

La originalidad de la acción. Observaciones acerca de la noción de responsabilidad en H. Arendt.

Nuria Sánchez Madrid
Facultad de Filosofía - UCM

Este artículo pretende poner de manifiesto el parentesco existente en el abordaje de la acción que proponen Aristóteles y H. Arendt. Con vistas a ello nos ocuparemos de dilucidar como propiedades irrenunciables de la acción la osadía ante un horizonte mundanal que nos sobrepuja, el desconocimiento de lo que resultará finalmente del encuentro entre la acción y el mundo y la esperanza en que la narración componga fielmente lo que alguien hizo, sin desvirtuarlo. Al hilo de estas tres dimensiones propondremos esclarecer en qué consiste propiamente una noción como la de responsabilidad, toda vez que este término ha de ser compatible con el hecho de que la acción se vea rodeada por el horizonte de lo posible, la fortuna y lo verosímil.

I. *Initium*. Arrojo para actuar.

Los historiadores griegos transmiten una concepción de la acción en la que el agente ha de convertir el mundo en un espacio accesible, con anterioridad a la ejecución de lo deliberado. Ello convierte a la osadía o el arrojo [*tolmé*] en una auténtica infraestructura de la acción. Pericles, en su célebre discurso recogido por Tucídides, manifiesta que el pueblo ateniense ha obligado “a todas las tierras y mares a volverse accesibles” a su arrojo y no se ha apartado de los peligros¹. Este modo de conducirse responde a una decidida “confianza en la libertad”² [*tês eleutherías tòi pistôi*] más que a un cálculo previo de los beneficios que la acción reportará, lo que ha contribuido a que las hazañas atenienses pertenezcan a lo memorable. Por el contrario, quien se desentiende de este esfuerzo, no engrosa el número de los indolentes o despreocupados [*aprágmona*], sino que será un auténtico inútil³ [*achreîon*] o incontinente [*akratàs*], es decir, alguien incapaz de servirse de su inteligencia y de sus manos para cumplir lo que se ha propuesto o, si se prefiere, alguien que hace cosas inferiores a las que puede⁴. La confianza en la libertad no ha de confundirse, sin embargo, con la temeridad o la

¹ Vd. Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, trad. cast. por A. Guzmán Guerra, Madrid, Alianza, 1989, II, 41.4 y II, 40.4; *cfr.* II, 62. 2. Este apartado debe mucho al trabajo de R. Brague “Le monde libre”, recogido en *Introduction au monde grec*, Paris, Les Éditions de la Transparence, 2005, pp. 35-68.

² Vd. *op.cit.*, II, 40.4-5.

³ Vd. *op.cit.*, II, 40.2.

⁴ Vd. *op.cit.*, I, 70 4.

ignorancia de las consecuencias que pueden derivarse de las propias acciones. Por el contrario, Tucídides pone en boca del estratega que los atenienses no creen que las palabras o el razonamiento perjudiquen a las obras, “sino el no aprender de antemano de palabra antes de pasar de hecho a ejecutar lo que es preciso”¹, de suerte que las “posiciones de valor” son preferibles a los trabajos penosos que otros pueblos preceptúan como preparación de la valentía.

Aristóteles comparte buena parte de esta perspectiva acerca de la acción, como deja traslucir la prelación con que la valentía cuenta en el examen de la virtud ética de la *EN*. En cierto modo, se trata de la primera de las virtudes, pues hay en ella la única preparación para la libertad que cabe aceptar. La virtud ética, a diferencia de la natural, no se explica como tránsito de la potencia al acto, sino que en ella más bien desde el acto se conoce la potencia. Sólo actuando como un hombre justo y morigerado nos convertimos en ese hombre. No hay manual posible de comportamiento ético que el agente deba acostumbrarse a imitar. El principal hilo conductor en el campo práctico es la acción, es decir, la actividad [*energeía*] que es por sí misma cumplimiento de un fin [*entelecheía*]², y ésta dirime la duda que pudiera haber previamente acerca de quién somos. Arendt afirma que mediante la verticalidad de la acción, el hombre atraviesa el círculo que representa el orden cosmológico y lo arrastra hacia lo alto, fenómeno que los versos del *Baal* de Brecht dispuestos como exergo de *Vita activa* recogen magníficamente³. El paso con el que se renuncia a un deseo imposible en beneficio de lo hacedero, salva al agente del naufragio en su *daimon* o *genio*⁴, que custodia por definición una variada gama de posibilidades sin decidirse por ninguna en concreto:

¹ *Vd. op.cit.*, II, 40.2.

² *Vd. Aristóteles, Metafísica*, VII 13, 1039 a6-7.

³ *Vd. B. Brecht, “Choral vom Manne Baal”, in: Id., Gesammelte Gedichte*, Frankfurt a.M, Suhrkamp, vol. I, 1981, pp. 249-250: “Cuando en el blanco seno materno Baal creció/el cielo era muy grande, pálido y silencioso./joven, desnudo y sumamente misterioso,/cómo lo amaba Baal, cuando Baal llegó/. [...] Cuando en el oscuro seno de la tierra se pudría Baal,/el cielo era aún muy grande, pálido y silencioso./joven desnudo y tremendamente misterioso,/como lo amaba Baal en tiempos, cuando existía Baal”; *cfr.* F. Collin, “Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano”, *in: F. Birulés (comp.), Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 87-88.

⁴ G. Agamben, creemos que con todo acierto, propone definir el estilo de alguien, aquello a lo que nos referimos con la expresión “modo de ser”, como una huida del origen impersonal que representa el genio o espíritu custodio. Reproducimos, por su interés para la aproximación que aquí ensayamos, el siguiente pasaje de su reciente *Genius*, Roma, Nottetempo, 2004, pp. 18-19: “Todos alcanzamos en alguna medida pactos con *Genius*, con lo que en nosotros no nos pertenece. El modo en que cada uno intenta apartarse de *Genius*, huir de él, es su carácter. Éste es el garabato que *Genius*, en cuanto ha sido esquivado y dejado sin expresión, imprime en el rostro de Yo. El estilo de su autor, como la gracia de toda criatura dependen, sin embargo, no tanto de su genio, sino de lo que en él está privado de genio, de su carácter. Por eso, cuando amamos a alguien, no amamos propiamente ni su genio ni su carácter (y tanto menos su Yo), sino la manera especial con que huye de ambos, su ligero ir y venir entre genio y carácter”.

