

Seminario sobre recepción de ideas

IDES/CeDInCI

Mayo 2008

Notas sobre algunas lecturas de Hannah Arendt

Claudia Andrea Bacci
Fsoc/UBA — CeDInCI

How could knowledge succeed in abolishing death?

Hannah Arendt

En los últimos veinte años, las obras de Hannah Arendt han despertado un creciente interés entre el público lector hispano-hablante, visible en el continuo crecimiento de la bibliografía traducida. Durante el año 2006 se llevaron a cabo varios encuentros, seminarios y simposios en Europa y en los Estados Unidos, recordando el centenario de su nacimiento. Más próximos, dos eventos realizados en Argentina y en Brasil congregaron a numerosos investigadores e intelectuales que quisieron rememorarla.

No obstante ello, todavía es pertinente la pregunta acerca de qué la convierte en una autora de referencia común, incluso para la prensa de opinión, colocándola como una especie de *lugar común* de cierto pensamiento políticamente correcto. ¿De qué modos y por qué vías las obras de Arendt se han transformado en referencias “obligadas” en temas como los derechos humanos, la violencia política, el terrorismo estatal o aquellas que tratan acerca de las virtudes del espacio público-político? ¿A través de qué caminos ha devenido Arendt un *clásico* del pensamiento político, relevante para el análisis de las encrucijadas de la historia argentina —y latinoamericana— de los últimos 30 años?

Entre todas las definiciones posibles que Arendt se adjudicó a sí misma, quizás la de “pensadora” sea la más acertada, y la que más se acerque a su modo polémico de intervenir públicamente. Esto era más claro en los comienzos de su trabajo, cuando sus artículos abrodaban cuestiones de actualidad, como la situación de las comunidades judías en Europa, la posición de los países centrales a partir de la decadencia imperialista, las opciones del sionismo para la creación de un estado judío, la Segunda Posguerra. Luego aparecieron sus trabajos más “académicos”, enrolados en disciplinas que nunca terminaban de acomodarse a esos textos molestos en los que Arendt expresaba sus paradojas del pensamiento. Ni la historia, ni las ciencias políticas, ni la

sociología, ni la filosofía terminan nunca de reconocerla como propia. Junto a esos escritos, disciplinarios a duras penas, Arendt continuó produciendo intervenciones polémicas y actuales, incluso cuando parecía estar tratando cuestiones “abstractas” o “filosóficas” como la analítica del juicio estético en Kant. Sus textos continúan todavía produciendo otros, incluso algunos polémicos, en un diálogo insistente con sus lectores y lectoras contemporáneos. Estos diálogos tienen una historia que creo sugestiva para nosotras, sus lectoras y lectores actuales.

En efecto, Arendt había sido reconocida en Argentina con anterioridad a 1967, año en que se tradujeron por primera vez al español dos de sus obras más importantes, **Eichmann en Jerusalén** y **Sobre la revolución**. En otro lugar desarrollo los rudimentos de estas “primeras” lecturas de las obras de Hannah Arendt en nuestro país —que ubico entre 1942-1972—, por lo cual me gustaría introducir aquí algunos aspectos de su recepción más reciente.

Este trabajo se encuadra entonces en el cruce de la sociología cultural, la historia intelectual y los estudios de recepción de autores y de ideas. Bajo el concepto de “recepción” pretendo explorar las formas de difusión, interpretación, apropiación y/o rechazo, así como la circulación y transferencia transcultural de algunas obras de esta autora en nuestro país en el periodo mencionado. Considerando esas perspectivas disciplinares, ya de por sí difusas, quiero resaltar la forma siempre necesariamente creativa que implica el uso de cualquier tradición, sea ésta de carácter teórico o con pretensiones de intervención política, tal como la recepción de las obras de Arendt harán evidente. Parto aquí del supuesto de que toda lectura, aun la que propone un comentario fugaz en un periódico, presenta algún rasgo de esa forma desterritorializada de apropiación discursiva que llamamos “recepción”. En este sentido, las lecturas “receptoras” son (inevitablemente o por fortuna) más o menos “menardianas”. Como bien señalaba Jorge Luis Borges a propósito de la relación de las literaturas nacionales con la tradición occidental, como argentinos —o latinoamericanos— estamos en nuestro derecho de reclamar la entera herencia de la cultura occidental.

