

La ex-posición de la comunidad

Consideraciones acerca de la relación entre política y mimesis en Arendt y Heidegger

Nuria SÁNCHEZ-MADRID

Pensar lo político desde la noción de *comunidad*, y la comunidad en su esencial pertenencia a la *libertad*, supone aventurarse por un camino ensayado, desandado y vuelto a andar en un buen número de ocasiones en la historia del pensamiento. Pero resulta innegable que el proyecto de ahondar en la interna copertenencia de las cuestiones del *ser-en-común*, la *mimesis* y la libertad –no es otra la tarea que nos proponemos en las siguientes páginas– despierta las expectativas propias de una cuestión esencial de nuestra época, si es que no de todas. Un acercamiento semejante a *lo político* no puede olvidar que una pensadora –mal que le pesara el sonido de esa denominación– como Hannah Arendt ha contribuido decisivamente a pensarlo con pertinencia y seriedad, en cuanto que dimensión de la *existencia*. Uno de los medios que aquélla emplea para desembozar lo que siglos de pensamiento filosófico habían conservado, cuando no ocultado sin más bajo la imagen de una *selva oscura*, fue una atrevida e implacable relectura, crítica y repensamiento de aquello que la *historia de las Ideas* –como con frecuencia apunta ella misma– había dado que pensar acerca de lo público y las acciones humanas, acerca de la necesaria prioridad de la libertad política (pública) sobre la libertad de la voluntad (privada), cuyas conclusiones no han dejado de sorprender, cuando no de desazonar, a aquellos que emulando su intrepidez se han acercado a una densa y con frecuencia, pese a las apariencias, coherente obra.

Mucho se ha escrito y discutido acerca de la curiosa y personal interpretación de la historia del pensamiento con que Arendt acompaña gran parte de sus textos, como un hilo de Ariadna que intentara contribuir a *salvar el mundo* recogiendo trozos del pasado en los que fue posible algo así como vivir la libertad, actualizar la posibilidad, no sólo personal, sino fundamentalmente pública, de *ser-con-los-otros*, de exponer y *ex-ponerse* en una comunidad política. Esas imágenes llegan a configurar toda una *poética del relato*, de modo que tomando a ésta como hilo conductor, incluso como atisbo de un discurso finalmente familiar en el que la irrebasable y nada prometedora dicotomía de la *vita activa* y la *vita contemplativa* vendría a someter su rebeldía, bien podríamos extraer desde él, uno por uno, los diversos presupuestos del intento de la pensadora alemana de ganar y devolver una auténtica autonomía a la política. Pero, más bien, será otro nuestro camino, y justo era resaltarlo en relación con lo que viene siendo común en los planteamientos de la crítica arendtiana¹, pues se intentará poner de manifiesto el profundo arraigo de las tesis directrices de este pensamiento en una *metafísica de la libertad* —un campo en nada familiar, sino siempre y cada vez *sobre-cogedor*—, así como las nuevas sendas de lo libre que abre a su paso, en relación a lo cual nuestra atención se detendrá en la vertiente espaciante o espaciadora (Nancy) de aquélla. Nos proponemos descubrir asimismo en ese pensar un intento de estudio en uno de los aspectos de la libertad aún en manos del dogmatismo, ensayando el único camino que aún puede quedar abierto, *el camino crítico*. Camino que nos parece venir a cruzarse y entrar en una reveladora discusión con la comprensión heideggeriana de la *τέχνη* y su función

¹ Sin pretender ser exhaustivos con esta breve aclaración, nos referimos, por un lado, a trabajos interesados en profundizar en la rehabilitación de la *vita activa* por parte de Arendt, así como en la revalorización de una concepción de la *prudencia*, camino recogido y continuado por la denominada corriente de “rehabilitación de la filosofía práctica”. Por otro lado, incluimos una serie de volúmenes colectivos en los que se han intentado desplegar las relaciones de esta pensadora con la historia de la filosofía, desde Platón y Aristóteles, pasando por Hobbes y Maquiavelo, hasta Heidegger y Merleau-Ponty, del hilo de las renovadas nociones con las que introdujo nuevas vías de reflexión en el ámbito del pensamiento político (natalidad, inicio, poder, autoridad, libertad política, revolución, violencia, juicio). Véase, en esta línea: R. Esposito (ed.), “La pluralità irrapresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt”, Urbino, Quattroventi, 1987; M. Revault-d’Allones (ed.), “Ontologie et politique. Actes du Colloque Hannah Arendt”, Paris, ed. Tierce, 1989; VV.AA., “Diotimā: Mettēre al mōndō il mondo”, Milano, La Tartaruga, 1990; E. Parise (ed.), “La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt”, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993. La excelente monografía de S. Forti ofrece una orientación temática y bibliográfica muy completa de los estudios sobre Arendt desde los años 50 hasta el presente.

decisiva en la concepción política de este filósofo –con cuyo *pensar* de fondo, aún de manera silente, vemos desplegarse a menudo la reflexión de Arendt–, así como con la esencia *mimetológica*² de aquélla, al menos en principio tan extraña a la lectura kantiana de la libertad a la que no deja de remitir la pensadora alemana. No estaría de más ampararnos en el texto de un tercer pensador, J.-L. Nancy, expuesto a las influencias tanto de Heidegger como de Arendt, cuya obra ha enriquecido el debate actual acerca de la naturaleza y la presentación propia del *ser-en-común*, para enmarcar el núcleo de la cuestión de la que nos ocuparemos en el presente trabajo:

«Ese espacio [el de lo político] es la libertad la que lo abre –inicial, inaugural, emergente–, y es la libertad la que se presenta en acto en él. No viene a producir nada ahí, no viene más que a producirse ahí (no es *poiesis*, sino *praxis*), en el sentido en que un actor, para ser el actor que es, se produce en una escena.»³

En el inicio fue la libertad, y la libertad como inicialidad y diferencia –podría ser el lema del esfuerzo de Arendt por hablar de la política como un ámbito autónomo e independiente de la historia e incluso de la filosofía–, una pluralidad de hombres y una pluralidad de ἀρχαὶ que intentaremos mostrar en este trabajo como el comienzo de una *fenomenología de la libertad*, cuyo primer y esencial respecto será siempre público o político, con anterioridad a cualquier manifestación interna o psicológica. El descubrimiento de un poder *iniciar* (*anfangen*) por uno mismo absolutamente una acción sólo acontece –en palabras de la pensadora alemana– en y mediante el trato con los otros, insertados desde siempre en una comunidad que sostiene nuestra libertad política. Así, no habrá ninguna ley de la naturaleza o de la ciudad que pueda *garantizarnos por anticipado el disfrute de la libertad*, sino que cada nacimiento será por sí mismo un nacer libre en cuanto *desposeimiento* –«pues no habría nada ni nadie libre si lo libre se mandase a sí mismo a partir de un punto de certeza y de presencia que el acto libre no pondría él mismo en juego» (Nancy)– que abandona la existencia a una trayectoria de singularidades.

² Con esta apreciación revelamos lo significativo de la interpretación de Ph. Lacoue-Labarthe acerca del rendimiento político latente en el pensamiento heideggeriano para la concepción y desarrollo mismo de estas páginas, presencia que iremos señalando puntualmente allí donde fuere necesario.

³ *Vd.* J.-L. Nancy “La experiencia de la libertad”, Paidós, Barcelona, 1996, cap. 7, p. 91.

En consonancia con esta identificación de la política con la expresión pública y comunitaria de la libertad no resultará defendible ninguna concepción continuista de la historia, sino que más bien habrá que señalar que el tiempo de la acción (*πρόξιος*) se diversifica, se fragmenta y se condensa –como una *potencialidad de forma* que el entendimiento no ha convertido aún en *forma actualizada*–, sin que sea posible captar desde una perspectiva privilegiada el orden de su figura según una ley que justifique sus idas y venidas. Así como no puede haber un único sentido de las acciones –que no son de *dirección única*–, tampoco habrá un solo juicio, un solo espectador, capaz de devolverles su sentido, mediante una adecuación infinita de la vida del espíritu –estructurada triádicamente en torno a un presente, pasado y futuro lineales– al tiempo de la polis, que parece escapar en último término a ese tiempo lineal-formal. Se hace necesario introducir en este orden de cosas una *lógica transcendental* de la acción, que muestre la interconexión y estructura de su carácter de *inicio* (*Anfang*), en una suerte de *estética de la acción*, de la que fundamentalmente nos ocuparemos, y de su vinculación esencial a la *palabra* (*léxis*), en una suerte de *analítica de la acción*. De modo que casi podría decirse que las acciones sin palabras son ciegas, lo que en caso de realizarse podría secundar la conocida identificación de Clausewitz de la guerra como prosecución de la política por otros medios, donde aquéllas podrían intercambiarse como instrumentos de violencia, en ausencia de poder; del mismo modo en que las palabras sin acciones quedarían vacías, privadas de una de sus funciones más relevantes para el mundo y su salvación, en la medida en que pretendan constituir un *ἀνθρώπινα φρονεῖν* o una sabiduría de los límites –no un mero *übersteigen*–, cuyo testigo aristotélico y kantiano pretende recoger Arendt.

Esta suerte de *lógica transcendental de la acción* atraviesa de un modo complejo la obra de Arendt, configurando una suerte de *fenomenología de la política*, entrecruzándose con un estudio de la mente humana según el modelo facultativo kantiano. Ello conduce al descubrimiento del Juicio como aquella facultad de la mente o del espíritu (*Geist*) –denominación en la que, a pesar de las apariencias, resuena el ánimo (*Gemüt*) kantiano–, que incansablemente nos reconcilia con la realidad⁴, sin que en ningún momento pueda

⁴ Comentando la aparición de una preocupación por la facultad de juzgar kantiana, a la que se somete a una relectura y apropiación no unánimemente aceptada por todos, especialmente en virtud de una evidente “lectura débil” de la *Crítica del Juicio* –véase en este respecto las útiles apreciaciones de S. Forti en su citada monografía, parte cuarta–, nos parece oportuno remitir a las siguientes palabras de R. Bodei, “Hannah Arendt interprete di Agostino”, en

llegar a atisbarse una reducción de lo real a lo racional, esto es, sin dejar de conjurar un naturalismo reconciliador de lo genérico y de lo individual, al que siempre se opondrá la espontaneidad de la acción libre (Enegren). Se trata de algo que ya puso fuera de juego, según manifiesta la misma Arendt, Kant, el “padre de la filosofía moderna”, inaugurando un sentido de la crítica que interesa mucho a la pensadora alemana:

«La unidad de ser y pensar suponía la coincidencia preestablecida de esencia y existencia. Esta unidad fue destruida por Kant, el verdadero, aunque clandestino, fundador de la nueva filosofía: aquel que ha permanecido hasta hoy como su rey secreto. La demostración kantiana de la estructura antinómica de la Razón, y su análisis de las posiciones sintéticas *a priori*, que demuestra cómo en toda proposición en la que se afirma alguna cosa acerca de la realidad vamos más allá del concepto, (la *essentia*) de la cosa dada, había privado ya al hombre de su antigua seguridad en el ser.»⁵

Casi anticipando el existencialismo, del que Arendt valora especialmente su atención a la acción humana, Kant destruye la certeza de que cada cosa pensable sea también existente, y de que cada cosa existente, porque cognoscible, sea también racional. El pensamiento crítico kantiano previene así en su conjunto de la identificación dogmática de lo real y lo racional, y, haciéndose cargo de su legado, el pensamiento crítico deberá disponerse a concebir una nueva *estética transcendental*, en la que el ser no sea reducido a mero dato, sino que revele lo originario del darse *en plural*. Heidegger, figura que ha reflexionado acerca de la estructura comunitaria con el mismo empeño y dedicación que Arendt, representaría sin embargo la versión “melancólica y narcisista” del existencialismo, en la medida en que –en palabras de la pensadora alemana– el importante papel del *sí mismo* acabaría por sustituir a la noción de humanidad y de pluralidad, desembocando en un aislamiento

R. Esposito (ed.), “La pluralità irrepresentabile”, *op. cit.* pp. 119-120: «El juicio es la forma nueva, moderna, de redención del pasado en la época en que la tradición no acude ya en socorro y el historicismo aparece ligado al “carro de los vencedores”. El juicio es un modo de juzgar el tiempo sin ser juzgados por él, la negación del principio que está en el fundamento de la filosofía de la historia de Hegel, es decir, la *Weltgeschichte* es el *Weltgericht*, la historia del mundo es el juicio del mundo, o juicio universal. Mantener una *distancia de seguridad* con respecto a la inmediatez del presente puntual y evanescente no significa retirarse del propio tiempo y dedicarse a la contemplación interior, sino también *imaginar* (el Juicio está en Kant ligado a la imaginación) nuevas formas de vida comunitaria».

⁵ *Vd.* H. Arendt, “Was ist Existenzphilosophie?”, in “Partisan Review”, XIII, 1946, n° 1 (trad. francesa en “Deucalion. Cahiers de Philosophie”, 2, 1947, pp. 215-245, p. 222).

monádico que el *pensador profesional* pretendería paliar mediante los *no-conceptos* de “pueblo” o “tierra”. La general oposición o, por lo menos, distancia de las conclusiones de ambos filósofos acerca del *ser-en-común* parece evidente, si bien el presente trabajo pretende alejarse del tono convertido ya en habitual de todo estudio crítico en el que entren en juego Arendt y Heidegger, hábito que pierde de vista el origen común de muchas de sus tesis⁶.

Una obra como “*La condición humana*” establece que sólo una interrupción, un cortocircuito del aparato mítico –y mítica es la identificación de la obra (*Werk*) y la acción (*Handeln*)–, permitirá observar la figura latente de la comunidad, del libre acontecer del *ser-en-común*. Mediante la reducción del ser a la temporalidad, Heidegger habría terminado describiendo al *Dasein* en los términos del *summum ens* de la metafísica, en el que vendrían a coincidir esencia y existencia⁷. Tampoco acepta Arendt la experiencia de la muerte

⁶ *Vd. op. c.*, p. 237: «Más tarde Heidegger ha intentado, en sus cursos, proporcionar a sus *sí mismos* aislados una base común mediante mitologías no conceptuales, como la del pueblo o del suelo. Es evidente que concepciones de este género no tienen otro efecto que el de hacer salir de la filosofía y el de abrir la puerta a una superstición naturalista cualquiera. Si no se abre a un concepto de un *hombre que habita la tierra con otros, sus semejantes*, no queda más que una reconciliación mecánica en la que se da a los *sí mismos* atomizados una base sustancialmente heterogénea a su concepto. Lo que no puede sino conducir a un único resultado: organizar a los *sí mismos* que no quieren otra cosa que *sí mismos*, en un super-*sí mismo*, para hacer pasar a la práctica la culpabilidad fundamental, contenida en la decisión». No compartiremos con relación a la compleja aproximación filosófica de ambos pensadores las líneas directrices de autores como Vollrath –“H. Arendt y M. Heidegger” en A.M. Gehmann-Siefert/O. Pöggeler (eds.) “Heidegger und die praktische Philosophie”, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1988–, que viene a defender una fácil y rápida contraposición de la pluralidad, la contingencia y la fenomenicidad de la teoría de la acción en la primera y el talante teórico del segundo. Tampoco nos situaremos en la línea de los trabajos de J. Taminioux “Arendt, disciple de Heidegger?” en *Études phénoménologiques*, 1, n° 2, 1985, pp. 111-136 (trad. italiana en *Aut-aut*, n° 239-240, 1990, pp. 65-82) y “Heidegger et Arendt, lecteurs d’Aristote”, en *Cahiers de Philosophie*, Lille, n° 4, 1987, pp. 41-52, si bien compartimos razones de su postura más elaborada en “La réappropriation de l’“Étique a Nicomaque” ” en “Lectures d’ontologie fondamentale”, J. Millon, Grenoble, 1989, donde se reconoce la deuda de la corriente de “rehabilitación de la filosofía práctica” con la actualización heideggeriana de Aristóteles, así como en el esencial para todo estudioso de esta relación “La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger”, Payot, Paris, 1992.

⁷ *Vd. H. Arendt, op. c.*, pp. 234-5: «en la filosofía de Heidegger el hombre se convierte en una especie de *summum ens*, “dueño del ser”, puesto que existencia y esencia son idénticas en él. Una vez que se ha descubierto que el ser por el que hasta ahora se había tomado a Dios es el hombre, resulta que un ser tal no puede nada y que no existe “dueño del ser”. Todo lo que nos queda son modos de ser anárquicos».

como un límite extremo con el que la existencia humana puede medirse para alcanzar una comprensión más completa y auténtica de su identidad, pues uno solamente puede ser sí mismo en medio del mundo que comparte con los otros, y el *ser-para-la-muerte* significa antes que nada el abandono de ese *ser-con* los demás, la liberación del mundo circundante que nos deja *a solas* con nosotros mismos.