“La personalidad es algo del todo diferente [al sujeto]. Es muy difícil de captar, y acaso a lo que más se parece es al *daimon* griego; espíritu guardián que acompaña a cada hombre toda su vida, pero que mira siempre por encima de su hombro, de suerte que cualquier otro con quien ese hombre se cruce lo reconoce más fácilmente que él mismo”¹.

Ninguna acción agota la potencia que representa el poder actuar o, lo que es lo mismo, no merece que se califique como acción la decisión de convertir en prescindible cualquier otra intervención humana por libertad en el mundo. Tampoco de actúa desde cualquier lugar o desde cualquier posición, no es *cualquiera* quien actúa, sino *alguien*. No en vano, tanto Aristóteles como Arendt conciben la acción como abandono de un espacio protector, si bien meramente privado, y simultáneo ingreso en el espacio relacional en el que es posible tener experiencia de la comunidad. H. Arendt indica en su artículo de enero de 1943, “We Refugees”, que la *inocencia*, un estado radicalmente apolítico, entendida como completa falta de responsabilidad, sólo puede producirse al perder quien actúa cualquier *status*, pre-político y político². He ahí la razón de su respaldo al proyecto de Bernard Lazare para arrancar al judío del mundo poético del Schlehmil y convertirlo al menos en un *rebelde* que interviene “en el mundo de los seres humanos”³, puesto que la primera condición para que el desposeído recupere un espacio político requiere defenderse reclamando para sí al menos la denominación que se le ha asignado. “Si a una la atacan como judía, tiene que defenderse como judía”. Es esta una frase repetida por Arendt como condición de la acción en tiempos sombríos, pues el ciudadano del mundo o el mero titular de derechos humanos carece de espacio al que sustraerse con el fin de pronunciarse políticamente, es decir, públicamente:

“La filosofía puede concebir la Tierra como el suelo patrio de la humanidad y como una ley no escrita, eterna y válida para todos. La política se ocupa de los seres humanos, nativos de muchos países y herederos de muchos pasados; sus leyes son las demarcaciones positivamente establecidas que abarcan, protegen y delimitan el espacio donde la libertad no es un concepto, sino una realidad política y viva. El establecimiento de un Estado mundial soberano, lejos de ser el requisito previo para una ciudadanía

¹ Arendt, *Ensayos de comprensión (1930-1954)*, trad. cast. de A. Serrano de Haro, Madrid, Caparrós, 2005, p. 81. Los versos siguientes del *Edipo rey* exponen la impotencia del hombre para actuar de un modo plenamente acertado, sin falla alguna, vv. 1189-1191: “¿Quién, quién es el hombre que logra más felicidad [*eudaimonía*] que la necesaria para parecerlo [*dokēin*] y, una vez que lo ha parecido, declinar?”. Con arreglo a estos versos lo que los hombres llaman felicidad no es más que el brillo [*dóxa*] de un estado provisional.

² Vd. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. cast. por C. Ferrari y A. Serrano de Haro, Barcelona, Gedisa, 2001, pp. 89-90; *cfr.* observaciones al respecto por A. Herzog, “H. Arendt’s Concept of Responsibility”, *Stud. in Soc. and Pol. Thought*, 10 (2004), pp. 39-52.

³ Vd. Arendt, *La tradición oculta*, trad. cast. por R.S. Carbó, Barcelona, Paidós, 2004, p. 59; *cfr.* Id., (2005: 21 y 28-29.)

mundial, sería del fin de la ciudadanía. No sería el punto culminante de la política mundial, sino literalmente su fin”¹.

No cabe, pues, responsabilidad si quien actúa carece de pertenencia a un grupo por nacimiento, pues la intervención política ha de contar con alguna condición natural o hecho previo sobre el que establecerse y del que diferenciarse, cumpliendo una función paralela a la que Aristóteles solicitaba de la familia y las comunidades menores. Esta diferenciación entre comunidad natural y comunidad política no se da en “un presente global sin un pasado común”, a saber, una situación que decreta la superficialidad como ley de la tierra². Por otro lado, la extensión de la pobreza como destino político de ciertos pueblos o de ciertas capas sociales los deja al albur de las peores propagandas y las convierte en instrumentos del terror. La responsabilidad no debe surgir como carga ni como fruto de un mandato moral, sino que está estrechamente unida a la libertad, que implica “ser esencialmente más de lo que uno puede”³. El *hecho* de que nadie sepa a ciencia cierta lo que hace cuando actúa indica que la subjetividad individual es insuficiente para dar razón tanto de la acción, cuanto de la natalidad de la que procede, que necesitan radicalmente de los otros para completarse:

“La libertad depende del carácter impredecible absoluto de las acciones humanas. Si lo expresamos paradójicamente (e invariablemente nos vemos mezclados en paradojas en cuanto intentamos juzgar una acción por las normas del hacer) podemos decir: cada buena acción en función de un mal fin agrega una porción de bondad al mundo; cada mala acción por un buen fin agrega una porción de maldad. En otras palabras, mientras que los fines del hacer y producir dominan totalmente los medios, lo opuesto es verdad para la acción; los medios siempre son el factor decisivo”⁴.

Por ello, el perdón no ha de identificarse con la comprensión, puesto que el primero es el reverso del reconocimiento de que no sabemos lo que hacemos cuando actuamos, mientras que la segunda se empeña en *reconciliarse* [*to come to terms with*] con lo ocurrido, que ya no puede devolverse al estado potencial. Quien ha ingresado en una red de relaciones⁵, renuncia con ello a dominar ese ámbito de sentido, pero no a influir en la marcha de los acontecimientos.

