Foucault, ha sido insuficiente al punto de o bien dejar fuera amplias zonas del mundo cuya existencia configura y sostiene a la modernidad (América, los imperios orientales, el sur de África), o bien forzando el contenido de los preceptos de la ética protestante para amoldarlos a esas mismas zonas geográficas, culturales y religiosas por demás diversas.

Ciertamente, constituye todo un programa de investigación comenzar a indagar acerca del fenómeno del disciplinamiento en la Europa del siglo XVI. No obstante, trabajos pioneros como el de Peer Schmidt nos permiten tener al menos una visión no tan ajena a los estudios inscritos en la historia moderna, incluido el confesionalismo que no le parece suficiente para pensar los contenidos básicos de la disciplina jesuítica, que consideren las distintas influencias de las fuentes básicas de disciplinamiento en Europa en las zonas que comenzaron a hacer parte del mundo y su representación geográfica por el proceso de conquista y colonización política, cultural y religiosa por parte de las coronas ibéricas: la española y la portuguesa.

Una de esas corrientes a las que alude Peer Schmidt es el neoestoicismo que no era un movimiento diferente del senequismo y del tacitismo, cuya inspiración intelectual es muy semejante. Sólo que “el neoestoicismo tenía un aspecto mucho más práctico, haciéndose sentir

en la vida política y social”.⁴²⁸ Justo Lipsio preconizó valores de comportamiento cuyas raíces pueden detectarse en la *stoa*: *constantia*, *patientia* y *firmitas*. La obra del súbdito del monarca español, dice Peer Schmidt, ha sido descrita prolijamente respecto a ella misma como las traducciones que hizo de Séneca y Tácito. Pero la pregunta que Schmidt se plantea con mayor urgencia es “¿qué relevancia tuvo el neoestoicismo en América? ¿Fue conocida esta corriente filosófica tan conocida en Europa?”⁴²⁹ Y la urgencia está en que, en la medida en que tuvo gran importancia durante los años del reinado de Felipe II, es necesario plantearse de qué manera las corrientes filosóficas preponderantes, si no en toda Europa al menos en la Península Ibérica, hicieron parte de los fundamentos que Peer Schmidt considera que fueron necesarios en la conformación del estado moderno, pues “no se limitó a aspectos materiales, es decir, a la fundación de consejos y al establecimiento de una burocracia civil y militar, sino que requirió de un fundamento filosófico y una base ética”.⁴³⁰ Ambos, en España y Portugal, no derivaron del contenido de *El Príncipe*, el espejo de príncipes y tratado de filosofía política más representativo de la época.

Mientras en Europa se vivían los distintos movimientos religiosos y de Contrarreforma, en España y Portugal unidos por Felipe II, se buscó una orientación ética que armonizara con las exigencias, dice Schmidt, de un monarca moderno. Esa orientación fue el neoestoicismo de Lipsio que estaba orientado a los *cives* y a quienes, en su *De Constantia* (1584), el autor recomendaba un comportamiento estoico ante las peripecias de la vida. La otra obra que, para Schmidt, fue muy importante es el *Politicorum civilis doctrinae libri sex* (1590), un espejo de príncipes dirigido al monarca y a la nobleza donde proponía a los hombres políticos la observancia de las virtudes tradicionales (prudencia, clemencia, justicia) que se combinaban con valores estoicos: “controlar los afectos para poder aspirar al máximo cumplimiento de estas virtudes, fue uno de los grandes lemas de esta corriente”.⁴³¹ Aprender a soportar las adversidades, dominar las pasiones derivadas de los momentos difíciles y aprender a sobrellevar los infortunios. Todas estas fueron recomendaciones de Lipsio cuyas propuestas

⁴²⁸ SCHMIDT, Peer, “Neoestoicismo y disciplinamiento social en Iberoamérica colonial (siglo XVII)” en KOHUT, Karl y ROSE, Sonia V. (eds.), *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Vervuert – Frankfurt, Iberoamericana – Madrid, 1997, p. 181.

⁴²⁹ SCHMIDT, Peer, “Neoestoicismo y disciplinamiento social en Iberoamérica colonial (siglo XVII)”, p. 182.

⁴³⁰ SCHMIDT, Peer, “Neoestoicismo y disciplinamiento social en Iberoamérica colonial (siglo XVII)”, p. 181.

⁴³¹ SCHMIDT, Peer, “Neoestoicismo y disciplinamiento social en Iberoamérica colonial (siglo XVII)”, p. 183.

habían sido rechazadas, al principio, porque preconizaba la tolerancia y mostraba simpatías por el protestantismo.⁴³²

Al margen del modo en que se entendiera la filosofía en el continente, en los preceptos neoestoicos se aplicó como una técnica de comportamiento, un modo de actuar que implicaba, por supuesto, el equilibrio emocional e incluso, en situaciones meritorias, la práctica de la ataraxia y la apatía que se entienden más bien como elementos pasivos. Fueron los monarcas, los ministros y los miembros de la burocracia quienes debían seguir estos preceptos y el lugar ideal para ponerlos en práctica eran los campos de batalla y las tropas reclutadas. Idealmente, si se cumplían todos estos preceptos se llegaría a una suerte de “disciplina social”; es decir, una disciplina que debía regir “todos los sectores de la vida social y cultural”.⁴³³ Esas mismas formas de ascetismo emocional, por llamarlo de alguna manera, estuvieron presentes entre los criollos de América, o al menos se tiene noticia de ello en Nueva España y en Perú, donde intelectuales como Sigüenza y Góngora quien, al describir la virtud de Chimalpopoca, el monarca azteca, cita la *Política* de Justo Lipsio (Lib. I, Cap. 8, 211). “Después de la virtud, cuya cabeza es la religión o la piedad, la prudencia es necesaria al príncipe y a los encargados de los asuntos de la política”.⁴³⁴

Las virtudes como la prudencia, la idea de la reputación y de la constancia, dice Schmidt, reflejan en el pensamiento de Sigüenza y Góngora la importancia que tuvo el pensamiento de Lipsio en diferentes funciones americanas del neoestocismo, especialmente en el criollismo, pero fundamentalmente en la exaltación y comparación de las virtudes indígenas con las del antiguo mundo clásico del Imperio Romano, como cuando se refiere a la paciencia y la esperanza de Acamapichtli citando a Ovidio (Lib. 2 de *Temedia Amoris*): “el poder padecer es fácil, a no ser que la paciencia te falte; siempre de lo fácil es lícito tomar alegrías”.⁴³⁵ Inclusive, dice Schmidt, la amplia difusión que tuvo el culto mariano, la guadalupana y la de Copacabana, que comenzaron a fomentar los jesuitas está directamente relacionada con la aceptación secular de los significados del valor neoestoico encontrado en las tradiciones indígenas. La presencia y conocimiento de los preceptos neoestoicos se verifica por las pocas noticias que se tienen de su divulgación, no sólo del *De Constantia* de Lipsio sino también de las obras que guardaban los jesuitas en sus bibliotecas y de los libros de Saavedra Fajardo que

⁴³² SCHMIDT, Peer, “Neoestoicismo y disciplinamiento social en Iberoamérica colonial (siglo XVII)”, p. 183.

⁴³³ SCHMIDT, Peer, “Neoestoicismo y disciplinamiento social en Iberoamérica colonial (siglo XVII)”, p. 185.

⁴³⁴ SCHMIDT, Peer, “Neoestoicismo y disciplinamiento social en Iberoamérica colonial (siglo XVII)”, p. 190.

⁴³⁵ SCHMIDT, Peer, “Neoestoicismo y disciplinamiento social en Iberoamérica colonial (siglo XVII)”, p. 190.

también estuvieron imbuidos de neoestoicismo. Peer Schmidt insiste en que los principios de comportamiento que Lipsio dirigía a los monarcas, a la nobleza y a los militares también era válida para los súbditos, de tal modo que se perseguía la adopción de los mismos modelos de disciplina para toda la sociedad. Es decir, el nesoestoicismo jugó un papel determinante en la formación de las instituciones de disciplina en la modernidad, ese fenómeno que para Max Weber, con o sin razón, y para Michel Foucault, “constituyen uno de los elementos clave del mundo moderno”.⁴³⁶

Al margen de la corroboración de esta forma de institucionalización de la disciplina en América Latina, cuyo origen en Europa es sobremanera polémico y sobre lo que el propio Schmidt anticipa la necesidad de investigaciones más allá de asumir el clásico ensayo de Max Weber, es sumamente propositiva la vía de aproximación a los elementos que configuraron la modernidad más allá de suelo natal, presumiblemente europeo. Falta no sólo mirar con alguna atención la propuesta de Weber antes de asumirla como correspondiente a las formaciones sociales capitalistas; falta, igualmente, evaluar la razón que lleva Michel Foucault respecto a la formación de individualidades disciplinadas mediante la aplicación técnica del poder sobre el alma, una realidad no visible, pero sí sumamente complicada de describir, al menos en su acepción moderna, cuya existencia se mantiene separada del cuerpo. Falta, pues, por poner a prueba ambas concepciones de la subjetividad en las modernas sociedades, y no sólo aproximarnos a las realidades no europeas donde, sin ninguna duda, si existieron formas de disciplinamiento no adoptaron características semejantes a las de sus tierras de origen, aun con toda la predisposición teórica e ideológica que pudieran haber tenido.

Las propuestas contemporáneas que sitúan formas de experimentación de la subjetividad en el siglo XVI, como la de Peer Schmidt, son sugerentes para aproximarnos a la comprensión de un momento de la llamada historia de occidente, la modernidad, en su contexto de complejidad no sólo científica, cultural y política sino también, y resaltando el lugar del individuo como lo hacen tanto los representantes clásicos del humanismo y el Renacimiento como las corrientes paralelas de esa configuración, la subjetividad. A partir de una exposición de los rasgos de la Compañía de Jesús, Peer Schmidt polemiza con las distintas interpretaciones historicistas acerca del parentesco con otras formas de confesión surgidas en el siglo XVI; sigue, en particular, las consecuencias de la interpretación weberiana del protestantismo calvinista y se plantea la pregunta acerca de si fue el “modo de proceder”

⁴³⁶ SCHMIDT, Peer, “Neoestoicismo y disciplinamiento social en Iberoamérica colonial (siglo XVII)”, p. 193.

jesuita uno de los elementos de configuración de la religiosidad moderna.⁴³⁷ El autor recurre no sólo a las características generales de la orden, y sus diferencias con otras confesiones monásticas, sino también pone en duda su papel racionalista, tal como lo quieren entender los modernos, en el contexto europeo del mismo modo que, a partir de la vocación misionera de la Compañía, en América Latina y Nueva España. Pone, pues, en entredicho el juicio de los confesionalistas acerca de que fueron los rasgos de la Compañía de Jesús los medios que “allanaron el camino hacia la modernidad para la vida religiosa”.

En primer lugar, Peer Schmidt expone las características que adquirió la individualidad al interior de la Compañía en seis aspectos: 1. La falta de rezo de coro comunitario, 2. La falta de hábito a pesar de que se les identificara con el uso del “hábito negro”, 3. El individuo era importante desde el punto de vista de la filosofía puesta en práctica por la Compañía (probabilismo) que consistía en la indagación y decisión más probable para la solución de problemas éticos en el individuo, 4. Los miembros de la Compañía no eran, para sí mismos, monjes “sino clérigos religiosos”, 5. Combinaron siempre la vida contemplativa (ejercicios) con la vida activa (predicación, catequesis, eucaristía, administración de los sacramentos), 6. Tenían un perfil universal que se concretaba en una vocación misionera por todo el mundo, desde el norte de Nueva España hasta los dominios del Emperador Chino. Finalmente, y este es un punto que se ha de tener en cuenta, el principio de individuación que era prescrito a los integrantes de la Compañía estaba en sintonía con la disciplina neoestoica y la educación de Loyola. Todo esto, además, nunca desligado de la obediencia total al Papa y del seguimiento de la disciplina militar que puso en práctica san Ignacio. Una disciplina en que el martirio no era vivido como una prueba sino como un festejo, una pasión de goce y acto voluntario. Además de este aspecto referente a la disciplina, digamos, humanista que compartían los jesuitas con otros movimientos contemporáneos, la otra clave del “proceder” es, como se ha dicho, el espíritu misionero que le permitió ser más influyente que los protestantes, o al menos eso era lo argumentado por los miembros de la Compañía en 1617 durante las celebraciones del centenario de la publicación de las 95 tesis de Lutero.⁴³⁸

En la Nueva España, por ejemplo, la Compañía se caracterizó por la heterogénea procedencia de los grupos sociales y étnicos aceptados en los colegios, que fueron los hijos de

⁴³⁷ SCHMIDT, Peer, “Rigor y disciplina. El perfil jesuítico y la confesionalización” en KOHUT, Karl y TORALES PACHECO, María Cristina (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Vervuert – Frankfurt, Iberoamericana – Madrid, 2007.

⁴³⁸ SCHMIDT, Peer, “Rigor y disciplina. El perfil jesuítico y la confesionalización”, p. 31.

las elites coloniales y algunos alumnos negros. Es bien verdad, dice Schmidt, que los castigos y métodos de disciplinamiento no fueron los mismos que en los colegios donde se ponía en práctica una forma de disciplina que consistía en el control social y la disciplina psicológica. Los ejercicios espirituales se orientaban no a la fantasía o a la utopía milenarista sino a la edificación vivida interiormente por los individuos en términos espirituales y racionales. “La introspección y el control de la voluntad inspirados por los ejercicios espirituales fueron uno de los ejes centrales del sentir y el ser jesuítico”.⁴³⁹

Este contexto general de las características de la Compañía dan pie a Peer Schmidt para avanzar en la constante comparación entre los tres representantes de cada confesión: Lutero, Calvino y Loyola, un trabajo al que se han dedicado los adeptos de la confesionalización. En general, se estudian las similitudes y no las diferencias de los tres reformadores. Por ejemplo, los tres compartían la angustia medieval por el mal personificado en el diablo y los demonios, leyeron la Biblia con el rigor que exigió una evaluación teológica, de igual modo que intentaron sobrepasar la inquietud ante el mal mediante la racionalización de las prácticas religiosas y espirituales. Pero no se mira que “cuando la figura de Cristo se concibió en la teología luterana como un Cristo de la palabra, Ignacio de Loyola lo comprendió, en cambio, como palabra y como figura, como ideal. Lo que caracterizó a los jesuitas fue, sin duda, su énfasis en las obras para lograr también la salvación”.⁴⁴⁰ Pese a esta observación, Peer Schmidt consigue sacar partido de las diferencias. Max Weber, dice, poniendo énfasis en el calvinismo, quiso ver el proceso de racionalización y modernidad en la teología de Calvino. Con lo que se puede decir que “equiparar a Lutero, Calvino y Loyola significa plantear que los elementos hasta ahora adscritos preferentemente al calvinismo —y por lo tanto a la modernidad— no fueron exclusivos de los *reformers*”.⁴⁴¹ ¿Es decir que fueron, más bien, aspectos de comportamiento social dentro de todo el contexto europeo y no normas de disciplinamiento colectivo ideadas por hombres religiosos?

El concepto de confesionalización en el ámbito de la historia apareció con la institucionalización con cátedras y revistas de la historia moderna, y por esos mismos años hubo una preponderancia de la historia económica y social que no logró explicar desarrollos políticos, sociales y económicos en la historia moderna, de ahí que los protagonistas de la confesionalización abogaron por la importancia de la religión como principio regidor de la

⁴³⁹ SCHMIDT, Peer, “Rigor y disciplina. El perfil jesuítico y la confesionalización”, p. 30.

⁴⁴⁰ SCHMIDT, Peer, “Rigor y disciplina. El perfil jesuítico y la confesionalización”, p. 32.

⁴⁴¹ SCHMIDT, Peer, “Rigor y disciplina. El perfil jesuítico y la confesionalización”, p. 33.

formación del Estado y de la cultura en la época moderna. La confesionalización “sostiene la constitución de una sociedad disciplinada y fortalece la creación de modos económicos en vías al capitalismo moderno, y eso no sólo en el calvinismo, como Max Weber sugiere en su análisis de comienzos del siglo XX, sino en todas las religiones cristianas”.⁴⁴² Y, sin embargo, las críticas de historiadores alemanes y suizos al concepto de confesionalización no se hicieron esperar. El Estado moderno, dicen los historiadores, tuvo su propia dinámica de formación que no sólo se restringió a aspectos religiosos sino también de secularización de larga duración.

La otra crítica que antepone el autor a los abogados de la confesionalización es que el concepto no se aplica a toda Europa aunque así se pretenda. Porque en España, por ejemplo, el término confesionalización parece no tener que ver con la modernidad sino con la formación de confesiones y “aquí comienza la duda de si las prácticas de la fe católica propiciaron la interiorización”.⁴⁴³ En general, una de las mayores críticas a la confesionalización es la del abismo entre la vida religiosa prescrita y la práctica. San Ignacio y su compañía tenían como preceptos racionales y modernos particularmente la educación religiosa y la formación académica para la cual contaban con colegios austeros. Pero ese fue sólo un aspecto de su labor pedagógica que contrasta con la arquitectura y las artes nada sobrias ni austeras si pensamos en las iglesias. “Tan sólo basta pensar en su teatro, en el cual apelaron a los sentidos y buscaron despertar la emoción en los espectadores”.⁴⁴⁴ Y aquí cabe dudar de los efectos racionalizadores de las convicciones jesuíticas en los creyentes. El otro rasgo que pone en entredicho el ímpetu modernizador y racionalista es la importancia al culto mariano a comienzos del siglo XVII en Europa y la posterior veneración guadalupana en la tierra de misión de la Compañía. “El debate sobre su ‘modernidad’ a mediados de la centuria dieciochesca demuestra que su racionalismo tenía claros límites, cuando justamente los ilustrados rechazaban a los jesuitas de tradicionalistas apegados a la vertiente escolástica. De ahí nació una de las muchas causas y pretextos que llevaron a la expulsión de los jesuitas de la Corona de España en 1767”.⁴⁴⁵

Con todos estos señalamientos resulta no sólo problemático continuar avalando la formación del capitalismo en la ética luterana modificada por Calvino y, además, de tal modo que fue

⁴⁴² SCHMIDT, Peer, “Rigor y disciplina. El perfil jesuítico y la confesionalización”, p. 34.

⁴⁴³ SCHMIDT, Peer, “Rigor y disciplina. El perfil jesuítico y la confesionalización”, p. 36.

⁴⁴⁴ SCHMIDT, Peer, “Rigor y disciplina. El perfil jesuítico y la confesionalización”, p. 38.

⁴⁴⁵ SCHMIDT, Peer, “Rigor y disciplina. El perfil jesuítico y la confesionalización”, p. 38.

llevada, asumida y practicada en todos los niveles de la vida. Es también, a la luz de los preceptos del neoestoicismo y del “modo de proceder” de la Compañía de Jesús, tentador y vivificante imaginar formas de racionalidad que no se corresponden del todo con el comportamiento de los protestantes, con el de los trabajadores abnegados que viven profesionalmente sus vidas en una actitud, en realidad, de desapego al mundo. Quizás la advertencia de Quentin Skinner respecto a nuestra actual sujeción a la visión burckhardtiana del Renacimiento sea aplicable al resto de los tópicos aquí aludidos:

We are still too much in thrall to Jacob Burckhardt's vision of the Renaissance, still too ready to suppose that there must be one particular moment at which we can hope to contemplate the dawn of humanism and the recovery of classical values, including the values of republican self-government... the reassertion of these values and the accompanying practices was a long and incremental process, one that stretches back to the era in which the communes were originally founded.⁴⁴⁶

La forma de racionalidad y de subjetividad que encontramos en la idea de Jacob Burckhardt acerca del individuo en el Renacimiento, es una entidad regida por una razón introspectiva y calculadora cuya base está en la capacidad científica (renacentista) de cálculo que, por acaso, fue Descartes, uno de los padres fundadores de la modernidad y creador del racionalismo moderno, quien lo fundamentó y explicó, sistematizó e inventó un método para acceder al conocimiento de la verdad. Las mismas raíces epistemológicas están en la pregunta inicial de Max Weber ¿qué circunstancias han ocasionado que sólo en occidente hayan tenido lugar ciertos fenómenos culturales? Sólo en occidente, dirá el sociólogo, hay ciencia tal como se entiende por los representantes de la revolución científica como experimentación racional producto del Renacimiento y del moderno laboratorio, artes, derecho, filosofía. Las tres premisas, que el fundamento ético del capitalismo moderno está en la ética calvinista, que el Renacimiento se caracteriza por un devolver la dignidad al ser humano y el nacimiento del individualismo y, por fin, de conquista de un método de cálculo dependiente exclusivamente de la razón humana son enunciados que se han aceptado como verdades de Perogrullo. Y son,

⁴⁴⁶ SKINNER, Quentin, *Visions of Politics, Renaissance virtues* (V. II), Cambridge, Cambridge University-Press (UK), 1st Edition 2002, 3rd Edition 2004, p. 13. “Todavía estamos demasiado esclavizados a la visión de Jacob Burckhardt del Renacimiento, demasiado predispuestos a suponer que debe haber un momento particular en el que podemos esperar para contemplar el amanecer del humanismo y la recuperación de los valores clásicos, incluyendo los valores del autogobierno republicano... la reafirmación de los valores y las prácticas de acompañamiento fue un proceso largo y gradual, que se remonta a la época en que fueron fundadas originalmente las comunas”.

además, base de la noción de alienación que Hannah Arendt coloca como característica fundamental de la configuración de la modernidad.

En la lógica del pensamiento de Hannah Arendt los tres fenómenos pre-modernos, aunque particularmente el telescopio de Galileo y el sistema cartesiano, dieron como resultado una afectación gravísima al desarrollo de la vida humana en común, de la vida política cuyo único modo de realización fue el sometimiento a una forma de gobierno que se organiza como un cuerpo que contiene cuerpos de los ciudadanos y cuyo principio de igualdad parte de la idéntica capacidad humana de matar. Esa circunstancia gubernamental tiene como condición la puesta en duda de la capacidad de los sentidos de brindar conocimiento cierto y, al mismo tiempo, la capacidad ejercitada por los filósofos, los matemáticos y el proceso de introspección que corrobora que la única verdad asequible al ser humano es la que produce él mismo con sus manos y su entendimiento.

Lo cierto es que con toda la razón que asistió a Burckhardt en el momento en que escribió *La cultura del Renacimiento en Italia* también lo es que no sólo fue un movimiento cultural desarrollado al interior de las fronteras italianas. Tuvo unos alcances también culturales, científicos y religiosos que se extendieron mediante adaptaciones por toda Europa (Burke, Porter, Bennett). Y de igual manera el origen y desarrollo de la ciencia moderna, cuya raíz puede rastrearse no sólo en el Renacimiento con Copérnico y Vesalius, sino incluso en sus omnipresentes representantes de la antigüedad como Ptolomeo (Rossi, Cattaneo, Butterfield), y tampoco tienen únicamente que ver con la historia del progreso de la mente de algunos hombres cuya forma de vida puede autorizarnos a llamarlos genios (Lindberg, Christie, Leitão). La historia nos muestra que a ese advenir de la ciencia moderna subyacen fenómenos socio-políticos, geográficos y científicos (el desarrollo de la náutica y la cosmografía) que caracterizaron y condicionaron modos de relación especialmente en el siglo XVI. Todos estos aspectos aunados a la formación de procedencia del mayor de los fundadores de la modernidad, se suma que Descartes antes que racionalista fue formado en un colegio jesuita (de la Flèche) ¿cabe, entonces, que después de traer todos estos aspectos de la modernidad pensemos no en la racionalidad calculadora, dominante, subjetivista, individualista, monológica y apartada del mundo como lo hemos querido entender y nos aproximamos al *Discurso del método* despojados de todo ello?

3. La alienación del hombre

a. El método del yo mismo

En un estudio magistral sobre el problema de la incredulidad en el siglo XVI, Lucien Febvre⁴⁴⁷ se plantea el problema de la recepción del *Pantagruel* y el *Cymbalum Mundi* de Rabelais ¿de qué manera entendieron y comprendieron los hombres del siglo XVI a ambos personajes? Pese a que la pregunta no es del todo desacertada, en realidad, la que tendríamos que hacer es ¿qué fue lo que entendieron y sintieron aquellos que, como novedad, leyeron a Rabelais? Visto el Prólogo del autor de la edición del *Gargantúa y Pantagruel*, la exhortación al divertimento que contiene el libro y la advertencia del disfrute que invadió a su autor mientras lo escribía, de igual manera que la petición de agasajo, tienen a nuestros ojos una indicación si no metodológica en sentido científico sí con un carácter que podríamos denominar literario. En las evocadoras interpelaciones de Rabelais hay una petición de principio: desprenderse de los prejuicios, como el perro que olisquea el sucio hueso que encuentra antes de extraer el tuétano, el jugo esencial de su contenido aún oculto, para comenzar a leer. “Hay que abrir el libro y pensar cuidadosamente lo que del mismo se deduce. Entonces sabréis que la droga que guarda en su interior tiene un valor muy distinto del que prometía la caja; es decir, que las materias que ahí se tratan no son tan jocosas como sugería el título. Y en el supuesto de que, en su sentido literal, hallarais materias festivas a tono con el título, no debéis, sin embargo, deteneros en ello, como quien está oyendo el canto de las sirenas, sino que hay que interpretar en el más alto sentido lo que está dicho de modo aparentemente casual y regocijante”.