Así, en el mismo artículo acerca del existencialismo del que arriba citábamos la deuda con Kant, sugiere Arendt que todo pensar que pretenda definir al ser no hará más que aislar y absolutizar una de sus categorías, perdiendo definitivamente su significado último: la realidad es irreductible al pensar. Frente al humanismo radical y activista del existencialismo, que no termina por atacar la amenazante tesis metafísica que convierte el hombre en el ser supremo para el hombre, una noción como la de *verdad comunicativa*, tal y como queda acuñada por Jaspers –en obras tales como “*Die geistige Situation der Zeit*” (1931) y “*Vom Ursprung und Sinn der Geschichte*” (1948)–, podría servir para recuperar un nuevo concepto de humanidad, como condición de la existencia humana, abordando la mayéutica socrática de un modo no pedagógico. Pero la comunicación intersubjetiva, noción –como el Juicio– a la escala de los asuntos humanos y su libre acontecer, corre el peligro –en virtud de su origen filosófico–, del que Jaspers no es capaz de salvarla–, de derivar en una versión intimista del diálogo que aún margine a la pluralidad, como consecuencia de su proximidad a la experiencia del diálogo interior de cada uno, que comporta menos experiencias políticas de las que incluso puedan llegar a acontecer en la vida cotidiana⁸. Sin embargo, contra todos los pronósticos, en el citado escrito del '54, Arendt comienza a considerar al con-

⁸ El trabajo de Arendt en el que da un giro a su habitual crítica a Heidegger, para pasar a señalar las debilidades internas del discurso del siempre admirado Jaspers, es “Concern with Politics in recent European philosophical Thought” (1954) que citamos por la traducción italiana de un amplio fragmento en *Aut-aut*, n° 239-240, Sept.-Dic. 1990, pp. 31-46. En el mismo número monográfico L. Boella ofrece una fundada explicación de la “indecisión” de Arendt entre filosofía y política en el artículo “Hannah Arendt “fenomenologa”. Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia”, pp. 83-110. Citamos un texto de la p. 86: «La elección de la “filosofía de la comunicación” de Jaspers acontece en el contexto de una dura polémica contra el solipsismo heideggeriano. Esta primera esforzada confrontación de la discípula con el maestro, del que se había alejado bruscamente a partir de los años '30, no está carente de oscilaciones. Pocos años después, en un escrito del '54, Hannah Arendt reprochará a Jaspers por considerar al hombre siempre al singular y señalará la importancia del concepto heideggeriano de mundo y de su análisis de la vida cotidiana que resultaría incomprensible si el hombre no fuera comprendido antes que nada como ser ligado a otros».

cepto heideggeriano de *mundo*, en cuanto que expresión filosófica del coexistir, de la delimitación recíproca de las relaciones humanas y objetuales, como capaz de superar las dificultades en que la política sitúa a la filosofía, pasando por alto la estrecha vinculación de esta noción con un esquematismo y su arraigo en una *mimetología* transcendental, difícilmente conciliable, al menos a primera vista, con la teoría arendtiana de la acción. Repara asimismo en la introducción de la denominación plural *mortales*, que reflejaría –a su modo de ver– el definitivo abandono del proyecto de una ontología fundamental, así como en la nueva mirada que la *historicidad* y la *temporalidad* permiten lanzar a los asuntos humanos, en virtud de las cuales el filósofo abandona la perspectiva privilegiada de lo eterno, a pesar de que esas mismas nociones sirvan, a entender de Arendt, más para comprender la historia que para proyectar una nueva filosofía política⁹.

La discusión explícita con el pensamiento heideggeriano y su relación con la política culmina en el trabajo de Arendt “*Heidegger ist 80 Jahre alt*”¹⁰, en el que se valora el esfuerzo de autocomprensión filosófica realizado en las obras de la *Kehre* y especialmente el rechazo a la *voluntad de poder* como voluntad de dominio y hegemonía, a la que se opondría la *Gelassenheit*, que nos prepara para un pensar que ya no será un querer, situado más allá de la distinción entre actividad y pasividad, más allá del dominio de la voluntad y de la causalidad. También la interpretación y los comentarios a la inicial sentencia de Anaximandro contienen para la pensadora alemana una descripción del espacio público que daría un giro inusitado al pensar heideggeriano del Ser, una versión fenomenológica de la diferencia ontológica, en la que el Ser no cuenta con un primado original, de manera que no oculta sino que, por lo contrario, manifiesta a los entes en su devenir. Desde esta misma lectura, cuya arbitrariedad tampoco ha dejado de denunciarse, pues no se ve con claridad por qué lo defendido a propósito de este texto no resulta válido en consideración a otros¹¹, se advierte que sin errancia y sin conexión de destino a

⁹ Los textos concernientes a este sorprendente acercamiento al pensamiento de Heidegger nos remiten a *op. cit.*, por el lado del uso de la *historicidad* a las pp. 34-35, y por el lado de lo acertado de la noción de *mundo* a las pp. 45-46.

¹⁰ *Vd. Merkur*, XXIII, n° 10, 1969, pp. 893-902 (trad. italiana “Martin Heidegger ha Ottant’Anni” en *Micromega*, n° 2, 1988, pp. 165-179; trad. americana “Martin Heidegger at Eighty” en *New York Review of Books*, XXI, 1971, pp. 50-54).

¹¹ Remitimos a los comentarios de S. Forti al respecto en *op. cit.*, pp. 78-9. Una lectura que toma una dirección bien distinta es la de Derrida (“La diferencia” en “Márgenes de la filosofía”, Cátedra, Madrid), en la que “La sentencia de Anaximandro”, no sólo no es considera-

destino no habría historia, pues la posibilidad del error es justamente el atisbo de lo *libre* que permite reflexionar acerca del significado en sí de cada acontecimiento particular. Así se persigue hacer uso de las armas puestas a disposición por Heidegger precisamente para ir más allá de él¹², de modo que si este pensador ha reparado en la historia de la metafísica como un progresivo olvido del Ser, Arendt denunciará el creciente olvido de la política, analizando el verdadero alcance de la acción y revelando en sus conclusiones el vínculo estrecho entre los modos de pensar la realidad y la reflexión política correspondiente. Este último camino manifestará, pese a los acuerdos puntuales que puedan producirse, que la diferencia ontológica introducida por Heidegger actúa aún como un origen que precede a las diferentes errancias, como una palabra íntegra, que oculta el *hecho* manifiesto para todos menos para la especulación de que la diferencia es originaria.

En el trasfondo ontológico de la lucha arendtiana por devolverle a la política su autonomía y dignidad late también un pensamiento de lo *originario*, donde lo originario es la pluralidad actualizante del poder, el espacio público que, a su vez, es político, portador de una temporalidad propia (*tiempo de la polis*) a la que debe corresponder el tiempo de la mente, donde ya hemos anunciado el lugar privilegiado del Juicio, como un intento por combatir, al menos por un instante, con el tiempo en su respecto destructivo, un instante suficiente para no hundirse desarmado en la corriente temporal (*Benjamin*), y suficiente al mismo tiempo para instaurar, fundar no dogmáticamente, algún significado, un sentido que debe ser fiel a la pluralidad y diferencia originarias. No hay, por lo tanto, *arché*, sino que la pluralidad es originaria, *se da* un inicio an-árquico que convierte en superflua toda pregunta acerca de la verdad y el sentido del ser. Las acciones terminan componiendo un cuadro en el que ninguna atrapa su “auténtico” y completo sentido sin participar de la imagen de la siguiente, en un *juego* que procede *sin fin* determinado. Pero pensar la política como un modo de ser originario expresa en el fondo la fidelidad al descubrimiento heideggeriano de que el ser no puede pensarse en el tiempo y en oposición a él, sino precisamente *como tiempo*. En este estado de cosas el Juicio y la acción podrán utilizarse como arma y combate contra lo

da como una recuperación de un espacio público/político embozado por la especulación, sino que se presenta como una confirmación de la diferencia ontológica. Las reflexiones de Arendt con respecto al texto heideggeriano las encontramos en “La vida de la mente”, Piper, München, 1998, II, “La voluntad de no-querer de Heidegger”, pp. 415-421.

¹² Vid. J. Taminioux, “Arendt discepolo di Heidegger?”, p. 78, en *Aut-aut*, n° 239-240, pp. 65-82.

ineludible de la corriente temporal y sus consecuencias para los asuntos humanos¹³.

Para terminar esta declaración de las intenciones de nuestro trabajo, lo que más nos interesará analizar en él será si el *espaciarse de la libertad* en el espacio público/político –tal y como queda presentado por Arendt– guarda alguna deuda o no con la noción de *mimesis* en su productividad política –cuestión que ha sido estudiada en profundidad en Heidegger por Lacoue-Labarthe–. Para empezar por algún lugar *polémico*, quizás con Nancy¹⁴ podríamos observar en la concepción arendtiana de la política la expresión de algo así como el *límite de la imitación* –posibilidad que llega siempre de la mano de la existencia–, no tanto de la *imitación del límite*, pues lo político es una posibilidad siempre susceptible de traerse a la luz, siempre dispuesta a manifestarse, no a ser imitada o recuperada mediante una *poiesis* adecuada. No en vano la relación mimética se ha sopesado por lo general como un sometimiento, como algo servil, en todo caso no libre, mientras que la *dramatización* histórica de la libertad podría venir a ser algo así como una *archi-mimesis* o *archi-poiesis*, no una autoproducción, sino la *virtud misma de la existencia*.

§ 1. Ἡ ἀρχὴ λεγέται πολλαχῶς

Como el origen, la *acción* se dice de muchas maneras, pero ninguna de ellas puede remitir a la *mimesis*. Por el contrario, la acción se manifiesta como un muro de realidad, de existencia, que en virtud de su irreversibilidad,

¹³ S. Forti comenta lo siguiente acerca de la estrecha relación entre pensar el sentido de las acciones humanas y su temporalidad: «Este pensamiento de lo originario inscribe sin duda a la autora en la perspectiva abierta por Heidegger. De hecho, pensar en la política –en esta política– como lo originario, significa abrirla a una comprensión que no elimina, como sin embargo han hecho la metafísica y la política metafísica, la relación constitutiva de la realidad con la temporalidad; quiere decir apropiarse, como adquisición imprescindible, el “descubrimiento” de que –para decirlo en los términos de Heidegger– el ser no puede ser ya pensado “en el tiempo” y “en oposición al tiempo”, sino “como tiempo” [...] La acción y el juicio arendtianos, aún en la melancólica conciencia de la imposibilidad de enfrentarse duraderamente con la temporalidad, intentan combatir con ella, al menos por un instante: un instante suficiente para no entregarse desarmados del todo a la corriente temporal, que transforma todo. Ese instante suficiente para instaurar o para captar un significado», p. 87. Cfr. la descripción arendtiana del pensar como espacio entre el pasado y el futuro en “La vida de la mente”, I, p. 205.

¹⁴ Vd. J.-L. Nancy, “La experiencia de la libertad”, *op. cit.*, cap. 13, nota 9.

imprevisibilidad y anonimato señala cómo todo acontecimiento (*Eräugnis* y *Ereignis*) que suponga el inicio absolutamente primero de una serie (*Reihe*) de fenómenos, todo acontecer *por* libertad –a diferencia del seguirse *de* alguna serie de acontecimientos–, impone una resistencia al pensamiento, que le obliga a deshacerse de su aplicación mecánico-natural y a hacer experiencia de lo libre, a prestar oídos a la sollicitación (*Anruf*) del hecho (*Tatsache*) de la libertad.

En la acción nos las habemos con algo así como el fenómeno de un ocultamiento de la misma y, al mismo tiempo, con la libertad del ocultamiento, que no indica sino su proveniencia de un *Ab-grund* polémico que podemos considerar como una *Ur-teilung* a la vez interna y externa a la *polis*, inaprehensible pero, a la vez, imborrable, imposible de olvidar. Una obra como “*La condición humana*” –con un lenguaje perteneciente a la tercera antinomia presentada y discutida por Kant en la “*Crítica de la razón pura*”– caracteriza a la acción como expresión de la libertad, cuya fuerza de innovación rompe con el repetitivo y mecánico orden temporal-natural, que ejerce como permanente recuerdo de que los hombres no han nacido para morir sino para iniciar (*anfangen*) algo totalmente nuevo en el mundo:

«Este inicio (*Anfang*) que es el hombre, en la medida en que es alguien, no coincide en modo alguno con la creación (*Erschaffung*) del mundo: lo que había antes del hombre no era nada, sino nadie; su creación no es el comienzo (*Beginn*) de algo, que una vez creado, está ahí en su esencia, se desarrolla, permanece o desaparece, sino el iniciar (*Anfangen*) de una criatura, que ella misma está en posesión de la capacidad de empezar: eso es el inicio del inicio (*Anfang des Anfangs*) o del iniciar (*Anfangen*) mismo. Con la creación del hombre el principio (*Prinzip*) del inicio, que allá por la creación (*Schöpfung*) del mundo en cierto modo aún estaba en la mano de Dios y con ello permanecía fuera del mundo, apareció en el mundo mismo y seguirá siéndole inmanente, mientras haya hombres; lo que naturalmente al final no quiere decir otra cosa que la creación del hombre como alguien coincide con la creación de la libertad»¹⁵.

La *natalidad* escapa así a todo paradigma poiético, su eclosión equivale a una explosión que proviene en última instancia de un πόλεμος originario –la violencia no es política, pero funda, tutela y amplía la política–, como parti-

¹⁵ Se trata de un texto ausente de la edición inglesa de la obra, la cual ha sido tomada como texto base de la mayor parte de las traducciones, añadido por la autora en la ed. alemana en Piper, 1998 (1967), München, p.216.

ción original demarcadora de la *polis*. En ella reconoce el análisis de Arendt un *segundo origen*, esta vez ya no condenado a la oscuridad de lo inasible, que incorpora todo el potencial positivo del primero: competición sin violencia, agonismo sin antagonismo, inmortalidad sin muerte. A pesar de esta primera imagen de lo político en virtud del espacio que vincula y, al mismo tiempo, separa, el espacio público rehuye toda representación espacial al uso, pues como la Luz platónica o el Claro heideggeriano no se trata de algo visible *de hecho*, sino de aquello que precisamente *da que ver*, abriendo un horizonte para que los hombres puedan aparecer los unos a los otros¹⁶.

El inicio (*Anfang*) que supone el hombre no es el comienzo (*Beginn*) de algo, del modo en que el mundo comienza a ser tras la creación (*Schöpfung*), sino el inicio de alguien que, a su vez, posee la capacidad de iniciar. Esta creación (*Erschaffung*) de alguien (*Jemand*), que pasa a identificarse con la creación de la libertad, conduce a una meditación acerca del origen que pasamos a ser cuando generamos efectos en el mundo, sólo atribuibles a nuestra capacidad de iniciar algo absolutamente primero en el tiempo¹⁷. En su deseo de alejar su fenomenología de la acción de toda teleología, Arendt parece acercarse en su análisis a lo esencial de la lectura de Foucault acerca del carácter de la búsqueda del Nietzsche genealogista de la moral –en “*Nietzsche, la genealogía, la historia*”¹⁸–, donde entran en juego el origen de nociones tales como ascesis, conciencia moral, castigo y justicia. Las semejanzas con la resistencia de la acción a un origen “puro” se ponen de manifiesto en un rápido recorrido por las tesis más significativas del texto. Parte éste de una pri-

¹⁶ La noción de *natalidad* nos parece conducir a una concepción “horizontal” de la política que difícilmente puede conciliarse –como intentaremos poner de relieve más adelante– con el representacionismo dominante. Tanto en el origen doble de la *polis*, de una manera o de otra resaltado también por Benjamin y Heidegger, como en lo irrepresentable del espacio de la libertad ha reparado el estudioso de Arendt, R. Esposito. Con respecto al primer asunto puede acudir a su obra *L'origine della politica*, Donzelli, Roma, 1996, y, en relación con el último, a su trabajo “Hannah Arendt tra “volontà” e “rappresentazione”: per una critica del decisionismo” en “La pluralità irrepresentabile”, *op. cit.*, pp. 47-69, donde leemos lo siguiente: «La libertad en cuanto pluralidad es literalmente inimaginable. Externa a toda posibilidad representativa, ya sea en el plano temporal como en el espacial», p. 59.

¹⁷ No sólo recuerdan a Kant y la discusión acerca de la tercera antinomia en la *KrV* las expresiones de Arendt, sino que también remiten a las expresiones aristotélicas sobre el hombre como *arché* de acontecimientos, *cf.* *EE*, II, 1222b 19-20; *EN*, II, 1222b 26-32; VI, 1139a 20; acerca de la responsabilidad de las acciones cuando éstas han sido elegidas y son voluntarias, *vd.* *EN*, II, 1223a 3-6, 14-20.

¹⁸ *Vd.* M. Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”. La piqueta, Madrid, 1992, pp. 7-29.

mera oposición entre la noción de *Ursprung*, una supuesta recuperación del origen como algo idéntico a sí mismo, antes y después de lo derivado, como lo que siempre estuvo ya dado, y la de *Herkunft*, que escaparía a esa estática categoría de semejanza indicando la fuente o procedencia de aquello cuyo origen se busca, hasta que se descubra que «en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente» (p. 13), que dará que pensar como singularidad capaz de constituir sentido. Ello en estrecha relación con otra palabra clave, por lo que con ella se señala y saca a relucir, la de *Erbschaft*, en la que observamos «un conjunto de pliegues, de fisuras, de capas heterogéneas que lo hacen inestable y desde el interior o por debajo, amenazan al frágil heredero» (*ibíd.*). Las notas extraídas del texto foucaultiano nos parecen corresponder con fidelidad a la fragilidad y fragmentación originaria de los asuntos humanos en general, como condensaciones de aquello que sólo puede darse desasiéndose, tomándose, como muestra un conocido texto kantiano, y que no es otra cosa que la libertad.

También incluye Foucault un comentario acerca de la *Entstehung*, «la emergencia, el punto de surgimiento. Es el principio y la ley singular de una aparición» (p. 15), con la que se indica la entrada en juego de fuerzas, pero de manera que el espacio en el que actúan no se imagine como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, sino más bien como «un no lugar, una pura distancia, el hecho de que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio. Nadie es pues responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse; ésta se produce siempre en el intersticio» (p. 16). Cita que nos permite recordar el inevitable anonimato de la acción, al que la humanidad se resiste a someterse, en virtud del entrecruzamiento y entrelazamiento de acciones entre sí, sin que sus rendimientos puedan ser atribuidos a unos más que a otros. Contra ello lucha la facultad humana de juzgar lo sido y lo hecho, de integrarlo en su multiplicidad bajo el hilo conductor de una narración. Volviendo una vez más a Foucault, el trabajo de socavamiento de la *Entstehung* «debe mostrar el juego, la manera en que luchan unas con otras [las emergencias], o el combate que realizan contra las circunstancias adversas, o aún más, la tentativa que hacen –dividiéndose entre ellas mismas– para escapar a la degeneración y revigorizarse a partir de su propio debilitamiento» (p. 15), la multiplicidad originaria con que esas emergencias –las acciones– entran en el mundo conduce a la *narración*, cuya familiaridad con la hermenéutica de P. Ricoeur no ha dejado de señalarse, como su única dimensión inteligible, un narrar cuyos antecedentes bien pudieran hallarse en los

poemas homéricos, y cuya importancia no reside tanto en el desenlace, un horizonte eternamente perdido aunque eternamente atisbable, cuanto en el rendimiento salvífico que ofrece. Sirva esto último para detenernos en los complejos comentarios de Benjamin acerca de la noción de origen como *Ursprung*:

«Origen, aún siendo una categoría plenamente histórica, no tiene sin embargo nada en común con la génesis. Con el origen no se mienta ningún devenir de lo que surge, sino más bien lo que está surgiendo del devenir y del pasar. El origen se halla en el río del devenir como un vórtice y engulle en su ritmo el material de la génesis. Lo originario no puede reconocerse nunca en el modo de existencia bruto y manifiesto de lo fáctico, y su ritmo es manifiesto únicamente para un enfoque doble. Pretende ser reconocido por un lado como restauración, como reproducción, por otro lado, justamente por ello, como incompleto, no finalizado. En cada fenómeno de origen se determina la figura, bajo la cual se enfrenta siempre una idea con el mundo histórico hasta alcanzar la plenitud en la totalidad de su historia. Así no se pone de relieve el origen desde los hechos históricos, sino que éste concierne a su pre- y posthistoria. Las directrices de la contemplación filosófica se hallan trazadas en la dialéctica, que es inherente al origen. A partir de ella se muestra a la singularidad y la repetición condicionadas recíprocamente en todo lo esencial. La categoría de origen no es, por lo tanto, como Cohen piensa, meramente lógica, sino histórica»¹⁹.

