

Europa año cero. Hannah Arendt, Karl Jaspers y la filosofía en el mundo pos-totalitario

PAULA HUNZIKER

Paula Hunziker es docente e investigadora de la Escuela de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, en las cátedras de Filosofía Contemporánea y Ética II. Co-directora del grupo de investigación *La Cuestión de los derechos en la Filosofía Política Contemporánea* y miembro del grupo de investigación internacional dirigido por la Dra. Cristina Sánchez y el Dr. Wolfgang Heuer, *Los residuos del mal en las sociedades posttotalitarias: respuestas desde una política democrática*. Miembro de la Red de Estudios arendtianos, organizadora de las Jornadas Internacionales Hannah Arendt, autora y editora de numerosos artículos sobre la obra de la pensadora.

RESUMEN: El presente trabajo explora el reinicio de la relación epistolar, en 1945, entre Hannah Arendt y Karl Jaspers como una clave de lectura de las inquietudes mayores de la pensadora judío-alemana, y, especialmente, del horizonte en el que se desarrollará su lectura de Kant durante los años cincuenta y sesenta.

PALABRAS CLAVES: Filosofía - Ética - Política - Totalitarismo.

ABSTRACT: This paper explores the epistolary relationship, in 1945, between Hannah Arendt and Karl Jaspers as a key to read the major concerns of the German Jewish thinker, and especially the horizon of understanding in which her reappropriation of Kant will develop over the fifties and sixties.

KEYWORDS: Philosophy - Ethics - Politics - Totalitarianism.

Ese dolor de la falta de comunicación y esa satisfacción peculiar de la comunicación auténtica no nos afectarían filosóficamente como lo hacen, si yo estuviera seguro de mí mismo en la absoluta soledad de la verdad. Pero yo sólo existo en compañía del prójimo; solo no soy nada.

KARL JASPERS, *Einführung in die Philosophie*.

La figura del filósofo Karl Jaspers se recorta sobre el fondo crítico general que domina “What is Existential Philosophy?”, un texto de 1946 que ha sido sistemáticamente estudiado para explorar la difícil relación de Arendt con Heidegger (encontramos allí las páginas más ácidas de la antigua alumna), pero poco valorado para analizar su recuperación de la filosofía jaspersiana¹. Por una parte, esta temprana referencia a Jaspers es una clave fundamental para entender su lectura temprana de Kant, que, sin dudas, está atravesada por esta relación con el maestro de Heidelberg. Pero estas referencias, además, son importantes como clave de bóveda de los problemas que Arendt enfrenta con Jaspers –el problema de la fundación de las repúblicas pos-totalitarias y especialmente del lugar de la filosofía en esta tarea–, a través de un diálogo epistolar que es muy ilu-

¹ Si bien encontramos una enorme literatura crítica sobre el vínculo de Arendt con Heidegger, no sucede lo mismo con la relación de Arendt con Jaspers, o incluso con ambos. Este trabajo forma parte de mi investigación doctoral, en la que hemos intentado mostrar la importancia de la gigantomaquia entre Jaspers y Heidegger, para comprender aspectos fundamentales de la meditación arendtiana, la que se construye en un diálogo con –así como en distancia progresiva de– ambos pensadores.

minador de la relación de la pensadora con su antiguo y respetado maestro.

Arendt resume con enorme calidez el significado de su re-encuentro con el pensamiento y la persona de Jaspers, en el mundo de postguerra, de la siguiente forma:

[...] donde Jaspers aparece y habla, se hace la luz; tiene una franqueza personal, una confianza en la palabra y una entrega tan incondicional al diálogo como nunca he conocido en nadie. Ya siendo yo muy joven, me impresionó. Él tiene, además, un concepto de la libertad ligada a la razón que me era completamente extraño cuando llegué a Heidelberg. No sabía nada de ello, a pesar de haber leído a Kant; yo vi esa razón *in praxi*, por así decir. Y si puedo decirlo así –pues yo crecí sin padre–, fui educada por él. ¡Dios me libre, desde luego, de hacerle responsable de mi persona! Pero si alguien ha conseguido hacerme entrar en razón, ha sido él. Por supuesto, que el diálogo entre nosotros es hoy muy diferente; para mí este diálogo fue la experiencia más poderosa de la postguerra. ¡Que hubiera tales conversaciones! ¡Que se pudiera hablar así!²