Los fundadores de la modernidad, dice Lucien Febvre siguiendo las afirmaciones de Renan en *Avenir de la science*, fueron creyentes. Kepler, Newton, Descartes, y cabría la pregunta ¿Rabelais con ellos? O mejor, en nuestro contexto en que es más fácil asociar a los modernos con un aire secular que a los escritores anteriores, podríamos cómodamente invertir la pregunta: Rabelais, uno de los precursores de la modernidad, era creyente ¿y los fundadores, entre ellos Descartes? No haremos aquí afirmaciones tan generales a partir de las cuales podríamos proponer una línea de investigación en torno al tema. Rabelais y el contexto en que escribió *Gargantúa* antecede cien años a la publicación del *Discurso del método* y, como tal, seguramente nos engañaríamos al intentar poner uno al lado del otro. No queremos decir que

⁴⁴⁷ FEBVRE, Lucien, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, UTEHA, 1959 (original en francés: *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, 1947).

la educación que recibió Descartes de la compañía de Jesús en el colegio de La Flèche tiene algo de parecido con la vocación monástica de Rabelais, primero franciscano y luego benedictino, sino proponer que las semejanzas entre uno y otro no tienen que ver con los años que les separan, sugerimos más bien que ambos viven, como el propio Febvre sugiere, un momento del mundo que nosotros ahora apreciamos como en transición. Pero, por otro lado, quizás no sea del todo ocioso recordar aquí la sugerente afirmación de María Zambrano acerca de la naturaleza instructiva de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola y su parentesco con el *Discurso del método cartesiano*. La sugerencia es provocadora y está completamente a tono con el contexto de la modernidad que estamos intentando construir aquí: un momento de conformación de la subjetividad no exclusivamente cartesiana y francesa, sino también religiosa (pese a la Reforma), disciplinante, militar y, como nos hace ver Peer Schmidt, filosófica y, por tanto, ética (el cultivo de las virtudes cardinales) y política.⁴⁴⁸

El contexto de la modernidad no inicia en los Países Bajos donde Descartes peregrinó la mayor parte de su vida y donde por primera vez se leyó y discutió su obra, también donde primero fue prohibida. Pues no está de más recordar aquí que la novedad de su pensamiento no fue del todo aceptada: fue en la Universidad de Utrecht, por mediación de Regius, donde se expusieron sus ideas científicas y fue ahí mismo donde sus textos y su persona fueron proscritos en 1647. La modernidad seguramente tiene que ver con un cúmulo de fenómenos que afectaron positivamente o no al continente europeo, aunque no únicamente pues acontecieron en un momento en que los límites del mundo se hacían más largos.

En todo caso, y para nuestros fines, sería mucho más propositivo averiguar hasta qué punto la educación jesuítica fue determinante en el pensamiento posterior de Descartes a pesar de sus afirmaciones autobiográficas en la primera lección del *Discurso del método* donde habla de su necesidad de desprenderse de los libros para emprender viajes. Con todo y pese a ello, no es inconveniente recordar aquella nota que acompañaba la edición de sus ensayos dirigida al padre Fournet:

Mi reverendo Padre, no creo que recordéis los nombres de todos los alumnos que habéis tenido en veintitrés o veinticuatro años durante los que habéis enseñado en La Flèche. No por ello he querido borrar de mi recuerdo el reconocimiento que recuerdo hacia usted, ni he abandonado el

⁴⁴⁸ ZAMBRANO, María, "La reforma del entendimiento español" (1937) en *Senderos. Los intelectuales en el drama de España*, Barcelona, Anthropos, 1989.

deseo de reconocérselo, aunque no se me presente otra ocasión para demostrárselo que la de ofrecerle el volumen que he hecho imprimir en los últimos días, y que usted recibirá con esta carta, como fruto que le pertenece y del que ha puesto las semillas en mi espíritu, de forma tal que debo a los miembros de vuestra orden lo poco que sé de las buenas letras.⁴⁴⁹

No es ningún secreto que una de las características del pensamiento cartesiano deriva de su existencia por completo religiosa. Y no sólo por haber recibido formación humanística de la Compañía de Jesús, suponemos que bajo los preceptos ignacianos que la caracterizaron en su misión por el mundo, sino también porque la base de su metodología para acceder a la verdad continuaba siendo Dios, y saber si sus intenciones eran camuflar lo poco o mucho de herejía que contenían sus libros es un asunto muy diferente. Dios se presentaba a nuestro autor como una entidad inamovible que garantiza la posibilidad de que, aunque la realidad no exista si no es pensada, sí el pensante sin cuyo ejercicio mental peligraría no sólo él mismo sino el mundo. No es ningún secreto que los modernos, como nos recuerda Febvre acerca de la afirmación de Renan, fueron creyentes. No es ninguna novedad afirmar aquí que las características mismas de la modernidad, tal como la entendemos en nuestros días, no eran una evidencia mientras Descartes y Galileo pensaban y experimentaban. Son, si se me apura, unas cualidades que se elaboraron mucho más tarde, una investigación distinta y seguramente fructífera sería emprender el camino que siguió la elaboración de esas cualidades. Y en este sentido, no sólo los precursores de la modernidad, sino también los modernos mismos, al igual que los artesanos y los navegadores, los monarcas, los protestantes y las distintas órdenes mendicantes, fueron hombres plenos del Renacimiento. Incluido Descartes.

Con toda la riqueza explicativa que podríamos extraer de ese contexto, con todo y que es nuestro cometido esencial y que las indicaciones anteriores (la alienación de la tierra y la alienación del mundo) nos resulten sumamente prometedoras en sus consecuencias teóricas, quizás sea más fructífero proponer algo mucho menos trabajoso aunque no por ello menos arduo: indagar entre las páginas del *Discurso del método* si es que ahí, por no recurrir al resto de la obra cartesiana, se deduce el origen de la modernidad filosófica, la conformación de la subjetividad dirigida por la razón y, por ello, de la entronización de la individualidad que presuntamente perseguían los humanistas durante la etapa del Renacimiento y devolver, con ello, la dignidad al ser humano. Si es verdad que desde ahí se inauguró una manera de pensar,

⁴⁴⁹ Citado en GARIN, Eugenio, *Descartes*, Barcelona, Crítica, 1989, p. 24 (original en italiano: *Vita e opere di Cartesio*, 1984).

de calcular y dominar todo cuanto rodea al ser humano individual, si es de ahí que se justifica el subjetivismo y el racionalismo atribuidos constantemente a la modernidad y, por eso, adjudicado a todo cuando a modernidad se parezca. O si no estaremos, más bien, edificando explicaciones sobre una manera de comprensión de la modernidad un poco alejada de aquellos que tuvieron a bien concebirla. Descartes, el más vilipendiado, el más lisonjeado.

Con todo, una vez más, emprender el trabajo de averiguar si en las páginas del *Discurso del método* se encuentran, efectivamente, las bases de la subjetividad científica y calculadora de la modernidad nos llevaría a enfrentarnos con una historia de, por lo menos, trescientos años que va de 1650, el año de la muerte del filósofo, a 1950, más o menos el año en que Koyré elaboró la historia de la ciencia en que muestra la idea de la revolución científica tan problemática, como hemos indicado antes. Trescientos años de historia de la cultura occidental, y no únicamente de la historia de la filosofía que si recordamos los preceptos de nuestra autora, Hannah Arendt, sufrió un corte radical con el totalitarismo. Esa sería una historia de la recepción del pensamiento de Descartes más allá de los Países Bajos, de Francia, de Inglaterra y de Alemania, implicaría mirarlo en relación al pensamiento italiano,⁴⁵⁰ al español y, si se nos apura, con relación al feminismo, el postcolonialismo, a la psiquiatría y, en fin, a cuanta vertiente teórica y científica seamos capaces de acceder. En pocas palabras, dirigirnos a los pilares de la modernidad y demolerlos dado que, a estas alturas, no nos resultan convincentes y no podemos aceptarlos sin más.

No obstante, y pese a la complejidad de abordar una temática tan voluminosa, no sólo por los seguidores y detractores del filósofo, no está de más apuntar al menos los caminos que, en la historia de la filosofía reciente, se han abierto sobre las implicaciones del racionalismo cartesiano y las consecuencias que tuvo su método para la humanidad moderna. En esa pléyade de autores, donde también se encuentra Hannah Arendt, nos encontramos con propuestas riquísimas en sus indagaciones y fructíferas en sus conclusiones. Tenemos, quizás, la primera en Edmund Husserl quien define, en sus *Meditaciones cartesianas*, su fenomenología como un nuevo cartesianismo.⁴⁵¹ Otra perspectiva es la de Karl Jaspers. Para él la filosofía cartesiana no es algo nuevo a principios del siglo XX. En ella, como lo aseguran todos los filósofos

⁴⁵⁰ SCHMALTZ, Tad M. (ed.), *Receptions of Descartes: cartesianism and anti-cartesianism in early modern Europe*, London-New York, Routledge, 2005. En especial “Images of Descartes in Italy” y “French Cartesianism in context: the Paris Formulary and Regis’s Usage”.

⁴⁵¹ HUSSERL, Edmund, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, México, UNAM, 1988. Especialmente la primera lección.

dedicados en algún momento a describir el contenido del planteamiento cartesiano, se encuentran las bases de la filosofía moderna, la temática, el método y el carácter de la filosofía cartesiana ante la que se siente de inmediato la extraordinaria renovación del pensamiento en aquel entonces: “quien de la lectura de los hombres del Renacimiento llega a Descartes se siente de improviso como en aire puro; el pensamiento es conciso, cada juicio es inamovible de su lugar, lo superfluo no encuentra mención, lo causal falta, el desarrollo es decidido y premeditado, el lector se siente encausado a la disciplina”.⁴⁵²

Ahí están también las propuestas de Foucault y Derrida. El primero colocando la locura como una de las formas de exclusión social del loco si tenemos en consideración la noción de razón cartesiana donde no tienen lugar ni el sueño ni la locura. Y el segundo afirmando que si bien Foucault tiene razón no lo es porque Descartes contribuya a encerrar todo lo no racional, sino en que el sueño y la locura son exageraciones que le permiten al caballero confirmar que aun en esos estados el *cogito* se mantiene.⁴⁵³ La polémica en torno al significado de su obra normalmente se desarrolla en dos sentidos: están aquellos para quienes el filósofo que da existencia a la razón sienta las bases de una modernidad individualista, y aquellos le reconocen un gigantesco paso adelante en el progreso de las ciencias y de las mentalidades en la historia de occidente.

No podemos negar que, en este momento, nos resulta sumamente tentador remitirnos a algunos de los pasajes más emblemáticos del *Discurso del método* y comenzar a esbozar una interpretación que si no es propia al menos sí animada por el contexto que nos hemos visto llevados a elaborar de la modernidad. Esos pasajes donde afirma, con todas sus letras, que el objetivo de las *Reglas*, por ejemplo la regla XV, son las realidades aritméticas y geométricas y no las que tienen que ver con la realidad sensible. Después, en la regla XII, es necesario hacer una operación distinta: “es preciso servirse de todas las ayudas del entendimiento, de la imaginación, de los sentidos y de la memoria, bien sea para tener una intuición distinta de las proposiciones simples, bien sea para establecer, entre las cosas que uno busca y las que uno sabe, una vinculación adecuada que permita reconocerlos, bien sea para encontrar las cosas que deben ser comparadas entre sí, sin descuidar ningún recurso del ingenio o industria humana”.⁴⁵⁴

⁴⁵² JASPERS, Karl, *Descartes y la filosofía*, Bs. As., Editorial La Pléyade, 1973, p. 7 y ss. (Original en alemán: *Descartes und die Philosophie*, 1937).

⁴⁵³ MARGOT, Jean-Paul, *Estudios cartesianos*, México, UNAM, 2003, pp. 169-173.

⁴⁵⁴ DESCARTES, René, *Reglas para la dirección de la mente*, Bs. As., Aguilar, 1974.

Bien podemos también aludir a la declaración del *Discurso* acerca de que “mis designios no han sido nunca otros que tratar de reformar mis propios pensamientos y edificar sobre un terreno que sea enteramente mío. Si habiéndome complacido mi obra muestro aquí su modelo, no significa que quiera yo aconsejar a nadie que lo imite”.⁴⁵⁵ Es verdad que, como dice Jaspers en el fragmento citado, el *Discurso del método* tiene como origen la premeditación de su autor, puesto que le resultó tangible veinte años antes de su publicación en 1637 a la edad de veintitrés años y que si se lee con atención, y sin prejuicio, se siente el ímpetu de la disciplina, pero ¿de disciplinar la mente, de dedicarse a la vida contemplativa de manera sistemática y en el silencio que demanda el ejercicio del pensamiento? Si es este el carácter de la disciplina que atribuye Jaspers al sentido de las lecciones del *Discurso*, ¿no estaremos ante una forma de disciplinamiento como aquellas de las que Peer Schmidt nos advertía como parte del programa ético necesario a la creación del estado moderno y, por tanto, ante un significado distinto al atribuido tanto al *Discurso del método* como tal, como de la actitud que delata el propio Descartes en sus indicaciones? ¿No estaremos aquí frente a la subjetividad moderna pero no como una colectividad sino apenas como la individualidad que se exige a sí misma autonomía, reflexión, recogimiento más próximo al sentido neoestoico y no calculador y dominante como se ha asumido a lo largo de la historia?

Pero si somos estrictos con el contenido que hemos citado de las *Reglas*, las realidades a que se dirigía el pensamiento cartesiano eran realidades intangibles sensorialmente e inmutables intelectivamente y no realidades morales, éticas o políticas. Aunque si aceptamos el parentesco de la disciplina cartesiana con la de los distintos movimientos neoestoicos del siglo XVI, su objetivo era práctico, individual y se encontraba en plena sintonía con el estudio de las cosas del mundo como la geometría, los meteoros y la dióptrica, los tres ensayos que seguían la descripción teórica que constituye el *Discurso del método*. El objetivo de Descartes no era educar a la humanidad sino a él mismo. El trabajo consistía en una manera de darse certeza de su propia existencia, del propio movimiento de su mente y no de la del resto de la humanidad. Averiguar de qué manera se ha asumido que el resto del género humano, sin importar el origen geográfico y cultural, debió aceptar y poner en práctica la metodología cartesiana constituye todo un tema de investigación historiográfica para el que no tenemos fuerzas suficientes aquí, pues rastrear la historia de la elaboración del pensamiento cartesiano nos llevaría poco más de

⁴⁵⁵ DESCARTES, René, *Discurso del método. Para dirigir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias*, Madrid, Alianza, 1991, p. 80.

trescientos años y requeriríamos del material que seguramente se encuentra disperso por entre los museos y las bibliotecas del mundo. Más prudente es volver sobre nuestro asunto: la configuración de la modernidad que nos propone Hannah Arendt, como hemos dicho, básicamente en *The Human Condition*. Queden como anotaciones estas sugerencias que, de cualquier modo, pueden resultar en otra manera de comprender el contexto de la modernidad que no nos parece estar definida, como nuestra autora propone, por un estado de alienación triple.

b. “El hombre viril de pie en el sol”

Como hemos dicho siguiendo a Hannah Arendt, en el tópico “la alienación de la tierra” donde se vinculan los avances científicos de Galileo y la Revolución Científica, el fenómeno pre-moderno del descubrimiento de América queda excluido no sólo de los desarrollos teóricos de la autora, sino que además parece no tener relación alguna con las otras dos formas de alienación. Aunque en nuestra necesidad de explorar el conjunto de elementos que configuraron la modernidad, según Hannah Arendt, el análisis de la Revolución Científica y el Renacimiento científico ha dirigido nuestra mirada a un modo de rescate de la antigüedad y una de sus tradiciones, aquella que tuvo quizás las modificaciones más inmediatas y que, con todo, devela la validez de los pensamientos antiguos. Me refiero a una tradición visual, de la representación del espacio de la tierra, a la tradición cartográfica cuyo origen encontramos entre sus raíces más clásicas en la *Geographia* de Ptolomeo y cuyas huellas permanecen vigentes en la revolución cartográfica, quizás la más radical del momento, donde se muestran las exploraciones náuticas de portugueses y españoles entre los siglos XV y XVI.

Ciertamente, la propuesta de Hannah Arendt es sumamente rica en sugerencias cuando en aquellos últimos apartados de *The Human Condition* propone partir de los tres fenómenos pre-modernos para la comprensión de la Edad Moderna. El primero de ellos, el descubrimiento de América, como ya hemos indicado, es apenas mencionado y dejado atrás en unos pocos párrafos; el segundo, la Reforma luterana es propuesta como un fenómeno de ascetismo interior mundano, tal como en la interpretación arendtiana lo tematiza Max Weber; mientras que el tercero, el descubrimiento del telescopio de Galileo es no sólo descrito en relación a la cercanía de la ciencia de la física y la filosofía de René Descartes sino también derivada de la tradición de pensamiento geométrico y experimental iniciada por los griegos y

representada por Arquímedes. El descubrimiento de Galileo fue una completa novedad para el momento, dice Hannah Arendt, un descubrimiento que aparentemente no tuvo consecuencias tangibles y, no obstante, ha sido el más influyente de los tres porque actuó dentro del campo de la sensibilidad humana más allá del campo científico y del contexto europeo de principios del siglo XVII. Sus efectos se dejaron sentir en todo el mundo y el género humano. El telescopio fue la base científica de la metodología filosófica cartesiana, el paso decisivo para lo que Hannah Arendt llama “el traslado del punto de Arquímedes”, una realidad extraterrenal y extramundana, al interior humano. El punto de partida para la fatal pérdida del sentido común que acabaría con las más elementales formas de comunicación humana y tendría su más radical manifestación en el totalitarismo alemán de principios del siglo XX.

Fue la adaptación del sentido de la revolución científica el motivo de la coherente explicación arendtiana sobre la formación de la subjetividad o mentalidad moderna. Una subjetividad alejada de la sensibilidad que renunció a la corporalidad y operó bajo el orden lógico válido de unas premisas: las de la ciencia, las de la historia, las del derecho. Todas ellas funcionaron como máximas prácticas del buen comportamiento en el régimen nazi y tuvieron el lugar de preceptos vitales dentro de una sociedad de individuos aislados y desarraigados cuya existencia podía ser sacrificable en la consecución de un bien superior. Esas fueron las condiciones de las masas modernas, esa era supuestamente la manera en que los criminales nazis se comportaron. Y, sin embargo, tal como hemos anticipado al final del capítulo III, la sorpresa de Hannah Arendt al asistir al juicio de Eichmann fue descubrir que no carecía de voluntad, que no era antisemita, que no fue insensible al “espectáculo” del dolor y la muerte colectivas y que fue capaz, como muchos otros miembros del gobierno de Hitler, de conseguir un pasaporte para escapar de la justicia. Que los funcionarios nazis fueron capaces de decidir y actuar en consecuencia de sus actos. Y, salvo Eichmann, siempre distinguieron lo que está bien de lo que está mal, sólo que al interior de un régimen cuyas premisas criminales eran válidas, el último reducto de bondad que hubo en ellos se contrapuso con el deber. Al margen de que el análisis de Hannah Arendt acerca de la personalidad del acusado en el Juicio de Jerusalén sea acertado: si no era antisemita, si era un “vulgar cartero” si mintió o no durante el juicio, si había alguna diferencia entre él y el resto de funcionarios nazis de mayor rango, quizás no tenga mayor importancia en este estudio, salvo para decir que la desilusión de nuestra autora tuvo que ver con que entre esos individuos capaces de los peores crímenes el espíritu humano siempre estuvo vivo.

Ninguna de las condiciones que puedan encontrarse en la personalidad de los criminales nazis tiene relación ni con Descartes y Galileo ni con la revolución científica, incluso en la versión que nuestra autora ha asumido. Forman parte de un programa político y de una forma de gobierno específica: el totalitarismo. Esta es, si no la razón, uno de los motivos de que las categorías de la tradición filosófica no le resultaran suficientes para pensar en el totalitarismo, no por la *novedad* que Hannah Arendt atribuye al acontecimiento y la crisis que le acompañó, sino porque esas categorías tienen un origen por lo menos incierto en términos de la configuración histórica del propio mundo moderno. Ahora bien, para nuestra autora, el desarraigo y la superfluidad que caracterizaron a las masas modernas, esas que funcionaron a la perfección para los fines del totalitarismo, les son correlativas dos condiciones mentales y vivenciales: el aislamiento y la soledad. Con todo y las descripciones de Hannah Arendt cabe no sólo la pregunta de si esas dos posibilidades de co-existir son exclusivas de las sociedades europeas de finales del siglo XIX o si más bien han sido unas circunstancias ajenas a las etapas de la historia. Es verdad que Hannah Arendt quiere mostrar la peligrosidad del aislamiento para la vida política, porque puede manifestarse fuera del mundo totalitario. Pero si ambos estados vivenciales son parte del cotidiano vivir humano podemos entonces preguntar si es que ha habido otros totalitarismos en la historia y, en ese caso, la puesta en marcha por los nazis no es una “forma enteramente nueva de gobierno”, o si puesto que las masas de individuos no desaparecen el totalitarismo es un estado omnipresente en las sociedades actuales. O bien, si no es que se sustancializó un acontecimiento que derivó de las decisiones conscientes y programadas, que no necesitaron de Descartes ni de Galileo, e incluso de su mitificación, de su transformación y utilización para construir la historia del conocimiento humano desde sus orígenes.

La falta de estas conexiones y sus complicaciones teóricas y prácticas se echa en falta cuando Hannah Arendt no advierte aspectos sumamente problemáticos, no sólo de la revolución científica sino de las implicaciones que tuvieron los fenómenos cuyas consecuencias resume en unos pocos párrafos, como aquel de la anticipación de la técnica que representaron los primeros mapas y cartas de navegación el instrumental técnico que con el tiempo formaría parte del avance tecnológico: “thus the maps and navigation charts of the early stages of the modern age anticipated the technical inventions through which all earthly space has become

small and close at hand”.⁴⁵⁶ Sorprende, en este contexto, que nuestra autora aventure afirmaciones como aquella de que “before we knew how to circle the earth, how to circumscribe the sphere of human habitation in days and hours, we had brought the globe into our living rooms to be touched by our hands and swirled before our eyes”.⁴⁵⁷ Si históricamente todo el fenómeno de la navegación, la exploración y la representación de la tierra se realizó en el siglo de la revolución científica, del Renacimiento y de la expansión imperial ibérica.

Decíamos, pues, que fueron las tematizaciones de la historia de la ciencia de principios del siglo XX la fuente de inspiración de las descripciones de Hannah Arendt acerca de la modernidad. No sólo Koyré según el propio señalamiento de la autora sino también la recurrencia a los autores que fundamentan la propuesta koyreana como Whitehead y Burt. La visión koyreana forma parte del debate en torno a la revolución científica con un claro principio epistemológico: el anti-positivismo que presupone el avance del conocimiento científico como algo independiente de los acontecimientos y que tiene que ver únicamente con el desarrollo mental de las ideas científicas, es decir, metafísicas. Con todo, es sorprendente el enfoque de Koyré puesto que otro de los libros de referencia en al menos *Del mundo cerrado al universo infinito* sea el libro de Duhem, *El sistema del mundo*.⁴⁵⁸ En el contexto de ese corpus conceptual se sostienen dos premisas de *The Human Condition* que nos hacen dudar de la acertada aproximación de su autora no sólo al significado de la revolución científica y del Renacimiento y de las consiguientes alienaciones que caracterizan el origen de la modernidad, sino también adivinar el trasfondo que le impidió describir aunque fuera en unas mínimas páginas el papel del descubrimiento de América ya no en su obra sino en el proceso de configuración del mundo moderno. Proponemos, pues, dos premisas sobre las consecuencias que tuvo el avance científico:

1. Respecto al descubrimiento de América no hay no sólo un desarrollo como tampoco una mención de las fuentes de las cuales Hannah Arendt pudo haber tenido noticia del significado

⁴⁵⁶ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 250.

⁴⁵⁷ ARENDT, Hannah, p. 251. “antes de saber cómo dar la vuelta al mundo, cómo circunscribir el ámbito de la vida humana en días y horas, habíamos traído el mundo en nuestras salas de estar para tocarlo con nuestras manos y hacerlo girar ante nuestros ojos”.

⁴⁵⁸ Ver la nota 1 de “El firmamento y los cielos” en *Del mundo cerrado al universo infinito* donde dice Koyré: “sobre las concepciones griegas del universo, cf. Pierre Duhem, *Le système du Monde*, vols. I y II, París 1913, 1914. KOYRÉ, Alexandre, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, ed. Siglo XXI, 1979, p. 9.

del fenómeno para la humanidad de las primeras etapas de la modernidad. Para vislumbrar sus alcances tenemos que valernos de dos motivos enunciados por la autora: a) la formulación general de los tres fenómenos juntos, que ya hemos anotado desde las primeras páginas de este escrito, y b) la importancia que tuvieron los primeros mapas e instrumentos de navegación:

- a) Three great events stand at the threshold of the modern age and determine its character: *the discovery of America and the ensuing exploration of the whole earth*; the Reformation, which by expropriating ecclesiastical and monastic possessions started the twofold process of individual expropriation and the accumulation of social wealth; the invention of the telescope and the development of a new science that considers the nature of the earth from the viewpoint of the universe.⁴⁵⁹

Esta es la formulación en que hemos encontrado incluso la inspiración para aventurarnos en comprender la importancia de la obra de Hannah Arendt. No obstante ella misma no haber dado ningún seguimiento salvo al tercer fenómeno. La relevancia e influencia de las observaciones de Galileo para la vida humana poco perceptibles pese al impacto que tuvo en los siglos posteriores cuando se consiguió la formulación de la gravitación universal. “For what most drastically distinguished the new world view not only from that of antiquity or the Middle Ages, but from the great thirst for direct experience in the Renaissance as well, was the assumption that the same kind of exterior force should be manifest in the fall of terrestrial and the movements of heavenly bodies”.⁴⁶⁰

Si pudiéramos, dice Arendt, medir el impulso de la historia como lo hacemos con la naturaleza percibiríamos que el fenómeno menos perceptible, la invención de un instrumento puramente científico,

- b) has constantly increased in momentousness as well as speed until it has eclipsed not only the enlargement of the earth’s surface, which found its

⁴⁵⁹ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 248. “Tres grandes acontecimientos están en el umbral de la edad moderna y determinan su carácter: el descubrimiento de América y la exploración posterior de toda la tierra; la Reforma, con cuya expropiación de las posesiones eclesiásticas y monásticas comenzó el doble proceso de expropiación individual y la acumulación de la riqueza social; la invención del telescopio y el desarrollo de una nueva ciencia que considera la naturaleza de la tierra desde el punto de vista del universo”.