Los recortes y selecciones temáticas realizados a través de las lecturas sucesivas de las diversas obras arendtianas dibujan superposiciones y discontinuidades. Un rasgo sobresaliente de la “primera” etapa de la recepción arendtiana es el reconocimiento casi inmediato del carácter polémico de sus intervenciones. Estas lecturas se presentan enmarcadas por el cosmopolitismo del campo cultural local, a la vez que por cierta desconexión entre corrientes político-culturales divergentes aunque no necesariamente

excluyentes. Comenzando en 1940, y ligadas al espacio cultural de los periódicos y revistas político-culturales de la comunidad argentino-judía de lengua alemana así como a grupos de la izquierda antinazi, estas lecturas serán prácticamente desconocidas posteriormente por el rescate —ya conceptual y disciplinar— de sus obras ulteriores, realizado a través de las ciencias sociales y la filosofía política a partir de la década de 1980.

A lo largo de ese primer periodo, las publicaciones **Porvenir**, **La Otra Alemania/Das Andere Deutschland**, **Davar**, **Babel**, **Índice**, **Cuadernos de Índice** y **Cristianismo y Sociedad** reprodujeron, tradujeron e interpretaron artículos y extractos de obras de Arendt, en el marco de debates sobre la situación de la comunidad argentino-judía en la Segunda Posguerra, los efectos de la potencial creación de un Estado judío, la difusión de la cultura judaica y alemana en general, y las condiciones socio-políticas para el cambio social. Estas selecciones temáticas configuran dos horizontes de sentido iniciales: el primero durante 1940 y 1950, relativo a las redes intelectuales y políticas de la izquierda antinazi y los grupos de migrantes alemanes-judíos, y definido por el abordaje arendtiano de los fenómenos totalitarios y sus efectos destructivos en la sociedad; el segundo, a partir de 1960, está marcado por la preeminencia del sionismo en la comunidad argentino-judaica y el debate sobre el libro **Eichmann en Jerusalén**. Este desplazamiento difiere a su vez de relecturas posteriores, como la realizada durante 1960 y 1970 desde algunas corrientes ecuménicas de la Teología liberacionista, y sectores que identifiqué provisoriamente como “trotskistas críticos”.

Al final de esa serie inicial de las lecturas arendtianas en Argentina se encuentra una última rareza editorial: la traducción y publicación del ensayo “Una heroína de la revolución” dedicado a Rosa Luxemburg aparecido en el libro *El desafío de Rosa Luxemburgo* editado por Editorial Proceso en 1972, una compilación de artículos dedicados a esta política y pensadora de la izquierda revolucionaria alemana. Esta reseña de Arendt sobre la biografía de Luxemburg escrita por John Peter Nettle, es tomada de la revista francesa **Preuves** (relacionada con el Congreso por la Libertad de la Cultura). Sin indicaciones acerca de los/as responsables de la compilación, el artículo de Arendt se encuentra acompañado por reconocidos intelectuales marxistas como Daniel Bensaid, Michel Loewy (sic), Paul Sweezy, junto a las más obvias compañías de Lenin y Trotsky. Una parte importante de los textos reproducidos provenían de otra revista francesa, **Partisans**, publicada durante la década del '60 por el legendario editor

y activista de izquierda, François Máspero.