II. La profundidad del mundo, la superficialidad del mal.

¹ Arendt (2001: 89-90).

² *Vd.* Arendt (1967: 232 y 2001: 92 y 2005: 263-264); *cf.* Arendt, *Diario filosófico – 1950-1973*, trad. cast. por R. Gabás, Barcelona, Herder, 2006, pp. 322 y 747.

³ *Vd.* Arendt (2006: 93).

⁴ Arendt, “H. Broch 1886-1951”, *in:* Id. (2001: 156).

⁵ *Vd.* Herzog (2004: 48) y S. Benhabib, “Judgement and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt’s Thought”, *in:* R. Beiner/J. Nedelsky (eds.), *Judgement, Imagination and Politics: Themes from Kant and Arendt*, Lanham/Boulder/New York/Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, pp. 183-204; pp. 190-191.

Al menos desde Aristóteles son frecuentes las alusiones a la mano, en tanto que órgano ejecutor de las determinaciones tomadas por el pensamiento¹, para ilustrar la diferencia entre las acciones voluntarias, que dependen del agente, y aquellas que se encuentran más bien del lado de lo involuntario y desembocan en el arrepentimiento. Arendt comparte con el pensador griego que el primer paso que ha de darse en el estudio de la acción, necesariamente previo al estudio de la elección, requiere identificar *quién* se encuentra tras ella, es decir, aquel “en cuya mano estaba” que una deliberación transformara el mundo². Una acción sin agente estaría condenada al absurdo y al olvido³, toda vez que carecería de sentido que se intentara dar razón de ella. Más bien habría que “imputársela” a la naturaleza o al azar. Es especialmente célebre la imagen del lanzamiento de una piedra como gesto análogo al que el alma realiza al decidirse por una acción, que recoge magníficamente las tendencias enfrentadas en el origen de la acción, a saber, la que abre un campo de posibilidades junto con la que las delimita irremediabilmente⁴. En efecto, la certeza de que somos nosotros los que decidimos lanzar la acción al mundo no es incompatible con que cada nueva elección cincele la silueta moral que al final de nuestra vida, de la mano de la muerte reveladora, permitirá definirnos, es decir, al decidir libremente, elegimos como destino habérmolas con las consecuencias de nuestra acción. Por ello mismo, uno nunca puede disponer de lo que llega a ser en virtud de su elección de la misma manera en que es dueño su propiedad, de sus bienes o de sus esclavos⁵. Arendt recupera en *La condición humana* esta disociación aristotélica entre acción y posesión, donde leemos que el “entre” al que pertenecen las acciones no puede aprehenderse o captarse [*ist ungreifbar*], sin que esta propiedad menoscabe lo más mínimo su realidad efectiva⁶ [*Wirklichkeit*].

Cada desencubrimiento de alguien mediante la palabra o la acción es un “hilo” que se integra en la “trama relacional” [*Bezugsgewebe*] de los asuntos humanos, de suerte que lo dicho y lo realizado no agotan su existencia ni su sentido en el

¹ *Vd. Part. an.*, IV 10, 687 a20-687 b5; *De an.*, III 8, 432 a1-2 y *Met.*, IX 10, 1051 b17-24.

² Son especialmente relevantes los pasajes siguientes del libro Γ de la *EN*: “se obra voluntariamente porque el principio [*archè*] del movimiento de los miembros instrumentales [...] está en el mismo que las ejecuta, y si el principio de ellas está en él, también está en su mano [*en autôi*] el hacerlas o no” (1110 a15-17); “lo voluntario es aquello cuyo principio está en uno mismo [*hoû he archè en autôi*], conociendo éste las circunstancias concretas de la acción” (1111 a22-24) y “deliberamos sobre lo que está a nuestro alcance [*eph'hemîn*] y es realizable” (1112 a30-31). Modificamos ligeramente la traducción de J. Marías y M. Araujo.

³ *Vd. Vita activa*, München, Piper, 1967, cap. V, § 24, pp. 215-216 y 222.

⁴ *EN*, III 5, 1114 a21ss.

⁵ *Vd. EN*, 1169 b29-30.

⁶ *Vd. Arendt* (1967: 225 ss.).

acontecimiento que les incorpora al mundo, sino que articulan historias cuyo autor no es estrictamente el agente. La distinción arendtiana entre sujeto y persona, es decir, entre culpa y responsabilidad¹ parte de este horizonte. La responsabilidad, como veíamos más arriba, es, antes que un hecho moral, un acontecimiento discursivo, mediante el que un individuo perteneciente a una familia, a un grupo social y a una nación, se hace cargo de los límites de la acción. Actuar conlleva saber que no se puede todo, de manera que uno sabe que no puede zafarse de aceptar las cosas tal y como ocurran ni puede negarse a comprender lo que hagan quienes le rodean. Puede que él no participe *activamente* en esos hechos, pero forma parte de la *pluralidad* que los acoge. Nadie está, pues, autorizado a negar los hechos², lo cual no debe traducirse subrepticamente en que cualquiera pueda ser culpable ni cargar sobre sí la autoría de acontecimientos que no ha provocado ni conocido. La responsabilidad, como lo voluntario en Aristóteles, es decir, lo que está en nuestra mano hacer o no, es un concepto más amplio que la elección, de suerte que no se solapa con la culpabilidad. Por el contrario, el desdibujamiento de los confines entre ambos términos terminaría por sustituir la imputación de la culpa por el colapso del juicio moral³. Un tribunal sólo puede juzgar responsabilidades personales por acciones efectivas, no puede penetrar la conciencia de un hombre.