⁴⁶⁰ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 258. “Lo que distinguió más drásticamente la nueva visión del mundo, no sólo de aquella de la Antigüedad o la Edad Media, sino de la gran sed de experiencia directa del Renacimiento, fue el supuesto de que el mismo tipo de fuerza exterior debe manifestarse en la caída de los cuerpos terrestres y en los movimientos de los celestes”.

final limitation only in the limitations of the globe itself, *but also the still apparently limitless economic accumulation process.*⁴⁶¹

Los exploradores y circunnavegadores fueron a ampliar la tierra y no a reducirla: “thus the maps and navigation charts of the early stages of the modern age anticipated the technical inventions through which all earthly space has become small and close at hand”.⁴⁶² Una realidad que fue posible por la capacidad topográfica de la mente humana y cuyas consecuencias se evidencian en el dominio de la velocidad y la efectiva reducción del globo.

Sobre el papel determinante que representa el descubrimiento de América se limitó a decir que fueron el punto de partida de la innovación de instrumentos que posibilitaron seguramente la credibilidad de lo que Galileo observaría más de un siglo después con el telescopio. Como dice la autora, fue en los mapas donde se anticiparía una manera de relación técnica con la tierra, con el universo y con el espacio al punto de que se consiguió reducir las distancias y acercar a nuestras manos la infinitud del universo.⁴⁶³ La consideración de que los mapas y otros instrumentos de navegación, como las cartas de marear, formaron parte del arsenal tecnológico que anticipó no sólo la visión galileana sino también el desarrollo de la capacidad de reducir las distancias, parece en clara contradicción con la afirmación que ya hemos referido líneas antes:

Before we knew how to circle the earth, how to circumscribe the sphere of human habitation in days and hours, we had brought the globe into our living rooms to be touched by our hands and swirled before our eyes.⁴⁶⁴

Según esta consideración, que no aparece más que unas líneas antes que la anterior, la medición de la tierra y su clara división espacial y temporal fue posterior al conocimiento y experiencia de los globos terráqueos, otros de los instrumentos utilizados por los primeros navegadores de

⁴⁶¹ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, pp. 249-250. Las cursivas son mías. “Ha ido incrementando constantemente su importancia y velocidad hasta eclipsar no sólo la ampliación de la superficie de la tierra, que tuvo su limitación final en las limitaciones del globo, sino también al aparentemente ilimitado proceso de acumulación económica”.

⁴⁶² ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 250. “Así, los mapas y las cartas de navegación de las primeras etapas de la época moderna anticiparon los inventos técnicos mediante los cuales todo el espacio terráqueo ha pasado a ser pequeño y al alcance de la mano”.

⁴⁶³ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 251. La consecuencia más clara de ese ímpetu de reducir las distancias ha sido, dice Hannah Arendt en el mismo contexto, la invención del avión, es decir, dar al ser humano la capacidad de elevarse sobre la superficie de la tierra como un acto simbólico del general fenómeno de la disminución de la distancia entre la tierra y el ser humano alienado de su mundo inmediato.

⁴⁶⁴ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 251.

los siglos XV y XVI, sobre los que hemos podido tocar y hacer girar el globo de la tierra con nuestras propias manos frente a nuestros deslumbrados ojos. Pero la realidad quizás no sea así. En la historia de la humanidad, y no sólo la historia de la ciencia, la tierra fue rodeada y limitada a días y horas antes de haber llevado el globo, tal como lo conocemos, a “nuestro cuarto de estar” para tocarlo y hacerlo girar. Si no tuviéramos una idea completa de su esfericidad —esa que apenas existía en las últimas etapas de la Edad Media— no sería posible haberlo construido. El camino recorrido desde el uso de astrolabios y catalejos para la medición de los horizontes en el mar, el trecho andado desde la geometría analítica y el cálculo infinitesimal, la mudanza del mapa TO de los medievales a la construcción de esferas armilares de una complejísima articulación, requirió del cálculo y limitación de las fronteras de la tierra, un procedimiento que conllevó siempre la simultánea exploración de sus dimensiones reales.

No obstante, Hannah Arendt insiste en el general estado de las cosas en la modernidad que no tuvo que ver con el viejo deseo de los astrónomos por la simplicidad, la armonía y la belleza que Copérnico observó en las órbitas de los planetas, ni con el renovado amor del Renacimiento por la experiencia directa o su rebelión contra el escolasticismo medieval. Lo que marcó el comienzo de la modernidad, dice,

was rather the discovery, due to the new instrument [the telescope], that Copernicus' image of 'the virile man standing in the sun . . . overlooking the planets' was much more than an image or a gesture, was in fact an indication of the astounding human capacity to think in terms of the universe while remaining on the earth, and the perhaps even more astounding human ability to use cosmic laws as guiding principles for terrestrial action.⁴⁶⁵

2. Es en este plano epistemológico donde Hannah Arendt localiza una “capacidad topográfica humana” que apareció en la modernidad como consecuencia de los distintos desarrollos de la astrofísica y el triunfo del algebra como una manera de liberar al ser humano de los grilletes de la espacialidad. La idea, que no es explicitada por Hannah Arendt, es que el cambio de punto de vista de la observación del mundo a su matematización tuvo que ver no con los hechos que, en definitiva, dieron como resultado la revolución científica, sino la concatenación de ideas

⁴⁶⁵ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 264. “fue más bien el descubrimiento, debido al nuevo instrumento, que la imagen de Copérnico del hombre viril de pie en el sol... mirando los planetas era mucho más que una imagen o un gesto, era en realidad una indicación de la asombrosa capacidad humana de pensar en términos del universo sin dejar de estar en la tierra, y la tal vez más sorprendente aún habilidad humana para utilizar leyes cósmicas como principios rectores de la acción terrestre”.

cuyos precedentes más antiguos podemos encontrar en Ptolomeo: “not Galileo but the philosophers were the first to abolish the dichotomy between one earth and one sky above it, promoting, as they thought, the earth ‘to the rank of the noble stars’ and finding her a home in an eternal and infinite universe. And it seems the astronomers needed no telescope to assert that, contrary to all sense experience, it is not the sun that moves around the earth but the earth that circles the sun”.⁴⁶⁶ Pero a la insistencia de Hannah Arendt en afirmar que fueron los hechos y no las ideas el punto de emergencia de la modernidad, lo cierto es que la base teórica en que fundó sus consideraciones dice lo contrario: no son los hechos sino las ideas de unos cuantos lo que ha cambiado el mundo. Aunque es posible ahora la pregunta, ¿la capacidad topográfica consiste en la posibilidad de representación gráfica del espacio? ¿Es abstracción? ¿Consiste en un consciente distanciamiento de toda realidad? ¿Es una capacidad que propicia también el pensamiento y la comprensión? ¿Forma parte de la glorificada capacidad de la imaginación, esa actividad del pensamiento que nos permite distanciarnos de los hechos y aproximarnos a su sentido, a la comprensión en su sentido kantiano? ¿pero también del móvil por el que el mundo y quien lo habita desaparecen? Como vemos, según la hipótesis de Hannah Arendt fue un acontecimiento histórico y científico lo que permitió descubrir esta, al parecer, negativa cualidad humana: el telescopio y los orígenes de la ciencia nueva.

Pero la creación de la visión de la historia de las ideas dentro de una gran narrativa sostenida por el progreso de la mente humana, de las mentes geniales y representativas de distintas épocas desde el siglo XVI, depende de un orden en el conocimiento que apareció como una forma consciente de divulgación de la ciencia y de la comprensión de, por ejemplo, el Renacimiento como un movimiento casi exclusivamente literario registrado en Italia. Es en este campo narrativo donde adquiere sentido la propuesta de Hannah Arendt, pero no en este otro que hemos venido construyendo aquí, al hilo y en paralelo de la propia propuesta de la autora. Un campo que nos permite abrir una posibilidad más de comprensión de la modernidad.

En el fondo, la visión arendtiana forma parte de los enfoques que tuvieron su auge e importancia también dentro del campo de la reflexión filosófica. John R. R. Christie nos recuerda que entre las tendencias historiográficas en torno al progreso de la mente humana

⁴⁶⁶ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 258. “No fue Galileo, sino los filósofos quienes abolieron la dicotomía entre la tierra y un cielo sobre ella, elevando a la tierra, según su criterio, ‘al rango de las nobles estrellas’ encontrándole un lugar en un universo eterno e infinito. Y al parecer los astrónomos no necesitaron ningún telescopio para afirmar que, contrario a la experiencia sensorial, no es el sol el que se mueve alrededor de la tierra, sino ésta la que gira alrededor del sol”.

también está el llamado historicismo cuyos representantes más significativos fueron Hegel y Marx. Uno defendiendo el desarrollo esencialmente mental, el otro enfatizando la dimensión material, la producción económica, para la configuración de la historia.⁴⁶⁷ Una tendencia que en los inicios del siglo XX reinaba no sólo entre los intelectuales anglosajones y, en el caso de Koyré un poco más tarde, franceses sino que también hacía parte del contexto intelectual alemán de entreguerras, ese que vio florecer el pensamiento de Martin Heidegger y su influencia,⁴⁶⁸ mayor o menor, en los distintos intelectuales judíos que emigraron a los EEUU durante la persecución nazi.⁴⁶⁹ En ese conjunto, con todas las desavenencias personales, se encuentra Hannah Arendt. Ella, al igual que otros pensadores judíos, bebió de las fuentes clásicas de la filosofía que el maestro había rescatado de las redes de la metafísica⁴⁷⁰ y nutrió sus propuestas posteriores con los descubrimientos que resultaban acordes a una visión de la realidad que le permitía aproximarse al origen tradicional del totalitarismo y ubicar el lugar del pueblo judío dentro de ese devenir. Pero el caso es que, en términos incluso conceptuales, la presencia judía en el esquema de la modernidad que nos propone no aparece de modo alguno. Pareciera, pues, que la noción de occidente en que basó su fundamentación de la modernidad científica está al margen de la importancia de unos desarrollos no sólo europeos, pese a su realización exclusivamente europea, sino también árabes, judíos y, ya entrado el siglo XVI, también amerindios.

No es que, avanzado el tiempo y el conocimiento de formas diversas de pensamiento, incluso a partir de nuestra propia pertenencia a un espacio geográfico y cultural distinto al de Hannah Arendt, queramos ahora desacreditar sus propuestas. Si lo miramos en términos de la historiografía de la ciencia a que ella misma recurre continúan siendo enteramente válidos y dignos de interpretación y aceptación. El cometido de esta disertación se desprende directamente de sus sugerencias y aproximaciones. Los orígenes de la ciencia moderna, y de sistematización de la revolución científica, pertenecen a un género narrativo que bien merecía ser revisado y evaluado. Confrontado incluso con líneas de explicación que surgieron en el mismo momento y que abren posibilidades de comprensión no sólo de la configuración de la

⁴⁶⁷ CHRISTIE, John R. R., "The Development of Historiography of Science", p. 12.

⁴⁶⁸ No está de más mencionar aquí que la noción misma de humanismo que Heidegger elabora en su célebre "Carta sobre el humanismo" tiene sus raíces en el pensamiento de Burkhardt, Cassirer y Voight, como nos lo hace ver GRASSI, Ernesto, *Heidegger y el problema del humanismo*, Barcelona, Anthropos, 2006, p. 1. Cfr. también p. 48.

⁴⁶⁹ Para ese contexto, valga recordar aquí las referencias iniciales al pequeño testimonio de Günther Anders en *La batalla de las cerezas, mi historia de amor con Hannah Arendt*.

⁴⁷⁰ Sobre la influencia de Heidegger en Hannah Arendt y otros pensadores judíos véase el ya citado WOLIN, Richard, *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid, Cátedra, 2003.

modernidad, sino de épocas que han sido determinantes para delinear el mundo contra el que Hannah Arendt escribió *The Human Condition*.

Con todo, lo cierto es que como hemos estado anticipando en apartados anteriores, esta visión tiene sustento únicamente en la historia de las ideas y no en el conjunto de acontecimientos e invenciones científicas. Que incluso el sentido más originario de los descubrimientos de Galileo desentona con la manera en que durante el siglo XX se gestaron las explicaciones en torno al origen de la ciencia y la revolución científica a lo largo del Renacimiento. Esta premisa, por otro lado, podemos elaborarla incluso del sustrato teórico de la tesis de Whitehead que reconstruimos al principio y que concuerda, para nuestra sorpresa, con las advertencias respecto a la historia de la revolución científica que nos hacen Lindberg y Christie: No fueron Descartes y Galileo, ni Copérnico y Vesaluis, ni tampoco Lutero —el otro gran hombre no revolucionario que protagonizó el segundo fenómeno pre-moderno considerado por Hannah Arendt— los fundadores de la modernidad sino que es a partir de ellos que parte una de las tendencias historiográficas de la ciencia para la conformación conceptual, literaria, simbólica de una serie de situaciones culturales ya no sólo europeas, que involucraban no únicamente la tierra, sino el universo. Una corriente historiográfica que deja fuera, justamente, el primero de los fenómenos pre-modernos arendtianos, es decir, los océanos y sus medidas, sus corrientes y dimensiones, y aventurar en torno a la existencia de culturas y vegetaciones no conocidas hasta entonces por el mundo europeo. Campos que no están incluidos en el corpus del conocimiento científico moderno.

c. Antes de circundar la tierra.

En términos de las visiones del Renacimiento, tenemos varios aspectos que nos aproximan a la formulación de la pregunta acerca de las razones por las cuales el descubrimiento de América no se encuentra entre los fenómenos que dieron cause al Renacimiento: ¿por qué si quizás representa el fenómeno de lo nuevo radical frente al retorno a lo clásico antiguo? Pues si bien, como dice Burke, fue Roma el centro de atención por parte de los hombres del Renacimiento también lo es que en realidad el fenómeno no consistió en un regreso radical sino en una vuelta sobre aquello con que nunca se dejó de tener contacto. Que hizo parte de la vida de la humanidad incluso en ese periodo de oscuridad que fue la Edad Media. Lo nuevo, enteramente nuevo, fue el continente que de inicio no se tenía por tal. La confusión de los primeros

navegadores respecto a la realidad terrestre donde habían desembarcado sólo se reveló como una realidad continental conforme el avance mismo de los europeos por entre espacios hasta ese momento no sólo desconocidos como insospechados.

El saber en torno a la existencia de América, en principio, puso en evidencia la autoridad de los antiguos respecto a la verdad que contenían sus investigaciones; levantó dudas sobre las maneras hasta el momento satisfactorias de medir, calcular y desplazarse por el mar entonces conocido en plenitud: el mediterráneo.⁴⁷¹ Pues hoy sabemos que el litoral africano sólo comenzó a ser navegado, medido y diseñado a mediados del siglo XV cuando por iniciativa del Infante D. Henrique la flota portuguesa consiguió doblar el cabo Bojador con destino al hemisferio sur de la tierra.⁴⁷² Un logro que valdría casi medio siglo después para las hazañas de Vasco Da Gama quien consiguió doblar el Cabo de Boa Esperanza y abrir la nueva ruta marítima hasta las indias orientales en 1498. En la representación del océano Atlántico en la cartografía portuguesa antigua se resume la unión de dos cabos de la costa africana en menos de un siglo de la historia de la navegación. Los años que van de 1415, cuando el Infante D. Henrique comandó la toma de Ceuta, y 1498, cuando Bartolomeu Dias dobló el cabo de Boa Esperanza y se supone que duarte Pacheco Pereira descubrió Brasil,⁴⁷³ quedaron ligados por la existencia y conocimiento de dos cabos que abrirían el mar en dirección a la India, aunque también hacia América. La navegación del Atlántico comenzó con el paso del cabo Bojador al cabo de las Tormentas o de Boa Esperanza, como fue bautizado por el monarca D. João II.

En términos de la literatura de viajes de la mitología renacentista, tenemos el más bello himno en el canto V de *Os Lusíadas*, de Luís de Camões:

Eu sou aquele oculto e grande Cabo
A quem chamais vós outros Tormentório,
Que nunca a Ptolomeu, Pompónio, Estrabo,

⁴⁷¹ RANGLES, W.G.L., *Da terra plana ao globo terrestre. Uma rápida mutação epistemológica 1480-1520*, Lisboa, Gradiva, 1990 (Original en francés: *De la terre plate au globe terrestre*, 1980). En este documento se describe “el más vertiginoso cambio epistemológico” en relación al conocimiento del tamaño y forma de la tierra durante las últimas dos décadas del siglo XV y las dos primeras del XVI.

⁴⁷² La documentación respecto a las iniciativas henriquinas no falta, en particular un par de biografías bastante bien logradas acerca de la influencia y estrategias políticas y náuticas que tuvo el Infante desde la toma de Ceuta en 1415 hasta la continuidad que tuvieron los avances portugueses en el litoral africano. Véase JOÃO, Maria Isabel, *Mito e legenda do Infante d. Henrique*, Câmara Municipal de Lagos, Comissão Nacional dos Descobrimentos, 2004. RUSSEL, Peter, *Henrique o Navegador*, Lisboa, Ed. Horizonte, 2004. Y, por último, el trabajo biográfico más detallado: OLIVEIRA E COSTA, João Paulo, *Henrique, o Infante*, Lisboa, Esfera dos livros, 2009.

⁴⁷³ Un trabajo de problematización y esclarecimiento del asunto es presentado por CONTENTE DOMINGUES, Francisco en su libro *A travessia do mar oceano, a viagem ao Brasil de Duarte Pacheco Pereira em 1498*, Lisboa, Tribuna, 2012.

Plinio e quantos passaram fui notório.
Aqui toda a Africana costa acabo
Neste meu nunca visto Promontório,
Que pera o Pólo Antártico se estende,
A quem vossa ousadia tanto ofende.

Fui dos filhos aspérrimos da Terra,
Qual Encélado, Egeu e o Centimano;
Chamei-me Adamastor, e fui na guerra
Contra o que vibra os raios de Vulcano;
Não que pusesse serra sobre serra,
Mas, conquistando as ondas do Oceano,
Fui capitão do mar, por onde andava
A armada de Neptuno, que eu buscava.

Del primero, a pesar de haber sido preciso conocerlo y dominarlo antes, fue Fernando Pessoa y no un hombre del Renacimiento quien dio testimonio de los grandes trabajos portugueses para doblarlo:

Quem quer passar além do Bojador
Tem que passar além da dor.
Deus ao mar o perigo e o abismo deu,
Mas nele é que espelhou o céu.
F. Pessoa, Mar português, *Mensagem*.

El cabo de las Tormentas está representado por el poeta como un Titán, el Adamastor, hijo aspérrimo de la tierra y conquistador del mar, ofendido por la osadía lusitana de Bartolomeu Dias en 1498. El segundo, que en realidad es el más próximo al cabo de Sagres en el Algarve, fue doblado por la flota de Gil Eanes en 1435 bajo el mandato henriquino de “conhecer o mar”. Sólo de esta manera sería posible aproximarse al espacio desconocido, espantoso y lleno de monstruos invisibles, aunque perceptibles apenas el barco se alejaba de la costa. La “corrente da Guiné” que recorre de forma regular hacia el sur perdía fuerza y el barco era arrastrado para el alto e infinito mar. El final era claro: encontrarse con la muerte.

¿Qué se suponía que se encontraría en el mar más allá del estrecho de Gibraltar que casi cerraba el tranquilo y ya navegado mar en medio de la tierra? La experiencia y sensación de la muerte no fueron un despropósito en el imaginario de finales de la Edad Media cuando los lugares predilectos de los monstruos, de las fuerzas del mal y lo terrible eran todos los espacios

que no habían sido conocidos.⁴⁷⁴ En la tierra todo *aquello*, y no *esto*, inaccesible, las montañas y las islas, los desiertos y los lugares malditos constituyeron todo lo habitable y opuesto al *aquello* absoluto que los marineros vivieron, ciertamente y de ahí su nombre, en el cabo Bojador —el terrible cabo de los miedos. No por acaso quien quisiera pasar al otro lado debía pasar más allá del dolor, como dice el poeta.

Es verdad el hecho de la importancia del cabo-de-las-tormentas en la apertura del camino hacia la India, la naturaleza propia del Titán y la osadía de Bartolomeu Dias son prueba de eso. Pero tuvo que haber antes otro osado, Gil Eanes quien venció los mayores miedos de ese momento: se alejó de la “corrente da Gunié” en dirección al Occidente desconocido. El mar océano, como había sido representado el océano Atlántico en los diversos mapas del mediterráneo, el verde mar de las tinieblas como era conocido en los puertos, abrió sus imprevisibles e invisibles corrientes para que fueran navegadas en dos direcciones: para el Indico, un océano cerrado según las consideraciones ptolemaicas (la nueva ruta de la especiería) y para el Occidente (al descubrimiento del Brasil). Este aspecto que ahora podría parecerse mitológico, sin embargo, no se corresponde únicamente con las características de los mitos fundacionales a que alude Burke en “The Uses of Italy”. Tiene también que ver con exploraciones y aplicación de conocimientos previos, del mismo modo que con decisiones políticas.

Como nos recuerda Isabel Soler, en el Renacimiento (y ella se refiere exclusivamente al Renacimiento portugués), se gestó una nueva voluntad inserta en el viaje oceánico renacentista que es la imagen de la incertidumbre desasosegante e impulso que engendra la inquietud por lo desconocido. El navegante es artífice del mundo moderno en el sentido de que es una suerte de *homo viator* del Renacimiento, el héroe renacentista y no el caballero andante medieval. El navegante es propiamente el descubridor, quien inicia el viaje por espacios desconocidos, es el héroe renacentista si éste se caracteriza por la voluntad de aventura que no excluye el miedo al mar, al escorbuto, al enemigo; que no renuncia a la ansiedad que estos factores le producen pero tampoco a la fortuna y al destino, dos divinidades que tendrían un lugar importante en las consideraciones de los humanistas. El conquistador, por su parte, es el hombre de viaje que se emplaza en el lugar de destino. Un soldado, un diplomático, un *feitor*, un religioso. Esta última figura, de igual modo que personajes como Pigaffeta que se embarcó con Magalhães para

⁴⁷⁴ KAPPLER, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, Akal, 2004 (Original en francés : *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*, 1980).

“hacerme con un nombre que llegase a la posteridad”, “es un hombre que se inscribe perfectamente en la modernidad porque ha superado lo que Lucien Febvre llamó *l’outillage mental*, el aparato conceptual de la sociedad que no permite la incredulidad y la duda”.⁴⁷⁵

El principio de experiencia que fue una característica del Renacimiento, y que aparece en la literatura marítima, es un tópico clásico frecuente en la Edad Media. En el libro de Isabel Soler, la manera renacentista de pensar propuesta por D. João de Castro tiene que ver con la experiencia y la experimentación y, con ello, inscribe la experiencia marítima en el concepto de “revolución científica” que ofrece la reflexión renacentista y que define la nueva manera de ver y pensar el mundo y el universo.⁴⁷⁶ La propuesta de Isabel Soler no desmerece nuestra atención, puesto que apunta, tal como lo indican algunos de los cronistas y navegadores de la época como Duarte Pacheco Pereira a quien nos hemos referido, una noción sensorial, viva, carnal y emotiva de la experiencia, esa que según la tradición mudó de sentido en la modernidad debido, justamente, a los cambios conceptuales de la revolución científica. Y la sugerencia de Soler es provocativa al punto de situarnos no sólo en el paisaje marítimo sino también dentro del barco:

El elefante, el rinoceronte, el exotismo de las historias de la marinería, el análisis del comportamiento de la madera tras meses de navegación son los fragmentos que van construyendo el nuevo paradigma, para, a partir de la ruptura de un orden espacial y temporal previamente establecido, empezar el lento camino hacia una mirada global del mundo, hacia la construcción de la esfera.⁴⁷⁷

El papel de la ciencia en el Renacimiento es determinante. La revolución científica a que alude Isabel Soler no se entiende únicamente como el cambio radical en la forma de expresar el conocimiento científico y denotar su precisión, sino en mirar hacia las esferas de la experiencia y la experimentación que fueron propias de los hombres del Renacimiento y que, sin duda ninguna, contribuyeron al perfeccionamiento de los instrumentos de navegación, de las técnicas y medios de medir con mayor precisión las distancias y la dirección de los vientos. Esta es una opinión de los estudiosos del tema en la actualidad, no sólo respecto al

⁴⁷⁵ SOLER, Isabel. *El nudo y la esfera. El navegante como artífice del mundo moderno*, Barcelona, El Acantilado, 2003, p. 83.

⁴⁷⁶ SOLER, Isabel, *El nudo y la esfera*, p. 127.

⁴⁷⁷ SOLER, Isabel, *El nudo y la esfera*, p. 116.

perfeccionamiento de las matemáticas (Bennett) sino también en lo concerniente al nuevo orden geopolítico y comercial del mundo a partir de mediados del siglo XV.