Este texto central nos aproxima a una concepción del *origen* –del que proviene la acción– como una suerte de movimiento de continua autogeneración, que no termina jamás de completarse, de culminarse, esto es, sin alcance de un *telos* determinado, el cual no debe confundirse con un devenir de lo ya nacido –algo presente en la distinción arendtiana entre *Anfang* y *Beginn*–, o que como tal tenga un término, sino un devenir y traspasar continuo de lo que nace. Así «el origen está en el flujo del devenir como un vórtice y arrastra dentro de su propio ritmo el material del nacimiento», pues se trata del inicio del iniciante –en Arendt cada individuo– que en su eclosión se proyecta siempre más allá de él. De ahí que concierna a la *Vor-* y *Nachgeschichte*, tan difícil de captar para el *pensar*, acostumbrado al presente, emplazado en una suerte de *Jetzt-Zeit*, la brecha entre el pasado y el futuro, lo que no es aún y ya no es historia, como un *Ab-grund* del que ella misma puede ir surgiendo,

¹⁹ Vd. “Prólogo crítico-cognoscitivo” de “El origen del drama barroco alemán”, Frankfurt a.M., stw, 1997, p. 226 (trad. castellana en Taurus).

y en el que si nos sumergimos podemos recoger las joyas y los corales que decoran los fenómenos originarios en que se han metamorfoseado lo pasado y lo sido. Eso quisiera ser el angustiado ángel de la historia, no en vano situado en el límite de lo que puede, en la frontera finalmente irrebasable de la destrucción tecnificada, convertirse en buscador de perlas, según la expresión de Arendt en el texto que dedica a Benjamin, detener el curso de la historia y demorarse en la reconstrucción de lo destruido, como un *φρονεῖν* capaz de remedar la injusticia del tiempo lineal, de interrumpir el orden formal de los acontecimientos y transustanciar a *χρόνος* en *αἰών*.

En relación con la anterior interpretación foucaultiano-nietzscheana del origen, nos servimos del texto de Benjamin para subrayar la imposible genealogía o génesis de la acción en el análisis de Arendt, cuyo origen permanece inevitablemente inconcluso, superándose siempre a sí mismo, no siendo nunca plenamente lo que es, a saber, algo próximo a un origen in-originario o una *arché* an-árquica. En su forma más pura la acción es para sí misma su único antecedente, al coincidir con su propio origen —dado lo insonsable de su *origen racional*—, pero nunca será lo suficientemente autotransparente como para dominar sus efectos, lo que representa la contrapartida de su fecundidad infinita, cuyo poder de propagación escapa a las intenciones de los mismos actores. No podemos pasar por alto la primera lección griega acerca de la autosuficiencia de la acción, como *πρᾶξις*, en cuanto tiene su fin en sí misma, en virtud de su carácter de *ἐνέργεια*²⁰. La acción ofrece de hecho una lección intransferible, no subsumible en una cadena causal, de modo que puede decirse con Bergson, en unas palabras que nos parecen captar la plenitud ontológica de lo político en Arendt, que «aquí las causas, únicas en su género, forman parte del efecto, han tomado cuerpo al mismo tiempo que él y están determinadas por él en tanto que lo determinan»²¹.

Quizás lo que se nos escapa inevitablemente en cada acción sea lo mismo que condena al fracaso a toda *revolución*, el *pendant* del capítulo quinto de “*La condición humana*”, pues no en vano esta última reivindica la adecuación plena, la plenificación mediante su acto de un derecho violado o censurado (ontotipología), en lugar de *actuar* como el historiador y el pensador, que la consideran como un *signo histórico* (*Geschichtszeichen*). Ello no

²⁰ El lugar clásico es la distinción aristotélica entre movimiento imperfecto o *kinesis* y movimiento perfecto o *praxis*, en *Metafísica*, I, 6, 1048b 19-35; *vd.* También *EN*, VI, 5, 1140b 6-7.

²¹ *Vd.* “L’evolution creatrice”, *Oeuvres*, Paris, P.U.F., 1964, p. 634.

implica una crítica libre de matices al acontecimiento de la revolución, que, por el contrario, debe cumplirse, acontecer fáctica y temporalmente, precisamente para revelar y recordar que hay un inicio (*Anfang*) originario, situado más allá de todo comienzo cronológico (*Beginn*), el cual se nos escapa, sin embargo, necesariamente, al estar, por un lado, antes que nosotros, y, por otro, al superarnos²². Así las cosas, este origen tocará sólo tangencialmente la dimensión histórica, el comienzo es el envoltorio que esconde lo inicial, pero no hay más que un origen, custodiado por su propia ocultación, por lo que no puede darse sino bajo la forma –que en realidad no constituye *figura* alguna– de la retirada, antes de que un comienzo histórico lo traicione y subsuma. Con ello, nos parece no haber hecho otra cosa que recordar la distinción heideggeriana entre *Beginn* y *Anfang*, en la introducción del primer curso sobre Hölderlin:

«El comienzo (*Beginn*) es aquello con lo que algo emerge (*womit etwas anhebt*), el inicio (*Anfang*) es aquello de lo que alguna cosa surge (*woraus etwas entspringt*), adviene a presencia [...] El comienzo es abandonado pronto, desaparece en el curso de los acontecimientos. El inicio, el origen (*Ursprung*), no viene a la luz más que en el curso del proceso, y no está plenamente presente más que al final. Quien mucho comienza con frecuencia no alcanza jamás el inicio. A decir verdad, nosotros los hombres no podemos iniciar (*anfangen*) nunca con el inicio (*Anfang*) –sólo un dios podría–, sino que debemos comenzar, es decir, hacer de alguna cosa el impulso que sólo conduzca al origen (*Ursprung*) o señalar hacia él.»²³

²² Nos parece que P. Ricoeur se ha mostrado muy próximo a una tesis semejante cuando señala acerca del poder, la realidad más cercana a la pluralidad de hombres y, al mismo tiempo, la más embozada, lo siguiente: «La constitución del poder en una pluralidad humana [...] tiene el estatuto de lo *olvidado*. Pero este olvido, inherente a la constitución del consentimiento que hace el poder, no remite a ningún pasado que hubiera sido vivido como presente en la transparencia de una sociedad consciente de ella misma y de su engendramiento uno y plural. Insisto en este punto: un olvido que no lo es del pasado. En este sentido, un olvido sin nostalgia. Un olvido de lo que constituye el presente de nuestro vivir-juntos», “Poder y violencia”, en “Lectures I”, París, Seuil, p. 29.

²³ *Vd.* M. Heidegger, “Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»”, G.A., 39, 1980, pp. 3-4. Este “futuro anterior” desde el que nos contempla el *inicio* queda plasmado de un modo semejante en el controvertido, pero iluminador en relación con la concepción heideggeriana de la política, *Discurso del rectorado* del '33, en el que podemos leer: «El inicio es aún. No está *tras de nosotros* como algo ha largo tiempo acontecido, sino que está *ante nosotros* [...] El inicio ha incidido ya en nuestro futuro, está ya allí como el lejano mandato de que recobremos de nuevo su grandeza», en “La autoafirmación de la Universidad alemana” (V.

Cuando la acción alcanza más de cerca el *origen (Ursprung)* se transforma en revolución y cuanto más intente reproducir po(i)éticamente la inicialidad del origen más caerá en una peligrosa onto-tipología política, cuya fuerza avanzará hacia la destrucción de todo espacio público. Así, la obsesión por recuperar lo original puede llegar a generar tal potencial de violencia que destruya a sus supuestos portadores, tampoco habrá posible *prudencia* en la revolución, pues su máximo de diferencia, la incandescencia a la que somete a los hechos que desencadena a su paso, impide la existencia y el descubrimiento de algún *kairós*, lo bueno según el tiempo. Desde la imagen del Inicio (*hybris*) habla la Violencia, lo retirado obligado a presentarse, la Idea condenada a encarnarse, olvidando la eternidad de la sentencia:

«nadie puede ni debe determinar cuál es el supremo grado en el cual tiene que detenerse la humanidad, ni por tanto, cuál es la distancia que necesariamente separa la idea y su realización. Nadie puede ni debe hacerlo porque se trata precisamente de la libertad, la cual es capaz de franquear todo límite preestablecido.»²⁴

Todo ello para subrayar la originariedad de la diferencia, no subsumible en una *palabra única*, íntegra, ni la del vencedor –como defendería Schmitt–, ni la de los vencidos –cuya voz ofrece el poema *Schibboleth* de Celan–, siempre posteriores, pues no hay voz auténtica ni creíble precedente a las sucesivas diferenciaciones y fragmentaciones. Justamente para mostrar esa imposibilidad resultó muy útil el recurso a Foucault. Según esta fenomenología de la política, en el pensamiento político de Arendt no puede haber *ἀρχή*, pues si se da algo originario sólo puede tratarse de la pluralidad. Sólo sabremos del *initium* por nuestra creación, marcada esencialmente desde siempre por la igualdad (*Gleichheit*) y por la diferencia (*Verschiedenheit*), ambas manifestaciones de la pluralidad humana²⁵. Se trata de una tesis fundamental que ilumina el modo de habérselas con las cosas, pues como ya dijimos, nos enfrentamos a un pensar para el cual las maneras de comprender la realidad van de la mano de sus reflexiones políticas o im-políticas correspondientes, por lo tanto, en estrecha conexión con una economía de la presencia muy particular, responsable paradójicamente an-árquica de un modo de residir (ἦθος) en el

Klostermann, Frankfurt a.M., 1983), estudio preliminar, trad. y notas de R. Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1989, p. 11.

²⁴ Vd. I. Kant, "Crítica de la Razón pura", A 317/B 374.

²⁵ Vd. H. Arendt, "La condición humana" . *op. cit.*, p. 213 ss.

mundo, con respecto al cual sostiene Arendt que no puede entenderse de acuerdo con un modelo técnico-poiético. Una comparación y discusión con Heidegger permitirá profundizar en el habitar en el mundo defendido por la *ontología política* de la que nos ocupamos.

§ 2. La reapropiación teórica y praxeológica de la *πρᾶξις* aristotélica

A estas alturas no resulta ya nada novedoso apuntar lo decisivo de la lectura de Aristóteles para la elaboración de una obra como “*Ser y tiempo*”. Son numerosos los estudios y artículos que reparan en la asimilación y radicalización del pensador griego por parte de Heidegger, camino culminante en la concepción de la *praxis* como modo de ser propio del *Dasein*, marcado por el descubrimiento en la “*Ética a Nicómaco*” del paso de la filosofía como doctrina a la filosofía como modo de existencia, que permite considerarla como la anticipación de una *ontología del Dasein*²⁶.

Precisamente esta obra establece una distinción entre *ποίησις* y *πρᾶξις* que será decisiva para Arendt y Heidegger. Repetiremos una vez más, para no vernos obligados a realizar saltos en nuestro recorrido, que en la *poiesis* –tal y como queda descrita desde el pensamiento aristotélico–, en cuanto uno de los modos de saber hacer o *τέχνη*, el *ἀρχή* o principio del ente producido

²⁶ Nos referimos especialmente, aparte de los ya citados trabajos de Taminiaux, a la obra de F. Volpi, que parte del ya clásico “Heidegger e Aristotele”, Daphne, Padova, 1984, si bien deben citarse otros trabajos suyos concernientes a la apropiación de Aristóteles desde la ontología fundamental: “*Dasein* comme *praxis*: l’assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d’Aristote” en “Heidegger et l’idée de la phénoménologie”, VV.AA., Kluwer, Dordrecht/Boston/London, 1988, pp. 1-41; “La naissance de la rationalité pratique dans la différenciation aristotélicienne du savoir: sa tradition et son actualité” en “La naissance de la raison en Grèce”, Actes du Congrès de Nice, mai 1987, pp. 279-290; “L’esistenza come praxis. Le radici aristoteliche della terminologia di *Essere e tempo*” en G. Vattimo (ed.), “Filosofía ‘91”, Laterza, Roma-Bari, 1992, pp. 215-251. Asimismo resultan esenciales las informaciones que proporcionan el denominado *Natorp-Bericht* (otoño 1922) en el que Heidegger expone su programa de investigación de Aristóteles bajo el título de “Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles”, publicado según la copia del mismo Gadamer en 1989 en el *Dilthey Jahrbuch*, nº 6, pp. 237-269, acompañado de la presentación de Gadamer. Otro textos relevantes para conocer el alcance de esta interpretación son la transcripción de algunas lecciones del semestre de invierno de 1924/25 en Marburgo acerca de “*El sofista*” de Platón, publicadas en la *G.A.*, II Abt., *Vorl. 1914-1944*, Bd. 19, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1992, así como el curso del semestre de invierno de 1929/30 “*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*”, Bd. 29/30, 1983.

se sitúa en el agente productor y corresponde al εἶδος presente en la mente del artesano. Pero esta producción y sus múltiples modos se ven afectados por una deficiencia ontológica, al no residir su fin en el sujeto artífice, que resulta independiente de ellos, deficiencia por la que, sin embargo, no se ve afectada la *prâxis*, movimiento perfecto en el que el *arché* constituye al mismo tiempo el *télos*, si bien en este momento del camino del pensar heideggeriano la σοφία representa la posibilidad suprema de la existencia, hasta el punto de que con ella se identifica la φρόνησις, como única actividad mental correspondiente al tiempo finito de aquélla. Taminioux descubre una reappropriación bien distinta en Arendt y Heidegger de la distinción aristotélica enunciada, opinión que no podemos sino compartir, si bien merece la pena descubrir, por razones que se irán manifestando a lo largo del trabajo, el alcance del recorrido común de ambos. Efectivamente, si bien la primera la concebiría en un plano *praxeológico*, en el que la *prâxis* revela lo inicial e inacabable de la acción y la pluralidad humanas, el segundo procedería en un sentido puramente *teorético*, en el que la canalización de la *prâxis* como expresión del βίος θεωρητικός conduciría a un solipsismo extraño a la dimensión ético-política presente en el Estagirita. Arendt plantea así la necesidad de centrar la política en una noción de *prâxis* esencialmente individual, una individualidad de la que no goza la *poiesis*, aunque –a diferencia del denotado *si mismo* del *Dasein*– siempre integrada en una pluralidad que la posibilita y que hace que cada uno difiera de los demás al tiempo que los asemeja.

Heidegger reconoce en su conocida carta a Richardson que la distinción de la función aletéica de dos tipos de acción le condujo a considerar el ἀληθευεῖν como un acto de develamiento y la verdad como un estado develado del que provendría toda automostración del ente. Así, de la preocupación por los entes circundantes, a la mano, obtendríamos una aprehensión de nosotros mismos como algo *ante-los-ojos* (*vorhanden*, προχειρόν), que nos remitiría a un comportamiento productor de la *actualitas/enérgeial Wirklichkeit* según el *eidos* o prototipo cuyo aspecto dirigiera el trabajo del productor. Nos las habríamos así con el modo de ser de las cosas, de la φύσις en sentido amplio –cuyo desplegarse como surgimiento mismo de la verdad en lo que tiene de más originario dará paso a su posterior rehabilitación–, modo de ser al que no responde todo lo que hay, sino que más bien parece una “caída” con respecto a un punto más elevado, que no es otro que el del *Dasein* y su *augenblickliches Sichselbstverstehen*. Y es que la *prâxis* actúa como posibilidad extrema con la que se mide la actividad poética, que com-

prende así su limitación, pues la primera incluye en sí misma su propio fin, ofreciendo una relación distinta entre δύνανμις y ἐνέργεια, que ya no permanecen exteriores la una a la otra. Los mismos rasgos de la virtud propia de la *prâxis*, la *prudencia*, serán reapropiados en los años que preceden a la elaboración de “*Ser y tiempo*” por la *resolución* o *estado de resuelto* (*Entschlossenheit*), en la que Arendt aprecia rápidamente la exclusión de la relación con los otros, relegada al ámbito de la preocupación, del comportamiento inauténtico del *Dasein*, en la medida en que sólo cuando abandonamos la *cura* (*Sorge*) descubrimos a los otros en la preocupación productiva, en la *poësis*.