Eichmann ofrece una ocasión propicia para aplicar la diferencia entre responsabilidad y culpa. Arendt se ocupa de desmontar cuidadosamente el uso del término “obediencia” por parte del acusado. Si bien éste se ampara en que el totalitarismo condena a los ciudadanos a una superficialidad insuperable, de suerte que ningún acto pueda apartarse de la más estricta obediencia a las órdenes recibidas, Arendt sostiene que aun en un horizonte tan deshecho políticamente no puede negar la pervivencia del hecho de que “en la esfera política adulta, la palabra obediencia es sólo otro nombre para adhesión y apoyo”⁴. Eichmann no puede esperar que ningún tribunal acepte como hecho la invalidación de la función que el orden jurídico desempeña, por

¹ Vd. Arendt, “K. Jaspers: una *Laudatio*”, in: Id. (2001: 80-81) y “La responsabilité collective”, trad. fr. por S. Courtine-Denamy, Paris, Payot, 1998, pp. 193 ss.

² Arendt se detiene en esta tendencia a negar los hechos disolviéndolos en opiniones libérrimas en “Las secuelas del régimen nazi. Informe desde Alemania” recogido en *Ensayos de comprensión (1930-1954)*; cfr. su defensa del uso no alegórico, sino literal del infierno para retratar el horror de los campos de concentración, *op. cit.*, pp. 485-486.

³ Vd. Arendt, “Some Questions of Moral Philosophy”, *Social Research*, vol. 61/4 (1994: 744-745 y 747-748); cfr. Arendt (2005: 159 y 162).

⁴ Vd. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München, Piper, 1986, pp. 402-404; cfr. R.T. Tsao, “Arendt against Athens. Rereading *The Human Condition*”, *Political Theory*, vol. 30/1 (2002), p. 119 y R. Bernstein, “¿Cambió H. Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”, in: Birulés (2000: 235-257).

ejemplo, reconociendo que la conciencia es una tendencia humana tan susceptible de adquirirse como fácil de perderse. Recuperando la imagen aristotélica del lanzamiento de la piedra, ha de afirmarse que quien la lanzó era muy libre de no hacerlo, pero, una vez que ha elegido lanzarla, no tiene modo de recuperarla. Eichmann sólo estaría dispuesto a aceptar la última parte de la ilustración aristotélica, pues no recuerda ningún momento en el que el individuo se dispusiese por sí mismo a lanzarse al vacío de la fabricación de muertes en masa. Se comporta como alguien incapaz de distinguir entre movimiento, acontecimiento y acción. Habla de sus actos como si todos esos términos fueran idénticos para él, recurriendo especialmente al relato que lo convierte en un eslabón más de una cadena mecánica. Es significativo que en un escrito resultante de la polémica derivada tras el informe acerca del caso Eichmann, Arendt recuerde la importancia del siguiente pasaje de *La fundamentación de la Metafísica de las costumbres* de Kant:

“Sería fácil mostrar aquí cómo con esta brújula en la mano [la razón humana ordinaria] sabe distinguir muy bien en todos los casos que se den qué es bueno, qué malo, qué conforme al deber o contrario al deber, si, sin enseñarle en lo más mínimo nada nuevo, se le hace atender solamente a su propio principio, como Sócrates hacía, y que así pues no hace falta ciencia ni filosofía para saber qué se tiene que hacer para ser honrado y bueno, e incluso sabio y virtuoso”¹.

Quien suspende la actividad de pensar o quien deja de reflexionar tratándose a sí mismo como otro renuncia a actuar, desplazándose con esa misma decisión al afuera del entramado de los asuntos humanos, al que en todo caso podrá contemplar como un teatro cuyas escenas resultan le incomprensibles. Sin embargo, de este hombre podrá decirse al menos que ha decidido saltar al afuera, convertirse en un vegetal como el negador del principio de no contradicción al que se enfrenta Aristóteles en su *Metafísica*. Si concediéramos a un solo hombre el tratamiento correspondiente a un eslabón insignificante de un mecanismo ciego la trampa totalitaria habrá culminado con éxito su operación de encubrimiento del espacio público². El hecho de que todo agente sea responsable de consecuencias que ni pudo prever ni hubiese querido en caso de

¹ Kant, *GMS, Ak.-Auszg.* IV 404; *vd.* Arendt (1994: 751). Z. Barman se ha ocupado del “estado de intermediario” y la “responsabilidad flotante”, tan presente en las justificaciones de los colaboradores en el Holocausto judío, como lo más opuesto al estado de autonomía en *Modernidad y holocausto*, Toledo, Sequitur, 1997, pp. 210-213; *cfr.* su análisis de una acción presuntamente *ad iafórica* en *op. cit.*, 271-288.

² Arendt cita en más de una ocasión, en *Ensayos de comprensión*, el asombroso diagnóstico de Montesquieu (*Del espíritu de las leyes*, prefacio) a propósito de la fragilidad con que el hombre se relaciona con las condiciones de su propia existencia: “El hombre, ese ser maleable, que se somete en sociedad a los pensamientos e impresiones de los demás, es igualmente capaz de conocer su propia naturaleza cuando le es mostrada y de perder hasta el sentimiento de su naturaleza cuando se le está desposeyendo de ella” (2005: 383-384).

poder tenerlas en cuenta, no impide que sea culpable únicamente de determinados hechos. Somos responsables de las historias que contribuimos a componer con nuestras acciones, pero sólo nos son imputables las acciones y omisiones que realizamos. Afirmaciones del tipo “todos son culpables” o “todos somos culpables” se reflejan mutuamente, pues ambas impiden penetrar más allá de la superficialidad en la que se exponen los acontecimientos. No es indiferente a esta inconsistencia la aceptación de los términos “todo” o “nada” en un vocabulario presuntamente político. No en vano, el sistema totalitario es aquel en que puede afirmarse por vez primera, con David Rousset, que “los hombres normales no saben que todo es posible”. Para una concepción de la acción como la de Arendt la superficialidad es mucho más temible que el arraigo que los motivos criminales más repugnantes pueden contar en un corazón humano. De lo segundo da buena cuenta la tragedia clásica. Pero allí donde los hombres han sido reducidos a ejemplares tan equiparables como superfluos, nadie se esconde tras el proyecto de erradicar el concepto de ser humano de la faz de la tierra, de suerte que la *gracia* de verse liberado de culpa, en virtud de la falta de reflexión o mera estupidez, se ve automáticamente acompañada por la *gravedad* de los hechos, cuya carga resultará insoportable para la capacidad de actuar de cualquier hombre. El terror, en tanto que fenómeno opuesto a la comprensión, es una variable dependiente de una desconexión tan descomunal entre la acción y al agente que hace estallar los límites de la ley, por tanto, transgrede los límites de lo que se puede enjuiciar¹. En el caso de lo que nunca tuvo que haberse producido no se trata sencillamente de que el agente desconozca de antemano las consecuencias últimas de su acción, sino que carece de toda conciencia de que él es un agente. En términos aristotélicos, nos encontraríamos ante el absurdo de alguien que se ignorase a sí mismo², es decir, con el máximo encubrimiento del alguien que origina nuevos inicios en el mundo.