Angelo Cattaneo, quien en un magistral estudio sobre el monumental Mapamundi de Frã Mauro, mandado hacer por el rey D. Afonso V de Portugal, muestra la importancia de primer orden que tuvo la sistematización de diversos conocimientos previos y la adaptación de las novedades resultado de los viajes de exploración marítima, básicamente en el litoral africano. El conocimiento occidental del saber imperial chino, a través de las crónicas de viajeros venecianos, según Cattaneo, tuvo una importancia capital en el perfeccionamiento de los barcos con que se llegaría a América: el diseño de los juncos chinos está basado en las descripciones de Marco Polo. Por un lado, se demostraba al público veneciano, florentino y portugués el poderío, la diversidad y el desarrollo tecnológico del imperio chino y, por otro, se introdujeron los barcos de tres mástiles en Europa, con su mejorada habilidad para contener los vientos adversos que hicieron posibles los viajes de descubrimiento a finales del siglo XV, incluidos los de Colón hacia las Indias occidentales, el de Vasco da Gama a la India oriental y el de los hermanos Caboto a Terranova.⁴⁷⁸

La ciencia, en este sentido, no se entiende como la forma de conocimiento constituido por las ideas y los conceptos que poblaban la mente de los hombres del Renacimiento, sino como una forma de conocimiento que, al menos en la Península Ibérica, consistirá en un meticuloso registro de los datos extraídos de la experiencia en altamar en todos y cada uno de los aspectos que atañen a la estabilidad del barco, a los puntos de orientación (solar o estelar) y a la construcción de instrumentos cuyo uso en el barco fuera más bien práctico. Esa ciencia, como nos recuerda Isabel Soler, tuvo otra base esencial: la adopción del pensamiento clásico reflexionado y ampliado por la cultura árabe y judaica que contribuirá de manera decisiva en la modificación de la imagen del mundo que apenas había sido transformada durante la Edad Media.⁴⁷⁹ “La expansión islámica que afectó durante tantos siglos a la península Ibérica, entre otras características, fue tan rápida y ocupó espacios geográficos tan amplios porque mantuvo una actitud suficientemente permisiva o tolerante sobre las culturas y creencias que iba ocupando... ese mundo musulmán que avanzaba hacia poniente jugaba con amplia ventaja respecto a la evolución del pensamiento y la actitud intelectual occidental ya que había accedido, mucho antes de lo que lo hará Europa, a las fuentes del saber clásico que van a ser

⁴⁷⁸ CATTANEO, Angelo. *Fra Mauro's Mappa Mundi and Fifteenth – Century Venice*, Belgium, Brepols-Turnhout, 2011, p. 215.

⁴⁷⁹ SOLER, Isabel, *El nudo y la esfera*, p. 119.

tan apreciadas por la mentalidad renacentista; sobre todo a las que hacen referencia a medicina, matemática, astronomía y geografía, materias principales de la escuela de Bagdad, de la de El Cairo o de la de al-Andalus”.⁴⁸⁰ Independientemente de que esta afirmación de Soler sea verdadera, lo cierto es que la autora nos recuerda la presencia, de primer orden, de las fuentes proporcionadas por el mundo árabe y musulmán, sin olvidar la otra raíz de la cultura europea: el mundo judío.

En Portugal y España se estableció una extraña mezcla entre lo antiguo y lo moderno. En ese contexto, no lo dice Isabel Soler pero es necesario que aquí se proponga, el viaje marítimo es uno de los componentes que hacen parte del contexto en que se gestó el mundo moderno. Esa fue una proeza en que lusos e hispanos no estuvieron solos, como enfatiza Isabel Soler. En opinión de la autora, la península fue una puerta de entrada y recuperación del pensamiento clásico del que también hicieron parte los árabes y los judíos pero también la labor de los traductores de la escuela de Toledo. Testimonio de ello son las traducciones que, entre los siglos XII y XIV, se hicieron de numerosos tratados árabes al latín, al hebreo, al castellano, al portugués y al catalán: Alfargano, *Rudimenta Astronomica*; Albumasar, *De magnis conjunctionibus*; Albatenio, *De motum stellarum*; Ibn Qurra, *De motum octavae sphaerae*; Alí Abenragen, *Liber de audicies astrorum*.⁴⁸¹ Y fue por los musulmanes, entre otros colectivos provenientes de distintos territorios, que se conoció la obra científica clásica más significativa para la geografía académica renacentista: la *Geographia* de Ptolomeo.

Esto es indudablemente cierto, pero también lo es que la influencia y presencia del alejandrino vino a la península desde otros puntos y por medio de otras tradiciones de representación cuya importancia acrecienta, a mi juicio, la presencia de las tradiciones que Isabel Soler coloca en los primeros planos. Angelo Cattaneo investigó las fuentes clásicas utilizadas por Frã Mauro para construir su singular Mapamundi. Recurrió a las crónicas de viaje de mercaderes venecianos que forman parte importantísima de la acumulación de saber científico en el Renacimiento. Un modo de conocimiento que normalmente se coloca en el centro de la riqueza literaria que caracteriza este momento de la historia, pero donde se excluye la importancia de un saber común en Europa y unas normas también compartidas de exposición, descripción y divulgación de los documentos. La riqueza de esas fuentes no sólo está en el material del que se valió Frã Mauro para la representación del mundo a mediados del

⁴⁸⁰ SOLER, Isabel, *El nudo y la esfera*, p. 49.

⁴⁸¹ SOLER, Isabel, *El nudo y la esfera*, p. 136.

siglo XV, sino que fue también el proceso que tuvieron diversos documentos de origen también variado como, por ejemplo, aquellas cartas de relación de “un gentilhombre del Señor Fernando Cortés”, el Conquistador Anónimo que dio parte al mundo europeo de las cosas encontradas en Temistitan México. Un texto que fue escrito originalmente en italiano y después traducido al español, aunque quizás tuviera como base una carta privada de un caballero español que después fue utilizada como colofón del conocimiento que se tenía entonces de la Nueva España. En todo caso es un documento “parcialmente informe fidedigno y directo, parcialmente elaboración de materiales pre-existentes y, en conjunto, relato artificiosamente construido como una unidad, de apariencia seria y agradable”.⁴⁸²

No fue por acaso que, por otro lado, el mapa mundo que Frã Mauro diseñó, con ayuda de Andrea Bianco, haya sido una encomienda del rey portugués en un momento en que la bula *Roman Pontifex* le beneficiaba en las exploraciones marítimas emprendidas en la cruzada contra el turco a mediados del siglo XV. El objetivo principal de la encomienda del mapa a Frã Mauro fue estructurar y propagar el proyecto de expansión portuguesa en la más impresionante representación de la *imago mundi* de la época⁴⁸³ sin dejar de lado los conocimientos anteriores. La recuperación que hace Cattaneo del sentido de la cosmografía desde Cresques hasta Frã Mauro e incluso Gerard Mercator es muy sugerente. En opinión del autor, la cosmografía es una ciencia compleja dedicada al estudio del tiempo y del espacio, desarrollando y produciendo una síntesis de al menos tres discursos: el cosmológico, el cosmográfico y el corográfico. Narra el tiempo sagrado de la creación, la historia bíblica de la creación y la historia de los pueblos, sus habitantes, comercio y localidades. Por medio de grandes expresiones del conocimiento cosmográfico, en el mapamundi se habla de la visión del mundo y fue descrito proporcionando imágenes y textos de fuentes heterogéneas. El valor del regalo que fue no residió en lo caro de los materiales, dice Cattaneo, sino en los contenidos cosmográficos que muy rápido, después de este periodo de descubrimientos y conquista del Nuevo Mundo, constituirían el punto de apoyo científico a partir del cual se dividiría el mundo en el Tratado de Tordesillas (1494), sin olvidar que la otra cara del avance científico se convertiría en una forma de conocimiento estratégico protegida por la política estatal del siglo.⁴⁸⁴

⁴⁸² BUSTAMANTE, Jesús, “La atracción de lo raro y peregrino” en *Conquistador Anónimo. Relación de la Nueva España*, Madrid, Ed. Polifemo, 1986, p. 23.

⁴⁸³ CATTANEO, Angelo, *Fra Mauro's Mappa Mundi and Fifteenth – Century Venice*, pp. 51 y 53.

⁴⁸⁴ CATTANEO, Angelo, *Fra Mauro's Mappa Mundi and Fifteenth – Century Venice*, pp. 302-303. La política del siglo entendida no sólo como el ocultamiento de información por parte de las coronas de la Península Ibérica sino también del conocimiento falso que se comenzó a divulgar y dar por verdadero, en un intento por, además,

La propuesta que venimos construyendo aquí respecto a la importancia científica durante el Renacimiento del fenómeno de las navegaciones y, en particular, del descubrimiento de América es la tradición de la representación del espacio geográfico desde los griegos. En este aspecto, Cattaneo reconstruye la presencia de Ptolomeo en Venecia y la influencia que tuvo en el mapa de Frã Mauro. Un mapa cuya importancia radica en el conjunto de saberes e intereses que condensa a mediados del siglo XV. A los ojos del Riformatori allo Studio di Padova, que comenzó la restauración del mapa entre 1761 y 1762, la labor de Frã Mauro constituye un trabajo histórico monumental, donde se narra con una fina elocuencia el pasado glorioso de Venecia, particularmente en sus aspectos comercial y científico. No sólo expresa el coraje de Marco Polo y otros comerciantes venecianos que emprendieron largos viajes, sino también el avance científico que el fraile expresa en la habilidad de dibujar nuevos mapas del mundo.⁴⁸⁵ La importancia central del mapa para construir una historia del conocimiento científico, que nosotros situamos a caballo entre la Edad Media y el Renacimiento, tiene que ver también con la presencia de destacadas figuras de la política de la época como Cosimo el Viejo, Pio II, el Duque Borso d' Este y el Rey Afonso V de Portugal. La cosmografía y el uso de los mapas representan no sólo un interés fundamental en las maneras de simbolizar sus papeles como líderes, son la expresión de la necesidad real de conocer el mundo. “In my opinion, this suggests a consideration of the practical role of maps, particularly in the hands of princes”.⁴⁸⁶

La línea de influencia de Ptolomeo en Venecia puede ser trazada a partir de 1423, a través de los círculos humanistas florentinos, en la invitación de Coluccio Salutati a Emmanuel Chrysoloras (1355-1425 -?-) a enseñar griego en Florencia en 1397 y quien trajo algunos materiales y fragmentos en griego para enseñar y cuya versión de la *Geographia* se encontró Palla di Nofri Strozzi que estuvo exiliado en Padua (1434). El segundo testimonio es de Andrea Bianco quien en 1436 construyó un planisferio ptolemaico con ocho cartas del Mediterráneo, del norte de África y del norte de Europa, además construyó un mapamundi circular. Ese planisferio constituye la primera evidencia documental de la presencia del manuscrito de la

distraer a los distintos opositores europeos en el camino a la consolidación de un imperio mundial. La bibliografía al respecto es abundantísima, aquí baste citar uno de los estudios más recientes: SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Antonio, *La espada, la cruz y el padrón. Soberanía, fe y representación cartográfica en el mundo ibérico bajo la Monarquía Hispánica 1503-1598*, Madrid, CSIC, 2013, pp. 121-162.

⁴⁸⁵ CATTANEO, Angelo, *Fra Mauro's Mappa Mundi and Fifteenth – Century Venice*, pp. 309-310.

⁴⁸⁶ CATTANEO, Angelo, *Fra Mauro's Mappa Mundi and Fifteenth – Century Venice*, p. 302. “En mi opinión, esto sugiere una consideración de la función práctica de los mapas, sobre todo en las manos de los príncipes”.

Geographia y los mapas de Ptolomeo en Venecia y testifica la circulación de los textos y los mapas en contextos culturales no vinculados directamente a la enseñanza de los círculos humanistas: Bianco fue un oficial de las galeras venecianas quien sin ninguna duda no sabía griego y tenía apenas un rudimentario conocimiento del latín.⁴⁸⁷

El Atlas de Bianco representa una síntesis de varias tradiciones o super-imposiciones entre varias técnicas de representación del espacio. Por ejemplo, dice Cattaneo, el mapamundi circular —una forma errónea de representación de acuerdo al libro I de la *Geographia* de Ptolomeo— exhibe una concepción cosmográfica diferente a la expresada en el planisferio ptolemaico en que está basado el mapa. En contraste con el Atlas de Bianco, donde confluyen la cartografía náutica y la ptolemaica, podemos encontrar una mezcla de la cultura humanística (donde se encuentra la traducción latina de la *Geographia*) y elementos eruditos derivados de agentes que no estaban completamente familiarizados con la gramática y la lingüística latinas y quienes no sabían griego y aún con ningún entrenamiento artístico fueron cartógrafos verdaderamente competentes.⁴⁸⁸

La tercera fuente de influencia provino del físico aristotélico, astrónomo y astrólogo e ingeniero Giovanni Fontana, quien estudio e hizo un uso extenso de la *Geographia*. Su *Liber de omnibus rebus naturalibus*, o *Book of all Natural Things*, cuya composición se puede ubicar entre el año de Jubileo de 1450, que Fontana menciona, y 1454-1455 cuando probablemente murió, es una exposición de las aportaciones geométricas y matemáticas de la *Geographia* donde la *oikumene* de los antiguos aparece más limitada que la conocida en el siglo XV.⁴⁸⁹ Esta línea que marca la presencia del alejandrino en los círculos humanistas y de hombres prácticos en Italia le permite a Cattaneo diferenciar la cosmovisión ptolemaica, con quien Frã Mauro dialoga, de la murana propiamente dicha cuyo centro de interés no es el espacio de la tierra, sino las posibilidades de navegación y exploración de los mares. A diferencia de la *Geographia*, el murano describe inmensos espacios marinos: quería demostrar la posibilidad real de navegar desde el Océano Indico hasta Gibraltar circunnavegando África por la vía de la cuenca mediterránea. Los mares que representa detrás de la configuración ptolemaica de la *oikumene* no sólo incluye regiones que Frã Mauro sintió que eran habitables o inhabitables, sino también enormes expansiones navegables del Océano. Además de los detalles geográficos unidos a los cambios toponímicos, fue justamente la estructura cosmográfica de la tierra descrita en la

⁴⁸⁷ CATTANEO, Angelo, *Fra Mauro's Mappa Mundi and Fifteenth – Century Venice*, p. 163.

⁴⁸⁸ CATTANEO, Angelo, *Fra Mauro's Mappa Mundi and Fifteenth – Century Venice*, p. 164.

⁴⁸⁹ CATTANEO, Angelo, *Fra Mauro's Mappa Mundi and Fifteenth – Century Venice*, p. 165.

Geographia que Frã Mauro encontró discordante con el conocimiento moderno, y fue esto lo que le hizo imposible incluso intentar corregir y actualizar cada uno de los mapas de Ptolomeo.⁴⁹⁰

Ptolomeo fue la raíz tradicional que proveía un modelo de representación: “the Ptolemaic maps provided the only systematic graphical representation of Asia and the Indian Ocean that was available in the West”.⁴⁹¹ Pero las exploraciones recientes y el rescate de los relatos de viaje dieron como resultado, y funcionaron como motivación, el conocimiento de un espacio mucho más grande que el ya conocido por occidente, puesto que según las representaciones del monje de Murano los chinos conocían con bastante perfección las curvaturas del Índico mucho tiempo antes de que Vasco da Gama circunnavegara el África. Y la práctica del comercio con distintas culturas asiáticas era una realidad no ignorada por el mundo europeo. Testimonio de ello son los propios relatos de los comerciantes venecianos de cuyo contenido Frã Mauro hizo una síntesis de la capital del imperio Mongol, la ciudad de Cambaluc, actualmente Beijing: la casa de invierno y la casa de verano del Khan y el famoso puente sobre el río *Polisanchin* que tiene trescientos arcos y seiscientas imágenes de leones e igual número de columnas y capiteles. Este puente y la descripción de Marco Polo demuestran una “dependencia creativa” entre el mapa y el *De Millione*.⁴⁹²

La navegación del Atlántico, además, nos pone delante una de las figuras que está a la base de la configuración de la modernidad, independientemente de que ahora aludamos a la mentalidad de los hombres que se embarcaban con destino a la mar-océano, el cambio de perspectiva vital es claro, aunque no podamos admitir lo mismo para la totalidad de la población europea, en general, e ibérica, en particular. El Atlántico en las primeras etapas de la configuración de la imagen del mundo en el siglo XVI, con su encantador color verde-tenebroso y aterrador que, en la mundividencia del momento, acabó por representarse ligado al Índico como otro mar cerrado. Al menos esa es la imagen que proyecta la capa del Atlas Miller, uno de los mapas paradigmáticos del siglo XVI (1519), atribuido a Lopo-Homem y elaborado a partir de los datos reunidos por Duarte Pacheco Pereira en su *Esmeraldo de Situ Orbis*,⁴⁹³ el libro de marinería, geografía y cosmografía, un atlas y libro de historia y una crónica medieval

⁴⁹⁰ CATTANEO, Angelo, *Fra Mauro's Mappa Mundi and Fifteenth – Century Venice*, p. 167.

⁴⁹¹ CATTANEO, Angelo, *Fra Mauro's Mappa Mundi and Fifteenth – Century Venice*, p. 168. “los mapas de Ptolomeo proporcionaron la única representación gráfica sistemática de Asia y del Océano Índico que estaba disponible en Occidente”.

⁴⁹² CATTANEO, Angelo, *Fra Mauro's Mappa Mundi and Fifteenth – Century Venice*, p. 217.

⁴⁹³ C. DOMINGUES, Francisco, *A travessia do mar Oceano*, p. 75.

que el autor escribió al rey d. Manuel para presentar la historia de los descubrimientos⁴⁹⁴ y la navegación regular por encima de la verde oscuridad marítima. La exploración del resto del Atlántico comenzaría en su mayor esplendor con los viajes de Cristóbal Colón y, efectivamente, con el inesperado encuentro de un continente del que nunca se había tenido noticia.

En otros términos, quizás el aspecto más olvidado, menos considerado dentro del contexto del Renacimiento, el llamado Descubrimiento de América, sea el verdaderamente nuevo y renovador al mismo tiempo no sólo de las categorías medievales y antiguas sino de las formas en que se comenzaría a vivir en Europa y a representar el mundo conocido hasta entonces. La historia de las navegaciones ibéricas, que con justicia también podríamos considerar como un fenómeno europeo en el sentido de que forma parte del complejísimo movimiento que representa el Renacimiento, delata la coincidencia, la continuidad y las transformaciones de tradiciones antiquísimas como la medición y trazado de las partes conocidas del mundo (Ptolomeo) y su apropiación durante la Edad Media (San Isidoro de Sevilla). Tradiciones siempre a caballo entre la experimentación, la representación y la teorización. Desveló también, con la fuerza aturdidora de la experiencia, que la pluralidad de la población humana hasta el momento conocida por los europeos era todavía más diversa, una realidad que acabó de un solo golpe con la formulación humanista del antropocentrismo, si es que los humanistas hubieran llegado a tal conclusión, pues no se puede negar bajo la luz que emana del paso de los siglos y las interpretaciones que

la Tierra entera se configuró... como una provincia o un pueblo del universo. De manera parecida a lo que había ocurrido, en el Mediterráneo y el occidente, ante los descubrimientos geográficos y los viajes a países desconocidos y pueblos lejanos. Las largas disputas sobre la infinitud del universo y sobre la pluralidad y habitabilidad de los mundos contribuyeron —en un contexto cultural más amplio— no sólo a poner en crisis todas las concepciones antropocéntricas y ‘terrestres’ del universo, sino también a vaciar de contenido el tradicional discurso de los humanistas sobre la nobleza y dignidad del hombre.⁴⁹⁵

Si hacemos caso a las indicaciones de Burke acerca de los géneros de Renacimiento, de eruditos y de formaciones culturales que son, sin lugar a dudas renacentistas, bien podemos

⁴⁹⁴ C. DOMINGUES, Francisco, *A travessia do mar Oceano*, p. 28.

⁴⁹⁵ ROSSI, Paolo, *Los orígenes de la ciencia moderna en Europa*, p. 132.

poner en la lista de hombres del Renacimiento a los hombres prácticos de mar, a los grandes conocedores de Euclides y Ptolomeo junto a los traductores de las distintas obras clásicas, a los cartógrafos y cosmógrafos, a los cronistas y navegadores. Y si todos los presupuestos aquí aludidos son ciertos, ellos mismos fueron humanistas y científicos del Renacimiento que contribuyeron no con las ideas sino con la observación, el registro, la medición y el cotejo con el contenido de los libros a la revolución científica sin eludir el peligro y el miedo, ni liberándose todos de la muerte por escorbuto ni alcanzado todos la gloria. Cabe pues que insistamos en la pregunta ¿por qué pudo ser que un fenómeno de tan grandes alcances y significado haya quedado siempre fuera de las preocupaciones de historiadores y filósofos como elemento esclarecedor de la manera en que se configuró la modernidad? Porque la realidad es que en torno al tema existe un universo inconmensurable de estudios y divagaciones que nos convida a pensar, por ejemplo, que el 12 de octubre de 1492 “el año en que —gracias al viaje de Colón hacia las Indias, Europa ‘descubrió’ América— termina la Edad Media y empieza la Edad Moderna llevando consigo la formación del nuevo Occidente”.⁴⁹⁶

4. La invención de una realidad científica y continental

a. La construcción de una idea

En el marco de la tradición de la llamada ciencia moderna hay una alternativa de comprensión de las formaciones tradicionales en torno a la elaboración de un problema teórico: la diferenciación que propone Antonio Beltrán en *Revolución científica, renacimiento e historia de la ciencia* entre la historia de la ciencia como tal y la historiografía de la ciencia. Aquella es el relato de los hechos, ésta la construcción epistemológica de un problema científico. En esta clasificación, el propio libro de Antonio Beltrán forma parte del conjunto de materiales que componen la historiografía de la ciencia, o para decirlo en unos términos más bien conceptuales: hace parte de la metateoría de la historia de la ciencia donde el autor ha construido, siguiendo las tendencias de la historia de las ideas, una noción de revolución científica ceñida a los cánones de la más rancia academia. Beltrán señala desde el principio el sendero que iluminará su libro: “si la historiografía moderna de la ciencia nace y se desarrolla

⁴⁹⁶ AIRALNDI, Gabriella, “Génova y genoveses en tiempos del Descubrimiento de América” en GONZÁLEZ CRUZ, David (coord.), *Descubridores de América. Colón, los marinos y los puertos*, Madrid, Ediciones Sílex, 2012, p. 43.

por oposición a la imagen del progreso científico como una sucesión acumulativa de éxitos, afirmando, por el contrario, la existencia de rupturas en el proceso, es natural que se dedicara en gran parte a historiar periodos de discontinuidad en el pensamiento científico. Y la RC [Revolución Científica] es, en este sentido, el mayor y más claro exponente”.⁴⁹⁷

Esa ruptura revolucionaria en el centro de la ciencia aconteció en el siglo XVII no sin los cambios que comenzaron en la primera mitad del siglo XVI y la segunda del XVII que originaron un cambio de mentalidad que, con el tiempo, conformaría un “nuevo ‘sentido común’, una nueva *Weltanschauung*”.⁴⁹⁸ El periodo aludido por Beltrán le parece a él mismo paradigmático porque las diferencias que existen entre el hombre, la naturaleza y Dios en los siglos XVI y el XVII no son los mismos. En el siglo XVI lo científico, dice, era más mágico y esotérico. En el XVII la mayor parte de los fenómenos mágicos ya no existen. O mejor. La manera de ver los fenómenos ya no es la misma. Y se modificó por arte de magia, seguramente. Este es el camino por donde avanza en la descripción del contenido de distintos libros que le parecen significativos, el relato de las rupturas y las continuidades de la ciencia en la historiografía de la ciencia. En la teoría de la ciencia. No sé si Beltrán propone, en páginas posteriores de su libro, alguna visión distinta; pero de momento su relato de la revolución científica, el Renacimiento y la historia de la ciencia forma parte del conjunto de obras de alabanza a unos personajes que piensan y rompen o continúan con sus antecesores o discuten, con razón o no, las ideas de sus contemporáneos. Si miramos un poco las páginas que anteceden a estas afirmaciones, es claro que la tendencia epistemológica de Beltrán es la misma que construyó Koyré y que siguieron los autores que nuestra autora, Hannah Arendt, utilizó ayudando a definir una representación de la modernidad.

Una manera de hacer la distinción entre la historia de la ciencia, o del desarrollo del conocimiento científico, y una historia de los contextos en que se generan determinados conocimientos es la que utiliza Henrique Leitão en la introducción al libro de Antonio Sánchez *La espada, la cruz y el Padrón. Soberanía, fe y representación cartográfica en el mundo ibérico bajo la Monarquía Hispánica*. La historia de la ciencia, dice el historiador, ha sido preponderantemente una historia intelectual, una secuencia de las ideas y su apropiación por los distintos personajes que crean, discuten, critican, superan o continúan las ideas anteriores y las de sus contemporáneos. Esa historia de las mentes geniales, como sugiere Leitão adoptando, sin

⁴⁹⁷ BELTRÁN, Antonio, *Revolución científica, Renacimiento e historia de la ciencia*, México, Ed. Siglo XXI, 1995, p. 26.

⁴⁹⁸ BELTRÁN, Antonio, *Revolución científica, Renacimiento e historia de la ciencia*, p. 26.

confesarlo, la opinión de Christie que ya hemos referido, es el relato tradicional en que el conocimiento pertenece a unos cuantos seres humanos dedicados al estudio de fenómenos cuantificables y reducibles a fórmulas o generalizaciones. Otra es la historia de las mentalidades o de las representaciones, ese espacio que está más bien habitado por personajes siempre secundarios. Ahí donde no sólo los genios participan en la configuración de un conocimiento reconocible por las colectividades y en grande medida compartido.

Es en esta última vertiente de la historia, donde se sitúan trabajos como el de Antonio Sánchez al que se refiere Henrique Leitão. Un trabajo sumamente actualizado y reciente respecto a las problemáticas científicas a que se enfrentaron los hombres del Renacimiento, particularmente durante el siglo XVI, por la radical revolución que representó el descubrimiento, colonización y representación del Nuevo Mundo.⁴⁹⁹ Es este un estudio que se inscribe en el corpus de los trabajos en torno a la representación de la imagen del mundo a partir de las exploraciones y descubrimientos oceánicos que ya hemos más o menos referido a partir del estudio de Angelo Cattaneo sobre el mapamundi de Frã Mauro, y del enorme espolio existente respecto al tema. Válganos apenas como advertencia la mención de algunos de los trabajos más actualizados y críticos al respecto. María Portuondo, “Secret Science. Spanish Cosmography and the New World” (Chicago, 2011),⁵⁰⁰ Maria Fernanda Alegria (et al), *História da Cartografia Portuguesa* (2012), y Ursula Lamb, *Cosmographies and Pilots of the Spanish Maritime Empire* (1995), de éste último, es necesario decirlo, se nutren tanto el de Maria Portuondo como el de Antonio Sánchez, aunque no lo declaran.