Como se advierte a primera vista –evidencia excesivamente explotada por los comentaristas del disenso entre ambos pensadores–, Arendt se hallaría en un camino cercano –como cercanas son las fuentes de su pensar y las cuestiones de interés–, si bien distinto, al de Heidegger, desde el momento en que para la autora alemana el ser *simplemente* se da según una modalidad esencialmente ligada al ser plural, donde el “*simplemente*” remite a una dificultad perceptiva para la que difícilmente se encontrará una presentación apropiada. Habrá así que exiliarse de la metafísica, deconstruir la filosofía heideggeriana con sus mismos medios, pues no ha sabido reparar en un originario fundamental, como es el de la pluralidad de los hombres. Excepto lo expuesto del hilo de “*La sentencia de Anaximandro*”, Heidegger nunca habría reparado en que la *epojé* del Ser, gracias a la cual adviene a presencia el mundo de los fenómenos, supone el inicio de la historia, desarrollada entre dos ausencias (*Abwesenheiten*), que son el nacimiento y la muerte. Sólo allí se expondría con desacostumbrada conciencia que los entes existen transitoriamente en la claridad del descubrimiento y terminan por retornar al refugio que custodia el Ser en su ocultamiento, en su darse rehusando su manifestación²⁷. Pero lo crucial no puede residir en el establecimiento, en el fondo inasible e inalcanzable, de una jerarquía entre la suprema acción de la φύσις y la subsidiaria de la πρᾶξις, de modo que llegáramos a un ajuste de cuentas satisfactorio entre los dos pensadores. Algo así como que la astucia de la muchacha tracia no logra descarrilar los bien amarrados conceptos del pensador profesional. Un asunto tal no puede interesar a nadie, ya resulte bene-

²⁷ Acerca de la interpretación de H. Arendt del trabajo heideggeriano sobre la sentencia de Anaximandro remitimos a la nota 10 de este trabajo; resultan muy útiles los comentarios de S. Forti con respecto a la dependencia filosófica del discurso arendtiano en relación al pensamiento de Heidegger, con el que constantemente se mide y opone, en la citada monografía, parte primera, II.3, pp. 78-87.

ficiado uno u otro de los discursos en juego, lo que sí, por otro lado, puede resultar de interés es una zona medial, que al tiempo parece converger en algo mismo, dibujada en las intersecciones entre ambos filósofos, cuyo carácter quizás pueda resumir la afirmación de Arendt: «Existe una suerte de gratitud de fondo por todo lo que es tal como es; por aquello que ha sido dado y no es, ni podrá ser hecho; por las cosas que son *phyein* y no *nomos*»²⁸. Un pensamiento que hable de esta manera parte de la certeza, metódica al menos, de que pensar la realidad, pensar el mundo, implica sumergirse en el estudio de la única idea, según Kant generadora de *acciones reales* en la experiencia, que no es otra que la *libertad*, así como pensarla, como ya apuntamos de la mano del estudio arendtiano de la revolución, escapando a su comprensión teórica, eludiendo asaltarla como si se tratara de un objeto de conocimiento más —que haya *experiencia de la libertad* no conduce necesariamente a que la libertad se constituya como *objeto de experiencia*—, desde lo desconocido y sorprendente de la *liberación*.

El tono que veníamos descubriendo en la lectura heideggeriana de Aristóteles culmina seguramente en el denominado “*Discurso del rectorado*” del 133, a partir del cual podemos aventurarnos en lo que pueda ser una concepción *mimetológica* de la política. En ese texto se descubre en la comprensión griega de la *theoría* la puesta en obra más elevada de la verdadera *práxis*, desde donde se comprende el acento manifestado en la acción plástica de la ciencia como medio que determina más íntimamente el *Dasein* del pueblo y el Estado. Así, en un hilo argumentativo de estirpe platónica, los servicios de trabajo y de defensa deberán someterse al servicio del saber, pues «la ciencia debe convertirse en el acontecimiento fundamental (*Grundgeschehnis*) de nuestra existencia espiritual como pueblo (*unseres geistigvölklichen Daseins*)», ciencia cuyo origen remite a un pueblo —el griego— que con la fuerza de su lengua se enfrentó al ente en su totalidad, cuestionándolo y aprehendiéndolo como el ente que es. Nos hallamos ante la posibilidad más elevada de nuestra existencia, en la medida en que la *ciencia* designa —como luego la *téchne*— la *transcendencia* del *Dasein*, la metafísica como tal, como un saber cuya “alteración” resulta la más perfecta, pues, esta vez con Aristóteles, el que posee el saber y pasa a ejercitarlo avanza en *un proceso hacia sí mismo y hacia la entelequia*²⁹.

²⁸ Vd. H. Arendt, “Ebraismo e modernità”, Milano, 1986, p. 222.

²⁹ Vd. M. Heidegger “Discurso del rectorado”, pp. 15-17 y “Aristóteles, “De anima”, II, 417b 5-8. Son muchos los pasajes heideggerianos en los que se aborda la esencia metafísica

No la apertura/fundación de un espacio público, sino la especulación, la *theoría*, sería la responsable de la instancia archi-política que es la *πόλις*, «el fundamento y el lugar del *Dasein*», que diez años más tarde que el “*Discurso del rectorado*” se describe –en un seminario del año 1942/43 dedicado a Parménides– en su función de exposición de los entes con respecto a su implicación con el Ser:

«La *πόλις* es el *πόλος*, el pivote, el lugar en torno al cual gravita, de manera específica, todo lo que aparece a los Griegos acerca de los entes. El pivote es el lugar hacia el que se vuelve cada ente, de manera que muestra en la región de ese lugar qué implicación tiene con el Ser»³⁰.

La *pólis* no resultará de un desencubrimiento de la diferencia y pluralidad originarias, pues condición de posibilidad de la actuación de los individuos en un mismo espacio es una acción *técnica* –que de lo inauténtico y cotidiano de la *poíesis* asciende al lado del estado de resuelto–, actividad que responde a la llamada del Ser para reconducirlo en un combate desde su encierro a su manifestación y cuyas modalidades principales serán, por lo menos, la artística, la filosófica y la política. Heidegger procede a desencubrir lo esencial de esta acción, propia de lo político –que es una de sus posibilida-

de la ciencia –sin olvidar la lectura del pensamiento crítico kantiano desde esta misma clave–, por ejemplo, en “Was ist Metaphysik?”, (1929) p. 3: «El hombre –un ente entre los otros– hace ciencia (*treibt Wissenschaft*). En este “hacer” (*Treiben*) acontece nada menos que la irrupción (*Einbruch*) de un ente, denominado hombre, en el todo del ente, de manera que en y por esta irrupción hace eclosión el ente, tal y como es, en él»; o la descripción de la *transcendencia* del *Dasein* en “Das Wesen der Wahrheit”, p. 85: «La ek-sistencia [...] es la ex-posición (*Aussetzung*) al carácter develado del ente como tal [...]. La ek-sistencia del hombre historial comienza en el instante en que el primer pensador se posiciona cuestionando cara a cara el develamiento del ente y se pregunta qué es el ente [...]. Es allí donde el ente está expresamente elevado y mantenido en su velamiento, allí donde esta permanencia se comprende a la luz de un cuestionar que conduce al ente como tal, que comienza la historia. El develamiento inicial del ente en totalidad, el cuestionar acerca del ente como tal y el comienzo de la historia occidental son una y la misma cosa». Ambos textos están extraídos de “Wegmarken”, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1967.

³⁰ *Vd. G.A.*, 54, pp. 132-133. También en “La carta sobre el humanismo” se nos dirá que el pensamiento completa, lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre, determinando así la esencia de la *humanitas* como ek-sistencia a partir de esta pertenencia al ser, haciendo gala no de una representación teórica del ser y el hombre, sino del *hacer* (*Tun*) más elevado, anclado en lo nimio (*gering*) de su llevar a cabo (*vollbringen*), esencia de la acción que habría dejado de pensarse hace mucho tiempo y que vendría a cubrir el pensamiento, el más alto completar llevando a cabo, *vd. Büh* en “Wegmarken”, *op. cit.*, pp. 188-192.

des-, mediante la necesaria remisión a ella de otros modos de *poíesis*. De hecho, el habitar en el mundo se despliega en una pluralidad de manifestaciones, cada una de las cuales manifiesta en el despliegue de su esencia un *origen* que no puede explicarse según esa misma actividad. Este será el caso del *producir* (*hervorbringen, vollbringen*), sacar fuera de, extraer o traer a presencia descubriendo, donde la cosa producida no depende en cuanto a su ser de la actividad que la produce; del *cultivar* (*bauen/pflegen*), en cuanto proteger, custodiar algo que más tarde sabrá dar sus propios frutos, algo que sólo acontece si la cosa es mantenida en su esencia y constitución más propia; del *fabricar* (*herstellen*) y *crear* (*schaffen*), ambas representativas de un *hacer* (*tun*) un mundo artificial interpuesto entre uno mismo y la naturaleza, que no podría nacer ni subsistir por crecimiento propio, que despliegan su capacidad de manifestación en el seno del ente que surge desde sí mismo, que no es otro que la φύσις, a cuyo nacimiento no pueden asistir, pues ninguna de las dos la puede producir, al estar entregadas a ella. Tampoco se muestra como autosubsistente el *provocar* (*herausfordern*), que pretende de la naturaleza únicamente energía para extraer y acumular. Pero precisamente allí donde la voluntad del sujeto parece imponer triunfante a lo posible lo imposible como fin y así eliminar todo obstáculo a esta pretendida omnipotencia, surge aquello que salva. De manera que sólo a partir de esta pertenencia irreductible a algo sobre lo que no podemos extender nuestro señorío puede suceder que «el hombre mire a la dignidad suprema de su esencia y vuelva a ella» (VA, 40). La τέχνη, cuya esencia sin embargo no será técnica, raíz unitaria de todas estas ramas del hacer/actuar, proviene de la raíz **tec* del verbo τίκτειν -alumbrar, engendrar, parir-, que incide en su capacidad de hacer aparecer algo entre las cosas presentes, como esto o aquello, de este o aquel modo, designando una modalidad de saber, de “saber hacer” que espera ser conducida a cumplimiento. La *téchne* forma así parte de la estirpe de la *poíesis*, la cual, rehabilitada desde el primer acercamiento a Aristóteles, remite en su facultad *tética* (**dhe: tun*) al crecer y desplegarse de la *physis*, descendencia que para Heidegger resuena en las palabras de “El banquete” platónico:

«toda acción de ocasionar aquello que, desde lo no presente, pasa y avanza a presencia, es ποίησις, producir, traer-ahí-delante»³¹.

³¹ Vd. Platón, “El banquete”, 205b.

La *physis* como matriz técnica pasará a considerarse no ya como el recinto de los útiles, de lo ante los ojos, sino más bien como principio de movimiento que es un “camino de la *physis* hacia la *physis*”, en el que ésta se pone a disposición no de otra cosa, sino de sí misma, un modo de venir a presencia en el que el de dónde, el hacia dónde y el cómo del presentarse permanecen idénticos, coinciden. De la misma manera en que antes se hablaba de la perfección de la *prâxis*, la *physis* aparece ahora como un hacer que no necesita que se le añada instrucción alguna, como ocurre en el hacer técnico, como un *esquema* de acción que es un crecer y un constante principiar, que se configura cumplidamente a sí mismo en ausencia de todo modelo. Así, nos las habemos no con un movimiento entre los otros, sino con la esencia del movimiento, la *movilidad* (*Bewegtheit*), a partir de la cual se determinarán el movimiento y la quietud. El fondo de todas las formas del obrar humano se configura como *prâxis*, como actividad cumplida y perfecta en cada momento, en la que el ser reververa su propio obrar y cuya esencia remite a la *physis*. Algo así como la *libertad* nos parece hallar en este modo de ser originario que escapa a un esquema técnico-poietico, pues la libertad, que permite todo develamiento, que cada cosa venga a presencia y se muestre en su verdad, como la *physis*, ama esconderse, y de su manifestación en la política, en la fundación de la ciudad deberá dar cuenta un esquematismo apropiado, en el que se inscriba la lucha (*pólemos*) que precede y más tarde tutela y amplía lo político.

Así vemos, de la mano de Heidegger y su reflexión acerca del proceder técnico, cómo pensar la *acción* para este pensador supone pensar y enfrentarse a la críptica *physis*, como expresión más originaria de la libertad. Siguiendo el archi-esquema de la *physis* el hombre se mide con el *mundo* –condición de posibilidad de toda relación con el ente–, que es el asentamiento del proyecto de sus posibilidades. La casi total ausencia de exterioridad entre política y filosofía, que venimos mostrando, a la que conduce este pensar, permite considerar a la noción transcendental de *mundo* como condición de posibilidad de la *política*, así como a la comunidad transformada en *Pueblo* como instancia política fundamental. Justamente detrás del concepto de mundo se observa el trabajo de la imaginación transcendental, reinterpretada como facultad ontológica de la mano de los estudios kantianos, que permite localizarlo en términos de *esbozo* (*Entwurf*), de *imagen* (*Bild*) o de *prototipo* (*Vorbild*), así como que el *Dasein* se defina como formador de mundo (*weltbildend*). El discurso del '33 dará un paso más hacia Nietzsche al reinterpretar formación y fundación como *creación* (*schaffen*) y remitiendo esta

peculiar creación a la *enérgeia* aristotélica, traducida en términos nietzscheanos como *estar-a-la-obra* (*Am-werk-sein*).

Intentando reunir lo esencial del camino que llevamos andado, podríamos afirmar con Heidegger que el saber (*theoría*) es *téchne*, así como la *theoría* es *enérgeia*, *estar-a-la-obra*, *efectuación* (*Verwirklichung*), que debe luchar con la necesidad. Toda creación, de ahí también la acción de fundar un estado, se desarrolla como un *combate* contra la potencia del Ser, la demasía del destino, con vistas a posibilitar la relación con el ente en general, abriendo las posibilidades de existencia del *Dasein* historial. Precisamente esta transcendencia finita del ser-en-el-mundo es la técnica o la técnica sólo puede desplegarse abriendo vías para que el *Dasein* se halle a sí mismo como *ahí del Ser*. Si esta es la estructura matricial de la política, al menos para una buena parte de la obra heideggeriana, descubrimos que todo un esquematismo, inspirado en la metafísica plástica de Nietzsche –doble moderno de Platón–, acompaña a esa filosofía/política –en lo que Lacoue-Labarthe ha creído descubrir la encarnación de una *ontotipología*³²–, donde un pueblo debe adquirir su *forma* (*Prägung, Gepräge, Gestalt*) desde la esencia poetizante (*dichtendes Wesen*) de la razón, desde la esencia técnica del saber.

El desarrollo y avance de esta política plástica señala que la misma estructura de la transcendencia del *Dasein* es la de la *mímesis*, la de la relación *physis/téchne* y su solución polémica. Por ello mismo, la *physis* solicita a la *téchne* esquematizadora para hacer eclosión, dado su retraimiento insondable, de otro modo, sin esa colaboración polémica, agónica, no habría la *tierra* de “*El origen de la obra de arte*” ni las «fuerzas de tierra y de sangre» del “*Discurso del rectorado*”. Así, la tarea principal de la política no podrá ser sino identificadora, formadora de una comunidad como pueblo que cuenta con determinadas tareas que cumplir, por lo que únicamente se rechaza toda *mímesis* en nombre de una *mímesis* aún más *inicial*, en nombre de un modelo de *repetición* (*Wiederholung*) más potente que otros, al partir de una identificación o imitación que tienen lugar, sin haberlo tenido nunca, como

³² Remitimos en este punto a los estudios de Ph. Lacoue-Labarthe en los que este autor ha reflexionado acerca de la naturaleza del rendimiento político del pensar en Heidegger. Nuestro trabajo hará uso de sus acuñaciones de una *ontotipología política* y de una *mimetología fundamental* como rasgos esenciales de lo político especialmente en las obras de los años '30. Los argumentos y referencias del §3 de nuestro trabajo se basan en buena parte en “La fiction du politique”, Chr. Bourgois, Paris, 1987, así como en “La transcendence finie/ dans la politique” y “Poétique et politique” en “L'imitation des modernes”, Galilée, Paris, 1986, en su anclaje de lo político en la noción de *mímesis*.

nuevo ensayo de un pasado que aún no ha sido y está por venir, de un comienzo tan grande que domina el futuro y aún debe efectuarse, en una suerte de *hipermimesis* sin forma, figura o esquema, cuya única imagen podría ser la no-figura de la muerte. «Tenemos que imitar a los Antiguos [sobrentendido: mejor de lo que lo hayan hecho los otros] para hacernos inimitables a nosotros mismos» (Lacoue-Labarthe). Luego la figura originaria, el modelo, se pierde ineludiblemente en el acto mismo de fundación, el giro hiperbólico de la formación de un pueblo, no de una comunidad informe, sino estructurada en torno a una tarea o tareas esenciales, condena a toda política al recuerdo sin fin de su olvido. Como en el caso del espacio público del que nos habla Arendt, la pérdida y embozamiento no perjudica su estatuto de posibilidad siempre presente y susceptible de ser actualizada. Ahora bien, quizás el análisis arendtiano de la revolución contenga enseñanzas muy válidas para las consecuencias –que no tardaron en revelársele al mismo autor– de la posición que Heidegger proporciona a la acción técnica en la política, perfilando la doble faz, el rostro jánico del *hipermodelo* –modelo nunca realizado con el que se emprende un combate, finalmente reconducido a un *dejar-ser*, que trae a la luz un mundo, un Estado, un arte–, como posibilidad de comunidad siempre abierta y, a la vez, como violencia que responde a una intempestiva exigencia de encarnación. Dedicaremos casi enteramente a esta cuestión el siguiente apartado del trabajo.

Sin embargo, seguramente H. Arendt no compartiría nunca la tesis heideggeriana según la cual la “apertura trascendental” de la $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ es más vasta y amplía que sus modalidades posibles, entre las que se hallarían la técnica y, a partir de ella, la *práxis*. Por otro lado, su insistencia en hallar un camino para mostrar la independencia de la política con respecto a la filosofía tampoco presentará los caracteres del monismo de C. Schmitt, como se verá más adelante. Pese a la distancia, con frecuencia señalada por autores de la relevancia de Vollrath y Taminiaux, aproxima a Heidegger y Arendt un pensar que supone perseguir a las cosas en su emergencia a partir de la ausencia, un permanecer fiel a la historia fragmentaria de un origen sin *telos*, dotado de una novedad y una otredad absolutas. Una esencial familiaridad recorre el proyecto de *dejar-ser* a las cosas y la estructura de las acciones humanas, en su común alejamiento del ámbito de los útiles y de su servilismo en relación con determinados fines, en cuyas manos está en juego la difícil tarea de la experiencia de la libertad. En este sentido, las siguientes palabras del Meister Eckhart, que parecen pronunciadas desde un tiempo aún *por venir*:

«El justo no busca nada en sus obras. Son los siervos y los mercenarios los que buscan alguna cosa en sus obras y los que actúan en vista de algún “por qué”»³³.

podrían aplicarse a los protagonistas de la acción, a aquellos que se atrevieron a pensar y a intervenir en la palestra pública “ohne Geländer”, *sin barandillas*, pues son precisamente los que, en el mejor de los sentidos, permanecen cerca del origen, actualizan la capacidad de comenzar (*die Fähigkeit etwas anzufangen*) algo totalmente nuevo en el mundo, recordando así el acontecimiento que su natalidad expone. El recuerdo del haber llegado al mundo por el nacimiento, la inocencia y la irreversibilidad contenidos en este *hecho*, es el antecedente ontológico más evidente del análisis fenomenológico de la acción en “*La condición humana*”, que, como la *serenidad* heideggeriana, solicita la eliminación de todo obstáculo y asalto violento entre nosotros y las cosas³⁴. Hecho que puede considerarse como una suerte de *imagen pura*, modélica, esquemática en el sentido kantiano, pero que acaba escapando siempre a cualquier intento cinegético de aprehensión, y cuya relación con la acción será siempre analógica, en el sentido de la *analogía filosófica*³⁵ acuñado por Kant, en la medida en que proporciona una regla para buscarla en la experiencia y una característica para descubrirla en ella, que no será otra que la distinción entre inicio (*Anfang*) y comienzo (*Beginn*), así como entre producción (*Herstellen*), trabajo (*Arbeit*) y acción (*Handeln*).