El artículo de Arendt recuperaba la crítica realizada por Luxemburg al rol conservador de los partidos revolucionarios, a la que Arendt sumaba su propia crítica a la instrumentalización y perpetuación de la violencia en los procesos revolucionarios. El conjunto de los artículos resulta extraño por esa asociación entre un cierto marxismo francés crítico hacia el Partido Comunista Francés y el anti-estalinismo norteamericano, dejando a los autores en una fina línea de legibilidad. En el caso de Arendt, podría decirse que era lo suficientemente crítica para ser admitida por cierto marxismo aunque no como para ser tomada en serio por el grueso de la nueva izquierda local del momento. Salvo estas raras lecturas desde los márgenes de la izquierda argentina, Arendt era una autora ilegible en ese contexto de radicalización política y social. Sin embargo, merece destacarse que si la izquierda la leyó apenas marginalmente, el liberalismo “democrático” de la época no parece haber tenido la más mínima curiosidad por sus obras, a pesar de una supuesta mayor afinidad teórica. Las afinidades, como en la novela de Goethe, resultan más propicias entre los elementos más disímiles antes que entre los supuestamente más próximos.

El 7 de diciembre de 1975, apenas dos días después de su fallecimiento, el periódico **La Prensa** publicó un breve obituario, con datos actualizados de sus últimas obras, incluyendo una referencia a la primera sección de **La vida del espíritu** todavía sin editar. Se la menciona incluso como “filósofa política” y “defensora de la libertad”, como discípula de Heidegger y Husserl, son aludidos los homenajes a su obra que ya en vida recibiera. ¿Indica esta referencia un reconocimiento cultural o intelectual local? ¿A qué lectores interpelaba esa noticia? ¿Quiénes eran esos “nosotros” a quienes se les decía que “Hannah Arendt murió en los EE.UU.”?

Hay algo particular en algunas lecturas argentinas de Arendt, que aparece quizás más claramente expresado en las casi siempre elogiosas (pero no abundantes) reseñas periodísticas publicadas desde 1983: la idea de que Arendt “nos habla”, que “habla de nosotros, de Argentina”, al punto de que puede decirse que es “casi argentina”, que su pensamiento dilemático nos ayuda a pensarnos.

Como dije antes, durante 1967 habían sido traducidas al español **Eichmann en Jerusalén** y **Sobre la revolución** (ambas de 1963) por las editoriales españolas Lumen y Revista de Occidente, respectivamente. La recuperación de la industria editorial en España desde 1970 se debió en parte a la apertura del franquismo, pero también al endurecimiento de las condiciones políticas y socio-económicas en América Latina.

Muchos de los editores y casas editoriales fundadas por inmigrantes y exiliados de la Guerra Civil Española regresaron a su país y retomaron allí sus proyectos editoriales. La industria editorial de Argentina perdió una parte importante de su público latinoamericano, aunque esto pudo ser cubierto parcialmente con la expansión del mercado interno, hacia el cual se dirigieron las energías editoriales con la edición de obras nacionales. La edición de las obras de Hannah Arendt fue entonces mayormente un ejercicio de traducción español, que de modo continuado fue dando a conocer sus trabajos, en una sucesión que no siempre respetaba las cronologías y que frecuentemente parecía marcada por cierto reconocimiento de los “temas candentes” del momento. Así, **Sobre la violencia** (1970) fue traducida ese mismo año por el editor mexicano Joaquín Mortiz e incluida en la edición de 1973 de Taurus de **Crisis de la república** (1970) y en su reedición de 1974. La primera traducción de los ensayos biográficos **Walter Benjamin; Bertolt Brecht; Hermann Broch; Rosa Luxemburgo** (1968) apareció por Anagrama en 1971. Finalmente, también en 1974 son editadas en español sus dos obras mayores, **Los orígenes del totalitarismo** (1951) por Taurus, y **La condición humana** (1958) por Seix Barral.