A ese conjunto de obras pertenece también *La invención de América* de Edmundo O’Gorman, cuyo contenido no toca, ni de lejos, el campo de la representación cartográfica, sino un problema distinto que nos atañe en igual medida y nos permite esclarecer algunos de los tópicos que hemos venido tocando aquí. El libro forma parte de los materiales que componen, en nuestros días, un aparato crítico para la narración de los hechos que forman la historia de la ciencia, y de paso como crítica a la historiografía de la ciencia. Pese a la reacción que pudiéramos sentir al leer el título del libro de O’Gorman, que indica que América fue inventada, seguramente por la común y manoseada noción de eurocentrismo al que se encuentran dedicados algunos de los estudios más aparentemente novedosos respecto al estatus y calidad del llamado conocimiento filosófico en tierra periféricas del llamado

⁴⁹⁹ A los contenidos básicos de la propuesta de Sánchez nos referiremos un poco más adelante.

⁵⁰⁰ La edición española es PORTUONDO, María, *Ciencia Secreta. La cosmografía española y el Nuevo Mundo*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2013.

Occidente, el contenido y la secuencia de la exposición de esa invención resulta de una riqueza indiscutible. América, dirá O’Gorman, o el objeto de estudio llamado América es una invención conceptual, la creación de una realidad teórica; es decir, una invención científica y no, como comúnmente se asume y presume del contenido del libro, una invención social o cultural o histórica por medio de la que es posible ignorar, o incluso aniquilar, la realidad americana misma.

La investigación de O’Gorman parte de la puesta en duda de la común afirmación de que Colón descubrió América en aquel lejano 12 de octubre de 1492, no del hecho, sino de la formulación del enunciado, y si no es esta manera de aceptar las cosas el resultado de una interpretación de los hechos, puesto que es claro que cuando Colón llegó a una isla del caribe creía haber llegado al archipiélago adyacente al Japón. Es claro, entonces, que él mismo no descubrió América sino que esta es una atribución que se le haría después. En segundo lugar, y basado en los testimonios y en la palabra misma de Colón, la interpretación de que el almirante descubrió América no deriva de la narración de los hechos mismos, porque ni Colón ni sus correligionarios que llegaron a la isla cercana al Japón asumen haber descubierto América, sino de una idea previa, o más bien posterior. La idea de que Colón descubrió América. Por tanto, el cometido del libro de O’Gorman es construir no la historia del descubrimiento de América sino *la historia de la idea de que América fue descubierta*. La historia que el autor va desmembrando es no sólo reveladora como fascinante de las formas en que se construye una suerte de arquetipo, de tópico sobre el que no sólo se asume la comprensión de un problema, sino que se le discute dentro de los límites que el propio tópico contiene.

El origen de la idea de que Colón descubrió América se encuentra en una narración de Fray Bartolomé de Las Casas quien afirma que los pobladores de la isla de la Española (Haití) ya en 1494 hablaban de las intenciones ocultas que tenía el almirante por descubrir unas tierras ignotas de las cuales le había hablado un navegador cuyo barco fue lanzado por una tormenta a las playas de la isla. Con esta leyenda del “navegador anónimo” se desplazó el objetivo real de la empresa colombina que era encontrar una ruta occidental hacia las Indias asiáticas y es este desplazamiento la condición de posibilidad de dar credibilidad a la ambición del almirante de encontrar las Américas.

La idea tuvo un desarrollo que, como indica O’Gorman, se gestó incluso a finales del siglo XV con la intervención del “piloto anónimo”. Pero ese fue apenas el comienzo de una larga discusión que O’Gorman intentará salvar con el análisis de las soluciones que proponen

Don Fernando Colón (el hijo del almirante) y el Padre Las Casas: de éstos últimos resulta la tercera hipótesis explicativa del malentendido intelectual, seguido de las dos soluciones que presentan Fernández de Oviedo, treinta años después del surgimiento de la “leyenda”: 1. la explicación de la intervención del “piloto anónimo” es insuficiente porque de ser así el descubrimiento no sería suyo sino de Colón, por cuanto que América habría quedado cubierta hasta que Colón, con ayuda del famoso piloto la descubriera, 2. Gómara, por su parte, aunque no discrepa totalmente de lo afirmado por Fernández de Oviedo, no concede el descubrimiento a Colón, quien informado por el “piloto anónimo” y su lectura de los grandes sabios antiguos tuvo clara noticia de la existencia de las tierras que serían llamadas América, o las Indias como lo fueron para Colón.

La solución al enigma de la creencia en la idea del descubrimiento de América puede ser rastreada en las propuestas de Fernando Colón y el Padre las Casas por dos razones distintas: en el caso del primero porque atribuye el descubrimiento de Colón a la formulación de una hipótesis científica y el descubrimiento fue su corroboración fáctica. En el caso de las Casas, y aunque continúa admitiendo que lo hecho por Colón tuvo una grande participación de lo divino (consideración que está presente en las otras tres tesis), y que su finalidad fue religiosa (la necesidad de llevar por el camino de la luz a seres humanos que todavía no lo habían sido); además, el Padre tenía los papeles del almirante y no se cuidó de ocultar el objetivo asiático que en realidad animó sus viajes. A pesar de esta razón, incluida por las Casas en su intento por esclarecer la situación, el debate continuó sin poder admitir que el descubridor de América no había sido Colón. La secuencia de la historia de la idea del descubrimiento de América se mueve siempre en el intento por refutar, aunque se acabe por afirmar, el hecho de que Colón descubrió América. Sin embargo, es claro que para O’Gorman esa idea no se corresponde con la realidad sino que es un modo de interpretación de la historia cuyo absurdo exige repensar el papel de la aparición de América en el horizonte cultural de occidente.

Las cuestiones que están en la base de las reflexiones de O’Gorman son tres: “Primera, a qué se debe la idea de que América fue descubierta, es decir, cuál es la condición de posibilidad de la interpretación misma. Segunda, cómo explicar la insistencia en mantener dicha interpretación en contra de la evidencia empírica, es decir, por qué no se abandonó a partir del momento en que se hicieron patentes los verdaderos propósitos y las opiniones de Colón. Tercera, cómo es posible suponer un absurdo tan flagrante como el que implica la tesis final del proceso, es decir, de qué manera puede concebirse en el continente americano la

intención de revelar su ser”.⁵⁰¹ No voy a entrar aquí en la explicación del autor acerca de la raíz griega (conceptual) del proceso que ha tenido la idea del descubrimiento de América. Una raíz que, para O’Gorman, tiene que ver con el significado que se ha dado al continente y que depende de un modo de pensar que el autor encuentra en la filosofía de Martin Heidegger y que, a mi juicio, se contrapone a la descripción que hace de las raíces históricas de la construcción de la idea que son, en realidad, mi punto de interés.⁵⁰²

O’Gorman destaca varias raíces de la idea del descubrimiento de América.

a) Políticas. El proceso de invención de América tiene varios aspectos que no sólo involucran la tentativa de conceptualización (en el sentido y sobre el trasfondo de la tradición filosófica occidental) sino también, y quizás en primer término, políticos. No es únicamente que la historia en torno a la arraigada aceptación de la idea del descubrimiento de América se construya de la leyenda del “piloto anónimo”, o de la predestinación divina de Colón, o del seguimiento científico de su historia. Lo es también de una serie de decisiones de carácter político de la monarquía hispánica siempre en relación con los fenómenos que acontecían dentro del mismo territorio político y geográfico europeo. Así, la firme creencia de Colón de haber llegado indiscutiblemente a unas islas próximas a las Indias orientales, dejó de serlo cuando por la firma de las bulas alejandrinas la navegación del océano fue legitimizada y autorizada para los españoles y portugueses. La firma de las dos bulas alejandrinas tenía como finalidad garantizar para la corona española todos los beneficios posibles de las tierras encontradas por Colón. En busca de esa legitimación, y sabiendo el riesgo que se corría si Colón estaba equivocado, se buscó una formulación distinta, una que en caso de que el almirante estuviera equivocado garantizara que lo encontrado por él retribuyera económicamente, con carácter de exclusividad, a los Reyes Católicos. Una de las primeras justificaciones no geográficas ni científicas que reforzarían con el tiempo la idea del descubrimiento de América fue la cautela política de los monarcas españoles quienes no negaban ni consideraban falsas las afirmaciones de Colón, en realidad era a él a quien podían creer, sino que las consideraron probables y la creencia de Colón dejó de serlo.⁵⁰³

b) Científicas: el escepticismo científico fue otro de los factores, básicamente de los humanistas. Pedro Martir consideraba que lo encontrado por Colón era la parte occidental de

⁵⁰¹ O’GORMAN, Edmundo, *La invención de américa*, México, FCE, 1958, p. 58.

⁵⁰² O’GORMAN, Edmundo, *La invención de América*, p. 61.

⁵⁰³ O’GORMAN, Edmundo, *La invención de América*, pp. 112-113.

la isla de la tierra y que la novedad de su “feliz hazaña” consistía en que había explorado el espacio que hay entre España y el Quersoneso Áureo (o sea la península de Malaca), algo que no se había hecho antes. Las opiniones del humanista respecto a lo encontrado por el almirante, por otro lado, fueron siempre integrando elementos de la tradición cultural europea como cuando recurre a Aristóteles y Séneca para afirmar que Asia y Europa en realidad no están tan alejadas una de la otra y, además, contribuye a resolver problemas de carácter no sólo teórico (geométrico) o de exposición de la realidad del fenómeno sino de legitimación geográfica y moral: el paso del uso del término “nuevo hemisferio” por “Novus Orbis” fue un acierto histórico porque con él se reconoce la novedad de un “mundo”, en su sentido moral y, al mismo tiempo, de completa extrañeza geográfica: hay no un nuevo hemisferio, sino un nuevo espacio que es también un mundo. En eso consistió la atribución de un ser a América por parte del humanista y en eso radica también la puesta en duda de las afirmaciones de Colón: no podía haber llegado a Asia porque en realidad había llegado a un nuevo mundo completamente desconocido y cuya existencia era, hasta el momento, inesperada. Y la corroboración de la inexistencia de América, incluso después de que Colón regresara de su primer viaje, diera cuenta de su hallazgo y emitiera sus opiniones, en el momento de comenzar el segundo, sigue siendo patente. Dice O’Gorman: “Simple y sencillamente porque América todavía no existe”.⁵⁰⁴

La importancia de la tesis a que se aferró Colón hasta su muerte radica en que en la historia de la invención de América podemos encontrar el verdadero y más profundo sentido de esa invención: “en ella hemos de ver, como se verá, el primer episodio de la liberación del hombre de su antigua cárcel cósmica y de su multisecular servidumbre e impotencia o, si se prefiere, liberación de una arcaica manera de concebirse a sí mismo que ya ha producido los frutos que estaba destinada a producir”,⁵⁰⁵ no por nada, continua O’Gorman, América apareció como el escenario de la libertad y del futuro.

En sus cartas, Colón exponía a los monarcas españoles las peculiaridades de lo encontrado en sus viajes. A falta de poder entregar el oro que había prometido que se encontraría en las tierras encontradas y de haber descubierto que los nativos no eran para nada seres pacíficos, comenzó a intentar explicar la naturaleza de las tierras encontradas. “Para Colón, hombre de su tiempo y habituado a razonar con base en autoridades, surgió de

⁵⁰⁴ O’GORMAN, Edmundo, *La invención de América*, p. 118.

⁵⁰⁵ O’GORMAN, Edmundo, *La invención de América*, p. 119.

inmediato la necesidad de explicar, primero, cómo era posible que hubiera semejante tierra en el hemisferio sur que, según las ideas más comunes de entonces, no estaba ocupado sino por el Océano, y segundo, cómo era posible que se careciera de noticias acerca de ella”.⁵⁰⁶

Los pasos de la “invención” de América no fueron simples ni son de fácil numeración. Porque se olvida muchas veces que las nuevas tierras encontradas no llevan el nombre de su descubridor, que fue Colón, sino las de un florentino que emprendió viajes no financiados por la corona española sino por la portuguesa: Américo Vespuccio. Él forma parte de esa historia, aunque no de la atribución de su nombre, que obedeció más bien a (unas órdenes de una naturaleza distinta) la imaginación de los cartógrafos humanistas del norte de Europa: en 1507 (*sic*) Martin Waldseemüller publicó la carta de Vespuccio donde relataba el encuentro de un “nuevo mundo”, expresión por lo demás ya utilizada por Colón en su intento por describir a los monarcas españoles la naturaleza de las tierras encontradas que, si no eran el Paraíso Terrenal, ni parte del continente asiático y más precisamente de la costa de la China (Catay) donde se encontraba el estrecho por donde Marco Polo llegó al oriente, entonces tenían que ser un mundo diferente, otro mundo: esta hipótesis, por otro lado, no era del todo ajena al conocimiento o especulación de eruditos y grandes sabios de la época, puesto que los paganos ya habían hablado de las posibilidades de la existencia de una pluralidad de mundos.

Las dificultades, decíamos, en el proceso de la “invención de América”, y el resultado mismo, derivan de la completa novedad de la existencia de esa masa de tierra lo suficientemente extensa como para dejar de ser parte del continente asiático. Las exploraciones posteriores a los viajes de Colón revelaron una franja de tierra que se extendía hasta las tierras antárticas. La imaginación de navegadores, pilotos y hombres de mar tuvo que ser ejercitada de una manera quizás nunca antes posible no por el momento vivido de la historia, seguramente como superior en relación a las etapas anteriores de la humanidad, sino por el objeto que se presentaba a los sentidos humanos: la existencia de algo jamás sospechado. Puesto que si es bien verdad que se había tenido contacto con el continente asiático, del mismo modo que durante el siglo XV los portugueses navegaron hacia el sur a lo largo de la costa africana, y que los relatos de caballería de la Edad Media contenían referencias que pretendían transmitir datos e imágenes reales y no la memoria de relatos escuchados sobre unos espacios no europeos, también es indiscutiblemente cierto que los problemas epistemológicos suscitaban la confusión levantada por las tierras encontradas por el almirante y no tenían una fácil solución: todo lo

⁵⁰⁶ O’GORMAN, Edmundo, *La invención de América*, p. 130.

heredado de los antiguos, en particular lo recientemente conocido por la traducción de Ptolomeo, y el saber árabe acerca de las navegaciones realizadas por el Mediterráneo y, seguramente también, de los avances portugueses sobre el Atlántico no constituían un conjunto de datos suficientes ni fiables para averiguar de qué se trataba. Por tanto, la afirmación de O’Gorman respecto a la ausencia de maldad en el espíritu de los historiadores se refuerza: la invención de América no se debió a una macabra decisión intelectual, sino a un confuso marco de referencias acompañado de complicadísimas decisiones políticas y de configuración del conocimiento científico enmarañado, claro está, por los problemas de índole moral y jurídica acerca de los habitantes de esas tierras tan perturbadoras.

En el contexto de la historia de la “invención de América” que nos relata O’Gorman es evidente que los modelos geográficos que sirvieron de base a las primera navegaciones y las subsecuentes exploraciones de los nuevos territorios, tanto por Colón como por Vespuccio, las dos figuras que se encuentran directamente relacionadas con el “descubrimiento de América”, tuvieron que ser modificados a fuerza de cálculos y modificaciones primarias, si se quiere, del sentido de orientación de la forma y constitución del mundo. No olvidar que, en su tercer viaje, Colón buscaba aunque sin decirlo a los monarcas, el paso al océano Índico. Una búsqueda que también llevaría a Vespuccio (1502) y a Magalhães (1519) a proponerse circunnavegar el globo de la tierra por primera vez. El resultado del proceso de la invención de América es “un complejo proceso ideológico que acabó, a través de una serie de tentativas e hipótesis, por concederles un sentido peculiar y propio: el sentido, en efecto, de ser la ‘cuarta parte’ del mundo”.⁵⁰⁷

Es completamente objetable la pertinencia de recurrir a la investigación de O’Gorman para esclarecer la importancia capital del llamado descubrimiento de América en la realización del Renacimiento y, también, en el advenimiento de la modernidad. Dicha objeción puede estar fundada, y con razón, en el carácter comúnmente atribuido al propio libro de pertenecer más bien que una parte importante de la historiografía del siglo XX al ámbito de la ontología o a ese conjunto de textos inclasificables, aunque propositivos, que oscilan entre constituir un material de considerable importancia para la enseñanza de la lógica o de ejemplificación de aquello que se dice que Heidegger propuso como uno de los requisitos de la existencia de los entes: ser es ser nombrado. América, en ese caso, existió sólo cuando fue nombrada, antes, aunque existiera, no tenía ninguna realidad y, por tanto, sólo mediante categorías dominantes

⁵⁰⁷ O’GORMAN, Edmundo, *La invención de América*, p. 173.

de la tradición occidental que, como nos recuerda O’Gorman, sustentan la filosofía desde los griegos, es que se puede hablar de una “invención” occidental de un nuevo continente. El argumento puede estar sustentado en la insistencia del autor, en la parte final del libro, por averiguar el ser y el destino de América. La realidad, sin embargo, es muy distinta. En el libro como tal se propone una investigación desprejuiciada, incluso intelectualmente, de la manera en que se ha interpretado la historia, puesto que su configuración permanece casi ajena a los modos en que nos apropiamos de ella.

b. Las circunstancias de la ciencia moderna

Sólo si se perciben los descubrimientos de Galileo en el propio contexto de la revolución de la ciencia, en medio de situaciones de cambio no sólo de puntos de vista sino de maneras de analizar la realidad, puede comprenderse que el propio Galileo esté siempre considerado como uno de los impulsores y fundadores de la llamada ciencia moderna que, dice Paolo Rossi,

no nació a partir de generalizaciones de observaciones empíricas, sino de un análisis capaz de hacer abstracciones, capaz de abandonar el plano del sentido común, de las cualidades sensibles y de la experiencia inmediata. El principal instrumento que hizo posible la revolución conceptual de la física fue, como es sabido, la matematización de la física. A su desarrollo contribuyeron decisivamente Galileo, Pascal, Huygens, Newton y Leibniz.⁵⁰⁸

Pero esa matematización no se comprende sin el proceso de tecnificación de la ciencia. Tal como lo enuncia Rossi hay clara diferencia entre hacer “generalizaciones de observaciones empíricas”, por ejemplo que “el sol gira alrededor de la tierra”, y analizar de tal modo las cosas que sea posible hacer abstracciones. Es decir, a poner en movimiento un espacio que está más allá de lo físico, en el reino de lo simbólico como cuando se comprueba la validez del antiquísimo teorema de Pitágoras.

El instrumento pues que estuvo en el comienzo de la abstracción de la naturaleza fue el telescopio. El paso del “vil mecánico” al científico marcó la línea de desarrollo de la ciencia moderna y el caso paradigmático fue, efectivamente, el telescopio de Galileo que no era, para el propio Galileo, uno de tantos instrumentos curiosos contruidos para el entretenimiento de los hombres de la corte o para la utilidad inmediata de los hombres de armas. Él lo utiliza y lo

⁵⁰⁸ ROSSI, Paolo, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, p. 22.

dirige hacia el cielo con espíritu metódico y mentalidad científica que son lo que hace del telescopio un instrumento científico. Pero no debemos olvidar, además, el contexto de revolución científica que le permitió adoptar esa actitud. También valdría la pena recordar el auspicio del título nobiliario de “filósofo y matemático del gran duque” y su traslado a Florencia en 1611. “Es preciso contemplar los instrumentos como una fuente de conocimiento, abandonar el antiguo y arraigado punto de vista antropocéntrico que considera la visión natural del ojo humano como un criterio absoluto de conocimiento. *Introducir los instrumentos en la ciencia*, concebirlos como fuentes de verdad no fue una empresa fácil. *Ver*, en la ciencia de nuestro tiempo quiere decir, casi exclusivamente, *interpretar signos generados por instrumentos*. En el origen de lo que hoy *vemos* en los cielos hay un gesto inicial y solitario de coraje intelectual”,⁵⁰⁹ de adopción de una manera de analizar que no tiene como criterio último la sensibilidad humana.

Es este, según parece, el sentido de la novedosísima manera de acercarse al conocimiento que se sintetiza y, presumiblemente, realiza y triunfa durante la Edad Moderna. La adaptación de un instrumento que había sido, según esta historia, de uso exclusivo de los mecánicos, de los artesanos y de la gente que gustaba de la experiencia misma de las cosas y significó la real separación del mundo que es un tejido de datos cuantitativos y medibles y de “corpúsculos mínimos” que se mueven en el espacio. La convicción siempre divulgada de que por medio del saber científico es posible distinguir el mundo objetivo y real y lo que es, más bien, subjetivo y relativo a los sentidos. “Como dirá Mersenne en la *Vérité des sciences*, entre el universo de la física y el de la experiencia sensible se ha abierto, en la Edad Moderna, un abismo mucho más profundo del que habían imaginado las filosofías escépticas”.⁵¹⁰

En general, se valora la importancia de los descubrimientos de Galileo y su papel determinante en el camino que seguiría la ciencia moderna, o la *scientia nuova* como le llamaría el propio Galileo. Pareciera que una vez identificadas las lunas de Júpiter y registrada su regularidad, una vez comenzado aquella interpretación filosófica de la naturaleza exigida por Galileo en *El Ensayador*, sin la cual es como navegar por un laberinto oscuro, todo hubiera quedado resuelto y aquellas complicaciones sociales y políticas, aquellos dramáticos e incluso trágicos procesos vividos por Galileo y otros tantos no hubieran tenido importancia alguna. En ese sentido se olvida el significado cultural e histórico de la retractación de Galileo y se echa

⁵⁰⁹ ROSSI, Paolo, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, p. 27.

⁵¹⁰ ROSSI, Paolo, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, p. 94

por tierra una forma de interpretación de la vida cultural de las épocas que empaña, si no es que elimina completamente, la posibilidad de acercarnos al origen de las tradiciones y de los conceptos.

La condena, que firmaron siete de los diez jueces, no sólo afectaba a Galileo, no sólo truncaba sus esperanzas y sus ilusiones. Asestaba además un golpe mortal a las esperanzas de cuantos, en el seno de la Iglesia, habían creído en la verdad de la nueva astronomía y en la posibilidad de que la propia Iglesia desempeñara un papel positivo en el mundo de la cultura. En cualquier caso, 1633 permanecerá como un año decisivo en la historia de las ideas y de la ciencia. Pocos meses después de la condena (el 10 de enero de 1634), Descartes le comunicaba a Mersenne su intención de renunciar a la publicación de su tratado sobre el mundo, porque le había llegado la noticia de la condena de Galileo. Adoptaba como lema “bene vixit qui bene latuit” (vive bien quien bien se esconde) y confesaba que estaba tentado de “quemar todas sus cartas.”⁵¹¹

La condena de Galileo era un primer síntoma de la sucesión que podría haber de ellas si no se escondían los papeles y cartas que involucraran a cualquiera con el acusado. ¿No dice esto algo respecto a la continuidad intelectual o a la conveniencia o no de seguir a uno u otro productor del conocimiento? ¿Quién quería ir a parar a los calabozos en espera de la hoguera si guardaba el más mínimo indicio de relación con el condenado, ya no sólo de simpatía por sus descubrimientos, sino incluso con su persona? ¿O es que no tuvo importancia que cuando murió Galileo, el 8 de enero de 1642, se hubiera decidido no construir una “augusta y suntuosa tumba” que anidara sus restos mortales, sólo “para no escandalizar a los buenos”? “No estaba bien, escribió el sobrino del pontífice, ‘construir mausoleos al cadáver de quien ha sido condenado por el Tribunal de la Santa Inquisición y ha muerto mientras cumplía la penitencia’”.⁵¹²

Sin duda, la condena del gran científico revolucionario significó, para él mismo y para sus contemporáneos, el comienzo de un imparable proceso de desestabilización y ruina que en la historia de los grandes acontecimientos no tiene la menor relevancia. No sólo Descartes, el gran sistematizador de los resultados de la física, decidió esconderse, también los ojos de Galileo se fueron escondiendo en la oscuridad. Se lamentaba entonces de haber sido quien acercó más de mil veces los objetos a la vista humana, algo que ninguno de los grandes sabios

⁵¹¹ ROSSI, Paolo, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, p. 105.

⁵¹² ROSSI, Paolo, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, p. 109.

de la antigüedad había conseguido, y ahora su mirada no abarcaba más allá del espacio donde se colocaba su persona. Este es el contexto de disturbio y desacuerdo entre los representantes del origen de la modernidad en que ella misma se gestó y se adhirió a la humanidad para quedarse. Los desacuerdos e inconformidades pesaban sobre la conveniencia o no de las nuevas formas de explicación de la realidad, en la formación de nuevos modelos de conocimiento cuyas consecuencias sus propios autores no sospecharían (incluso que serían ellos mismos sus fundadores) y, sobre todo, en la idea que ahora asumimos del conocimiento científico como una forma abstracta en origen y no como el estudio de generalidades explicativas de la realidad cuya validez dejó de ser convincente.

Seguramente este modo de comprender la ciencia, una manera que tiende a la formulación no de la realidad sino de la existencia de entidades abstractas como los números y las realidades geométricas, impide acercarnos a otros modos de conocimiento que aparecieron durante el proceso de conocimiento, conquista y colonización de las tierras que conforman el Nuevo Mundo y que, como Isabel Soler nos recuerda, hicieron parte indudablemente de la revolución científica cuyos alcances están más allá de las generalizaciones. Y, seguramente también, incluyen tradiciones y formas de conocimiento tan diverso como las que nos describe Angelo Cattaneo en el mapa mundo de Frã Mauro.