Si pensar lo político, tal y como parece, supone pensar la libertad como el único origen posible, implica entonces prestar oídos a la apelación (*Anruf*) del abismo (*Abgrund*) que interpela al hecho mismo de la existencia, reclamando un actuar igualmente *sin fondo* (*abgründig*), y así recordar con lo que hacemos el origen múltiple que *siempre ya* hallamos ante nosotros, un hacer que es un actuar calibrado en relación con esta genealogía. En cierto modo la pensadora alemana no hace sino seguir el *adagio* heideggeriano, según el cual “previamente habrá que dejar de lado toda concepción y enunciado que pueda interponerse entre la cosa y nosotros” (“*Ukw*”, 15), cuando denuncia la ausencia de una noción fundamental en la explicación de las cosas, que no

³³ Vd. Meister Eckhart, “Die deutschen Werke”, II, p. 253. 1. 45.

³⁴ Vd. M. Heidegger, “Holzwege”, Frankfurt a.M., V. Klostermann, G.A., 5. pp. 14-15; nos hemos servido asimismo del profundo y detallado análisis de R. Schürmann acerca del pensamiento de la acción latente, cuando menos, en el pensamiento heideggeriano, en “Le principe d’anarchie”, Paris. Seuil, 1982, por lo que aquí discutimos enviamos especialmente a la parte quinta. 2. 46. “De la violence à l’anarchie”, pp. 324-330.

³⁵ Vd. I. Kant. “Crítica de la Razón pura”, A 179/B 222.

es otra que la pluralidad *desde y por* la que nos insertamos por obra y palabra en el mundo, un espacio aviado por las relaciones iniciadas por aquellos que la habitan. Pues habitar es actuar *con y ante* los demás.

§ 3. Poética y política. El límite de la mimesis o la mimesis del límite

Como no hay una estética kantiana, tampoco encontraremos una estética heideggeriana, más bien las recurrentes reflexiones de Heidegger acerca del arte³⁶ nos ayudan a profundizar en la estrecha vinculación entre la *téchne* (*dichten*) y la política (*denken*) –así, “*Denken und Dichten*”, se titulaba el último y frustrado curso presentado en Friburgo antes del obligado retiro en el ‘44– ya desde la eclosión del pensamiento griego, relación secreta que nadie habría guardado y descubierto de modo más fiel que el poeta filósofo Hölderlin. Lo que al final del anterior apartado denominábamos *hipermimesis* –(re)comienzo del comienzo– se va perfilando como apelación hacia una repetición de la irrupción de la *téchne*, fondo esencial del mundo técnico en el que corre peligro el ejercicio del pensar, como intento de dar, en un gesto que aún tiene mucho de prometéico, una reacción a la escala de la demasia de un tal dominio. La conexión entre la *téchne*, en una de sus manifestaciones más elevadas, la poesía (*dichten*), y el pensar capaz de poner en juego las líneas directrices de un espacio político, se encontraría ya en la primera eclosión del pensamiento griego y en la poesía pensada más elevada de los griegos, la tragedia. Frente a la *politicación del arte* aventurada por Brecht y Benjamin, Heidegger opta así por el ensayo de una determinación más decisiva de la *téchne*, en cuanto que modo de develamiento, de ἀλήθεια, de irrupción del *Dasein* en medio del ente, que pertenece al campo de la producción, senda que conduce –como veíamos– en último término a la *physis*. El arte irá cobrando hasta la publicación de las conferencias del ‘36 un lugar cada vez más relevante en la determinación de la *poiesis*, quizás como el modo privi-

³⁶ Nos referimos a la clásica “El origen de la obra de arte”, reunión de un conjunto de conferencias publicadas en los “*Holzwege*”, *op. cit.*; “La pregunta por la técnica” publicado en “*Ensayos y conferencias*” en Neske, Pfullingen, 1967 (trad. cast. de E. Barjau en Ed. del Serbal, Barcelona, 1994); “Sobre la Madonna Sixtina”, trad. cast. por I. Borges Duarte en *Er-Revista de Filosofía*, Sevilla, nº 12-13 (1991), pp. 209-225; así como a la conferencia griega “La proveniencia del arte y la tarea del pensar” en “*Denkerfahrten*”, 1983, cuya traducción francesa fue publicada en el cuaderno de l’Herne por M. Haar, pp. 84-92 (trad. cast. por I. Borges Duarte en *Er-Revista de Filosofía*, Sevilla, nº 15 (1992), pp. 171-187).

legiado de puesta en obra de la verdad, en el que deberá mirarse la fundación de un Estado.

Resulta difícil de negar el hecho de que la meditación acerca del arte modifica el sentido proporcionado a la *enérgeia* (*am-Werk-sein*) propia de la actividad teórica. Si alguna vez hubo en Heidegger el vislumbre de una ontología del Trabajador/Pensador, atisbable en el “Discurso del rectorado”, ahora es el arte y su puesta en obra de la verdad (*ins-Werk-setzen der Wahrheit*) aquello que necesita la *physis* para aparecer como tal, en la estela del pensamiento aristotélico –alabado por Hegel en su rechazo a la “desprovechada” noción kantiana de *finalidad interna*–, según el cual la técnica en su múltiple implantación como *Gestell* llevaría a cabo lo que la *physis* no podría realizar por sí misma³⁷. De este modo se reinterpreta el rendimiento político de la transcendencia del *Dasein* como imaginación transcendental o capacidad esquematizadora, en la medida en que la *téchne* como arte viene a sustituir al concepto transcendental de *mundo*, instalando precisamente un mundo y permitiendo así la fundación de una historia. Sin la *Dichtung* como producción de la lengua no habría apertura posible para el ente, no habría mundo, ni acontecimiento apropiador del Ser. La lengua se muestra como el *mimema* originario, la poesía como el transcendental puro y simple que habilita el aclarar (*lichten*) del ente, y la *mímesis* como la expresión del combate del ocultamiento y el aparecer, esencia de la verdad. Mímesis presente en “el uno que difiere en sí mismo” con que Hölderlin, siguiendo a Heráclito, define a la belleza, o en la *doble ilusión* de una naturaleza que parece arte y de una arte que parece naturaleza del §45 de la kantiana “Crítica del Juicio”. La

³⁷ Vd. Aristóteles, “Física”, B, 199a 13-20: «Por ejemplo, si una casa hubiese sido generada por la naturaleza, habría sido generada tal como lo está ahora por el arte. Y si las cosas por naturaleza fuesen generadas no sólo por la naturaleza sino también por el arte, serían generadas tal como lo están ahora por la naturaleza. Así, cada una espera la otra. En general, en algunos casos el arte completa lo que la naturaleza no puede llevar a término, en otros imita a la naturaleza»: acerca de la presencia tanto en la naturaleza como en el arte de una causalidad final, vd.: «Por lo tanto, si las cosas producidas por el arte están hechas con vistas a un fin, es evidente que también lo están las producidas por la naturaleza: pues lo anterior se encuentra referido a lo que es posterior tanto en las cosas artificiales como en las cosas naturales», *ibíd.*; vd. 199b 26-32: «Es absurdo no pensar que las cosas llegan a ser para algo si no se advierte que lo que efectúa el movimiento lo hace deliberadamente. Tampoco el arte delibera. Y si el arte de construir barcos estuviere en la madera, haría lo mismo por naturaleza. Por consiguiente, si en el arte hay un “para algo”, también lo hay en la naturaleza». Para las consecuencias más propiamente políticas de estas tesis aristotélicas en su reapropiación por parte de Heidegger remitimos a Lacoue-Labarthe, “La fiction du politique”, 6.

interpretación heideggeriana de este concepto plantea como tarea de la obra de arte, espejo de la obra política, el levantamiento de un mundo y su mantenimiento en una reinante permanencia (*im waltenden Verbleib*). Al tiempo que el mundo, lugar, espacio de decisiones esenciales para la historia de un pueblo necesita fundarse sobre lo decidido de la tierra/*physis* amante del ocultamiento. Como señala “*El origen de la obra de arte*”, el combate de ambos, que es llevado al *rasgo* (*Riß*) –que no es una mera desgarradura, o una grieta que se rasga, sino “la intimidad de la mutua pertenencia de los contendientes”–, y, así, es restituido (*zurückgestellt*) a la tierra, y de esa manera fijado (*festgestellt*), es la *figura* (*Gestalt*) misma. El ser-creación de la obra se expone como *ser-fijada* (*Festgestelltsein*) la verdad en la figura, en cuanto ésta es un entramado (*Gefüge*) por el que se ordena, se dispone (*sich fügt*), el *Rasgo*, el cual como *gefügte Riß* es disposición del aparecer de la verdad³⁸. Heidegger trae en este punto a colación una reflexión de Durero acerca de la relación entre arte y naturaleza, que viene a decir que «*en verdad, el arte está dentro de la naturaleza y el que pueda arrancarlo fuera de ella, lo poseerá*». Esta posesión, que nos recuerda el robo de la belleza por parte del artista con que Ortega abría “*La Gioconda*”, se lleva a cabo como una *extracción* (*herausholen*) del rasgo y como un *trazar* (*reißen*) el mismo con la *pluma* (*Reißfeder*) en la *tablilla de grabado* (*Reißbrett*). Pero, para poder extraer el rasgo, éste requiere ser llevado antes a lo abierto por el *proyecto creador* (*schaffende Entwurf*), en tanto que combate de la *medida y de la desmesura* (*Maß und Unmaß*). La misma naturaleza ofrece sus frutos, para que a partir de ellos vaya abriéndose paso el levantamiento de otros mundos, de otra *naturaleza*, bajo la impronta del arte.

Pero la concepción heideggeriana de la transcendencia del Dasein, encarnada en toda una estructura esquematizante, y su esperado rendimiento político hacia el '33, carecía –nos amparamos en este punto en la lectura de Lacoue-Labarthe– del contenido esencial de un nuevo inicio, hiperbólico y siempre inaprehensible para todo comienzo, contenido que no es otra cosa que un arte, un poema, una lengua, que avie el espacio de juego del combate mundo/tierra, del esfuerzo técnico de los hombres y la resistencia matricial de la *physis*, cuyo punto de partida está marcado por la presencia o la retirada de lo divino. Una nueva mitología proporcionará el (re)comienzo de la his-

³⁸ Remitimos a la meditación de Lacoue-Labarthe destinada a pensar el binomio poética/política desde Platón y Aristóteles hasta Heidegger en “Poétique et politique” en “L’imitation des modernes”, *op. cit.*

toría, como Homero ha entregado sus dioses al mundo griego, así se comprende el mérito de Hölderlin, al haber anunciado con voz profética en la época de la noche del mundo, de la penuria extrema, al dios que ha de venir y prepara la venida, descubriendo el espacio/tiempo de lo sagrado. Pues *el mito es la más arcaica de las téchnai*.

Pero el rostro más siniestro de esta virtualidad de lo poético se descubre en la colaboración, en el fondo tantas veces comenzada y repetida, en un *comenzar (Beginnen)* que nunca terminará por devolver el *inicio (Anfang)*, entre una política concebida como el arte plástico del Estado (Goebbels) y el totalitarismo en sus variadas encarnaciones. Un buen número de pensadores, como Nancy, Lyotard y Lacoue-Labarthe, por no citar a Steiner, han reparado en esta *alianza fatal*, que nos ha ofrecido la imagen de la *autoaniquilación de la libertad*. Benjamin ya diagnosticó el peligro de la *estetización de la política* ensalzada en los círculos de los “mediocres artistas” del nacionalsocialismo. En una llamativa abundancia de documentos, Goebbels, junto con otros *arbitrii elegantiae* del nazismo, hablará de la política como el arte más elevado, por lo que no habrá distinción entre arte de calidad y mediocre, sino entre el arte que reposa en el pueblo y aquél que lo toca tangencialmente; en un tono semejante, Hitler imaginaba a Alemania como la *obra de arte total*, semejante a un gran parque en el seno de una cultura industrial y paisana, donde los ciudadanos pasaran a ser marionetas que participan de vez en cuando de la verdad; la misma *Gesamtkunstwerk* llega a convertirse en modelo político, como es el caso del *Festspiel* de Bayreuth, considerado como una *réplica de los juegos dionisiacos en Grecia*, o el del film “*El triunfo de la voluntad*” de Leni Riefenstahl, un lugar donde el Pueblo se da a sí mismo la representación de lo que es y de lo que le funda. Pero viene de largo esta “rivalidad mimética” del artista y el político, que podría conducirnos en sus orígenes hasta la actualidad de “*Las leyes*” de Platón, donde oímos decir lo siguiente en boca del ateniense:

«En cuanto a los poetas serios, como suele decirse, que entre nosotros se dedican a la tragedia, si alguna vez se nos presentaran y nos hicieran más o menos la siguiente pregunta: “Huéspedes, ¿nos dáis vuestro país y vuestra ciudad o no? ¿podemos ir y traer poesías, o qué habéis decidido hacer con respecto a esto?” ¿qué justa respuesta les daríamos a estos divinos varones? Yo creo que la respuesta sería esta: “Distinguidísimos huéspedes –les diríamos– nosotros mismos somos compositores de tragedia, la más hermosa y noble que caber pudiera, y, así es, todo nuestro sistema político constituye una imitación de la vida más bella

y noble, lo que en nuestra opinión viene a ser realmente la tragedia más auténtica. Vosotros sois, efectivamente, poetas, pero también lo somos nosotros, y de la misma poesía, vuestros competidores y adversarios en el arte del más bello drama, cuya representación sólo la auténtica ley tiene capacidad natural para llevar a cabo, como nosotros esperamos. De modo que no creáis que vamos a permitir tan fácilmente que levantéis un escenario en nuestra plaza y que nos presentéis actores de hermosa voz, de registro superior al nuestro, ni que os autoricemos a que os dirijáis en público a nuestros hijos, mujeres, o en general, al pueblo llano, para que con respecto a las mismas instituciones, no les digáis lo mismo que nosotros, sino lo contrario en la mayoría de los casos»³⁹.

La ciudad es la más bella obra de arte, la más bella tragedia, y su artífice el más dotado y genial artista. Esta visión de las cosas resulta iluminada desde otra perspectiva por la apreciación de Aristóteles, que presenta a la ciudad como algo natural, en la medida en que se la supone el *fin* de las comunidades primeras y en que la naturaleza de una cosa es su fin —el hombre se define así por su carácter de *zôon logon echôn*, de *zôon politikon* y de *zôon mimêtikôtaton*—, de hecho *physis* en sentido formal sería aquello en lo que se convierte una cosa al alcanzar su completo desarrollo⁴⁰. Pero la “Física” acepta que los mismos errores que se producen en las cosas artificiales, también pueden darse en la naturaleza, siendo los monstruos los errores de las cosas que son para un fin (199a 33-199b 4). Considerar a la política como una actividad técnica implica considerarla como la producción de algo orgánico y esta organicidad actuará como el suplemento técnico necesario para que una nación se reconozca como tal, lo que puede desvariar en un biologismo, en una mala estetización que afirme la nación desde la lengua o la raza. Un pensamiento como el de Arendt, en el que se busca desprender a la comunidad política de todo origen poético, enseña a concebirla como “perdida”, a rechazar toda devolución *técnica* como generación de la *inmanencia* de un conjunto de átomos iguales. Nos parece que Nancy pone de manifiesto de forma magnífica el peligroso alcance del “secreto” político inherente al discurso nacionalsocialista:

³⁹ Vd. Platón, “Las leyes”, VII, 817b.

⁴⁰ Vd. Aristóteles, “Física”, II, 199a 2-10: «Así pues, ya que se piensa que las cosas suceden o por coincidencia o por un fin, y puesto que no es posible que sucedan por coincidencia ni que se deban a la casualidad, sucederán entonces por un fin. Ahora bien, todas estas cosas y otras similares son por naturaleza, como lo admitirían los que mantienen la anterior argumentación. Luego en las cosas que llegán a ser y son por naturaleza hay una causa final».