Acerca de la posibilidad de circulación de estas traducciones en nuestro país durante los “setentas”, sólo cabe hacer conjeturas: un corto reporte aparecido el 15 de enero de 1976 en el periódico **Clarín**, se refería a la edición española de **La condición humana**, recordando su “arraigada vocación humanista”; y la obra sobre Eichmann y la estupidez de los burócratas que “se limitan a ‘obedecer órdenes’”, cerrando con una cita extensa del Prólogo del libro reseñado en el que Arendt invita a sus lectores a “pensar en lo que hacemos”. Nada más sabemos de sus libros y de los diálogos que pudieron haber habilitado en esos años ciertamente oscuros. Poco más de dos meses después de esa reseña, el 24 de marzo de 1976 comenzó el último golpe militar en Argentina, que desde el Estado organizó la persecución, represión y desaparición de toda oposición política y movimientos sociales, y que perduró hasta fines de 1983.

Sólo entonces, y acompañando la decadencia de este ciclo de violencia estatal, **Clarín** vuelve a reseñar otro libro de Arendt con significativas resonancias en ese presente: “La opresión como arma ideológica”, firmado por Gabriel Báñez, consigna lo central del último tomo de **Los orígenes del totalitarismo**, precisamente el referido al “Totalitarismo” y que Alianza había decidido reeditar primero en 1981 —con muy buen ojo editorial, de cara a los mercados hispanohablantes, ya que España y América Latina se encontraban en procesos de democratización. En el cuerpo del texto, la “opresión” ya

tiene un nombre más arendtiano, se la llama “terror” y “dominación totalitaria”, y hacia el final aparece también el tratamiento arendtiano de la cuestión del apoyo de las masas desclasadas al nazismo.

Algunas de sus lecturas más actuales no cesan de llevarla (y de llevarnos a sus lectores) hacia ese pasado para pensarlo, para pensar todo de nuevo. Nos devuelven al pasado como problema todavía actual en dos sentidos: nos acercan a los problemas ya planteados por Arendt, pero también a los problemas argentinos que su lectura puede permitirnos comprender. Sobre la “actualidad” de esas lecturas transversales, y cuyo sesgo todavía es productivo, quisiera detenerme brevemente, para presentarlas y para presentar algunos elementos en los que me encuentro trabajando.

En el caso de las lecturas de Arendt, los temas centrales durante las décadas de 1980-1990 pasaron por la necesidad de comprender qué había pasado en la Argentina durante la última dictadura, cómo podíamos procesar esa tragedia –a partir de cómo otros lo habrían hecho antes—, y cuáles eran los ejes por los cuales los “gloriosos” sesentas podían haber dado lugar a la dinámica de violencia política y represión/terror estatal que caracterizó a los setentas y ochentas. Una línea importante de estudio se abre a partir de las lecturas realizadas a propósito del terrorismo de estado y sus efectos sociales en la Argentina post-dictatorial. La otra línea se relaciona con las lecturas que analizan la relación entre violencia y política durante los años sesenta y setenta en nuestro país.

Voy a presentar entonces de modo muy sintético algunos textos relativos al tratamiento estos ejes, a través de dos artículos de Jorge Dotti y Claudia Hilb. Avanzaré en el tratamiento que hacen de conceptos e ideas arendtianas, los “usos” que habilitan con sus intervenciones, todas las cuales tienen un marcado tono polémico (más allá de su carácter de producciones más o menos académicas). Es precisamente este carácter de “intervención” en el “clima de época” el que creo más productivo a la hora de pensar las lecturas realizadas en el marco de una “recepción”.

En términos generales por ahora, el “clima de época” en el que se insertan estos dos textos es diferente en relación a sus “temas” y por tanto en los ejes categoriales arendtianos que cada uno enfoca. Mientras el texto de Dotti aborda el presente más “inmediato” de la política en los noventa, Hilb se vuelve al “pasado (reciente)” para pensar pretéritos modos de la política y sus implicancias actuales. Ambos hablan de las condiciones de la política en la pos-dictadura, y en el marco de un proceso de re-

democratización, cuyo carácter es todavía objeto de debates. En este sentido, podría decirse que dialogan entre sí, o al menos que ponen a dialogar los modos en que pensamos lo político en esos contextos temáticos.