III. La inverosimilitud de la banalidad: un nuevo pacto entre el relato y la acción.

Una de las notas básicas de la acción reside en que al agente le corresponde actuar sin conocer de antemano la evolución que tendrá la serie causal que inicie, de

¹ *Vd. Arendt, cartas a K. Jaspers del 17 de agosto y del 17 de diciembre de 1946, in: I. Kohler/H. Saner (comp.), Hannah Arendt – Kart Jaspers Correspondence 1926-1969, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992, p. 54 y 69; cfr. S. Weil, “Álgebra”, in: Id., La gravedad y la gracia, trad. cast. por A. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, p. 185: “Dado que el pensamiento colectivo no puede existir como tal pensamiento, pasa a las cosas (signos, máquinas...). De ahí la paradoja: es la cosa la que piensa y el hombre quien queda reducido al estado de cosa”.*

² *EN, III 1, 1111 a8.*

manera que ha de determinar por sí mismo cuándo y cómo hay que actuar, es decir, ha de habérselas con el “kairós”¹. Las deliberaciones y elecciones que vamos tomando a lo largo de nuestra vida no se explican en virtud de una mera sucesión causal y a esta afirmación aristotélica vuelve H. Arendt cuando afirma que “el acontecimiento ilumina su propio pasado; nunca puede deducirse de éste”², de la misma manera en que ninguna acción humana se resuelve en el conjunto de intenciones que pudieran estar a su base. Sólo la comprensión es capaz de habérselas con el sentido de la acción. La voluntad de comprender que Arendt declara con frecuencia en sus textos no ha de reducirse al examen objetivo y neutral de fenómenos como el totalitarismo ni tampoco caer en la apologética de las víctimas. Por el contrario, el análisis *sine ira et sine studio* de aquello que nunca tuvo que producirse sólo contribuye a indultarlo como un hecho posible. Frente a esta vía, Arendt sostiene que *Los orígenes del totalitarismo* “ofrece un examen histórico de los elementos que cristalizaron en el totalitarismo, y a este examen sigue un análisis de la estructura elemental de los movimientos totalitarios y de la propia dominación totalitaria”³. La asociación que esta explicación metodológica establece entre el acontecimiento y un proceso de cristalización ha llamado la atención de varios estudiosos de la obra de Arendt sobre la cercanía de estas palabras con respecto al análisis benjaminiano del origen o el examen de la libre formación de la naturaleza que Kant presenta en la tercera *Crítica*⁴. En ambos casos, tanto Benjamin como Kant enfocan un sentido que sobrepuja con mucho la producción o técnica humana y que se compadece con la dependencia que Arendt establece entre cada inicio humano en el mundo y el entramado relacional que lo completa. Aquí la completud no procede de algo así como una super-acción que convierta al resto en provisionales o incluso gratuitas, sino de un relato que recoja el sentido que cada acción gana de la mano de su com-posición con otras.

¹ Los trabajos de L. Couloubaritsis, “Temps et action dans l’*Éthique à Nicomaque*” y de A. Tordesillas, “Équité et Kaironomie chez Aristote”, contenidos en un volumen de homenaje a P. Aubenque, *Ontologie et dialogue*, Paris, Vrin, 2000, pp. 131-148 y pp. 149-169 nos han sido de utilidad para la redacción de este trabajo; *cfr.* también C. Thiebaut, *Cabe Aristóteles*, Madrid, Visor, 1988, pp. 125-126.

² *Vd.* “Comprensión y política (Las dificultades de la comprensión)”, *in:* Arendt (2005: 387 y 388-389).

³ *Vd.* Arendt (2005: 485).

⁴ Puede acudirse especialmente al § 58 de la *Crítica del Juicio* y al *Prólogo gnoseológico* del *Origen del drama barroco alemán*, ed. Einaudi, 1971, pp. 24-26. *Vd.* Benhabib, “Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative”, *Social Research*, vol. 57/1 (1990: 172-173); L.J. Disch, “More Truth than Fact. Storytelling as Critical Understanding in the Writings of H. Arendt”, *Political Theory*, vol. 21/4 (1993: 675-676 y 680) y E. Young-Bruhl, “Hannah Arendt’s Storytelling”, *Social Research*, vol. 44/1 (1977: 183); *cfr.* también A. Herzog, “Illuminating inheritance. Benjamin’s influence on Arendt’s political storytelling”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 26/5 (2000), pp. 1-27.