Ciertamente, el descubrimiento de América representó, ya en el siglo XVI, la más completa e inédita novedad en un entorno de apertura al mundo y al ser humano que conmocionó todo un imaginario pre-existente, con toda la predisposición cultural por la renovación que caracterizó al Renacimiento. Seguramente, y a pesar de constituir un fenómeno de no menor importancia frente a las traducciones, adaptaciones y divulgación del saber, colocar el descubrimiento europeo del Nuevo Mundo llevaría a detallar aspectos de la organización de los nuevos territorios, de la configuración de la imagen del mundo y de las crónicas y cantidad de documentos más bien de corte antropológico que describen de igual modo la naturaleza y aspecto de los paisajes como de las costumbres e indumentarias de sus habitantes. En otros términos, ahondar en aspectos de la política imperial hispánica y rescatar el desarrollo de la temprana Edad Moderna anterior a la consolidación de la ciencia nueva y la revolución científica. Este trabajo, incluso en el mero esbozo, sobrepasaría nuestro intento de confrontación de la manera en que, para Hannah Arendt, se ha configurado la modernidad y lo que, en nuestra perspectiva, ha sido parte de su contexto originario.

La sola recurrencia a dos de los fenómenos pre-modernos sugeridos por Hannah Arendt es suficiente para volver la mirada sobre las formas del conocimiento científico en el siglo XVI, sus formas de legitimación, sus ramificaciones o, incluso, de las imposibilidades de reconocer expresiones enteramente renacentistas del saber como elementos constitutivos del saber científico. No es que este apunte se dirija a proponer que el conocimiento científico no era entendido, en el siglo XVI, del mismo modo en que lo entendemos hoy, ésta es quizá una verdad de Perogrullo. Queremos indicar que la base de la llamada revolución científica, una noción que no apareció sino hasta bien avanzados los siglos, tiene mucho que ver con la actitud corporal, sensorial, de experiencias a que los científicos del momento recurrían. Un aspecto que nos puede resultar ajeno no sólo por la proximidad con la serie de conceptos que sostienen la noción de revolución científica con que nosotros mismos comprendemos la ciencia sino también por la serie de mediaciones y decisiones en torno a la divulgación del saber científico. Por ejemplo en su clásico *El Viejo mundo y el Nuevo*, Elliott enfatiza la falta de noticia de las experiencias antropológicas acerca de la realidad el Nuevo Mundo cuando dice que debemos al “capricho de los editores y la obsesión de los gobiernos por el secreto motivaron que muchas de las observaciones sobre el Nuevo Mundo, que podía haber contribuido a ensanchar los horizontes mentales de Europa, se quedara sin llegar a la imprenta”.⁵¹³

La afirmación de Elliott, con todo y la verdad que le acompaña, tiene no obstante algún sin embargo. La influencia de José Acosta cuya obra, como nos advierte Carlo Rossi, fue traducida al inglés, al italiano y al holandés entre 1604 y 1624, fue decisiva desde mediados del siglo XVI hasta la época de Vico. Generó una polémica en torno a cuestiones que no era fácil responder: “¿cómo se concilia la narración bíblica con la presencia de hombres en un lugar tan alejado del centro de la religión judía y cristiana? ¿Son los salvajes americanos descendientes, caídos después en la barbarie, de pueblos que en otro tiempo fueron civilizados? ¿O bien los diversos pueblos tienen orígenes diferentes y los hombres aparecieron simultáneamente en las distintas regiones de la Tierra? ¿Cómo se justifica la filiación directa de Adán de todos los hombres? ¿El diluvio universal cayó sobre todas las regiones de la Tierra? O bien fue algo contrario, ¿se trató de un diluvio local? Y, en este caso, la historia narrada de la Biblia ¿No se convierte tan sólo en la historia de un pueblo concreto? ¿Cómo se explica la existencia de una

⁵¹³ ELLIOTT, J. H., *El viejo mundo y el Nuevo, 1492-1650, op. cit.*, p. 37. (Original en inglés: *The Old World and the New*, 1970. La primera edición en español es de 1972).

naturaleza distinta a la que nos es familiar? ¿Cómo entraron en el arca de Noé los animales del Nuevo Mundo, y cómo salieron de ella? ¿Por qué ninguno de esos ejemplares ha sobrevivido en el Viejo Mundo? ¿Hay que pensar que Dios, después de los seis días de la creación, siguió creando aquel mundo nuevo? Y sobre todo ¿cómo llegaron al Nuevo Mundo los hombres del Viejo Mundo?”⁵¹⁴

Esta cascada de preguntas que Rossi formula a partir de la influencia de la obra de José de Acosta no contradice el punto de partida del hispanista, lo complejiza y abre la posibilidad de imaginar aspectos del conocimiento que normalmente ni siquiera se nota su ausencia. En la perspectiva de Elliott la ignorancia de materiales, por decisión de editores y gobiernos, no permitió que la realidad del Nuevo Mundo hiciera parte del esquema mental europeo inmediatamente a su aparición en el horizonte del mundo. “El Nuevo Mundo, tal como fue concebido por los europeos de finales de la Edad Media y comienzos del Renacimiento, no era más que una imagen mental”.⁵¹⁵ El impacto de los métodos de religiosos y oficiales de la corona (cuyos trabajos eran, al menos en el caso de Alonso de Zorita, tratados de antropología aplicada) en el siglo XVI fue escaso debido a que muchos de los grandes estudios sobre el mundo indígena no fueron publicados. “Los trabajos de Durán y Sahagún no aparecen impresos hasta el siglo XIX, y la historia de México de Tovar, que originó las preguntas de Acosta, permanece aún sin publicar en nuestros días”.⁵¹⁶

Pero también revela que la afirmación no es del todo cierta. Quizás porque el campo de investigación, más bien antropológica, a que se refieren Elliott y Rossi en la cita respecto a la presencia e influencia de José de Acosta pertenece a un rango distinto de la conformación del saber que no obstante hizo parte importante de la formación de la imagen del mundo en el siglo XVI. Por otro lado, quizás la advertencia de Elliott se acerca más al desconocimiento que aún prima en nuestros días en los estudios acerca de un siglo tan rico en experiencias y documentos que nos mantiene siempre en los márgenes de la historia de la ciencia fundada en las grandes narrativas, esa que consiste más en inventarnos el pasado para intentar comprender el presente. Sorprende la afirmación de Elliott cuando al acercarnos sólo un poco a la cantidad de materiales que existen respecto al tema supera cualquier intento de unificar o estudiar en conjunto la riqueza de sus contenidos. Por ejemplo y sólo por aludir a un caso que resulta en sí mismo ilustrativo: la publicación de *Mundus Novus* (1504) de Américo Vespuccio que

⁵¹⁴ ROSSI, Paolo, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, pp. 64-65.

⁵¹⁵ ELLIOT, J. H., *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 41.

⁵¹⁶ ELLIOT, J. H., *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 50.

acompañó la edición más importante en el siglo XVI de la *Geografía* de Ptolomeo. Una edición compuesta de diez cartas “modernas”, incluido el mapamundi de Martin Waldseemüller, donde aparecen las imágenes de los dos hombres que definieron los contornos del mundo: Ptolomeo y Vespuccio. ¿Quién si no Ptolomeo, el geógrafo de la antigüedad, podía dar las bases científicas para comprender el fenómeno de la existencia de otros espacios, unos espacios cuya realidad había constatado la mirada expectante de Vespuccio? Fueron Martin Waldseemüller y sus colegas del colegio de Saint-Dié, el duque de Lorraine y Mathias Ringmann, quienes prepararon la imagen del globo una vez que América había sido descubierta y corrigieron a Ptolomeo aseverando que los nuevos datos incluidos en la obra del alejandrino se debían al trabajo de las sucesivas traducciones.

Otro ejemplo, este menos conocido y que pertenece propiamente al mundo mediterráneo, expresa también la manera en que el descubrimiento de América fue recibido en Europa. La crónica de *El Conquistador Anónimo* que fue incluida en una serie de escritos sobre la Nueva España que Juan Bautista Ramusio publicó en Italia. Era este un noble veneciano que había participado desde tiempo en la política de su país, un humanista entre cuyas amistades figuran Baldassare Castiglione, Sebastián Caboto y Gonzalo Fernández de Oviedo. La crónica es el contenido de una carta personal de un español que fue traducida al italiano y aderezada con la elegancia de los relatos de la época. Tal es la opinión del autor del estudio introductorio de la edición española del relato en 1986, Jesús Bustamante: el escrito pasó por el tamiz de las letras humanistas una vez que su autor aventurero dejó a la humanidad el testimonio de sus visiones de “la gran ciudad de Temistitan México”.⁵¹⁷

Estos dos ejemplos, el de Vespuccio cuyo escrito fue embellecido por la tradición cartográfica más antigua, y el del relato del caballero que acompañaba a D. Hernán Cortés, evidencian como nada más la convivencia de lo antiguo y lo moderno al mismo tiempo que ponen en primer plano que “el hecho real del descubrimiento de América significaba que el mundo moderno había alcanzado algo que no había ni siquiera tocado por la antigüedad; y reveló de una forma vivida el valor de la experiencia de primera mano frente a la tradición heredada”.⁵¹⁸

⁵¹⁷ BUSTAMANTE, Jesús, “Profesionales de la acción y profesionales de la palabra: aventureros y humanistas” en *Conquistador Anónimo. Relación de la Nueva España*, Madrid, Polifemo, 1986, pp. 24-34.

⁵¹⁸ ROSSI, Paolo, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, p. 68.

c. La forma cartográfica de la modernidad

En la secuencia de una historia de la ciencia, y no de los conceptos o ideas que la constituyen, al lado de O’Gorman y de la propuesta de Peer Schmidt respecto al papel disciplinario que representaron las ordenes mendicantes en la Península Ibérica y de los estudios de Angelo Cattaneo e Isabel Soler, podemos colocar otro de los estudios apasionantes por su enfoque en la investigación de Antonio Sánchez, *La Espada, la Cruz y el Padrón. Soberanía, fe y representación cartográfica en el mundo ibérico bajo la Monarquía Hispánica, 1503-1598*, aunque quizás no sorprendente si consideramos el señalamiento de Elliott cuando atribuye la falta de conocimiento de los trabajos etnográficos de los misioneros y cronistas de América: “Con demasiada frecuencia Europa desconocía los métodos innovadores y los nuevos hallazgos de aquellos que trabajaban entre los pueblos indígenas de América”.⁵¹⁹ Su valor científico y revelador de los cambios de mentalidad, y posibilidades epistemológicas, sólo puede ser apreciado una vez que los relatos de los distintos aspectos del Nuevo Mundo sean completamente estudiados. Quizás para mejor provecho desde la imparcialidad o sesgos nacionalistas que presumiblemente caracteriza la producción científica.

El libro de Antonio Sánchez contiene el relato de las relaciones políticas, institucionales y científicas en torno a la imagen del mundo de la temprana Edad Moderna y, en él, descubre las peculiaridades de una práctica científica no tenida como tal tradicionalmente. Es la historia de la conformación del conocimiento científico, de los comienzos de la ciencia que después llamaríamos moderna en la historia de la monarquía hispánica que abarca el reinado de los reyes Católicos hasta Felipe II.

Existen varios adjetivos a partir de los que tradicionalmente se aproxima a la modernidad. Tenemos así la modernidad racionalista, la absolutista, líquida, la desvanecida, técnica, científica; pero no se tiene de ella, hasta el momento, una visión cartográfica. Esa es la propuesta que subyace a la riquísima descripción de las peripecias científicas y políticas del mundo ibérico durante el siglo XVI que nos ofrece Antonio Sánchez en su libro. La riqueza documental que contiene el texto no es inferior al campo que abarca la propuesta que el autor mismo va dejando en cada una de sus páginas: mirar la modernidad desde una perspectiva cartográfica no sólo quiere decir mirar al mundo moderno en un mapa, en una imagen de sí mismo, sino entrar en la historia de una ciencia, la cosmografía, que se configuró a partir del siglo XV y estableció lazos de comunicación muy estrecha con otras ciencias: la astronomía y la

⁵¹⁹ ELLIOT, J. H., *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 50.

navegación que, en conjunto, dan solidez a la cartografía que será, en la apasionante historia que relata Antonio Sánchez, síntesis del dominio monárquico del primer imperio, y quizás el único, “donde nunca se pone el sol”.

La cosmografía, en estos términos, inauguró en su propia configuración epistemológica nuevos métodos de conocimiento científico y al mismo tiempo evidenció el trasfondo de las prácticas políticas que se hicieron presentes con el descubrimiento, el encuentro europeo, la aparición del Nuevo Mundo. Se gestó una nueva ciencia al navegar el Atlántico y se desarrolló una manera inédita de hacer política. Ambas inaugurarían lo que con el tiempo reconoceríamos como modernidad pero no como una época de la historia de las ideas sino propiamente como la etapa de la configuración del mundo en su totalidad. Para sintetizar el contenido del libro entero bien podríamos recurrir a identificar en un enunciado el punto de partida y, al mismo tiempo, eje de las demostraciones de su autor: “el desarrollo de la cartografía ibérica de la temprana edad moderna se manifestó como una consecuencia de los descubrimientos y de las disputas generadas por los derechos de posesión de los territorios descubiertos”.⁵²⁰

La frase, en sí misma, contiene toda la problemática del desenvolvimiento de la ciencia ibérica durante el reinado de los Reyes Católicos en España y de don João II de Portugal, en la disputa que mantuvieron por la repartición del mundo a partir de 1492 y las consecuencias científicas y diplomáticas que siguieron a la firma del Tratado de Tordesillas en 1494. Tal como el autor lo enuncia, mirado desde la tradicional narrativa de la historia de la ciencia y de la historia de la conquistas y colonización del Nuevo Mundo, pareciera que intenta desligar el desarrollo de las ciencias ibéricas del resto de las ciencias de Europa, no así de los territorios descubiertos y disputados. Sin embargo, su interés es todo lo contrario: sitúa la ciencia ibérica del siglo XVI (práctica) frente a la historia de la ciencia del resto del continente (retórica). Muestra con contundencia dos formas distintas de la historia de la ciencia en un momento de renacer del conocimiento en general, dos tendencias que se desarrollaron también dentro de la propia península y que marcarían las discusiones que con los años serían el origen de la normativa científica prevaleciente, aunque denostada por las narrativas protestante e ilustrada de la ciencia.

A partir de la historia del ejemplo cartográfico por excelencia, el Padrón Real hispánico, cuyos trabajos comenzaron bajo el mandato del propio Fernando el Católico, el autor describe

⁵²⁰ SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Antonio, *La espada, la cruz y el Padrón. Soberanía, fe y representación cartográfica en el mundo ibérico bajo la Monarquía Hispánica, 1503-1598*, Madrid, CSIC, 2013, p. 137.

la manera en que se desarrolló la cosmografía, cómo se institucionalizó y normativizó en la Casa de la Contratación de Sevilla al mismo tiempo que se establecían modos de legitimación de la soberanía imperial de los Habsburgo de España y se configuraba la imagen del mundo no sin la intervención eclesiástica y militar. El autor, pues, insiste en el aspecto experiencial de origen en la ciencia ibérica conjugado con el ímpetu de expansión y dominio. Todas estas circunstancias, dice Antonio Sánchez, confluyen con un fenómeno inesperado que requirió el rescate y adaptación de conocimientos antiguos, vigentes durante la Edad Media, a la nueva realidad desafiante que significó el descubrimiento de América. Antonio Sánchez se propone clarificar una raíz, quizás fundamental del proceso de conquista y colonización mucho más primigenia a la destacada en la narrativa tradicional de los tres motivos de la conquista y colonización del Nuevo Mundo: el económico, el político y el religioso. Los descubridores y navegadores, dice el autor, fueron “constructores de un nuevo marco geográfico, técnico y conceptual”.⁵²¹

El descubrimiento de América, un fenómeno de la temprana edad moderna, fue el detonante del desarrollo de la ciencia relegada constantemente a un lugar externo al conocimiento científico y, sin embargo, que Colón descubriera América fue un hecho que estuvo siempre ligado al acontecer casi cotidiano de prácticas precedentes al interior de toda una sociedad y no exclusiva de un grupo de individuos dedicados al estudio de las fuentes antiguas en dos sentidos: 1. el paso de la navegación del Mediterráneo (un mar cerrado) al Atlántico (un océano abierto) llevó a modificar técnicas de navegación y de representación del espacio; 2. a partir de 1492 el punto sobre el que se dirigiría la atención ya no sería África sino el Nuevo Mundo. Así, la cartografía española del siglo XVI, básicamente al mapamundi de Juan de la Cosa que se había tenido siempre como un punto de llegada, consiste en un encuentro de la cartografía catalano-mallorquina e italiana (del Mediterráneo) y la portuguesa del siglo XV (del litoral africano). Esta serie de modificaciones y necesidades en las prácticas científicas que no realizaron los genios (Copérnico, Galileo o Kepler) sino grupos de individuos de diversos oficios y profesiones, dieron lugar a la llamada cultura visual que en las narrativas tradicionales, eruditas, caracteriza a la modernidad: “para conquistar y apresar el mundo como imagen ya no basta con afirmar que se ha contemplado un mundo nuevo, que se ha visto, que se ha estado o que se proviene de él, sino que conviene demostrarlo, plasmarlo en el pergamino o en el papel a través de la imagen. Éste, y no otro, era el testimonio válido. El

⁵²¹ SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Antonio, *La espada, la cruz y el Padrón*, p. 160.

oído deja paso a la vista. El argumento oral se convierte en una evidencia gráfica”.⁵²² Este fue el recurso de la Corona española para propagar la fe Católica y la grandeza de su reino: el Padrón Real es una representación inédita del control del espacio en la modernidad, porque “los mapas no son solamente el producto o el resultado de una serie de leyes geométricas, sino también y, sobre todo, parte constitutiva de un conjunto de normas y valores de orden social, político y cultural”.⁵²³

Ya es un aspecto de notable trascendencia que Antonio Sánchez se aventure en el estudio de una historia de la ciencia que tiene casi todo por hacer. Pero lo es más que haga de conocimiento de propios y ajenos al ámbito de la historia de la Península Ibérica, en particular, y de la historia de la ciencia, en general, la serie de conflictos monárquicos por el dominio de territorios distantes en los cuales no estuvieron sólo los monarcas, ni los hombres de mar al servicio de las Coronas ibéricas, pues las disputas terrenales entre los soberanos llevadas a las distintas juntas, desde la de Zaragoza y la de Badajoz-Elvas hasta la firma del Tratado de Tordesillas, se vieron siempre interferidas por la decisión papal. Si bien la navegación del litoral africano fue legitimada por la bula *Romanus Pontifex* firmada en favor del Infante d. Henrique en 1450 por Nicolás V, también lo fue la cristianización del océano Atlántico con la serie de bulas negociadas por los Reyes Católicos con el papa Alejandro VI, desde la bula *Inter Caetera* del 3 de mayo de 1493, donde expresaba la grande esperanza de la Iglesia católica en las exploraciones y concedía los nuevos territorios a los Reyes Católicos quienes tenían el deber de “humillar a las naciones bárbaras y reducir las a la fe católica”.⁵²⁴ Una esperanza que quedó expresada de forma definitiva en la segunda bula *Inter Caetera* del 4 de mayo de 1493.

Las disputas generadas por estas y otras bulas alejandrinas respecto a las propiedades de cada una de las Coronas, las Indias occidentales para unos y los imperios de oriente para los otros, llevaron al mayor acontecimiento diplomático que había tenido el mundo de la cristiandad: la firma del Tratado de Tordesillas el 7 de julio de 1494, un encuentro que determinó la producción cartográfica de la posteridad. Los hechos y hallazgos inéditos que impulsaron al mundo ibérico hacia la conquista y colonización económica, política y religiosa del Nuevo Mundo dieron también la fuerza para la producción científica del momento. En la cartografía ibérica del Renacimiento se intentó siempre conciliar un conjunto de intereses aparentemente distantes que van desde el descubrimiento propiamente del Nuevo Mundo,

⁵²² SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Antonio, *La espada, la cruz y el Padrón*, p. 36.

⁵²³ SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Antonio, *La espada, la cruz y el Padrón*, p. 40.

⁵²⁴ SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Antonio, *La espada, la cruz y el Padrón*, p. 95.

pasando por su conquista y colonización en distintos registros, hasta las necesidades de la Corona por simbolizar una soberanía sobre territorios a donde no llegaba la persona del monarca. Y estamos aquí tentados a decir que ni las de los científicos en su prosecución de exactitud con la realidad.

La historia de la cartografía hispánica, e ibérica a partir de 1580 con la unión de las Coronas de Portugal y España, que va desde 1503 a 1598 abarca un siglo de descubrimientos, avances, modificaciones, disputas, negociaciones y discusiones que Antonio Sánchez relata denotando un conocimiento exhaustivo de archivos y documentos que le permiten dejar constancia de la importancia imperial del Padrón, de sus revisiones y enmiendas, de los agregados y modificaciones que derivaron en lo que el autor llama “modelos cognoscitivos derivados de la expansión marítima del siglo XVI español”. El autor se refiere particularmente al Padrón Real y a las *Relaciones Geográficas de Indias* que Felipe II ordenó construir en 1573. Ambos modelos constituyen una forma total de conocimiento del mundo en ese momento: del mismo modo que el imperio se hacía cada vez más grande el modelo cartográfico de la Corona se fragmentaba, se dividía para ganar en detalle y precisión en una carta universal (donde se contemplaba el mundo) y el Padrón del Nuevo Mundo (donde se admiraban las riquezas americanas).⁵²⁵

La historia, pues, de la monarquía de los Habsburgo, hasta Felipe II, es también la historia de la cosmografía y la navegación sobre el Atlántico, es la historia de la Casa de la Contratación de Sevilla, la institución donde se legitimaba (y se litigaba) el saber científico, donde también se generaba el conocimiento oculto del mundo ibérico con la producción prohibida de cartas acordes al Padrón Real de igual modo que las falsas. Es la historia de una figura también emblemática, la del Piloto Mayor y sólo más tarde, en 1552, la del catedrático de cosmografía. Es la historia de los conflictos entre los pilotos y cosmógrafos de la Casa y el Consejo de Indias, de las Juntas y Tratados incluido el de Tordesillas, donde las figuras principales y decisivas eran los mapas y sus constructores. Es la historia de la ciencia ibérica en los albores de la modernidad que el autor mismo del libro resume como sigue: “el Padrón Real de la casa ha sido el principal protagonista de estas páginas. En ellas hemos visto cómo fue creado, cómo fue corregido, enmendado y reformado una y mil veces e, incluso, cómo fue puesto en duda y de nuevo refrendado. A través de estas páginas hemos leído también que el Padrón Real y General de Indias fue el primer mapa del imperio, un mapa oficial y universal,

⁵²⁵ SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Antonio, *La espada, la cruz y el Padrón*, p. 296.

una norma, una plantilla, un invento de la modernidad para controlar y racionalizar el espacio, una representación inestable, en movimiento, en continua y perpetua reconstitución y hasta un modelo epistémico de representación cartográfica”.⁵²⁶

En el libro de Antonio Sánchez hay también un programa de investigación novedoso y prometedor: el del estudio a detalle de la conformación de la ciencia en la península ibérica dialogando impetuosamente con algunas disciplinas de actualidad. Contrario a lo que se podría suponer de su valoración del mapa como texto que debe ser interpretado, su enfoque no puede ser colocado en el ámbito de lo posmoderno. El deconstructivismo, la genealogía arqueológica del saber y sus adeptos no son las claves de la representación a que alude el autor, sino una noción mucho más apegada a las representaciones mismas en la historia del arte, esa noción que proponen Panofsky y algunos historiadores, también franceses, como Roger Chartier. No es que el autor y nosotros mismos neguemos la validez y riqueza conceptual de alternativas explicativas como la de Michel Foucault o Jacques Derrida, simplemente nos parece que la categorización *in abstracto* de las formas de representar la naturaleza, los números, la humanidad son mucho más complejas y apegadas a circunstancias mentales comunes que a las ocurrencias geniales o no de los intelectuales.

⁵²⁶ SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Antonio, *La espada, la cruz y el Padrón*, p. 304.

Conclusión. La complejidad de representar la modernidad

El vuelo del espíritu no es una metáfora para definir lo esencial del pensamiento de Hannah Arendt. Es un intento de poner en términos claros y directos el proceso descrito por la autora en *The Human Condition* a partir del que se ha configurado la modernidad. Es la elaboración simplificada de una de sus afirmaciones más claras respecto al significado de la modernidad que he presentado en el capítulo I de esta tesis:

The modern discovery of intimacy seems *a flight from the whole outer world into the inner subjectivity of the individual*, which formerly had been sheltered and protected by the private realm.⁵²⁷

En estas pocas líneas aparece con toda su fuerza la noción de modernidad que atraviesa la obra de Hannah Arendt. En ella están implícitas las consecuencias de los tres fenómenos pre-modernos y evidenciada la única realidad que, según la autora, se mantiene gravitando en la intimidad de los individuos: el yo cuyo funcionamiento Descartes sistematizó y que se nutre de las cosas del mundo exterior alojándose en la subjetividad, una esfera protegida antes de la Reforma por el ámbito privado. Es decir que la subjetividad individual pertenece, paradójicamente, a un espacio no privado sino ajeno que es, al mismo tiempo, íntimo. La modernidad es, entonces, un cúmulo de paradojas que envuelven al individuo y al mismo tiempo lo liberan, es un vuelo del espíritu humano, del yo en su forma menos sustancial que se recoge en la interioridad y vuelve a abrir el vuelo. Este es el sentido de la frase que, desde el comienzo de mi investigación, dio título a esta tesis doctoral, la única frase que desde ese ya lejano comienzo se ha mantenido en el cuerpo del escrito como una suerte de hilo conductor que ha impedido una mayor dispersión permitiendo hilvanar los argumentos arendtianos que me han facilitado esclarecer un modo de representación de la modernidad en los tres primeros capítulos del texto.