Leer la Argentina (neo)liberal de los noventas: Arendt con Schmitt

El artículo de Jorge Dotti publicado en la revista *Punto de Vista* considera de modo directo la relación que Arendt teje entre política y revolución en la época moderna: “Arendt y la revolución” (nº 45, Abril 1993, pp. 33-36).¹ Anunciando que lo suyo no será la evaluación del “ajuste” historiográfico de la obra de Arendt respecto de sus temas (las revoluciones francesa y americana), Dotti apunta dos elementos que sustentarán su tratamiento del libro *Sobre la revolución*. El primero de ellos refiere a la comprensión de la épica revolucionaria como una “metafísica de la libertad”. El segundo nombra los límites y responsabilidades de ésta en las “tragedias ulteriores”.

El primer punto aparece claramente cuando el autor nos invita a considerar que la revolución es pensada por Arendt como “acontecimiento epocal” que “constituye la figura conclusiva de la cristología occidental”, es decir, que siguiendo la *gramática de la acción libre* da lugar a la emergencia de lo nuevo.² Esto que es “nuevo”, lo es porque abre un tiempo de transcendencia en el que puede ser resemantizada la significación de lo social y de sus fuentes de legitimidad. Lo nuevo es una re-fundación, diríamos en lenguaje arendtiano, “representa la última irrupción de lo trascendente en el mundo” (33), dice Dotti. Sin embargo, tras el desalojo de Dios, lo nuevo de las revoluciones viene con el ropaje de la violencia. Y allí el segundo punto: “A medida que la modernidad socava el sentido de la transcendencia, crece en los hombres la responsabilidad” (34), porque con la libertad —y por ella— llega también el terror. La acción, que cuando es libre es también imprevisible porque tiene comienzo pero no fin ni otra finalidad que sí misma, da lugar a la su propia tragedia encarnada en la forma de las revoluciones modernas, con toda su carga de iconoclastía y violencia. A esta gramática, dice Dotti, responde Arendt con la *sintaxis del poder* que permite el momento fundador a través de la vinculación socializante de las promesas, y la

¹ Curiosamente, en el mismo volumen de esa revista se tejen los derroteros de las lecturas de época realizadas en torno a las obras de Raymond Williams, la “estación Foucault”, Walter Benjamin y Louis Althusser.

² Creo innecesario realizar ningún tipo de comparación evaluativa entre estas lecturas y la obra de Arendt, la cual presenta las ambigüedades y paradojas que sus lectores y lectoras señalan, admitiendo al menos una lectura “situada”, y también “irrespetuosa”, como toda lectura que se pretenda “original”.

responsabilidad que conlleva, instalando cierto grado de previsibilidad en el cierre de la indeterminación de la acción (revolucionaria). La revolución es bifronte: abre a lo inesperado y por eso también al abismo de la libertad. En ese intersticio entre la imprevisibilidad y la responsabilidad anida lo político.

En este punto Dotti introduce un elemento llamativo en el discurso arendtiano: el *soberano* como garante de la única fuente de autoridad tradicional que permitiría solidificar el impulso libertario. Ese soberano presentificado en el más arendtiano “nación-Estado” opera por la administración tecnificada que avasalla lo privado, así como por la privatización —y aquí Dotti agrega “y aniquilación”— de lo público.

Si la promesa tiene como sustrato la temporalidad metafísica de la acción libre encarnada en las revoluciones y su imprevisibilidad, su antítesis, el contrato utilitarista del liberalismo clásico con su lógica cuantitativista sólo puede objetivarse en la forma mercantilizada del dinero. Dotti reconoce que este no es un tema propiamente arendtiano, pero esta conexión con el orden de lo utilitario (propio del liberalismo acota) ofrece su “máxima sugestión”. Y agrega: “No estoy seguro de ser fiel al pensamiento de nuestra filósofa de aquí en más; en todo caso, lo sería a una Arendt mucho más schmittiana que lo que ella habría podido aceptar.” (36)