La pregunta por la narratividad de la acción hace imprescindible habérselas con el examen aristotélico acerca de la relación entre la tragedia y la acción. Es bien sabido que el hombre busca naturalmente la imitación, en la que se contenta al reconocer lo que hay y mediante la que adquiere sus primeros conocimientos, tal y como leemos en el cap. 4 de la *Poética* de Aristóteles. La capacidad [*dúnamis*] de imitar encauza, por tanto, los primeros ensayos para comunicarnos con otros. Por ello, el hombre parece estar dotado de una suerte de *inteligencia mimética* que advertimos ante lo que experimentamos frente a aquellos “seres cuyo aspecto real nos molesta, pero nos gusta ver su imagen ejecutada con la mayor fidelidad posible, por ejemplo, figuras de los animales más repugnantes y de cadáveres”¹. Arendt podría matizar al respecto que un posible “relato” que recogiese con fidelidad el colapso moral y político del régimen nazi permitiría reconocer algo que nunca tuvo que ocurrir, es decir, la disolución de todo tejido político y el olvido de la condición humana. Paul Ricoeur ha señalado que la acción elegida presenta una dimensión “inseparable de la dimensión creadora”, al mismo tiempo que la actividad poética emplea “universales próximos a la sabiduría práctica”². En efecto, tanto la virtud como el relato han de tomar una distancia “poética” con respecto a la “realidad” y, por ello, se enfrentan unidos a la unidad del tiempo histórico. La trama o la intriga trágica tiene la virtud y, al mismo tiempo, el peligro de permitir recobrar la vida que uno no vive, pero que no por ello resulta menos creíble o verosímil. Si la virtud, en tanto que término medio y excelente consiste en saber declinar lo bueno y lo mejor según el tiempo, la causa, la relación, el fin y el modo³, la imitación puede representar las cosas “como eran o son, o bien como se dice o se cree que son, o bien como deben ser”. Un amplio abanico de posibilidades, que sólo brinda el arraigo del relato en la potencia. En ambos casos es posible percibir el rendimiento de un saber que vuelve y reelabora lo entregado por la experiencia. Pero creemos que esta proximidad entre relato y acción, de la que generalmente se parte como supuesto, muestra fragilidades en varios puntos, de los que querríamos ocuparnos

¹ *Poét.*, 1448 b12-17.

² *Vd. La metáfora viva*, Madrid, Trotta/Cristiandad, 2001, p. 60. Ricoeur define el doble movimiento propio de la imitación al hilo del comentario de *Poética*, 1406 b7-11, *vd. op. cit.*, p. 64: «[l]as acciones humanas pueden ser descritas como “mejores” o “peores” según el poema sea tragedia o comedia, porque la naturaleza deja sitio al “quehacer” de la imitación. La realidad sigue siendo una referencia, sin convertirse jamás en una coacción. Por eso, la obra de arte puede someterse a criterios puramente intrínsecos [...], sin que pese la preocupación ontológica de *adecuar lo aparente con lo real*»; *cfr. Tiempo y narración*, vol. I, p. 56.

³ *Vd. Aristóteles, EN, II, 6, 1106 b20ss.*

antes de tomar alguna determinación acerca de la lectura arendtiana de la capacidad salvífica del relato.

Es recurrente en Aristóteles la observación de que la secuencia cronológica de los sucesos no garantiza la adquisición de una unidad poética. No confiere consistencia poética a la guerra de Troya el poseer un principio y un fin, pues el conjunto de los entes naturales cuentan también con esa propiedad. Por ello, la perspicacia acerca de la diferencia de especie que media entre *unidad temporal* y *unidad dramática* es — subraya Aristóteles— uno de los mayores elogios que puedan hacerse de Homero, que, a diferencia de los autores obsesionados con que la configuración unitaria venga dada directamente por la elección de “un solo personaje”, “un único tiempo” o “una sola acción”, no intentó encajar en su poema la guerra en su totalidad, lo que habría arruinado su creación, sino que “tomó sólo una parte, y usó muchas otras como episodios [...] que intercala en su poema”¹. Lo más elogioso que puede decirse de un poeta, como es el caso del “divino Homero”, es que no ha ignorado *lo que debe hacer*². Así como en el ámbito del hábito electivo al que pertenece la virtud las maneras de perderse³, es decir, los vericuetos del vicio, son múltiples, sólo hay una manera de acertar *en cada momento* y al final de nuestra vida dejaremos una única silueta moral en la que se acertará a reconocer nuestro carácter. Sin embargo, si la maestría del relato exige olvidar la presencia de alguien tras los acontecimientos, dado que “hay muchas acciones de uno solo de las que no resulta ninguna acción única”⁴, seguramente el resultado quedará muy lejos de la comprensión planteada por Arendt. El urdidor de tramas poéticas debe desechar el tipo de enlace por medio del que una cosa *sucede a* otra por aquel según el cual una cosa *sucede a causa de* otra⁵. Las composiciones no debe ser semejantes a los relatos históricos, porque en éstos prevalece la unidad de un mismo tiempo histórico [*henòs chrónou*], en lugar de la unidad de la acción, de suerte que si la batalla naval de Salamina sólo coincidió temporalmente con la lucha de los

¹ Aristóteles, *Poét.*, 7, 1450 b24ss.; 8, 1451 a16-22 y 30-36 y 23, 1459 a 35s.

² Vd. Aristóteles, *Poét.*, 24, 60 a 5.

³ Esta es una regla que también se cumple necesariamente en el ámbito del lenguaje, donde el elegir la inequívocidad de los significados, es decir, la economía distributiva —al defender un enunciado *cada vez*— de los enunciados que nacen con una vocación de validez pública —y que es la misma que rige en la explicación aristotélica de la *metáfora* (*Poét.*, 21, 57 b17-24)— presenta una unidad de la que carece la opción por el (imposible) sostenimiento sofista de todos los significados *a la vez* —al igual que, aunque por distintos motivos, la defensa de un enunciado omnipotente, blindado frente a cualquier interpretación y sometimiento a crítica—, lo que conlleva la pérdida de la sintaxis apofántica y de la forma sustancial — la pérdida de la comunicabilidad de nuestros enunciados— en virtud de la obsesión por la constante suma y la integración informe de los accidentes.

⁴ Aristóteles, *Poét.*, 8, 1451 a18-20.

⁵ Vd. Aristóteles, *Poét.*, 10, 1452 a18-21.

sicilianos contra los cartaginenses en Sicilia, el relato histórico tendrá que recoger esa simultaneidad sin tamizarla ilegítimamente por el nexo causal. “A veces acontece una cosa junto con otra sin que de ningún modo tengan un fin único”¹, con excepción de su contigüidad y de la comunidad que proporciona a ambos acontecimientos su pertenencia al mismo mundo.