«[L]as empresas políticas o colectivas dominadas por una voluntad de inmanencia absoluta tienen como verdad la verdad de la muerte. La inmanencia, la fusión de la comunión, no tiene otra lógica que la del suicidio de la comunidad que se regula por ella. La lógica de la Alemania nazi, de hecho, no ha sido sólo la del exterminio del otro, del hombre inferior, externo a la comunión de sangre y tierra, sino virtualmente también el sacrificio de todos aquellos que, en la comunidad "aria", no satisfacían ya los criterios de la inmanencia *pura*, de modo que, no siendo evidentemente posible frenar tales criterios, el mismo suicidio de la nación alemana podía representar una extrapolación plausible de aquel proceso: por otro lado, no sería erróneo decir que ello tenga realmente lugar, al menos por lo que concierne a ciertos ámbitos de la realidad espiritual de esta nación.»⁴¹

Los trabajos técnicos fracasan en su intento por *versionar* el *clinamen*, la declinación que por naturaleza, puesto que por existencia, acompaña a todo individuo. de manera que cuando los cálculos, las expectativas, se vuelven excesivamente ambiciosos, la obra de arte viviente que se espera de la comunidad puede llegar a constituir una obra de muerte, en la que termina la fusión comunal (la fiesta o la guerra), o bien en un alargamiento sin fin de esa no-vida inmanente. Quizás, en este sentido, la aniquiladora experiencia –aniquiladora para la libertad misma, que no puede dejar de verla como una de sus posibilidades internas, la más temida, la que la devuelve a la nada de la que

⁴¹ *Vd.* J.-L. Nancy, "La communauté desouvrée" (citamos por la trad. italiana en Cronopio, Napoli, 1992), p. 38. Con respecto a lo *improductivo* de la comunidad, a su carácter inaprehensible a todo ensayo de conformación de la masa en pueblo, en comunidad organizada, remitimos a las pp. 22-23 de la *op. cit.*: «Es justamente la inmanencia del hombre al hombre, o mejor es justamente el *hombre*, absolutamente, considerado como el ser inmanente por excelencia, el que constituye el obstáculo mayor para un pensamiento de la comunidad. Una comunidad presupuesta en cuanto comunidad *de los hombres* presupone la realización integral de su propia esencia, que se convierte así en el cumplimiento de la esencia del hombre. («¿Qué puede ser formado por los hombres? Todo...la naturaleza, la sociedad humana, la humanidad» –escribía Herder–. Nos hacemos dominar obstinadamente por esta i'ea reguladora, también cuando consideramos que esta *Bildung* no es más que una idea reguladora...») En consecuencia, el vínculo económico, la operación tecnológica y la fusión política (en un *cuero*, bajo un *jefe*) representan, o mejor presentan, exponen y realizan necesariamente por sí mismos esta esencia. Ella es puesta en obra en ellos, se convierte en su propia obra. Es aquello que hemos denominado "totalitarismo" y que habría que llamar quizás "inmanentismo", si no se quiere reservar este término a ciertas sociedades o a ciertos regímenes, sino ver ahí, por el contrario, el horizonte de nuestro tiempo que asedia también a las democracias y sus frágiles parapetos jurídicos»; *cfr.* los comentarios de M. Blanchot acerca del texto de Nancy en "La comunidad inconfesable", Arena, Madrid, 1999.

proviene⁴²– del nazismo no deba considerarse como una política determinada, sino más bien como la *verdad* de lo político (Lacoue-Labarthe), como la *no-verdad* de su verdad, llegando a exponer y presentar su otra esencia (*Unwesen*) anti-política –como toda ontotipología– que sorprende a toda politología. Con esa siniestra (*unheimlich* en alemán, *spaesante* en italiano, palabras que marcan la pérdida del lugar, de la habitación, del origen) presentación se ha develado aquello que debería haber permanecido secreto⁴³, que la apertura de un espacio libre puede traicionar-se y convertirse en un cementerio de muerte. La mimesis tiene mucho que decir en este punto, como en general en todo el recorrido que llevamos andado, pues ella se alía con la necesidad de símbolo de toda existencia –hecho del que se ha ocupado en profundidad el pensamiento de Ricoeur–, con su deseo de reconocerse a sí misma en una mediación⁴⁴ –relación estructuralmente idéntica a la concebida por Heidegger entre las cooriginarias *physis* y *téchne*–, con la estructura de suplementaridad que la acompaña, para obligarla más tarde a desprenderse de todas sus cualidades y a ser únicamente un sujeto imitador.

Más tarde Heidegger despedirá de su pensar –como permite observar fundamentalmente el diálogo con otro pensador *del límite y en el límite*, Ernst Jünger, en “*Über die Linie*”⁴⁵– el discurso de la *ontotipología* y recusará igualmente la temática ontotipológica de la *figura* (*Gestalt*) y la estatística, de la envoltura y de la impronta (*Prägung, Gepräge*), en los que percibe una inversión del platonismo, la última tentación mitificadora de Occidente. Quizás la *interrupción del mito* (Nancy) sea una vía de eclosión de la políti-

⁴² Pensamos en la siguiente definición hegeliana de la libertad: «La forma más alta de la nada tomada ésta por sí misma sería la *libertad*, pero ésta es la negatividad en cuanto que profundiza en ella misma, hasta la más alta intensidad, y en cuanto que es ella misma afirmación y, en verdad, afirmación absoluta» (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §87).

⁴³ Cfr. R. Esposito “Il male in politica”, pp. 63-82, en E. Parise (ed.), *op. cit.*

⁴⁴ No sólo de la mano de la *narratividad* con que se *salvan* los asuntos humanos –vd. B. Stevens, “Action et narrativité chez Paul Ricoeur et Hannah Arendt” en *Études Phénoménologiques*, I, nº 2, 1985, pp. 93-109–, sino en virtud del arraigo de un pensamiento de la *comunidad*, del que aquí nos ocupamos, en el mismo *esfuerzo y deseo* (*conatus*) de ser de la existencia humana, en virtud de su pertenencia a la estructura medial –por lo tanto, *hermenéutica*, cuestión cuyo estudio daría otro trabajo paralelo al que aquí llevamos adelante– de nuestro ser, enviamos, como un punto de referencia que enriquece las tesis de Arendt, al trabajo de J.-M. Navarro Cordón “Existencia y libertad. Sobre la matriz ontológica del pensamiento de Paul Ricoeur” en “Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación”, Symposium Internacional de Granada, 23-27 de Noviembre 1987, T. Calvo y R. Ávila Crespo (eds.), Anthropos, Barcelona, 1991, pp. 145-182.

⁴⁵ Vd. “Zur Seinsfrage”, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1956.

ca y de la comunidad, pero para ello es necesario recordar la dimensión estético-política de aquél, su exigencia de alcanzar el corazón de la *téchne* y lo técnico. Precisamente el pueblo víctima del *exterminio*, como *imagen* del obstáculo más evidente a la constitución de la inmanencia, es el judío, un pueblo que sobrevive en ausencia de mitos, que sostiene el reconocimiento de un orden ético manifestado en el respeto a la ley, careciendo así de *Seelengestalt*, de *Rassengestalt*. Como pueblo *an-estético*, informe, por su ausencia de *tipo*, los judíos –figura de lo impresentable en cuyo *inconsciente* papel político en Occidente se ha detenido Lyotard⁴⁶ pueden introducirse en cualquier cultura y Estado, no se reconocen como fundadores ni creadores, sino como portadores de cultura, infinitamente miméticos, en una mimesis sin fin que desestabiliza en su ausencia de finalidad. La obra de Heidegger nos parece profundizar en la estructura doble de lo político, anunciando con una finura extrema que tanto los desmanes del fascismo, como el americanismo, como el marxismo, deben buscarse en su proveniencia en una deficiente comprensión de la *téchne*, motivo aún no suficientemente rastreado e investigado. Es posible objetar que Platón dejó dicho que el comienzo de toda obra es lo que en ella hay de más grande, pero con ello no se impide que el principio mismo pueda resultar desde el comienzo el errado, no tanto porque no halla prevalecido en él la *causa formal* (ἡ κατὰ τὸ εἶδος φύσις), sino porque la libertad contiene en sí misma la libertad de su traición. Desde el '33, el vocabulario de la *meditación* viene sustituyendo poco a poco al de la *resolución*, la función de una *repetición* que tiene en cuenta lo hiperbólico del origen inicial se concreta como *paso atrás* (*Schritt zurück*):

«Una vez separada la libertad en cuanto tema de la metafísica de la subjetividad, Heidegger no dejará de dar cada vez más campo, por así decirlo, al motivo de lo «abierto», en cuanto motivo del «espacio libre», pensado, a su vez, sea como «pro-espacialidad» del «espacio libre del tiempo» (diríamos: es *ahí* donde se juega la sor-presa), ya sea como el «espaciamiento» que «aporta lo libre, lo abierto, lo espacioso»⁴⁷.

A pensar el carácter de este espacio libre, abierto, sorprendente, tal y como nos invita a pensarlo Heidegger en sus obras más postreras, acompañando en todo momento el camino deconstructivo de Arendt en relación

⁴⁶ Nos referimos a "Heidegger y los judíos", Galilée, Paris, 1988.

⁴⁷ Vid. J.-L. Nancy, "La experiencia de la libertad", cap. 13, p. 161.

con lo *im-político* del pensamiento, dedicaremos el último y conclusivo apartado de este trabajo. En lo que sigue nos introduciremos en otro de los disensos entre la concepción *mimetológica* de la política y la de la comunidad *improductiva*, sin obra, presente en la pensadora alemana, que nos conduce a su enfrentamiento con toda fórmula representacionista, pues la comunidad, si lo es, es *irrepresentable*.

§ 4. Lo antipolítico de la onto-tipología política: el mal en política

Recordando lo dicho en las páginas anteriores, la imprevisibilidad vertebral, en un avance que nunca puede ser cíclico, el acontecer histórico, las acciones humanas, según la interpretación de Arendt, en una extrema fragilidad que recuerda –siempre que el mensaje quiera ser escuchado– en qué consiste el ser de la existencia, que no es otro que la libertad. Arendt sabe trazar de un modo magistral lo inacabado del hombre en el finalmente imposible acuerdo, que no trabazón, entre la capacidad de acción y las facultades del ánimo que facilitan nuestro habitar el mundo, entre las tradicionales *vida activa* y *vida contemplativa*. Precisamente en ese *no saber aún*, en esa figura de la *nada*, se introduce toda la riqueza ontológica de la existencia.

Pero junto a la *ontología templada* de esta pensadora, ocupan un lugar relevante en su obra el pensamiento sobre los excesos conocidos de ciertos regímenes “políticos”, por los que se interesa significativamente, en la medida en que ellos pueden servir de material de trabajo encargado de develar la verdad que la política y la filosofía “tradicionales” –una denominación que corre el riesgo de no referirse a nada– custodiaban. Con ocasión de ciertos acontecimientos, algunos de los cuales pueden ser calificados de *cesura histórica*, en los que la vida política se caracterizó por una voluntad de dar vida, no a una simple copia, sino a la realización de un modelo –de la Grecia clásica, por ejemplo– en su versión pretendidamente más auténtica, la infinitización y la absolutización del sujeto acometidas por la metafísica parecen haberse hecho operativas.

Para la discusión de la oposición del pensamiento de la acción arendtiano con cualquier realización homicida de una idea, puede resultar muy iluminador su debate con ciertas posturas emergentes en su misma época, cuyos puntos de apoyo se revelan profundamente opuestos al renovado kantismo de la autora alemana. Nos referimos fundamentalmente a las propuestas de Eric Vögelin y Carl Schmitt. Desde su recensión de “*Los orígenes del totalitaris-*

mo” critica Vögelin a Arendt por lo que considera su carencia de una antropología adecuada, al haber cortado todo contacto con la *trascendencia* y al haber disuelto en las “diferencias exteriores” la *identidad profunda de la historia*. Frente a estas objeciones Arendt justifica su trabajo de la siguiente manera:

«Creo que lo que separa mi planteamiento del del profesor Vögelin es que yo parto de hechos y acontecimientos en lugar de afinidades e influencias espirituales. Ello es quizás un poco difícil de advertir, porque no me he interesado nunca particularmente por las implicaciones y cambios filosóficos en la *autointerpretación espiritual*. Pero esto ciertamente no significa que yo haya descrito «una revelación gradual de la esencia del totalitarismo, desde sus formas incipientes en el siglo XVIII hasta aquellas plenamente desarrolladas», puesto que esta esencia, a mi parecer, no existe antes de haberse dado a luz. Por lo tanto, hablo solamente de «elementos» que al final se cristalizan en el totalitarismo, algunos de los cuales pueden perseguirse en el siglo XVIII, otros quizás incluso más atrás —aunque yo dudaría de la teoría personal de Vögelin, según la cual el ascenso del sectarismo inmanentista del tardo Medievo habría concluido en el totalitarismo—. Bajo ninguna circunstancia los llamaría totalitarios»⁴⁸.

Contrariamente a lo defendido por Vögelin, el hecho no puede disolverse en la idea, ni el acontecimiento en el proceso que lo absorbe y explica, ni lo particular en lo general, por lo que su teoría de la secularización debe ser desmantelada. En segundo término, la historia debe abrirse al orden de la diferencia, abandonando todo *mitismo*, sin lo que la política no podrá ser pensada como *Anfang* y natalidad. El *inicio* debe mostrar su dominio absoluto sobre el antes, como revela el necesario repliegue del después sobre el antes, del efecto sobre la causa⁴⁹, que conduce a meditar acerca del sentido y profundidad ontológica de la temporalidad y la cronología, acerca de la relación entre el *Chronos* de la historia y el *Aion* de la acción. Quizás el máximo de diferencia que caracteriza a toda revolución, en su desafío al tiempo, en su irrepresentabilidad temporal, la condenan al error, al fallo en que incurrieron

⁴⁸ *Vd.* “Review of Politics”, 1953, nº 6; acerca de la relación entre las posturas de ambos autores, *cf.* R. Esposito “Hannah Arendt tra *volontà e rappresentazione*: per una critica del decisionismo”, en R. Esposito (ed.), *op. cit.*, pp.47-69; E. Young-Bruehl, “Hannah Arendt: for Love of the World”, New Haven-London, Yale University Press, 1982, pp. 252-255.

⁴⁹ *Vd.* E. Lévinas, “Del existente a la existencia”, p. 130: «El instante, antes de estar en relación con los instantes que le preceden o le suceden, esconde (*recèle*) un acto por el que se adquiere la existencia. Cada instante es un comienzo, un nacimiento».

experiencias precedentes. Y es que en el acto revolucionario se condensan, como en un centro neurálgico, los dos focos del inicio absoluto y de la repetición —este último vinculado a su distinción de la *rebelión*, su proyección constructiva y afirmativa como pretendida *constitutio libertatis*—. Ni siquiera la por otro lado ejemplar revolución americana escapa a la imposibilidad, lógica e histórica, de fundar establemente la libertad en cuanto pluralidad, de constituir la en un espacio duradero, lo que apunta a *lo inimaginable* de la libertad misma, a su *exterioridad* a toda posibilidad representativa, pese a lo cual como *factum rationis* tiene que poder ser mostrada por acciones reales en el mundo. En el respecto que más puede interesar a la ontología, la libertad se muestra rehusándose, se ofrece en el ímpetu del acontecimiento que se condena a sí mismo a no perdurar, sino a perecer, su actuación sólo deja *signos* tras de sí, de ahí que la fenomenología de la acción de Arendt proceda en buena parte mediante una *semántica de la libertad*, en la que se reconoce heredera del pensamiento kantiano.

Una semántica tal no podrá coincidir con la *semántica representativa* del catolicismo de Vögelin, pues en los términos establecidos por el proyecto filosófico-político de Arendt, la pluralidad esencial a la política es impronunciable en un lenguaje representativo, que unifique a los sujetos representados separándolos de sus representantes. Más bien habrá que esforzarse por mostrar, frente a la representación que mediatiza, la estrecha relación entre *voluntad* y *libertad*, pues hay «que disolver a la voluntad de sus vínculos representativos, reabrirla a la libertad, liberarla a la decisión»⁵⁰. Esta liberación no podrá provenir tampoco de la constitución de una presencia, real o imaginaria, del *enemigo*, que en su absoluta exterioridad y diferencia unificaría la voluntad, como podemos derivar del *monismo político* de Carl Schmitt, del que se hablará en breve. De este modo la condición de una fundación filosófica de la unidad de la voluntad vendría a ser la interiorización individual del principio de exclusión —en la estela de Rousseau— y la *decisión* sería el artificioso y trabajoso resultado de la lucha con uno mismo, del *préstamo exterior* de una naturaleza que yo no soy. Pero la relación *voluntad-libertad* reviste un carácter bastante más complejo que el que la apreciación anterior de Esposito podría dar a pensar. No en vano, encontramos en el texto *¿Qué es la libertad?* (1960) que «en su relación con la política, la libertad no es un fenómeno de la voluntad», pues no sólo la primera es inicio y acción, no está dotada del carácter inactivo de la voluntad, sino que no puede con-

⁵⁰ *Vd.*, R. Esposito (ed.), *op. cit.*, p. 60.

sistir en una continua lucha interna que tampoco conoce fin. Sin embargo, la progresiva valorización de Arendt de las facultades mentales, si bien señalando siempre su irrebasable límite con respecto a las operativas y propiamente políticas y su no subordinación a la acción, cambia algo las cosas: en virtud de su proyección hacia el futuro, la voluntad se ve caracterizada por una contingencia e imprevisibilidad, cualidades que Arendt muy discutiblemente arrebató al pensar, que permiten decir en “*La vida de la mente*” (1978) que «una voluntad que no sea libre es una contradicción en los términos». De todo ello, parece que podemos destilar dos respectos fundamentales de la voluntad en el pensamiento de Arendt, que nos permiten considerarla, en primer lugar, como capacidad de diferencia y resistencia, una suerte de *término medio* entre las exigencias del deseo y los dictados del intelecto, en segundo lugar, como la capacidad libre de comenzar algo totalmente nuevo en el mundo, en contraste con el *libre albedrío*, en cuanto facultad de elegir entre dos posibilidades ya dadas. En conclusión, entre la *libertad de la voluntad* –el “dos en uno” del *velle y nolle*– y la *libertad política* se da un hiato infranqueable, de modo que la libertad de la voluntad, como libertad filosófica, pertenecerá sólo a aquellos que viven fuera de las agrupaciones públicas, a los individuos solitarios –como señala el texto “*Filosofía y política*” (1954)–, y se muestra incapaz de *fundar* la segunda.

Quizás este *impasse* pueda resolverse apelando al Juicio, al que Arendt tampoco apunta como fundamento o principio de la libertad política, pero sí como un decisivo *concepto-límite* entre filosofía y política. La intervención del Juicio, paralela a todo un período de comentario y estudio de la preocupación kantiana por la historia, sirve para alejar a la acción del peligro de *esfumarse como pura enérgeia* en un mero juego sin transcendencia, ahora bien, también encamina a vaguedades como la introducción de la expresión “*actuar a partir de un principio*” (*for the sake of*), con la que se inaugura una lectura de las acciones humanas extraña a una psicología de la acción, regida por el esquema *in order to*, que no parece librarse de la acusación de *escamotaje* que le ha sido lanzada⁵¹.