⁵²⁷ ARENDT, Hannah, "The social and the Private" in *The Human Condition*, p. 69. Las cursivas son mías. "El descubrimiento moderno de la intimidad parece *un vuelo que va del mundo exterior a la subjetividad del individuo*, que anteriormente había sido resguardada y protegida por el ámbito privado".

No es el caso del capítulo IV en cuya estructura he querido, siguiendo todavía el esquema elaborado a partir de la obra de Hannah Arendt, presentar aspectos alternativos para la comprensión de la modernidad que, en definitiva, no se reduce a los tres modos de alienación humana. Y, más todavía, la modernidad no es, ni puede ser, el sustrato conceptual, ni social, ni económico, ni mucho menos científico y político del totalitarismo. En mi conclusión, de la modernidad no tenemos una representación última y esquemática. Si acaso un contexto desde el cual podemos apreciar la complejidad y variedad de fenómenos y relaciones que la componen, unas líneas de sucesión temporal que no han aparecido esporádicamente y unas cualidades mentales que no podemos atribuir a ninguna entidad metafísica ni derivar de nociones existencialistas de cuyo funcionamiento individual no podemos hacer generalizaciones. Un contexto que es tan complejo y amplio que, tal como queda apuntado aquí, sobrepasa cualquier intento por elaborar un esquema y, más bien, nos invita a apreciar los espacios aquí indicados como retos de clarificación y estudio historiográfico, como esferas del conocimiento y de la vida contemporánea que permanecen sin escrutinio ni la atención suficiente. Ese es el caso de la propuesta, contemporánea además de la obra de Hannah Arendt, de Edmundo O’Gorman respecto a la naturaleza de la idea del descubrimiento de América, ese es también el caso de los avances en la investigación sobre la ciencia de la cartografía en el siglo XVI que demanda Antonio Sánchez, es el caso igualmente de las influencias del neoestoicismo monárquico, del programa ético y filosófico del que parte el estado moderno que propone investigar Peer Schmidt. Ese es, además, el impulso de Porter y de Skinner al acusarnos de mantener una visión demasiado burkardtiana del Renacimiento, esa la invitación de Paolo Rossi y John H. Elliott respecto al renacimiento científico, y también la de los teóricos de la historiografía de la ciencia críticos de la visión koyreana de la historia de la ciencia como historia de los genios, y ese es, en fin, el impulso que me ha llevado a colocar tantos y variados temas en un solo documento.

El esquema de mi tesis es, sin embargo, muy simple. Partí de la identificación de las premisas y sucesos que sostienen la idea de modernidad en la obra de Hannah Arendt, y sin poderme desprender de la cantidad de notas, matices, orígenes y desarrollos de las teorías y explicaciones a las cuales ella se remite, los tres primeros capítulos han resultado sumamente densos en su presentación. La razón no ha sido otra que querer mostrar, de la manera más fiel que me fue posible, la complejidad de sus propios argumentos con el fin de no falsear o forzar

alguna de sus afirmaciones. Estas son, por tanto, las conclusiones a que he llegado en cada uno de los capítulos.

Para Hannah Arendt los tres fenómenos que sitúa en el umbral de la época moderna pertenecen a una serie de acontecimientos “que ocurren en una continuidad intacta”. Y los nombres de sus autores pertenecen a un mundo pre-moderno. “These precursors are not revolutionists, and their motives and intentions are still securely rooted in tradition”.⁵²⁸ Cada uno de ellos afectó de manera distinta y no simultánea la vida humana. El descubrimiento de América y la consiguiente exploración de toda la tierra dieron como uno de sus resultados el inicio de una ciencia que tiene por origen un espacio exterior al globo de la tierra; desde el inicio mismo de esta ciencia no fue un físico sino un astrofísico quien sentaba las bases de su desarrollo posterior.⁵²⁹ La reforma protestante y la división de la cristiandad de toda la tierra tuvo como base la expropiación, la privación de las clases campesinas de una propiedad que es la base de toda existencia política y, además, con la pretensión de secularización entendida como mundanización se consiguió un efecto diferente: no un retorno del hombre al mundo sino su expulsión espiritual interior. Los hombres no fueron devueltos al mundo sino a sí mismos.⁵³⁰

Pero esa triple alienación que caracterizaría a la modernidad no fue un descubrimiento derivado del contexto de *The Human Condition*. Apareció en el corpus del pensamiento de Hannah Arendt en las premisas que encontró para explicar una de las preocupaciones que le estuvieron acompañando durante treinta años: el problema del mal, en general, y del problema del mal nazi, en particular. Descubrir las raíces del comportamiento nazi le permitió elaborar, por un lado y siguiendo la caracterización montesquiana de las formas de gobierno, el principio y la esencia del totalitarismo: el terror y la ideología que fueron dos modos de cohesión violenta que encontraron una recepción inmejorable en las “masas modernas”, el desecho humano producto de la sobreproducción de capital durante el mayor apogeo del imperialismo expansionista por África y la India. Esas masas modernas eran la mejor materia prima para hacer y moldear una elite que gobernaría al mundo. La soledad y el aislamiento fueron las dos experiencias humanas donde mejor entraban los principios axiomáticos de las ideologías nacionalistas, primero, y totalitarias, después. La utilización nazi de diversas condiciones socio-

⁵²⁸ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 249. “Estos precursores no son revolucionarios y sus motivos e intenciones todavía están firmemente enraizados en la tradición”.

⁵²⁹ Cfr. ARENDT, Hannah, “La conquista del espacio y la estatura del hombre” en *Entre el pasado y el futuro*, p. 291.

⁵³⁰ ARENDT, Hannah, “The World Alienation” in *The Human Condition*, pp. 248-257.

históricas e ideológicas dio como resultado un modo de comportamiento que la autora llama “mentalidad totalitaria” y que no sólo define a los agentes de las SS, cuyo móvil de acción era la autoabnegación, el autosacrificio y el anonimato propios del dominio imperial, sino también de los reclusos en los campos de concentración, puesto que, en ambos casos, el principio (ideología) y la esencia (terror) del totalitarismo les constreñía con toda su fuerza.

Pero el texto en que expone el principio y la esencia del totalitarismo, “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno” que apareció como Epílogo a la segunda edición de *Origins of Totalitarianism* (1958) sí es contemporáneo de *The Human Condition* (1958). Hannah Arendt, pues, elaboró ambas nociones, la de alienación moderna y totalitarismo como nueva forma de gobierno, al mismo tiempo y ambas dieron como resultado una visión novedosa de la naturaleza del mal cuyas raíces eran modernas y totalitarias y la manera en que funcionaron entre los seres humanos de entreguerras fue mediante la aniquilación del espíritu humano sin la necesidad de la aniquilación física; es decir, mediante la creación de un tipo de ser humano cuya manera de actuación era la de un autómatas, incapaz de pensar, de sentir, de protestar y regido únicamente por la validez lógica de los axiomas que daban credibilidad a una explicación coherente acerca de la realidad.

Pese a la convicción arendtiana de los principios y circunstancias que sostenían su concepción del mal y del totalitarismo, las investigaciones posteriores a la publicación de la segunda edición de *Origins of Totalitarianism* y *The Human Condition* llevaron a Hannah Arendt a modificar sus puntos de vista respecto a las cualidades de la mentalidad totalitaria que había construido a partir de dos fuentes: de las experiencias de los agentes imperialistas y de las categorías científicas e históricas que nutrieron al siglo XIX. La dominación en África, en Egipto con Lord Cromer y en Sudáfrica con Cecil Rhodes, permitió implantar modos de gobierno burocrático conformados por individuos anónimos y se organizó una sociedad donde sólo cabían los miembros de una raza nórdica cuya mentalidad fue la de los fundadores, una raza que constituiría una “sociedad secreta” cuya finalidad era la ocupación del mundo europeo y recuperar el territorio de los Estados Unidos para el imperio británico.

Las ideologías que acompañaron la formación del burócrata y el agente secreto fueron dos, el pensamiento racial y el racismo. Ellas estuvieron fundamentadas, a su vez, por una necesidad clasista y unas categorías elaboradas de los recientes descubrimientos científicos de Darwin. La clase imperialista, la burocracia, representó un peligro para la aristocracia que comenzaba a perder importancia en las decisiones políticas, por lo cual fue necesario idear la

necesidad de reemplazarla por una nueva elite, que no tenía que ser la burguesía, sino una nueva raza de señores. El origen de la raza como ideología es doble: 1. Es un hecho histórico: la formulación de los nacionalistas alemanes durante y después de la guerra de 1814 como el origen tribal de las naciones y 2. El énfasis de la personalidad innata y nobleza natural de los románticos alemanes. Mientras que el pensamiento racial tuvo un origen inglés y francés que permitió organizar a las personalidades innatas y definirlas como miembros de una aristocracia natural destinada a gobernar sobre los otros. Las fuentes teóricas de estos fenómenos están, dice Hannah Arendt, en Hobbes antes que en Darwin y en Marx cuyos pensamientos fueron utilizados para sustentar las ideologías raciales. Los darwinistas se las arreglaron para que el pensamiento racial funcionara como una ideología cuyos principios tuvieran que ver con las experiencias y los deseos de dominación de las clases imperialistas. La nueva psicología de los años 20 del populacho se inspiraba en Hobbes y las figuras que tomarían el control de la expansión serían el burócrata y el agente secreto: estos funcionarios fueron el antecedente de otro perfil de funcionarios exentos de cualquier forma de sensación, de piedad o de voluntad propias: los funcionarios nazis. Estas fueron las cualidades que Hannah Arendt quiso ver en Adolf Eichmann durante el juicio de Jerusalén del año 61 y, no obstante, el juicio mismo le reveló que el acusado no era insensible, ni impío ni carente de voluntad. Funcionaba con la normalidad de cualquier otro individuo capaz de mentir, de engañar y de obedecer cuanto se le ordenaba hacer.

La descripción que hace Hannah Arendt de los hombres de la expansión imperialista se corresponde con la circunstancia que mejor define a la modernidad: una ausencia de cualquier cualidad humana por la alienación que provocaron los fenómenos que ella colocó en los albores de la modernidad misma. El descubrimiento moderno de la intimidad reveló, como ya he señalado, que el fenómeno de alienación consiste en una suerte de vuelo hacia el propio yo, un vuelo que en términos de la historia de la ciencia y de la filosofía la autora resume como el proceso de introspección moderna (cartesiana) cuya base fáctica es el traslado del punto de Arquímedes al interior humano: otra forma del mismo vuelo que generaría un modo de subjetividad que no encuentra vínculo con el mundo y, por ello, es susceptible de asirse a las ideologías que le resulten más convincentes, es capaz de renunciar a sus cualidades sensoriales seguramente por el manoseado lema atribuido a Descartes de que “los sentidos nos engañan”, un enunciado cuya validez absoluta quedó demostrada por los descubrimientos de Galileo y el telescopio que tan caro ha costado a la humanidad. Un instrumento que definió el camino por

el cual andaría el ser humano moderno, un ser determinado por los avances científicos y tecnológicos, alienado por carecer de espacio propio dentro del mundo, por necesitar un espacio propio para la libertad e incapaz, dentro de un sistema de gobierno más que carcelario concentracionario (moderno en su más pleno significado), de pensar y actuar autónomamente.

Esta es la imagen de la modernidad que he podido elaborar de las premisas más sugerentes, persistentes y generales de la obra de Hannah Arendt. Una imagen que no concuerda ni con la coherencia interna que debían tener esas premisas. Ni mucho menos si miramos, aunque sea un poco de reojo, el contexto en que se desarrollaron los fenómenos a que alude la autora para criticar el estado del mundo en la década de los años 50 cuando vio la luz *The Human Condition* y cuyo objetivo principal es aludir a una época de la historia, la moderna, e ir en contra de las circunstancias que han determinado el mundo moderno: el hecho científico-técnico radical de haber puesto en circulación un satélite artificial en el espacio exterior a la tierra. Es decir, al estado de absoluta alienación que evolucionó desde el año 1609 cuando Galileo no acercó las estrellas a la tierra, sino que llevó al ser humano hasta las lunas de Júpiter.

Es en estos términos que, para la filósofa judío-alemana, la invención del telescopio de Galileo se dirigió, de una manera imperceptible, por un lado, hacia la fundamentación científica de la filosofía de Descartes y hacia la comprensión teórica de una forma de vida completamente legítima aunque no mundana en términos de posicionamiento en un suelo de realización de la vida y, por otro, el punto culminante de una etapa de la ciencia moderna y la consolidación experimental de sus anticipaciones. Sin embargo, ¿cuál es la relación entre el descubrimiento fundacional de la ciencia moderna anticipado doscientos años antes de nuestra era por Arquímedes, que la autora considera como uno de los aspectos más peligrosos encontrados con los descubrimientos de Galileo, y una cierta voluntad, o capacidad, para el desarraigo y sus consecuencias políticas, no sólo en los genocidios sistemáticos que aparecieron a principios del siglo XX sino también con una realidad política que, idealmente, estaría a la base de la convivencia entre las naciones? ¿Cuál es la razón de que la experiencia de los descubrimientos transoceánicos, de la experiencia perceptiva de mundos otros, de la ampliación del espacio, a pesar de su significación y sus consecuencias prácticas y de haber afectado más inmediata y directamente la vida de los pueblos de la tierra, es la que parece tener menor trascendencia? ¿Por qué a pesar de su imperceptibilidad inmediata, fue la curiosidad por salir del espacio de la tierra el fenómeno que más impacto ha tenido, según las consideraciones

de Hannah Arendt, en la consolidación de la época moderna? ¿Por la imperceptibilidad misma y cuya importancia se acentúa en la evidencia de que los sentidos humanos son fuente de engaño y discrepancia sobre lo real? ¿Por la condición inmaterial de la imaginación, la capacidad topográfica de la mente y la evidencia inmediata de la realidad matemática y universal? En todo caso, ¿la ampliación del espacio terráqueo permitió a la humanidad descubrir las facultades de representación al mismo tiempo que anticipaba, como advierte la propia Hannah Arendt, “los inventos técnicos” que posibilitaron reducir las dimensiones del espacio terrestre y tenerlo al alcance de la mano? ¿Fue la experiencia sensorial del espacio el factor que en términos políticos encaminó el rumbo no sólo de los colonialismos, las formas concretas de violencia radical sobre el otro, de las nuevas formas de ordenación del mundo y la confirmación de lo que muchos autores califican de carácter dominante y posesivo de occidente? Por tanto, ¿por qué en sus investigaciones sobre el origen y desarrollo del imperialismo del siglo XIX el tema de la ampliación-reducción del espacio de la tierra parece estar dissociado de los elementos que cristalizaron con las formas totalitarias de dominación y aniquilación humana?

Una respuesta sencilla y apegada a la división académica tradicional de estas preguntas, por otra parte nada clara más allá de representar un esquema de transmisión de la historia de la filosofía, entre racionalismo/empirismo, ideal/sensible en la terminología clásica, como dos formas contradictorias de comprender el mundo, podríamos afirmar que fue por el descubrimiento moderno de la limitación de los sentidos en contraste con la demostración fáctica de la inconmensurabilidad del espacio y, con ello, de la potenciación de las capacidades de la imaginación, reforzadas por el fenómeno de la ampliación del espacio, que la vivencia de la tierra se diluyó. ¿Es decir, por un engaño que es inherente a la primigenia inespacialidad de la imaginación? Las pesadillas modernas que, según Hannah Arendt, caracterizan al pensamiento cartesiano antecedieron el proceso de introspección que tradicionalmente se identifica con la filosofía racionalista porque el tamaño del mundo sobrepasó las cualidades de una imaginación circunscrita a la limitada esfera de las sensaciones corporales. Y, sin embargo, cabe todavía la pregunta de si son ellas las características de las sociedades modernas o son apenas el resultado teórico al que se encaminó Descartes en su búsqueda por mirar al mundo como una realidad mecánica, matemática, abstracta, la consecuencia de los avances técnico-científicos de Galileo y de las disputas entre los científicos que vivirían, resolverían y se volverían a enfrentar con la Revolución Científica. ¿Cabe, pues, en definitiva afirmar que la modernidad es equivalente al

origen y desarrollo de la ciencia nueva o tiene un significado que es también político, social que se resolvía entre los descubrimientos que se hacían desde al menos un siglo atrás en otras esferas?

En el requerimiento de Hannah Arendt, la modernidad descubrió el poder y la fascinación de la facultad de la imaginación humana porque si ni Dios existe (por los procesos de separación de la Reforma) y el mundo es pequeño (Copérnico y Galileo lo miraron y midieron desde el universo), es enteramente permitido y reconfortante navegar por espacios donde es posible que exista cualquier cosa incluyendo la nada; espacios que, por otro lado, han sido descubiertos, descritos y representados por hombres sensibles. Y esa facultad, además, no fue ya la imaginación sino la subjetividad y sus formas de actualización y autoafirmación. Por tanto, la investigación de Hannah Arendt se mueve en dos planos: uno que pertenece a la historia de las acciones que emprende la humanidad en el plano de la interacción real que sostiene al mundo, y otro que podemos situar en el ámbito de la historia del conocimiento humano. En este sentido, que los totalitarismos sean un fenómeno interior y no exterior a la civilización occidental tiene una explicación con dos acepciones, nunca desligadas ni evidenciadas en el planteamiento arendtiano: a) “histórico civilizacional”, representado por los fenómenos pre-modernos que apunta para describir la “*vita activa* y la época moderna” y b) “filosófico espiritual” que enmarca las categorías de pensamiento y comprensión operantes en la historia de occidente. Si esto es así el estudio de ambos aspectos está orientado a dilucidar en torno a la dignidad humana no como una entidad ideal o regulativa sino en tanto realidad puesta en causa en su sentido moderno por los tres fenómenos que ella coloca en los albores de la modernidad.

Sin embargo, y a pesar de que dentro de lo que denominamos aspecto “filosófico-espiritual”, uno de los fenómenos estrechamente unido al descubrimiento del punto de Arquímedes, que la pensadora ubica en las aportaciones de Galileo a la ciencia física moderna, es apenas enunciado de una forma parcial y general como “el descubrimiento de América”. Es el primero en orden cronológico y también, de los tres, el único despachado en las primeras líneas del texto como el que seguramente propició indescriptibles experiencias sobre espacios nunca vistos por los navegadores y descubridores. ¿Podríamos, a la luz de las indicaciones arendtianas sobre la naturaleza de los elementos que configuran un fenómeno, considerar que una dinámica de expansión espacial, geográfica y de diversificación del espacio del mundo fue el preludio tradicional para la concreción de la expansión imperialista, una vez que el espacio

disponible para su anexión parecía situarse más allá de las estrellas? Quizás. Pero antes tendríamos que demostrar que la base histórica y epistemológica de la ciencia moderna de la cual parte Hannah Arendt es verdadera y se corresponde con su configuración histórica. Algo que, como hemos visto la primera parte del Capítulo IV, que no es nada así.

Es sorprendente, aunque comprensible, no encontrar la elaboración del significado del descubrimiento de América en la fundación del mundo que conocemos ahora como moderno, pese a que seguramente las raíces de la física y la ciencia moderna en general tuvieron sus primeras manifestaciones justamente en la experiencia de la expansión espacial, de la creación de las coordenadas en su sentido global primigenio. Demostrar esto es un trabajo tan arduo que, no lo dudamos, Hannah Arendt no estaba en ninguna disposición por investigar. Dadas sus afirmaciones tan categóricas y taxativas al respecto, nosotros mismos no tendríamos ningún motivo en emprender la búsqueda. Pero en vista de que dentro de sus propios argumentos la premisa fundamental sobre la modernidad y el totalitarismo, el funcionamiento de una mente que sobrevuela en su interior mismo, no se mantiene, es sumamente provocador entrar no en la configuración de la modernidad que ella construye sino en el contexto de origen de la modernidad misma.

En ese contexto es mucho más llamativa la contraposición de la novedad de los mundos cuando el punto de partida de su caracterización de la *vita activa* en la Época Moderna es, justamente, el descubrimiento de América. Es, por otra parte, el fenómeno menos articulado, a pesar de que intentáramos aquí mismo establecer lazos de continuidad con el tercero, el descubrimiento de Galileo de las lunas de Jupiter, en el proceso de enajenación de la tierra (la primera en el orden de su descripción) y el que en términos políticos tuvo un mayor efecto en el ser humano que daría vida a toda una época. Resulta, pese a todo, aparentemente forzado por nuestra parte querer extender las implicaciones de las consideraciones arendtianas a una serie de fenómenos que en definitiva ella misma no considera. Y, sin embargo, son esos fenómenos la fuente de que derivan los tres siglos posteriores que median entre el descubrimiento de América y el totalitarismo al que se refiere Hannah Arendt. Es ella quien nos ha llevado a averiguar las características de la ciencia moderna, sus orígenes y ramificaciones, su formación y conceptualización. Y el significado e importancia de identificar las fuentes de que parte el pensamiento arendtiano, de exponerlas y señalar sus deficiencias ha surgido también la necesidad de explorar en el significado del Renacimiento, en el Renacimiento científico, alguna raíz de la modernidad.

No es que en nuestro intento de acercamiento al pensamiento de Hannah Arendt hagamos de los acontecimientos pre-modernos, que la autora identifica como inaugurales de la modernidad, los antecedentes de la aparición del hombre totalitario, esa idea se infiere de un mínimo intento por conectar las principales tesis del capítulo que me parece central de *The Human Condition*, la explicación del origen y características de las masas modernas y el populacho que aparece en *Origins of Totalitarianism*. Partimos, más bien, del hecho de que en la generalidad del enfoque arendtiano sobre la configuración de la modernidad se nos escapa el origen de un mundo que no estuvo, *a priori*, diseñado por el designio evolutivo de la historia que cerraría con el totalitarismo como fenómeno intrínseco a la tradición occidental. En el contexto de la modernidad hay, antes bien, un suelo donde todo cuanto aconteció tuvo unas dimensiones mucho mayores de las que pudo tener en otras de las etapas reconocidas de la historia de la humanidad, por la recuperación de saberes antiguos en el Renacimiento, como nos recuerda Panofsky,⁵³¹ y por la quizás más radical revolución elaborada durante el siglo XVI respecto a la experiencia del espacio y su representación, de su apropiación y disputa científica y política.

En otros términos, hay una imagen del mundo que Hannah Arendt insinúa al lado de las descripciones de la catástrofe totalitaria, un mundo que no es una prescripción de un modelo político a seguir sino que se muestra como un apelo a las capacidades humanas condicionadas constantemente por unas estructuras de conocimiento (las científicas) y confrontadas con un sustrato mucho más elemental y cotidiano (el mundo): el suelo donde se nace y se precisa de orientaciones, delimitaciones y organizaciones. Tres ejes de la perdurabilidad del mundo que con la emergencia de la modernidad se modificaron radicalmente pero no llevaron al ser humano, como quiere Hannah Arendt en *The Human Condition*, a emprender un vuelo hacía sí mismo.

En sus investigaciones, Hannah Arendt deja de lado el efectivo cambio de la imagen del mundo y se limita a un análisis histórico conceptual de los cambios al interior de la *vita activa*. Los modos de representación de la realidad que determinaron el destino final de los acontecimientos que ella considera como parte de un inicio del que quizás sólo en una versión definitiva del fin del mundo veremos su final. En este sentido, si Seyla Benhabib tiene razón cuando afirma que “for Hannah Arendt, one of the principal concerns of political philosophy

⁵³¹ PANOFSKY, Erwin, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Madrid, Alianza, 1999. (Original en inglés: *Renaissance and Renascences in Western Art*, 1960).

was to ‘think the new’ in human affairs”,⁵³² cabría preguntarnos por qué Hannah Arendt, aunque mencionó, no pensó sobre la novedad primigenia, y por tanto originaria, del Nuevo Mundo a partir de los últimos años del siglo XV. Es decir, no sólo en el sentido que tiene el término “Mundus Novus” de Américo Vespucio, como realidad espacial, sino como fundación de un nuevo orden político inédito por extenso, y sólo consideró la fundación política de un Nuevo Mundo con la constitución americana. La respuesta, si nos apegamos a las consideraciones de Benhabib, sería un esbozo de que para la autora judía tal acontecimiento no era significativo, aunque sí, desde mi punto de vista, inaugural.

Es a todas luces cierto que su aprecio por la república americana parte de la admiración por la fundación de la Unión⁵³³ como ejemplo más próximo y palpable de un nuevo comienzo en los términos en que ella misma elabora el sentido de lo nuevo en política. Pero esa admiración se centra exclusivamente en el momento de la fundación y no en la continuidad del inicio ni mucho menos en las elementales circunstancias históricas sobre las que se gestó. Valga apenas un par de citas, la primera de la página 186 de *Origins of Totalitarianism*: “Colonization took place in America and Australia, the two continents that, without a culture and a history of their own, had fallen into the hands of Europeans”. Y esta otra a pie de página en la 187: “It is important to bear in mind that colonization of America and Australia was accompanied by comparatively short periods of cruel liquidation because of the natives’ numerical weakness”.⁵³⁴

En este sentido y a pesar de que hay una constante exaltación de las condiciones de vida americana, el propio desarrollo de lo político es una evidencia de que ningún artificio humano perdura a pesar de su perfección. El comienzo tampoco es siempre preciso. Y es en estos términos también que podemos preguntar a la autora por el carácter inaugural, y ya no fundacional en su sentido romano, de la apertura del espacio, su representación y consecuente medición y repartición del suelo de la tierra. Por otra parte, bien podríamos simplemente aceptar que Seyla Benhabib exagera y que Hannah Arendt no piensa en todo lo nuevo y toma la categoría de la novedad como un hecho inherente a las cosas; que su pensamiento se dirige apenas a explicar el totalitarismo como forma de gobierno absolutamente nueva y la evidencia

⁵³² BENHABIB, Seyla, “Political Geographies in a Global World: Arendtian Reflections” in *Social Research*, New York; Summer 2002; 69, 2, pp. 539. “Para Hannah Arendt, una de las principales preocupaciones de la filosofía política era ‘pensar lo nuevo’ en los asuntos humanos”.