Arendt entonces es leída con el prisma schmittiano, pero ¿para leer qué? ¿cómo? La clave estaría en la idea de que la misma libertad que da lugar a lo nuevo, también da cuenta de la fragilidad de lo que el hombre inicia y de sí mismo. A este drama el hombre responde con la acción libre y la “decisión”, propias de lo político. “El tiempo de la libertad es el de la crisis”, anuncia Dotti, el de una “situación excepcional”.³

No sería entonces la referencia al “pasado” revolucionario, o a los efectos de la violencia política en nuestro país lo que Dotti quiere “leer” cuando “lee” a Arendt a través de su desarrollo sobre las revoluciones modernas. En 1993, este texto refiere, creo que sin dudas, a los efectos “presentes” —incluso hoy— de la mercantilización de lo social, de esa forma del “futuro como seguridad cuantificada” y respaldada por el soberano, que representó la implantación de las políticas llamadas “neoliberales” durante los años noventa.

Resultaría indispensable aquí poner a dialogar este texto con uno de Claudia Hilb que

³ Sólo anoto aquí la posible discrepancia arendtiana respecto de la idea de que la acción libre implique la “decisión”, de resonancias schmittianas, debido al lugar que Arendt le otorga al juicio (reflexionante, bajo el modelo del estético kantiano) en el logro del consenso a partir del debate público. Esta no parece ser la idea de Dotti. Al respecto ver: “Hannah Arendt y la crítica del juicio. En ocasión de un bicentenario”, en *Homenaje a Kant*, José Sazbón (comp.), Buenos Aires: FFyL/UBA, 1993, pp. 27-34.

aborda justamente las “promesas traicionadas” de la “transición democrática”, y que lo hace a través de una lectura arendtiana (vía Claude Lefort) de la relación entre promesa y política. Dice Hilb en 1990: “... la anulación de la dimensión de la alteridad que retorna como exclusión... Desaparece la política como espacio público y retorna como guerra: vía Francis Fukuyama, Hannah Arendt deja su lugar a Carl Schmitt” (18).⁴

En definitiva, “desde otro ángulo” (schmittiano) Arendt nos informa acerca de un “presente” en el cual se vuelven incompatibles lo político (como presentificación de la metafísica de la libertad) y el orden social (neo)liberal de la privatización de lo público.⁵ En el contexto de los debates acerca de los efectos de las políticas de reforma estatal y de reforma constitucional, y las posibilidades de que la misma diera lugar a la continuidad del gobierno menemista, estas presunciones excedían la carga “filosófica” a la cual Dotti adscribe en su cierre, para convertirse en intervención pública, en su carácter de crítica *política* de la realidad.

Leer las organizaciones armadas de los setentas: Arendt contra Sartre

La lectura comparativa que Hilb hace de las implicancias de pensar la acción al modo arendtiano o sartreano provee pistas inestimables acerca de la hasta ahora evidente rejección de Arendt durante los años sesenta y setenta. Retomando lo desarrollado más arriba, si bien algunos de sus títulos más “gancheros” habían circulado en nuestro país ya traducidos — por caso, *Sobre la revolución* y *Sobre la violencia*, los libros tratados por Hilb— no era posible comprobar lecturas o referencias sustantivas al respecto. El texto de Hilb, “La responsabilidad como legado” ofrece algunos elementos para pensar esto, si tenemos en cuenta la fuerte impregnación del campo político-intelectual de ese momento por las lecturas sartreanas —así como de algunos textos cercanos, como los de Franz Fanon, que Sartre prologa.⁶

De un modo directo, Hilb se pregunta allí acerca del modo en que las/los “militantes de aquella izquierda setentista” habrían contribuido al advenimiento del Terror, del que

⁴ Claudia Hilb, “Promesa y Política. Promesas traicionadas y transición democrática”, Buenos Aires: IIGG/UBA, 1990 (mimeo). En verdad, Dotti y Hilb dialogan sobre Arendt, y sobre este libro en particular, en una entrevista realizada en el periódico *Replanteo*, en septiembre de 1992 (Año 1, n° 6).