A diferencia de la tarea que el rétor tiene ante sí, a saber, la *reconstrucción*² ante un tribunal o ante un público de una realidad que muchos ni siquiera recuerdan o prefieren no hacerlo, el poeta ha de *componer* la trama o intriga que recrea una realidad, ya sea ésta legendaria o histórica, es decir, ya conocida por todos³. El poeta debe tomar elementos que en buena parte provienen de la vida cotidiana y que en ella suelen crear discordancia con el fin de que cristalicen en una concordancia imposible de encontrar en la realidad. Por ello no debe extrañar que el más importante de los elementos de la tragedia sea la estructuración de los hechos o trama [*múthos*], puesto que la tragedia es imitación de una acción [*praxeos*] y de una vida [*bioû*] y, en esa medida, es una imitación de la felicidad [*eudaimonía*] y de la infelicidad [*kakodaimonía*] que acaba definiéndolas en su completud⁴. Ahora bien, la preeminencia de la trama tiene al menos dos consecuencias importantes para el enlace entre relato y acción. Por lo pronto, el poeta no recibirá con alegría acontecimientos que se muestren episódicos, esto es, deslabazados en relación con la trama, y no dudará en convertir en causa aquello que no puede haberlo sido, recurriendo, por ejemplo, a sucesos casuales o fortuitos⁵. Cuando en una tragedia se presenta a la estatua de Mitis cayendo fatalmente sobre su asesino, como si la caída se hubiese producido de intento, el poeta cuenta con que la representación asombrará al público, de sobra conocedor de la naturaleza inerte del Mitis de la escena.

Sin embargo, la búsqueda de la trama mejor ha de equilibrar esta búsqueda de la sorpresa con el respecto de la regla de oro de la composición poética, que reza lo

¹ Vd. Aristóteles, *Poét.*, 23, 1459 a28.

² Resulta muy sugerente esta caracterización del retórico como aquel que busca “reconstruir” lo sido, y que para ello suele acudir al reforzamiento de su discurso por medio de coletillas como “lo ví con mis propios ojos”, esperando despertar con ello ciertas pasiones en los oyentes, en contraposición al poeta que parece contar las verdades *a medias*. La obra de M. Zambrano es una magnífica muestra de la necesaria “versión poética” de la verdad, de suerte que si el filósofo busca porque se siente incompleto, el poeta “nada en la abundancia, en el exceso” (*Filosofía y poesía*, pp. 63-4), por ello no puede elegir, ni siquiera puede elegir la silueta que defina su “sí mismo”. El poeta se aleja todo lo posible de su sí mismo por amor al origen y al derecho a ser, a despertar, de todas las cosas, pues todo lo que hay merece su momento de eternidad.

³ Vd. Aristóteles, *Poét.*, 9, 1451 b27-31.

⁴ *op. cit.*, 6, 1450 a15ss

⁵ *op. cit.*, 9, 1451 b33-1452 a11.

siguiente: se debe preferir lo imposible verosímil [*adúnata eikóta*] a lo posible increíble [*dunatà apíthana*]¹. La verosimilitud depende de la eliminación de toda huella de lo irracional en la trama, lo que arroja luz sobre la importancia que la lectura aristotélica de la poesía deposita en el dominio de lo relatado. Acontecimientos fabulosos y giros totalmente imprevistos de la trama serán aceptados en el caso de que la trama los exija, como motor imparable de los acontecimientos representados en la escena. Mientras transcurre la representación, el espectador se verá transportado a esa peripecia que contiene estatuas que se vengan de la muerte de los hombres a quienes representan, sin que ninguna reflexión pueda interrumpir la travesía del espectador al menos hasta que la excepción poética de lo real haya llegado a su fin. Esta razón poética recuerda demasiado la crítica que Arendt dirige al acontecimiento revolucionario que sacrifica la libertad a la urgencia del propio proceso revolucionario², concebido más como un acontecimiento cosmológico que como refundación de la política. No parece devolvernos el elogio del arte teatral en tanto que producción a la altura de las condiciones de ejecución de la política, que recoge, sin embargo, *La condición humana*³.

Nada puede resultar tan creíble como lo que justamente no ha tenido nunca lugar. El futuro responde a estas condiciones y la trama poética puede incurrir en el exceso de convertir al origen en cosa del pasado⁴, al pretender iluminar por igual todos los acontecimientos que cubre. No en vano, R. Barthes⁵ considera que la anterior sentencia de la *Poética* aristotélica inaugura la regla de oro de la lógica publicitaria, pero con anterioridad a ello ofrece una muy atinada versión de lo que separa a la literatura de su material de trabajo. Una vida narrada no es estrictamente aquella que fue vivida, un lance bélico narrado puede resultar, en la medida en que esté convenientemente construido, mucho más estremecedor y sublime que aquel que efectivamente tuvo lugar. Arendt se detiene en la potencia falseadora del relato rememorador con ocasión de su reflexión sobre las *Confesiones* de San Agustín, subrayando que el abordaje de una vida desde el punto de vista de lo que en ella pueda

¹ Vd. Aristóteles, *Poét.*, 24, 1460 a27.

² Vd. Arendt, *Sobre la revolución*, trad. cast. por P. Bravo, Madrid, Alianza, 1988, pp. 60-114.

³ Vd. Arendt (1967: 233-234).

⁴ Vd. Arendt (2005: 391).

⁵ Vd. *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós.

haber de ejemplar, sin duda alguna prescinde de numerosos acontecimientos, si bien con el propósito de “salvar la realidad”¹.