⁵³³ ARENDT, Hannah, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2004. (Original en inglés: *On Revolution*, 1962).

⁵³⁴ ARENDT, Hannah, *Origins of Totalitarianism*, pp. 186 and 187. “La colonización se llevó a cabo en Estados Unidos y Australia, los dos continentes que, sin una cultura y una historia propia, habían caído en manos de los europeos”. “Es importante tener en cuenta que la colonización de América y Australia fue acompañado por períodos relativamente cortos de liquidación cruel debido a la debilidad numérica de los indígenas”.

de la catástrofe legal y de la aparición del “derecho a tener derechos” que, según Hannah Arendt, se tornó vigente con la decadencia de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y el derrumbe del Estado-nacional europeo. Pero esta última alternativa no resuelve, porque ni siquiera toca, el problema teórico no resuelto que ella anuncia en el proyecto de *Origins of Totalitarianism* sobre los pueblos con que se tiene que convivir y que no comparten aspectos culturales de occidente (el Nuevo Mundo, África...) que también dejó pendiente Hannah Arendt.

Ahora bien, es obligado reconocer que el punto de partida de la autora no es propiamente el significado del “nuevo mundo”. Esta es una ausencia que se ha hecho patente, insistente, insoslayable. Y la recurrencia a ella no es sólo un retorno a las mudanzas en la perspectiva espacial persiguiendo abundar en las consideraciones ontológicas sobre la “imagen del mundo” (este es un campo de estudio que mejor desarrollarían los historiadores del arte), sino apuntar a la complejidad no sólo científica, no únicamente conceptual ni exclusivamente narrativa de la configuración de la modernidad. En gran medida niego la ilusión de que a partir de aspectos muy específicos de la modernidad sea posible comprender el totalitarismo como un fenómeno que puso en causa el sistema legal europeo e hizo quebrar una estructura política, un fenómeno cuyas instituciones evidenciaron que la humanidad es capaz de inducir una suerte de disolución interior: “We attempt to understand the behavior of concentration-camp inmates and SS-men psychologically, when the very thing that must be realized is that the psyche can be destroyed even without the destruction of the physical man”.⁵³⁵ El modo en que Hannah Arendt se representa la modernidad es completamente negativa en dos sentidos: 1. Parte de la capacidad propiamente moderna de mantener a la humanidad alienada en un mundo dominado por instrumentos científicos. 2. Esa capacidad moderna sólo puede derivar de la general consideración del ser humano como una existencia desdichada cuyo destino, aunque no esté determinado por la historia o la naturaleza, consiste en no conseguir escapar de la modernidad misma como alienación.

El concepto de modernidad de Hannah Arendt deriva de un modo de representación del Renacimiento que ella misma no evaluó ni mucho menos cuestionó. Sus fuentes, como he señalado en el cuerpo del trabajo, son las que la historia de la ciencia de principios del siglo XX

⁵³⁵ ARENDT, Hannah, “Total domination” in *Origins of Totalitarianism*, p. 441. “Intentamos comprender el comportamiento psicológico de los internos en los campos de concentración y de los hombres de las SS, cuando lo que debe comprenderse es que el verdadero espíritu puede ser destruido sin llegar siquiera a la destrucción física del hombre”.

le permitieron tener una idea del significado del Renacimiento científico y demasiado apegada a las representaciones filosóficas del humanismo, del Renacimiento y de la imagen tecnificada del mundo. Ese modo de concebir tanto el mundo como al ser humano la llevó a confundir un modo de experiencia y racionalidad que estuvieron a la base de la formación de la primera edad moderna y a evadir explicaciones de carácter histórico por resaltar aspectos de la historia de las ideas que tampoco resultan convincentes. Fiel a la tradición académica alemana en que se formó en los años 20 como filósofa, imbuida del judaísmo nada exento de sus determinaciones históricas y culturales, Hannah Arendt no logra esclarecer siquiera el significado filosófico que adquirió la modernidad. No sólo por excluir zonas del recién ampliado espacio del mundo, sino porque su punto de vista completamente negativo de la condición humana no le permite ver que las formaciones sociales y políticas responden a circunstancias históricas, mitológicas y artísticas tanto como científicas y filosóficas. Con esto no quiero emitir un juicio de justificación del totalitarismo y el Holocausto sino apenas señalar que la modernidad no es una etapa de la historia en que el dominio de la razón calculadora e instrumental sea total. Porque su origen no fue ese sino el de la ampliación del espacio del mundo del mismo modo que del conocimiento y de las formas de relación, organización y conceptualización de la compleja realidad en que nos movemos los seres humanos.

BIBLIOGRAFÍA

a) Bibliografía de Hannah Arendt.

ARENDT, Hannah. *Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1958 (1st ed. 1951).

The Human Condition, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1958.

Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política, Barcelona, Península, 1996. Original en inglés: *Between Past and Future*, 1961.

Sobre la Revolución, Madrid, Alianza, 2006. Original en inglés: *On revolution*, 1962.

Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal, Barcelona, Lumen, 2000. Original en inglés: *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, 1963.

Crisis de la república, Madrid, Taurus, 1999. Original en inglés: *On Violence*, 1968.

Hombres en tiempos de oscuridad, trad. Claudia Ferrari, Barcelona, Gedisa, 1990. Original en inglés: *Men in Dark Times*, 1968.

Hombres en tiempos de oscuridad, Barcelona, Gedisa, 2001. Original en inglés: *Men in Dark Times*, 1968.

La vida del espíritu, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1996. Original en inglés: *Life of the Mind*, 1977.

Una revisión de la historia judía y otros ensayos, Barcelona, Paidós, 2005. Original en inglés: *The Jew as a Pariah*, 1978.

Ensayos de comprensión 1930-1954, Madrid, Caparrós, 2006. Original en inglés por Jerome Kohn: *Essays in Understanding, formation, exile, and totalitarianism*, 1994.

De la historia a la acción, Barcelona, Paidós, 1995. Edición y traducción de Fina Birulés.

Karl Marx y la tradición de pensamiento occidental, Madrid, Encuentro, 2007. Original en inglés: *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, 2002.

Responsabilidad y juicio, Barcelona, Paidós, 2007 (Original en inglés: by Jerome Kohn, *Responsability and Judgment*, 2004).

La promesa de la política, Barcelona, Paidós, 2008 (Original en inglés: by Jerome Kohn, *The Promise of Politics*, 2005).

Correspondencia:

Hannah Arendt – Karl Jaspers, Correspondence, 1926-1969, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992. Original en Alemán: *Hannah Arendt – Karl Jaspers, Briefwechsel 1926-1969* (1985).

ARENDT, Hannah y McCARTHY, Mary, *Entre amigas, correspondencia, 1949-1975*, Barcelona, Lumen, 1998. Original en inglés: *Between friends*, 1995.

ARENDT, Hannah Arendt – HEIDEGGER, Martin, *Correspondencia 1925-1975*, Barcelona, Herder, 2000 (Original en alemán: Hannah Arendt/Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 and andere Zeugnisse*, 1999).

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO, Juan. *La cuestión del Indio: Bartolomé de las Casas frente a Guinés de Sepúlveda. Visión ética, jurídica y religiosa del indio en la polémica de Valladolid, 1550*, Morelia, Ed. Jitanjáfora, 2001.

ANDERS, Günther. *La batalla de las cerezas. Mi historia de amor con Hannah Arendt*, trad. Alicia Valero, Barcelona, Paidós, 2013. Original en alemán: *Die Kirschenschlacht: Dialoge mit Hannah Arendt* (2012).

ANDERS, Günther. *Hombre sin mundo. Escritos sobre arte y literatura*, Valencia, Pre-textos, 2007. Original en alemán: *Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur* (1993).

ANDERS, Günther. *Nosotros los hijos de Eichmann. Carta abierta a Klaus Eichmann*, Barcelona, Paidós, 2001. Original en alemán: *Wir Eichmann Söhne* (1988).

BARTA, Tony. “On Pain of Extinction. Laws of nature and History in Darwin, Marx, and Arendt” in Richard H. King and Dan Stone (eds.), *Hannah Arendt and the Uses of History, Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, New York-Oxford, Berghahn Books (2007).

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997. Original en inglés: *Modernity and the Holocaust* (1989).

BELTRÁN, Antonio. *Revolución científica, Renacimiento e historia de la ciencia*, México, Ed. Siglo XXI, 1995.

BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks-London-New Delhi, SAGE publications, 1996.

BENHABIB, Seyla. “Political geographies in a global world: Arendtian reflections” in *Social Research*, Summer 2002; 69, 2; ABI/INFORM Global, pp. 539-566.

BLOCH, Marc. *Apología para la historia o el oficio de historiador*, México, F. C. E., 2001. Original en francés: *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien* (1993).

BLOCH, Marc. *Los reyes Taumaturgos*, México, F.C.E., 2006. Original en francés, *Les Rois Thaumaturge* (1924).

BLOCH, Marc. *La sociedad feudal*, Madrid, Akal, 2002. Original en francés, *La Société Féodale* (1968).

BLUMENBERG, Hans. *La legitimación de la edad moderna*, Barcelona, Pre-textos, 2008 (Original en alemán: *Die Legitimität der Neuzeit (Erneuerte Ausgabe)*, 1988).

BLUMENBERG, Hans. *The Genesis of the Copernican World*, Massachusetts, Massachusetts Institute of Technology, 1987 (Original en alemán: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 1975).

BUISSERET, David. *La revolución cartográfica en Europa, 1400-1800. La representación de los nuevos mundos en la Europa del Renacimiento*, Barcelona, Paidós, 2004. Original en inglés: *The Mapmakers' Quest. Depicting New World in Renaissance Europe* (2003).

BURKE, Peter (ed.). *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza, 1999. Original en inglés: *New Perspectives on Historical Writing*, Polity Press (1991).

BURKE, Peter Burke. *El Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1999. Original en inglés: *The Renaissance* (1987).

BUSTAMANTE, Jesús. “La institucionalización de las ciencias antropológicas en las nuevas naciones y el papel de los museos” en CARRERAS, Sandra /CARRILLO ZEITER, Katja (eds.), *Las ciencias en formación de las naciones americanas*, Vervuert – Frankfurt, Iberoamericana – Madrid, 2014.

BUSTAMANTE, Jesús. “La atracción de lo raro y peregrino” en *Conquistador Anónimo. Relación de la Nueva España*, Madrid, Ed. Polifemo, 1986.

CATTANEO, Angelo. *Fra Mauro's Mappa Mundi and Fifteenth – Century Venice*, Brepols, Turnhout, Belgium, 2011.

CAVALLO, Guglielmo y CHARTIER, Roger. *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 2001.

CHARTIER, Roger. *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 1992.

CIPOLLA, Carlo. *Cañones y velas, en la primera fase de la expansión europea (1400-1700)*, Barcelona, Ed. Ariel, 1967. Original en inglés: *Guns and Sails in the Early of European Expansion (1400-1700)* (1965).

COHN, Norman. *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, alianza, 1997 (Original en inglés: 1957).

COHN, Norman. *El mito de la conspiración mundial judía*, Madrid, Alianza, 1983 (Original en inglés: *Warrant for Genocide: the myth of the jewis world conspiracy and the Protocols of the Eldeser of Zion*, London and New York, 1967).

CONTENTE DOMINGUES, Francisco. *A travessia do mar Oceano. A viagem ao Brasil de Duarte Pacheco Pereira em 1498*, Lisboa, Ed. Tribuna, 2012.

CROSBY, Alfred W. *La medida de la realidad. La cuantificación y la sociedad occidental, 1250-1600*, Barcelona, Crítica, 1998 (Original en inglés: *The Measure of Reality. Quantification and Western Society, 1250-1600*, 1997).

DE DIEGO, Estrella. *Contra el mapa. Disturbios en la geografía colonial de occidente*, Madrid, Siruela, 2008.

DE LA TORRE, Francisco Javier. *Aproximación a las fuentes clásicas latinas de Hannab Arendt*, Málaga, Universidad de Málaga.

DE MADARIAGA, Salvador. *Hernán Cortés*, Bs. As., Editorial Sudamericana, 1941.

DO PRADO, André. *Horologium fidei, diálogo com o Infante D. Henrique*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

EL-HAI, Jack. *El nazi y el psiquiatra*, México, Planeta, 2014 (original en inglés: *The Nazi and the Psychiatrist: Herman Göring, Dr. Douglas M. Kelley and a Fatal Meeting of Minds at the End of WWII*, 2013).

ELLIOTT, J. H. *El viejo mundo y el Nuevo, 1492-1650*, Madrid, Alianza, 1984 (Original en inglés: *The Old World and the New*, 1970).

ELLIOTT, J. H. *España y su mundo, 1500-1700*, Madrid, Alianza, 1990 (Original en inglés: *Spain and its World 1500-1700: Selected Essays*, 1989).

FALCHETTA, Piero. *Fra Mauro's world map*, trad. Jeremy Scott, Col. Histoire des représentations de l'espace: textes, images, Belgium, Brepolis Publishers, 2006. Original en italiano: *Mappamondo di Fra Mauro* (2005).

FEBVRE, Lucien. *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, México, Unión tipográfica Editoria Hispano Americana, 1959.

FEBVRE, Lucien. *Martín Lutero. Un destino*, México, F.C.E., 1956 (original en francés: *Un destin: Martin Luther*, 1927).

FONTANA, Josep. *Europa ante el espejo*, Barcelona, Crítica, 1994.

FORTI, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannab Arendt entre filosofía y política*, Valencia, Cátedra, 2001 (original en italiano: 1996)

GARIN, Eugenio. *Descartes*, Barcelona, Crítica, 1989, p. 24 (original en italiano: *Vita e opere di cartesio*, 1984).

GIL, Fernando. *Viagens do olhar: retrospectiva, visão e profecia no renascimento português*, Porto, Campo das letras, 1998.

GINZBURG, Carlo. *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik Editores, 1982. Original en italiano: *Il formaggio e vermi* (1976).

GINZBURG, Carlo. *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Bs. As., F.C.E., 2010 (Original en italiano: *Il filo e la trace. Vero falso finto*, 2006).

GOLDHAGEN, Daniel Johan. *Los verdugos voluntarios de Hitler*, Madrid, Taurus, 1996.

GONZÁLEZ CRUZ, David (coord.). *Descubridores de América. Colón, los marinos y los puertos*, Madrid, Ediciones Sílex, 2012.

GRAFTON, Anthony. *Defenders of the Text. The traditions of scholarship in an age of science, 1450-1800*, Harvard, Harvard University Press, 1994.

GRASSI, Ernesto. *Heidegger y el problema del humanismo*, Barcelona, Anthropos, 2006 (Original en inglés: *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism, Four Studies*, 1983).

GRUZINSKI, Serge. *Las cuatro partes del mundo. Una historia de la mundialización*, México, F. C. E., 2010. Original en francés: *Les quatre parties du monde. Une histoire de la mondialisation* (2004).

GUTIÉRREZ DE CABIDES, Teresa. *El hechizo de la comprensión. Vida y obra de Hannah Arendt*, Madrid, Encuentro, 2009.

HABERMAS, Jürgen. *Nuestro breve siglo*, Revista Nexos, Agosto de 1998.

HARTD, Michael y NEGRI, Antonio. *Imperio*, Bs. As., Paidós, 2002 (Original en inglés: *Empire*, 2000).

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2004.

HILL, Christopher. *Change and Continuity in 17th Century England*, London, Yale University Press, 1991.

HOBBSAWM, Eric. *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos*, Barcelona, Crítica, 2010.

HORKHEIMER, Max y ADORNO, Teodor W. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2001. (Original en alemán: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 1947).

HUSSERL, Edmund. *La tierra no se mueve*, Excerpta philosophica 15, Madrid, 1995. Traducción de Agustín Serrano de Haro.

JUDT, Tony. *Sobre el olvidado siglo XX*, Madrid, Taurus, 2008. (original en inglés: *Reappraisals: Reflections on the Forgotten Twentieth Century*, 2008).

KAPPLER, Claude. *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, Akal, 2004. (Original en francés: *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*, 1980).

KLIBANSKY, Raymond, Erwin Panofsky, Fritz Saxl. *Saturno y la Melancolía*, Madrid, alianza, 1991 (Original en inglés: *Saturn and Melancholy*, 1989).

KOZLAREK, Oliver. *La modernidad como conciencia del mundo*, México, Ed. Siglo XXI-UMSNH, 2014.

KOHN, Jerome. "Three Essays: The role of Experience in Hannah Arendt's political Thought: 3. Evil: The Crime against Humanity". *The Hannah Arendt Papers*, Library of the Congress.

KOYRÉ, Alexandre. *Estudios galileanos*, México, Ed. Siglo XXI, 2005 (Original en francés: *Études Galiléennes*, 1966).

KOYRÉ, Alexandre. "The Political Function of Modern Lie", *Contemporary Jewish Record*, The American Jewish Committee, Volume III, 1945.

LAFUENTE, Antonio et alii, *Las dos orillas de la ciencia. La traza política e imperial de la Ilustración española*, Madrid, Marcial Pons, 2012.

LAMB, Ursula. *Cormographers and Pilots of the Spanish Maritime Empire*, Hampshire (UK) – Vermont (USA), Variorum, 1995.

LE GOFF, Jacques. *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, Barcelona, Paidós, 1991. Original en italiano: *Storia e memoria* (1977).

LE GOFF, Jacques. *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1985. (Original en francés, *Le Naissance du Purgatoire*, 1981).

LEIBOVICI, Martine. *Hannah Arendt, une juive : expérience, politique et histoire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

LEIBOVICI, Martine. *Hannah Arendt. La passion de comprendre*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977.

LEVINAS, Emmanuel. "Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo", en M. Beltrán, J. M. Mardones, Reyes Mate (eds.), *Judaísmo y límites de la Modernidad*, Barcelona, Riopiedras, 1998.

LINDBERG, David C. y WESTMAN, Robert S. (Eds.). *Reappraisals of the scientific Revolution*, New York, Cambridge University Press, 1990.

LÓPEZ-OCÓN Cabrera, Leoncio. *Breve historia de la ciencia española*, Madrid, Alianza, 2003.

LOSURDO, Domenico. *Stalin: Historia y crítica de una leyenda negra*, Madrid, Ed. El viejo Topo, 2011 (Original en italiano, *Stalin: Storia e critica di una leggenda nera*, 2008).

LOVEJOY, Arthur O. *La gran cadena del ser, historia de una idea*, Barcelona, Icaria, 1983 (original en inglés: *The Great Chain of Being*).

LUXEMBURG, Rosa. *La acumulación del capital: un estudio sobre la interpretación económica del imperialismo*, Madrid, Cenit, 1933. (Original en polaco: *Die Akkumulation des Kapitals*, 1913).

MARGOT, Jean-Paul. *Estudios cartesianos*, México, UNAM, 2003.

MARRAMAO, Giacomo. "Globalizzazione e democrazia" In Incontri di Filosofia al Liceo Scientifico Statale "Tulio Levi Civita", 5 Aprile 2002.

MARRAMAO, Giacomo. *Pasaje a occidente. Filosofía y globalización*, Bs. As., Katz, 2006 (Original en italiano: *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, 2003).

MARRAMAO, Giacomo. *Minima temporalia. Tiempo, espacio, experiencia*, Barcelona, Gedisa, 2009 (Original en italiano: *Minimo temporalia. Il tempo, lo spazio, l'esperienza*, 2005).

MÍNGUEZ PÉREZ, Carlos. *Filosofía y ciencia en el renacimiento*, Barcelona, Síntesis, 2006.

O'GORMAN, Edmundo. *La invención de américa*, México, FCE, 1958.

OLBY, R. C., G. N. Cantor, J.R.R. Christie and M. J. S. Hodge, *Companion to the History of Modern Science*, New York, Routledge, 1990.

PANOFSKY, Erwin. *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Madrid, Alianza, 1999. (Original en inglés: *Renaissance and Renaissances in Western Art*, 1960).

PANOFSKY, Erwin. *Idea. Contribución a la historia de la teoría del arte*, Madrid, Cátedra, 1998. (Original en alemán: *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, 1924).

PATER, Walter. *El Renacimiento*, Bs. As., Ed. Inter-americana, 1944.

PERES, Damião. *Historia dos descobrimentos portugueses*, Porto, Ed. Vertente, 1943.

PRATT, Mary Louise. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, México, FCE, 2000 (Original en inglés: *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, 1992).

PÉREZ TAPIAS, José Antonio. *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 1995.

PORTER, Roy and TEICH, Mikuláš (eds.). *The Renaissance in national context*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

PUMFREY, Stephen, Paolo Rossi & Maurice Slawinski. *Science, culture and popular belief in Renaissance Europe*, New York, Manchester University Press, 1991.

RANDLES, W.G.L. *Da terra plana ao globo terrestre. Uma rápida mutação epistemológica 1480-1520*, Lisboa, Gradiva, 1990 (Original en francés: *De la terre plate au globe terrestre*, 1980).

REY PASTOR, Julio. *La ciencia y la técnica en el descubrimiento de América*, Madrid, Espasa-Calpe, 1970.

ROSSI, Paolo. *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, Barcelona, Ed. Crítica, 1998. (Original en italiano: *La nascita della scienza moderna in Europa*, 1997).

RUPERT, A. Hall. *The Revolution in Science, 1500-1750*, New York, Longman, 1983.

RUSSEL, Peter. *Henrique o Navegador*, Lisboa, Livros Horizonte, 2004 (original em inglês: 2000).

SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Antonio. *La espada, la cruz y el Padrón. Soberanía, fe y representación en el mundo ibérico bajo la Monarquía Hispánica, 1503-1598*, Madrid, CSIC, 2013.

SCCOT, Joana Vecchiarelli. “What St. Augustine Taught Hannah Arendt about ‘how to live in the world’: Caritas, Natality and the Banality of Evil” in OJAKANGAS, Mika (ed.), *Hannah Arendt: Practice, Thought and Judgement*, Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences 8, Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, 2010.

SCHLÖGEL, Karl. *En el espacio leemos el tiempo. Sobre Historia de la civilización y Geopolítica*, Madrid, Siruela, 2007 (Original: *Im raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, 2003)

SCHMALTZ, Tad M. (ed). *Receptions of Descartes: cartesianism and anti-cartesianism in early modern Europe*, London-New York, Routledge, 2005.

SCHMIDT, Peer. “Neoestoicismo y disciplinamiento social en Iberoamérica colonial (siglo XVII) en KOHUT, Karl y ROSE, Sonia V. (eds.), *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Vervuert – Frankfurt, Iberoamericana – Madrid, 1997.

SCHMIDT, Peer. “Rigor y disciplina. El perfil jesuítico y la confesionalización” en KOHUT, Karl y TORALES PACHECO, María Cristina (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Vervuert – Frankfurt, Iberoamericana – Madrid, 2007.

SERRANO DE HARO MARTÍNEZ, Agustín. “Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt”, *Phainomenon, revista de fenomenología*, Nº 14, Primavera de 2007, Lisboa.

SERRANO DE HARO MARTÍNEZ, Agustín. “Variaciones formales en torno a la banalidad del mal” en VVAA, *Hannah Arendt: el legado de una mirada*, Bs. As.-México-Madrid, Sequitur, 2ª edición aumentada, 2008.

SHORTO, Russell. *Los huesos de Descartes*, Barcelona, Debolsillo, 2011 (original en inglés: *Descartes' Bones*, 2009).

SKINNER, Quentin. *Visions of Politics. V. II. Renaissance virtues*, Cambridge, Cambridge University-Press (UK), 1st Edition 2002, 3rd Edition 2004.

SOLER, Isabel. *El nudo y la esfera. El navegante como artífice del mundo moderno*, Barcelona, El Acantilado, 2003.

SPIEGELMAN, Art. *Maus I. A survivor's tale* (1986). *Maus II. And here my troubles began* (1991).

STONOR SAUNDERS, Frances. *La CIA y la Guerra fría cultural*, Madrid, Debate, 2001 (Original en inglés: *Who paid the Piper? The CIA and the Cultural Cold War*, 1999).

TERENZI, Paolo. *Hannah Arendt: il senso comune e l'inizio della filosofia*, Roma, Casa editrice Leonardo da Vinci, 1999.

THOMAS, Hugh. *El Imperio español. De Colón a Magallanes*, Barcelona, Planeta, 2003 (Original en inglés: *Rivers of Gold*, 2003).

THOMAS, Hugh. *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440*, Barcelona, Planeta, 1998 (Original en inglés: *The Slave Trade*, 1997).

ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1999 (original en inglés: *A History of Political Thought: The Middle Ages*, 1965).

ULLOA CISNEROS, Juan y CAMPOS, Emilio, “La casa de Austria, siglos XV y XVII” en *Historia de España* v. 4, Barcelona, Instituto Gallach, 1934.

VILLA RICHARD, Dana. *Arendt and Heidegger. The fate of the political*, New Jersey, Princeton University Press, 1996. (“The Critique of Modernity”)

VILLA RICHARD, Dana. *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*, New Jersey, Princeton University Press, 1999.

WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1969 (original en alemán: *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*).

WILLIAMS, Garrath (ed). *Hannah Arendt, Critical assessments of leading political philosophers* (v. II), London and New York, Routledge, 2006.

WHITEHEAD, Alfred N. *Science and the Modern World*, New York, The Free Press, 1967, p. 143 (primera edición, 1925).

WOLLIN, Richard. *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid, Cátedra, 2003. Original en inglés: *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse* (2001).

YOUNG-BRUHEL, Elizabeth. *Hannah Arendt*, Valencia, Ed. Alfons el Magnanim, 1993, p. 265. (Ed. en inglés: *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press – New Haven London, 1982).

ZAMBRANO, María. *Senderos. Los intelectuales en el drama de España. La tumba de Antígona*, Barcelona, Anthropos, 1986.

ZUMTHOR, Paul. *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, Madrid, Cátedra, 1993.