⁵ Cabe notar que invirtiendo esta perspectiva schmittiana, Dotti realiza lo que parece ser una lectura arendtiana de Schmitt en el artículo, “La ambigüedad de lo público”, *Punto de Vista*, Año XIX n° 55, Agosto 1996, pp. 27-32.

fueron también víctimas. En contra de tres versiones o figuras de ese pasado reciente — los “inocentes”, los “dos demonios” y los “buenos”—, y distinguiendo las circunstancias de ese pasado respecto de las ocurridas con ocasión de los crímenes nazis, sostiene que las/los perseguidos de los setenta en nuestro país lo fueron “por su hacer”, es decir, por su carácter de enemigos políticos. Ese hacer incluía desde la adhesión hasta la participación en las acciones de las organizaciones armadas que pasaron a la clandestinidad con anterioridad al golpe de 1976, es decir que se rebelaron no solamente contra un gobierno ilegal, sino también contra uno legal. No se trata entonces de “culpas”, sino de la “responsabilidad política y moral que pudo haberle cabido a las organizaciones armadas de izquierda” en la dinámica del terror desarrollada a partir del Proceso de Reorganización Nacional, y como auto-reflexión después del horror de “la sangre derramada” por éste.⁷

A partir de retomar la cuestión de la distinción arendtiana entre una violencia reactiva y espontánea, y otra de carácter instrumental, Hilb quiere circunscribir el campo en el que reflexionar acerca de los valores que sustentaban la acción de quienes participaban de las organizaciones insurreccionales como forma de prolongar la *felicidad pública* de la acción. Y en esa distinción, que es heurística, surge la contrastación de esos textos —el arendtiano y el sartreano— cuyos gestos divergen teórica y epocalmente.

Si la violencia reactiva es antipolítica y se justifica *ex-post ante*, en el marco de las injusticias que denuncia —es la espontánea “respuesta impolítica a la imposibilidad de la política”—, la violencia instrumentalizada, es decir, racionalizada por la referencia anticipada a sus fines —escena extrapolítica que despliega sucedáneos del poder— interviene en el espacio público por la fuerza de la posesión y la ocupación.

Siguiendo en esto a Arendt muy de cerca, Hilb no descarta la necesidad de recurrir a la violencia y otorgarle un contenido político, como sería el caso en las revoluciones, pero advierte que el momento más alto de su politicidad es aquel en el cual su meta está más próxima —“es más un arma de reforma que de revolución”, dice Arendt.⁸ Las historias

⁶ El texto de Hilb fue publicado en *La política en consignas: 1969-1976*, César Tcach et al., Rosario: Homo Sapiens, 2002, pp.101-122.

⁷ Para no entorpecer esta presentación no desarrollaré aquí el tema de la relación entre responsabilidad y culpa, que Hilb retoma del conocido libro de Karl Jaspers, *¿Es culpable Alemania?*, Madrid, Nueva Época, 1948.

⁸ “Sobre la violencia”, en *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1973, pp. 185.

de las revoluciones y de las libertades perdidas entre sus ruinas parecen confirmarlo.⁹ Al contrario que la acción (agregar *política* es una tautología en la fenomenología arendtiana) cuya imprevisibilidad está limitada por la necesidad de realizar promesas (y más problemas en la fragilidad de las mismas), la violencia no encuentra freno a su *hybris*. Como señala Hilb, la violencia es irremediablemente *quirúrgica*. Aún cuando los revolucionarios (del pasado) hayan reclamado muchas veces el crédito por los resultados de sus “obras”, el sentido de las mismas sólo puede ser apreciado por quienes como espectadores —y la metáfora teatral tiene toda la intención de remarcar esta cuestión— pueden “apreciar” la actuación y la obra hasta el final.

La acción (y su forma violenta espontánea) sin embargo tiene efectos embriagadores, como Hilb recuerda respecto de la hoy ¿llamativa? “adhesión entusiasta” con “la violencia y el compromiso radical”. Lo que nace como desmediatizado, circunstancial, y cuyo espacio es la pluralidad y su efectuación la convergencia de discurso-acción, genera una felicidad particular, pública, dice Arendt. Esta felicidad convoca a su racionalización, dice Hilb, a su perpetuación ritualizada.