A primera vista, la defensa de la autonomía de la política acerca las posiciones de Arendt y el ya citado Schmitt, de modo que así como –según la lectura de Arendt– la auroral distinción entre espacio público y privado se habría

⁵¹ Por ejemplo Simona Forti en *op. cit.*, pp.280-281; cfr. *¿Qué es la libertad?*, p. 152: «Los principios no actúan desde el interior del yo [sino que] el principio inspirador se manifiesta de pleno sólo en el acto realizador».

perdido con el consecuente olvido de la política, Schmitt considera que la esfera de la sociedad civil y la del Estado –denominaciones de lo público y lo privado– han terminado mezclándose hasta que su separación ya no resulta reconocible, de ahí que la política se haya convertido en una actividad técnica, típica de un aparato administrativo que gestiona intereses privados y particulares. En opinión de ambos, el pensamiento, si es que quiere salvar su dignidad, debe mostrar la autonomía de la política, reducida por el Mundo Moderno a una mera técnica. Pero no resultaría apropiado llevar mucho más allá las semejanzas entre los dos autores, como pasaremos a justificar a continuación. Una obra como “*El concepto de lo político*” nace de la desaparición, constatada por los hechos, de la identificación Estado=político. En sus páginas se defiende como una de las características de la política la capacidad de decidir en última instancia sobre un conflicto cualquiera, neutralizando y reuniendo las partes en lucha, monopolio de la decisión última que habría terminado cayendo en manos de partidos e intereses corporativos, propios del sistema democrático, lo cual habría disuelto la sustancia y descentrado la soberanía estatal, hasta conseguir su parálisis decisional, algo semejante a la voluntad desgarrada de Arendt. Una segunda intención de la obra se dirige a la exposición de los presupuestos de una política más allá del Estado, sustituido por la *vivencia* de la desnudez del conflicto, del irreductible dato de la relación amigo-enemigo, pues la desaparición de la política no supone el final de lo político –distinción indiferente para Arendt para la que el Estado nunca ha sido un decisivo ejemplo político–. Pese a coincidir con Schmitt en el diagnóstico de una enfermedad mortal de la *polis* a manos de un olvido progresivo y epocal acerca de lo político, así como en el establecimiento de las fechas de su comienzo y momentos fundamentales de desarrollo, Arendt no añora ninguna ecuación Estado-política, ni defiende la política como actividad decisoria en un estado de excepción, reduciendo el diálogo a la decisión. Por otro lado, frente al privilegiamiento de la relación amigo-enemigo, Arendt prefiere el momento de composición del conflicto, y, frente a la presentación del Estado como monopolio *legítimo* –por *original*–, la pensadora alemana defiende el origen *an-árquico* de la acción, en la medida en que ésta se sustrae a cualquier tipo de dominio, de *principium*. De esta manera, Arendt no pretende resucitar ningún modelo político. Si bien el avance de la Modernidad y la eclosión de la Época moderna suponen ciertamente un alejamiento cada vez mayor de la política y del espacio público que le es propio, no se elabora ninguna *Verfallsgeschichte* que presuponga un origen fugaz pero “íntegro” de aquéllos –lo que supondría la recuperación de un

arché que también sería *télos*— el cual pudiera servir de patrón de medida del creciente olvido. Pueden darse remedios “institucionales” que protejan en mayor o menor medida la fragilidad constitutiva de los asuntos humanos, pero el espacio público es esencialmente *potencial*, de una posibilidad —que siempre permanece *más alta que la realidad*— no vinculada a un tiempo ni a un lugar determinados, pues está potencialmente en todo lugar, y precisamente por ello es también incompatible con la duración. No hay génesis, por lo tanto, de ese espacio en el pensamiento político de Arendt, ni una búsqueda de lo *original*, sino que sus epifanías más cumplidas parecen responder al retrato kantiano de la *libertad*, reuniendo como ella en un mismo trazo, en una misma ráfaga, los respectos de la posibilidad y el hecho⁵². Como se nos dice en “*Vita activa*”, con toda su intangibilidad ese espacio no es menos real que el mundo de las cosas que tenemos visiblemente en común.

Pero la decisión de confrontar las posturas políticas de Vögelin, Schmitt y Arendt *no tenía como fin únicamente subrayar lo que de fenomenológico* tiene la lectura de la acción en la última frente al dogmatismo propio de los primeros, sino que más bien la tríada resultante podía servir de umbral para una discusión acerca de la relación entre la libertad política y el mal, o, como se ha venido mostrando, entre la *hybris* que supone todo proyecto onto-topológico y la autosupresión de la libertad política.

En efecto, las concepciones políticas de Vögelin y Schmitt más que la *banalidad del mal*, reconocida por Arendt en la suspensión del pensamiento a cambio del cumplimiento de órdenes insensatas y criminales, sirven para presentar la cercanía del mal como la misma libertad autodestruyéndose, que surge en su misma retirada libre. Por lo tanto, no nos hallaríamos tanto frente a un Mal directamente opuesto, en una relación de *oposición real*, al Bien, sino más bien a un Mal que imita al último hablando en su nombre, adoptando su lenguaje, su voz, oponiéndose, como él haría, al mal —por ejemplo, el hundimiento de la *verdadera política*, la imposibilidad de la *decisión*— como una suerte de Bien absoluto, y convirtiéndose así en la perfecta mimesis,

⁵² Con respecto al carácter necesariamente potencial del *poder* y de lo *público* en Arendt, nos dice S. Forti, lo siguiente, *op. cit.*, p. 309: «Aunque es innegable que en Arendt se halla la resignación melancólica del que sabe que, en la manera en que *lo social* ha colonizado todo ámbito, cada vez podrán actualizarse menos las potencialidades de lo político, sigue siendo verdad, sin embargo, que no puede firmarse el certificado de muerte de la política. Puesto que si lo político no ha tenido duración, no puede tampoco terminar, si es una posibilidad, y no una realidad determinada, siempre que haya *un mundo* no podrá desaparecer nunca del todo», *cf.* nota 10 de este trabajo.

adoptando la *apariencia* (Schein) de lo que es *no-mimético* por excelencia, la libertad, cuya esencial singularidad y sorpresa le impide entregarse a un modo de consideración mecánico-causal. Nos introducimos de esta manera en una discusión plenamente kantiana, pues los acontecimientos públicos/políticos revelan que el mal no puede ser una deuda que no hallamos contraído nosotros mismos, que no provenga de la adopción de máximas contrarias a la ley. La imputabilidad que Arendt descubre en el comportamiento de Eichmann, en su origen *racional* –lo que es lo mismo que *libre* para su pensamiento de la acción– e insondable, nunca *natural*, indica la posibilidad inherente a la libertad de autosuprimirse⁵³.

De la mano de los textos de los autores mencionados –aunque con mayor claridad en el caso de Schmitt– la política únicamente podrá ganar su ansiada y merecida autonomía instaurando el monopolio decisionista del Estado como una ley de destrucción, situada por encima de cualquier otra. Haciéndonos eco de las encarnaciones políticas –o con más precisión, *pseudo-políticas*– de este tipo de decisiones últimas, que se autopredican salvaciones extremas de lo olvidado y reducido por el entramado técnico-administrativo, podemos decir que con ellas el mito viene a anular y sustituir todo posible diálogo –cuyas condiciones de posibilidad no pueden dejar de ser muy tenidas en cuenta–, sofocando con su evidencia intuitiva todo pensar por conceptos. La política convertida en *mito*, en origen recobrado y reiniciado “institucionalmente”, termina identificándose con una oscura y profunda eternidad *en la que todos los gatos son pardos*, que impide la eclosión del instante, de la singularidad⁵⁴.

⁵³ Kant ha señalado de modo difícilmente superable la posibilidad de la *mala decisión* como inherente a la libertad de la razón humana: «[E]l fundamento del mal no puede residir en ningún objeto *que determine* el albedrío mediante una inclinación, en ningún impulso natural, sino sólo en una regla que el albedrío se hace él mismo para el uso de su libertad. esto es: en una máxima. Ahora bien, de ésta a su vez no ha de poderse preguntar luego cuál es en el hombre el fundamento subjetivo de que se la adopte y no se adopte más bien la contraria. Pues si este fundamento no fuese él mismo finalmente una máxima, sino un mero impulso natural, el uso de la libertad podría ser reducido totalmente a determinaciones mediante causas naturales, lo cual contradice a la libertad». “La religión dentro de los límites de la mera razón”, trad., prólogo y notas de F. Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 1969, I parte, p. 31; *cf. op. cit.*, 3-4, pp. 44-53.

⁵⁴ No faltan los testimonios que ponen de relieve la vacía neutralidad política que en el fondo oculta la propuesta de Schmitt, en la que se oculta no una mera oposición directa entre la muerte y la vida, sino un travestimiento de la vida en muerte. *vd.* p. ej. el testimonio de D. Rousset en “L’univers concentrationnaire”, Paris, 1946, p. 108: «[...] [E]s como si hubiera la

Arendt descubre en el totalitarismo, en cuanto encarnación política del mal, una conversión engañosa de la insensatez en lo sensato, que se tiñe de superficialidad al convertir, al mismo tiempo, a los hombres en superficiales, pues el *poder*, oculto y usurpado por fuerzas extrañas, ha sido finalmente actualizado e instaurado, impidiendo así la eficacia de la *autoridad* de la comunidad humana. De hecho, la mimesis im-política, lejos de ser “sin ley” o fruto de una confluencia de casualidades, se ocupa de acudir a las fuentes de la *autoridad* de las que el derecho positivo ha recibido su legitimidad, presumiendo de haber hallado así el modo de instaurar el imperio de la justicia sobre la tierra. Las consecuencias esenciales del totalitarismo se manifiestan, por lo tanto, en la *ilegalidad sublimada en una Ley* que presume no necesitar legitimidad alguna, al imitar un presunto Absoluto; en segundo lugar, en la emergencia de un *mal radical* que impide la natalidad y su rendimiento, presupuesto de toda libertad para Arendt, así como de la posibilidad de un espacio público, que separe y vincule a los individuos al mismo tiempo; en último lugar, en la *autosupresión de la libertad* como eliminación violenta de su mismo presupuesto.

Pero el mal que ha culminado en el totalitarismo nace fuera y antes que él –lo hemos hallado como violencia en el origen de la política– y está latente en el acontecimiento que significativamente se opone al totalitarismo como gesto de la libertad, que no es otro que la *revolución*⁵⁵. Por un lado, el modelo técnico-poético, adoptado como *Leitfaden* de la política, le confiere una caracterización modélica y plástica e incorpora un elemento de violencia necesaria en la actividad política, de modo que así como la creación del producto por el hombre requiere una violencia que habrá de ser ejercida sobre la naturaleza, también la voluntad de adecuación de la ciudad a un modelo ideal. llevada a sus extremos, llegará a requerir la destrucción y aniquilamiento de aquellos que no se muestren adecuados al mismo⁵⁶. Por el otro, la revolución, que es inicio y emergencia de libertad, de *constitutio libertatis*, no puede dejar de ser el punto inicial de una línea destinada a curvarse sobre sí misma después de haber recorrido un trayecto circular –sentido físico-polí-

posibilidad de hacer permanente el mismo morir y de obtener con la fuerza una condición en la que son impedidas con la misma eficacia tanto la muerte como la vida».

⁵⁵ *Vd.* R. Esposito, “Il male in politica” en E. Parise (ed.), *op. cit.*, p. 75: «Es innegable que el mal hunda sus propias raíces en el origen del concepto de la política. Por no decir en el corazón mismo de la libertad».

⁵⁶ *Vd.* H. Arendt, “¿Qué es la autoridad?” en “Entre el pasado y el futuro. Ocho ensayos de pensamiento político”, Península, Barcelona.

tico del término *revolutio*-. En común con la práctica totalitaria el acto revolucionario se considera familiar a una Ley, que le permite anunciar la liberación de toda ley y quizás contiene una enseñanza más valiosa, que la acción se muestra incapaz de aplicar, semejante a la apuntada por Nietzsche en “La amistad de las estrellas”:

«Éramos amigos, y nos hemos vuelto extraños el uno para el otro. Pero está bien que así sea [...] Una ley superior a nosotros quiso que fuésemos extraños el uno al otro, y por eso nos debemos respeto y por eso quedará más santificado el recuerdo de nuestra amistad pasada. Existe probablemente una enorme curva invisible, una ruta estelar, donde nuestros senderos y nuestros destinos están inscritos (*einbegriffen*) como cortas etapas: ¡Elevémonos (*erheben wir uns*) por encima de este pensamiento! ¡Pero nuestra vida es demasiado corta y nuestra vista sobrado flaca para que podamos ser más que amigos en el sentido de aquella sublime posibilidad (*erhabene Möglichkeit*)! Por eso queremos *crear* en nuestra amistad de estrellas, aun en el caso de que fuésemos enemigos en la tierra (*Erdenfeinde*).»⁵⁷

La mimesis fracasa porque no hemos sido capaces de integrarla en un relato más amplio y complejo. Algo así parece acontecer en la evolución revolucionaria, su carácter de *signo* no le permite convertirse en la pretendida eclosión de la libertad, pues la natalidad –como brotar impetuoso de lo libre– acaba superándola siempre, sin más proyecto que el de comenzar continuamente de nuevo. Una política de la *natalidad* no remitirá a la espinosa cuestión de una identidad aún por venir, sino más bien –y de un modo de estricta stirpe kantiana– a lo extraño y desposeído del hecho de un comienzo absoluto. Kant inaugura precisamente la Modernidad histórica, una *ontología de la actualidad*, al dejar de considerar a su tiempo como progreso y continuación de un tiempo anterior o como antesala de un tiempo aún por venir, singularidad puesta de relieve no sólo por Arendt, sino también por un pensador como Foucault. Semejante giro supone el tránsito, poco después borrado, de una *filosofía de la historia* a un *pensamiento de la historia* y de la política como nacimiento de acontecimientos, que permita discriminar lo im-político de lo político, descubrir los brotes y estallidos histórico-políticos de los meramente causales⁵⁸. La natalidad no deja a su paso la marca de

⁵⁷ Vd.F. Nietzsche, “Amistad de las estrellas”, en “La gaya ciencia”, libro IV, §279, trad. cast. de P. González Blanco (ligeramente modificada), Olañeta, Barcelona, 1979, pp. 145-146.

⁵⁸ Un estudio acerca de la concepción de la historia, la política y lo público desde la liber-

esquema alguno, no invita a su reproducción, a su repetición, por el contrario, cada acción libre representa un *fin en sí* que en todo caso empuja a reconstruir el escenario de lo público, pues –en palabras de Kant– una experiencia pública de la libertad no se olvida nunca, vale por sí misma, no requiere instituir ni fundar un recuerdo del combate librado con la necesidad y el destino. La acción revolucionaria se resiste a aceptar este *an-esquematismo*, el anonimato esencial de la X causal del acontecimiento libre, del inicio, y éste le es devuelto con la peor venganza que guarda la estética violentada, el *terror*. Exceso im-político que no procede ni se identifica con el exterminio –producto éste de la lógica esquizofrénica que cree poder encerrar a la política en la *téchne*–, sino que se presenta como el *doble* fatal del inicio mismo, la imposibilidad de tomar ninguna decisión bajo la amenaza de muerte, bajo la repetición de un «*olvida que eres inicio y que debes recordarlo con tus acciones, pues el inicio –el único– ya ha sido y no ha dejado aún de ser*».

Sin duda merece toda la atención de una reflexión acerca de la política –en mayor medida aquella que se ocupa de pensar su relación con la *téchne*–, en virtud de su preocupación por la *libertad en su inicialidad*, el espaciamiento de lo político que Arendt advierte entre el venir al mundo y el intentar traer la libertad al mundo, una acción, ésta última, infinita, siempre inacabada. La búsqueda en un pasado remoto de los antecedentes inmediatos de una fuente de legitimación es el proceder *natural* que condena a la muerte todo acontecimiento revolucionario, el cual, a diferencia de la confesión kantiana, no se conforma con sus motivos, sino que pervive del recuerdo del origen (*hybris*), olvidando lo que esa noción oculta, un mal originario que la memoria selectiva de W. Benjamin y Arendt se encarga de localizar y subrayar, con la pretensión de manifestar así la cara oscura de Occidente, como guardas de lo Otro que se resiste a ser olvidado. Gesto que debe servir al menos para pensar que la nadificación, el autosuprimirse de la libertad –si es queremos profundizar en la esencia de la misma–, debe ser pensado y reflexionado con el mismo rigor que sus expresiones positivas.

§ 5. Elogio del espacio político

Actúa decisivamente en la obra arendtiana, desde el análisis del espacio público y la acción en “*La condición humana*” hasta el estudio de la implan-

tad para proporcionada por la tercera *Crítica* kantiana muy influido por la lectura arendtiana de Kant lo encontramos en “Kant, le ton de l’histoire” de F. Proust, Payot, Paris, 1991.

tación mundanal de cada una de las facultades humanas de conocer en “*La vida del espíritu*”, la certeza de que la mente humana no es únicamente *pensamiento*, actividad que no hace mundo, sino que, al contrario, se evade de él, dejando de vivir entre los hombres, invirtiendo la relación entre lo próximo y lo lejano válida en el mundo de la percepción común, no sólo porque el individuo puede querer traer novedades con sus acciones al mundo, sino porque antes que nada éste *siente* que no es únicamente pensamiento y voluntad, que no se ha creado a sí mismo, que al venir al mundo surge *con él* un *estar-con-los-otros* que se despliega como su inevitable *clinamen*. Ese doble plural nunca lo abandona, a pesar de que *mitos* de muy variado carácter aspiran a la fusión y a la inmanencia, es aquello que justamente recorre y da forma a su perfil, determinando su existencia. A pesar de su brillante cercanía, esa estructura en la que no puede dejar de verse a él mismo –sentimiento de una existencia sin el menor concepto–, aquello que él nunca es, no es susceptible de someterse a conceptos, por lo que no es posible explicarlo con el pensamiento. El *ser-con-los-otros* o la *comunidad* cortocircuita la estructura clásica de las diversas facultades humanas y evidencia simultáneamente la exigencia de una ontología política, realmente comprometida con lo político, que dé cuenta de esta tan pública como íntima posibilidad.

De esta manera, Arendt nos recuerda –como más tarde hará Nancy– que la comunidad es estética –en un sentido de lo estético que remite a lo inicial e intempestivo del *dato sensible*, más que a una ficción o figura–, si no no hay comunidad, ya que todo el pensamiento del ser en común desde la *teoría*, aunque reasuma las características de la *práxis* aristotélica, está condenado a pensarlo desde la *poíesis*, desde el mito, de ahí, como *mímesis*. Un mundo común será así el asentamiento y apoyo de la percepción, por otro lado, el pensamiento reclamará para su propio desarrollo el tener en cuenta las opiniones y puntos de vista de los demás, pero la referencia plural del diálogo debe exteriorizarse, situarse en su lugar de origen, que es lo público. Como ocurría con la cuestión de la identidad personal en Kant, la exterioridad tiene mucho que decir acerca de la naturaleza de la interioridad, es más, no nos reconoceríamos a nosotros mismos sin la réplica de los demás –objeción que forma parte de la réplica de Arendt a Jaspers y su *espiritualización de la comunicación*⁵⁹–.