Ya hemos apuntado a la negativa arendtiana a convertir al autor [*Täter; auctor*] de la acción en autor [*Verfasser*] de la historia que se derive de ella², de suerte que tanto el urdidor divino platónico de los asuntos humanos cuanto el sentido de la historia universal desentrañado por Hegel coinciden en negar la desnudez del inicio que cada hombre celebra con sus acciones. Arendt nunca aceptaría el pasaje de Hegel que se sirve de la secuencia completa de las consecuencias derivadas de un acto —el incendio de una casa provocado por alguien al que el residente de la casa ofendió— para sostener que “en la acción inmediata puede haber algo más que en la voluntad y conciencia del autor”³. O, quizás, sí aceptaría esta lectura, siempre que se introdujera los matices precisos. En efecto, nadie es enteramente consciente de lo que hace mientras actúa y ello responde a que cada hombre llegado al mundo mediante nacimiento *ya* comparte con los otros “un creer o confiar [*credere*], que se opone a todo conocer real o potencial”⁴ y que le vincula al mundo. Todo actuar está dotado de una suerte de *amor mundi* que declara la *contingencia* de la acción concreta, al mismo tiempo que el carácter *absoluto* de su condición, a saber, la pluralidad y realidad efectiva de un mundo compartido. Arendt no propone una concepción de la acción unilateral, con arreglo a la cual el relato se convierta en un discreto medio para ocultar la caducidad de la existencia, sino que propone reconocer en cada inicio por libertad la profundidad que le corresponde, que es al mismo tiempo la que ilustra las consecuencias que lo realizado mantiene con los que la padecen. Así pues, dar cuenta de la acción no significa descubrir que con ella el agente satisfizo “a un instinto que realizó aquello que en sí y por sí se hallaba en el tiempo”⁵ en lugar de su fin particular, sino más bien manifestar su su enlace con una *fe* que le dota de raíces y profundidad. Esa fe en el mundo constituye el motor no sólo de todo relato histórico, sino de toda vida, pues conserva lo que aconteció dotándolo de un sentido que sólo puede surgir de su coexistencia con el resto de acontecimientos que han constituido el mundo⁶. El siguiente pasaje de la biografía

¹ *Vd.* Arendt (2005: 43).

² *Vd.* Arendt (1967: 227-234).

³ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*, trad. cast. por J. Gaos, Alianza, 1994 (5ª reimpr.), pp.85-86.

⁴ *Vd.* Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, trad. cast. por A. Serrano de Haro, Madrid, Encuentro, 2001, p. 136.

⁵ *Vd.* Hegel, *op. cit.*, p. 86.

⁶ Arendt, 2006: 475-476: “La historia nunca tiene que habérselas con hombres actúan; más bien, aborda siempre el modelo que surge a través de las acciones de muchos, que se abren, se enfrentan y pasan de

sobre Rahel Varnhagen que Arendt compuso ilustra magníficamente en qué medida necesitamos para actuar de la co-presencia de los otros:

“[N]unca estamos más auténticamente en compañía de otro que cuando pensamos en él en su ausencia e imaginamos lo que queremos decirle. Y podríamos decir nosotros, cuando se le sustrae toda posibilidad de responder y ya no corremos ningún riesgo de ser rechazados”¹.

La actitud de Varnhagen revela, llevándolo a sus extremos límites —dejando que la vida llueve sobre ella—, la consistencia del amor hacia el mundo, es decir, de la lectura comunitaria del *volō ut sis* agustiniano. Siempre que uno actúa ha de conectar dos planos heterogéneos, pero que se necesitan recíprocamente, a saber, el del inicio singular de cada acción y el de su pertenencia a un contenido común.

De ahí, la dificultad de narrar aquello que se quiere destruir, por ejemplo, el fenómeno del totalitarismo, que consiste en dinamitar aquel enlace entre instancias heterogéneas, desde el momento en que sólo puede narrarse aquello que ha mostrado apego [*caritas*] al mundo, aquello que ha querido transformarlo, conservándolo al mismo tiempo. Por ello, hablar del totalitarismo, de Eichmann y de la “responsabilidad flotante”, traslada al hablante al afuera del mundo, y no cabe otro desmontaje de la ideología del terror que la refutación o demostración indirecta, a saber, mostrar que convierte a los hombres en mero automatismo. Es de esperar que esta vez lo casual y meramente accidental no entre a formar parte de una trama que contribuyan a vivificar, manteniendo despierta la atención del espectador, sino que aparezcan precisamente como lo que son, causas accidentales o aparentes, que en propiedad no han iniciado nada². Nos parece una aportación notable de Arendt a la poética aristotélica el enfrentamiento a la reducción de la acción humana a una acción en cadena que ilumina a esta última como el fenómeno absurdo y banal. Allí donde un hombre pretenda reducir su “función” a la de un trípode que ha de caer en la posición adecuada para que algún

largo ante los otros. El hecho de que de este revoltijo surja un acontecer comprensible, es decir, un modelo, o sea, un mundo, que se convierte de nuevo en “historia” para los que siguen naciendo, no es más sorprendente que el hecho, advertido por Leibniz, de que en todos los puntos arrojados casualmente sobre el papel puede descifrarse siempre una figura matemáticamente calculable. Ver el dedo de la providencia de Dios en el sentido de la historia, que no puede deducirse nunca de las acciones intencionadas de los individuos, ver allí el dedo divino como si se hubiera necesitado de la mano de Dios para dirigirlo todo de manera que surja un sentido comprensible, es tan necio como si de la figura leibniziana quisiéramos deducir que la mano que lanza al papel puntos casuales está inspirada o guiada por un matemático. Esto demuestra solamente que el absurdo se da sólo en lo más aislado, digamos en un punto, pero no en un determinado pedazo de papel, donde su espacio matemático sería calculable. Ahora bien, en una hoja de papel que, por así decirlo, llenara todo el universo, volveríamos a encontrarnos con la falta de sentido. El mundo está hecho en forma tal que de todo estar lo uno junto a lo otro y de todo ser simultáneamente brota sentido”.

¹ Arendt, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, trad. cast. por D. Najmías, Barcelona, Numen, 2000, p. 45.

² Tal y como Aristóteles las había definido en *Física*, B 6, 197 a36-197 b10 y *Met.*, E 3.

otro se siente, con arreglo al célebre ejemplo aristotélico, Arendt no responde con el asombro ante lo inesperado, sino con el asombro ante lo banal, ante la decidida *noluntad* de iniciar. Un hallazgo especialmente deslumbrante de la obra lenta y silenciosa de Arendt es el vínculo entre esta decisión de no actuar ni reflexionar acerca de lo que nos rodea y la destrucción del mundo.