Si la figura de la ritualización de la violencia da pie a la contrastación entre Arendt y Sartre en este punto, lo hace justamente por este carácter “feliz” que ambos le atribuirían a la acción según Hilb. La instrumentalización de la violencia, que se sigue a su ritualización como forma de generar la fusión grupal en la organización, tiene por objeto ya no la libertad, sino la propia continuidad organizativa. A este fin se pliega el grupo, y lo hace a la manera de la *fraternidad* que iguala a todos y todas las adherentes para la acción violenta y frente a la muerte. Por el contrario, la participación en el espacio público arendtiano reclama la *amistad* como modelo de relación entre los participantes, esto es fundada en el reconocimiento de la ficción igualitaria, la pluralidad, la reciprocidad y la confianza, antes que en lazos “naturales” (sean estos familiares, de clase, etnia, etc.). Las organizaciones armadas exigían una adhesión plena y total de sus adherentes —*capturaban*, dice Hilb—, borrando la singularidad que constituye el carácter plural de la política en Arendt así como la posibilidad del disenso interno.¹⁰

⁹ Hilb sugiere que esta distinción arendtiana entre las dos formas de violencia se acerca a la de Walter Benjamin entre violencia mítica y divina. Agrego solamente que la imagen de las ruinas de las revoluciones a la que refiere Arendt tiene también una deuda inocultada con el benjaminiano Ángel de la historia. Ver: Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 1991.

¹⁰ Cabría aquí tratar la posible relación entre este texto de Hilb y uno más reciente que se refiere en términos similares a estos mismos temas: AAVV, *Sobre la responsabilidad: No Matar*, Pablo Belzegui

Las similitudes con el funcionamiento del orden totalitario son señaladas por Hilb, vía Lefort, para apuntar que la “hipostasiación definitiva de los valores militares y organizativos (...) por sobre los valores ético-políticos” exige plantear la pregunta acerca de las solidaridades existentes entre ciertos modos de buscar la libertad a través de la acción colectiva y su particular *felicidad*, y los modos de suprimirla a través de las ingenierías sociales y sus policías.¹¹

Este texto referido al pasado se vuelca como intervención al presente a través de la noción de responsabilidad, y al futuro con la de legado: legado de memoria hacia las generaciones futuras, pero también el legado —otorgado— a ese “nosotros” al que refiere Hilb y que como sobrevivientes son responsables de su transmisión.

El vasto campo de las lecturas locales contemporáneas de Arendt se ensancha si consideramos la oleada de traducciones y reimpressiones de sus obras desde mediados de 1990. De este modo, varias son las tareas pendientes: profundizar el alcance del “desconocimiento” ejercido durante el período de la dictadura, así como un reconocimiento del rol de los intelectuales que, regresando del exilio desde 1983, difundieron sus obras a partir de las lecturas parisinas, mexicanas y venezolanas, y en las cuales resulta central el rol de Claude Lefort como intérprete crítico de Arendt, todo lo cual permitiría la actualización de las lecturas teórico-políticas en Argentina de esos años ochenta. Queda también por especificar los marcos referenciales y las urgencias de esos pasados más o menos recientes, sus tareas y debates, y las soluciones o desacuerdos que informaron estas lecturas arendtianas.

(comp.), Córdoba, UNC-Ediciones del Cíclope, 2007. Por otro lado, es llamativo que este texto reciente de Hilb no sea referido en el mencionado debate, el cual tampoco incluye otras intervenciones que se realizaron en base a la original aparecida en la revista *La Intemperie*.

¹¹ Al respecto, se puede remitir a algunas de las consignas recopiladas por Hugo Quiroga en el artículo del mismo volumen, “Retrato de un periodo: 1969-1976”, op. cit., pp. 79-94.