⁵⁹ *Vd. en el citado número monográfico sobre Arendt de Aut-aut*, p. 94, un pasaje de L. Boella en el que se citan textos de “*La vida del espíritu*” referidos a la existencia como única esencia común de los hombres: «De hecho, el hombre, en cuanto real y libre, “es más que pen-

Con ello pasamos a un segundo punto decisivo para esta concepción de la comunidad. Un *intersticio* entre el ser y la nada, entre lo visible y lo invisible (Merleau-Ponty), es el mundo en el que ingresamos apareciendo desde ningún lugar y del que desaparecemos asimismo hacia la nada. Entre medias de las existencias tiene lugar la *aparición*, la mostración de unos individuos a otros, por la que nos exponemos también a nosotros mismos, por la que tenemos noticia de nuestra existencia común, en total ausencia de obra. Un texto al principio de “*La vida del espíritu*” describe un escenario tal:

«El mundo, en el que los hombres han venido a nacer, contiene muchos objetos, naturales y artificiales, vivos e inertes, fatuos y duraderos, y todos tienen esto en común, que *aparecen*, que deben ser vistos, oídos, sentidos, gustados, olidos por criaturas sensibles con los órganos sensibles correspondientes. Nada podría aparecer, la palabra «aparición» carecería de sentido, si no hubiera ninguna criatura a la que apareciera algo –criaturas vivas, que pueden reconocer, conocer y reaccionar – con huida o desecho, aprobación o rechazo, censura o alabanza– a aquello, que no sólo está ahí, sino que les aparece y debe ser percibido por ellas. En este mundo, en el que entramos desde la nada y del que desaparecemos de nuevo en la nada, *son la misma cosa ser y aparecer*. La materia muerta, ya sea natural o artificial, cambiante o eterna, depende en lo concerniente a su ser, por lo tanto, a su capacidad de aparición, de la existencia de criaturas vivientes. No hay en este mundo nada ni nadie, cuyo mero ser no presuponga un *espectador*. Con otras palabras, ningún ente, en la medida en que aparece, existe para sí mismo; cada ente debe ser percibido por alguien. No habita este planeta el hombre, sino hombres. La pluralidad es la ley de la tierra»⁶⁰.

Semejante descripción es el fundamento de la red perceptiva que para Arendt constituye el verdadero significado del *sensus communis*⁶¹, del senti-

samiento”: sólo porque no se ha creado a sí y, por lo tanto, no puede explicar con el pensamiento el hecho de existir, el hombre siente “el peso de la realidad” y actualiza su libertad, haciendo la experiencia del límite con aquel ente que precisamente no es él mismo. Retomando la idea jaspersiana del ser como *Umgreifendes*, Hannah Arendt concluye que se delinean “los contornos de una isla en la que el hombre pueda vivir y actuar libremente”. Pero lo importante es que, en el interior del ser que les rodea, los hombres “no corren tras el fantasma de sí mismos, ni viven en la ilusión presuntuosa de ser el ser en general”: “en su esencia, la existencia no está nunca aislada; ella no es más que en la comunicación y en el saber que concierne a otras existencias. [...] Sólo en la vida en común de los hombres, en el mundo dado en común, la existencia puede desarrollarse».

⁶⁰ Vid. H. Arendt, “*La vida del espíritu*”, I, p. 29.

⁶¹ En tesis semejantes se basa J.-F. Lyotard para referirse a la lectura kantiana de Arendt como una interpretación antropologizante, un giro *humanista*, que no sería del todo justo con

do de la realidad, desde el momento en que *la pluralidad (Mehrzahl) es la ley de la tierra*. Las apariencias revelan y ocultan, simulan y disimulan al mismo tiempo, exponen a la luz, pero también protegen, de lagunas, espacios vacíos, fantasmas. La apariencia en cuanto *entre* con el que se expresa la comunidad no puede encerrarse –como decíamos– en un concepto, en un orden lógico-racional, precisamente por ser el horizonte que posibilita la interrelación de los diferentes mundos privados⁶². Como el ser en un mundo de entes –dirá Arendt–, el tejido interrelacional no aparece nunca, pero al ser el horizonte que precede a la distinción sujeto/objeto se muestra como una superficie más profunda que la profundidad, como un condicionado más libre que lo condicionante, estructura orgánica de la existencia humana, que, a entender de Arendt, únicamente Merleau-Ponty habría advertido, señalando lo decisivo de la dimensión lingüística acerca del yo, más allá de la reflexión fenomenológica. Así, el movimiento de la apariencia se manifiesta como simple “hecho de que”, frente al que la donación de sentido presupone un salto, un acto de transcendencia extraña a la constitución ontológica del mundo, aunque inherente a la libertad humana. La *Öffentlichkeit* resulta ser el espacio público en la medida en que está abierta a la visión de todos, pero el aparecer de los unos a los otros no se identifica con un ámbito de pura presentación, de revelación y epifanía, pues el *aspecto* total de esta presencia no se muestra nunca del todo, nunca acaba de completarse. Tan sólo o más que nada nos interesa de ella la dimensión incoativa del *venir a*, su carácter de inicialidad sin fin, de natalidad. Precisamente en este sentido deberíamos tomar en consideración el hecho de que la pluralidad sea la ley de la tierra, pluralidad que expresa la natalidad y su misterio insondable –como ocurre con la libertad–, desde una lectura alejada del combate introducido por la acción técnica. La *téchne* en todo caso puede proporcionar cultura, unificar

el tratamiento *transcendental* de la libertad por Kant. al respecto *vd.* “Survivant” en “Lectures d’enfance”, Galilée, Paris, 1991, pp. 59-87. *Cfr.* el comentario de esta discusión por la estudiosa de Arendt, S. Forti, en “Sul “giudizio riflettente” kantiano: Arendt e Lyotard a confronto” en E. Parise (ed.), *op. cit.*, pp. 117-137.

⁶² Volvemos al estudio de L. Boella en *Aut-aut* acerca del desmantelamiento de la metafísica y la crítica de la ontología por parte de Arendt, p. 99: «Hay una “transcendencia” del objeto que determina las apariencias, hay un desnivel, un tránsito de lo oscuro a la luz, pero no se trata del tránsito de un mundo a otro, de un plano ontológico a otro, sino más bien del orden de lo invisible al de lo visible, de un desaparecer y aparecer en relación al mismo mundo: “Sí, quizás existe en verdad un fundamento detrás del mundo que aparece, pero...el principal, es más, el único significado de tal fundamento reside en sus efectos, en aquello que conduce a la aparición, más que su pura y simple creatividad”».

voluntades, de un modo más o menos cercano a soluciones inmanentistas, pero no es capaz de traer a la luz experiencias públicas de libertad, a partir de las cuales tengamos noticia de lo *indecible* del *ser-con* que nos vincula y a la vez separa de los demás.

No podemos dejar de lado, en consonancia con lo que venimos estableciendo en esta última parte del trabajo, la creciente importancia del *lugar* (*topos*) en el pensamiento heideggeriano, desde la imagen no-óptica del *Claro* (*Lichtung*) hasta el pensar del *Er-ignis*, destilado magníficamente en la sentencia aristotélica de la “*Física*” que inaugura una novedosa relación del pensar con el arte –cuya clave sea quizás la sustitución del lenguaje de la fundación por el de la apertura y avío de lugares, como los que Heidegger descubre en la obra de Chillida–: «El lugar parece algo importante y difícil de captar» (IV, 4, 212a 9).

Como la *natalidad* arendtiana, el *Ereignis* nos traslada a y desemboza la natividad, el aire matinal de una naturaleza liberada de sus atributos metafísicos. Desde la apertura que *concede* el *Ereignis* –matriz temporal de las cooriginarias *physis* y *téchne*– puede esperarse la eclosión de un nuevo habitar en el mundo, de un renovado *ser-con*, que nos parece escapar como lo archimimético a la conformación mimético-poiética de la política que desarrollan otros textos heideggerianos. En ese acontecimiento, que posee el estatuto del *singulare tantum*, que acontece sólo en la *singularidad* (*Einzahl*), como algo único que no podría ser el resultado de una mimesis, el hombre y el Ser se transpropian recíprocamente. Algo nuevo nos parece comenzar en la obra del pensador alemán cuando se pone en juego el espacio, cuya ocupación por volúmenes cerrados, penetrables, se convierte en un enigma, como lo es la creación misma y su puesta en obra de la verdad. Y es que el espacio es uno de los *fenómenos originarios* (*Urphänomenen*) (Goethe), en contacto con los cuales los hombres experimentan un temor que puede crecer hasta alcanzar la angustia, pues no en vano les conducen al límite, tras el que no se da otro sistema de referencia. En el espacio habla –si pensamos en su esencia– como una de sus virtualidades más reveladoras de ésta, el *espaciamiento*, que da lugar a la liberación, a lo *Abierto*, en el que el hombre puede morar y habitar. Espaciar (*Räumen*) –dirá Heidegger en “*El arte y el espacio*”– es la *puesta en libertad* (*Freigabe*) de lugares, puesta en libertad que *ya es* una comunidad.

Heidegger ha planteado en su obra la necesidad y a la par exigencia, a que se ve abocado el pensar, de desembozar una “economía de la presencia más inicial” –en la que profundiza la conocida obra de Schürmann “*Le principe d’anarchie*”–, más acorde con la verdad temporal del Ser, economía que

implica una cuidadosa deconstrucción y que no puede reducirse a un dato inmediato. Ésta no nos devolverá la estructura comunitaria a partir de una fundación, sino desde el *dejar-ser* (*sein lassen*) como esencia del tiempo originario, como acompañar al acontecimiento en su venir a presencia. Schürmann nos enseña a reparar en la naturaleza pública y política de toda economía de presencia, en tanto que modo en que se articula para una época determinada la totalidad de lo que es en relaciones mutuas. Por ello mismo, una política de nuestro tiempo debería enfrentarse honradamente a las posibilidades que encierra la estructura técnica del *emplazamiento* (*Gestell*). Pensar, a diferencia de su análisis en Arendt, será así la única actividad humana que nos permita trasladarnos a un espacio propiamente político, pues el pensar persigue al acontecimiento hasta dar con la matriz de todo acontecer y venir a presencia, que no es otra que la *physis*, que –en cuanto emergencia de algo a partir de la nada– viene a ser una auténtica *regla de conducta* para el pensar. Desde el olvido del lenguaje de la fundación el *ποιεῖν κατὰ φύσιν* será *an-árquico*, si bien la an-arquía siempre les quedará a los hombres –los que alcanzan antes la visión del abismo– como un *archi-esquema*, como una *archi-técnica* (*Ur-technik*), a la que únicamente podemos señalar con el *comienzo* (*Beginn*), que como un envoltorio esconde y custodia el *inicio* (*Anfang*), que sólo un *dios* podría develar. Este origen siempre inaprehensible, cuyo secreto nunca develaremos por nosotros mismos, no puede resolverse nunca –recordando en este punto el comentario de Benjamin que incluíamos en la primera parte del trabajo– en la completitud de una presencia a sí misma, sino que más bien poseerá una *doble valencia*⁶³, que pondrá de manifiesto la *diferencia ontológica temporal* entre una modalidad del ser instituida en una historia (*original*) –origen que inaugura una época– y el acontecimiento del ser (*originario*) –que abre y permite la eclosión del venir a presencia de algo–. Dualidad de sentidos presente también en la obra de Arendt, como evidencia su estudio acerca de la revolución, pretendida reducción a unidad de la diferencia temporal entre el origen epocal y eventual, diacrónico y sincrónico, que olvida que precisamente en esa distancia *se da* lo político.

Dada la necesidad de pensar un sujeto radicado en la *actualidad* y abierto constitutivamente al *mundo*, la pensadora alemana acude a la crítica heideggeriana del subjetivismo moderno, si bien oponiéndose a su concepción última del *envío* (*Geschick*). Introduciéndonos así en un tercer punto crucial

⁶³ Vd. R. Schürmann, *op. cit.*, 3, III.

para esta localización del espacio público/político, la reflexión sólo se abre paso en la aceptación de la realidad mundana, que lleva consigo de manera ineludible al lenguaje. El discurso, como la comunidad que posibilita, es interminable, pues nada expresado en palabras puede alcanzar la inmovilidad del sujeto de la mera contemplación, la palabra se muestra como el sentido mismo de la presencia humana en el mundo, existencia que sólo puede aprehenderse a sí misma, en su existir, por medio del otro, pasando por lo otro de sí⁶⁴. El intercambio dialógico resiste frente a la procesualidad y su mecanismo, constituyendo un *Denkraum* en el que la necesidad es puesta entre paréntesis, precisamente para que pueda actuarse sobre ella, para que resulte modificable. No una técnica con una historia más o menos nutrida, sino la realidad de la coexistencia humana, la capacidad plural de ejercitar la palabra, ya es política en la reflexión de Arendt. Desde esta perspectiva, la interioridad, el fondo íntimo que, por regla general siempre se ha considerado reducto de la intimidad, del poder ser uno mismo y estar con uno mismo, no posee rendimiento político, como el fondo oscuro de la caverna que acompaña a cada sujeto desde el nacimiento a la muerte, que Arendt identifica con una obsesión metafísica, si bien la dimensión de lo público sólo puede convertirse en espacio de acción y libertad política en su contraste con esa sombra indomable hasta para uno mismo. “*La vida del espíritu*” madura así la comprensión de la esfera pública de “*La condición humana*”, debido en gran parte a la introducción, al lado de la acción y como una dimensión complementaria, de una actividad de la mente que expresa la interacción mundo-subjetividad, como es el caso del Juicio –para cuya correcta localización en este pensa-

⁶⁴ Vd. A. dal Lago –autor de trabajos acerca de la reflexión política arendtiana como “Il paradosso dell’ ágire”, Liguori, Napoli, 1990 y compilador del número monográfico de *Aut-aut* sobre la autora–, que en “Una filosofía della presenza” (en “La pluralità irrepresentabile”, *op. cit.*) se refiere de la siguiente manera a lo decisivo del paso de la metáfora de la *visión* a la de la *escucha* para el pensamiento de la comunidad en Arendt, p. 107: «En *Thinking*, la contraposición de la presencia, fundada en el ejercicio del discurso, a la disolución metafísica de la realidad se funda como oposición de la metáfora de la *escucha* a la metáfora de la *visión*. La metáfora absoluta de la mirada, del sujeto panóptico, del *kosmotheoros*, que reduce la complejidad de sus experiencias a la función abstracta de la visión, ha sido planteada en el pensamiento occidental como justificación de la disolución y del sometimiento de la realidad. Hannah Arendt señala cómo sólo a partir del giro lingüístico en la filosofía de nuestro tiempo, de Wittgenstein a la flexión de la metáfora de la luz en Heidegger, la escucha vence al primado de la visión. De este modo, lo inefable de la realidad no se borra, sino que se instituye un diálogo con él. El lenguaje metafórico, en el que se basa todo conocimiento no instrumental, establece un puente entre lo inefable y el discurso tanto en la vida cotidiana como en el pensamiento».

miento habría que acudir también a las conferencias neoyorquinas acerca de la filosofía política de Kant—. El Juicio será así la única facultad humana en condiciones de medirse con el espacio de la libertad, con el espaciamento que nos expone a nuestra comunidad con los otros. Veíamos en la primera parte de este trabajo, de la mano de Heidegger, que la política necesitaba un mundo en el que asentarse, pero un recorrido completo de la obra de Arendt nos permite afirmar que ese mundo no será el resultado de una producción, sino más bien el encuentro y relación entre singularidades en un espacio común. Ese espacio es la libertad la que lo abre, y como ella será inicial⁶⁵, la irrupción mediante la que lo libre actúa. Ahora bien, la eclosión supone una fractura, el choque del que sale vencedora, abriendo una escena, una nueva economía de la presencia. Pero rápidamente la comunidad, la construcción, la guarda de las libertades adquiridas, hacen olvidar la violencia que alberga el inicio, violencia que desentierra las revoluciones como proceso, no como acontecimiento. Nancy nos parece dar con una formulación acertada de qué podría ser una política tejida por experiencias públicas de la libertad, experiencias que no invitasen a su imitación, sino a experimentar nuevamente —quizás en una imitación de lo nunca imitable— lo sorprendente del inicio:

«Pero «actuar de manera que» no debería ser una operación, ni el «pueblo» una obra, ni su «justicia» y su «valor» una producción. Una política —si es que siguiera siendo una política— de la libertad inicial sería una política que pone la libertad en condiciones de comenzar, de dejarse levantar, y en este sentido de dejarse llevar a cabo —puesto que esto se lleva a cabo en la emergencia y en su fractura— *lo que no se puede acabar*. Al igual que la partición, la libertad no se puede acabar.»⁶⁶

La exposición mutua de las existencias, del mismo modo que lo inicial de la libertad, de lo que Kant nos ha legado una serie de textos insuperables, no puede ser devuelta por ninguna *poiesis*, pues ninguna operación es capaz de constituir comunidad donde (ya) no la hay. Tras esta postura quizás busca Arendt, como señala su empecinada crítica al proceso revolucionario, que descubre en sus huellas históricas un carácter apolítico, devolver o reintroducir en el pensamiento *la libertad como fundamento abismático —de-cisión* que encierra el *Ereignis* en palabras de Heidegger—, y así pensar la inacabable inicialidad de aquélla. Meditación que no puede ser dejada de lado por la

⁶⁵ Vd. I. Kant, “La religión dentro de los límites de la mera razón”, *op. cit.*, nota 71.

⁶⁶ Vd. J.-L. Nancy, “La experiencia de la libertad”, *op. cit.*, cap. 7, p. 93.

reflexión política, pues no es otro el inicio del espacio compartido por los hombres. La dificultad que no abandona a la política en su localización por parte del pensamiento, su cercanía al error y sus tantas veces comprobados efectos aniquiladores, se presentan como el *signo* de la *libertad* que se sitúa por detrás o por encima de toda *mímesis*, sorprendiendo inevitablemente a cualquier construcción política –para lo que era necesario recorrer las promesas y los infiernos de la *estetización de la política*–. Precisamente un *asombro* que señala aún la tarea del pensar.