Melvin Lasky, corresponsal de la *Partisan Review* en la Alemania ocupada, es el primero en mencionar ante Jaspers, en 1945, el nombre de Hannah Arendt, su antigua alumna de Heidelberg, de quien no tiene noticias desde 1938.³ A partir de ese momento, se reinicia un diálogo epistolar de “sobrevivientes”, cuyo fin coincidirá con la muerte del profesor alemán, en 1969. Especialmente los primeros años, son el testimonio de un conjunto de inquietudes comunes –la pregunta por el futuro de Alemania y de Europa, así como por las tareas y los imperativos de la filosofía en un mundo pos-totalitario–, en cuyo horizonte Jaspers desarrolla el proyecto de “conversación” –*hablar de verdad unos con otros*, al decir del autor– que anima su producción desde la escritura del texto de 1945, *Die Schuldfrage*. A este proyecto, se refiere en el Prólogo de ese libro del siguiente modo:

² Arendt, H., “Fernsehgespräch mit Günter Gaus” (1964), en *Arendt, H., Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, München, Piper, 1996, p. 71 [Arendt, H., “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, en *Arendt, H., Ensayos de Comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós, 2005, p. 39; en adelante *EC*]. Para las obras citadas de Arendt y Jaspers, incorporamos entre paréntesis la edición y paginación en español disponible.

³ Jaspers a Arendt, Carta N° 30 (28 de octubre de 1945), *Hannah Arendt Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992, pp. 21-22. En adelante, *AJC*. Para la reconstrucción de este encuentro, cf. Young Bruehl, E., *Hannah Arendt*, Valencia, Edicions Alfons El Magnànim, 1993, Cap. 6, “Los Europeos”, pp. 277-290.

Los alemanes tenemos que encontrar juntos el camino en lo espiritual. Aún no disponemos de un suelo común. Lo que les presento se ha desarrollado en el diálogo que todos nosotros, cada uno en su círculo, realizamos. Cada cual tiene que vérselas a su modo con los pensamientos que expongo, no los tiene que aceptar sin más como válidos, sino tomarlos en consideración, pero tampoco contradecirlos sin más, más bien ponerlos a prueba, representárselos y verificarlos. Queremos aprender a hablar unos con otros. Eso significa que queremos no sólo repetir nuestra opinión, sino oír lo que el otro piensa. Queremos no sólo afirmar, sino reflexionar en conjunto, oír razones, estar preparados para alcanzar una nueva concepción. Queremos colocarnos interiormente y a modo de prueba en el punto de vista del otro. Sí, queremos buscar precisamente lo que nos contradice. La aprehensión de lo común en lo contradictorio es más importante que la apresurada fijación de puntos de vista excluyentes con los que la conversación se acaba por inútil.⁴

En este trabajo nos proponemos recorrer dos instancias y registros retóricos diferentes, que son testimonio de las tensiones que Arendt mantiene respecto de este proyecto (en otro trabajo, se debe mostrar cómo esta tensión es muy productiva para el pensamiento político arendtiano de los años cincuenta, el que recoge la articulación entre razón y comunicación, pero cuestiona su no querida pertenencia al paradigma filosófico político del “platonismo”).

Así, si bien la lectura arendtiana “pública” sobre Jaspers –tal como se realiza en el artículo de 1946, “What is Existential Philosophy?”, así como en 1947, en la *Laudatio* que se convierte en la introducción al primer texto arendtiano publicado en Alemania luego del exilio⁵ tiende a establecer una interpretación elogiosa de su

⁴ Jaspers, K., *Die Schuldfrage*, München, Serie Piper, 1987, pp. 7-8 [Jaspers, K., *El problema de la culpa*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 43-44].

⁵ El primer texto publicado en Alemania luego del exilio es: Arendt, H., *Sechs Essays*, Heidelberg, L. Scheider, 1948. No es casual que Arendt “retorne” a Alemania con seis ensayos que hablan sobre la “cuestión judía”, la modernidad, y el totalitarismo. Tampoco es casual que el texto que abre estos ensayos sea un elogio a Jaspers, quien de alguna manera, al invitar a un diálogo de sobrevivientes, brinda el espacio filosófico para esta vuelta: “Ninguno de los ensayos que siguen se ha escrito –así lo espero– sin conciencia de los acontecimientos de nuestro tiempo y sin conciencia del destino judío en nuestro siglo. Pero creo y confío en que no me he situado en ninguno de ellos sobre el suelo de estos hechos; en ninguno he aceptado como necesario y como indestructible el mundo creado por estos hechos. Esta libertad de juicio querida como tal y este distanciamiento consciente de todos los fanatismos, por atractivos que puedan ser y por temible que sea también el aislamiento, en todos los sentidos, que me amenazaba como consecuencia de mi actitud, nunca me habrían sido posibles sin su filosofía y sin el hecho de su exis-

maestro, el epistolario da cuenta de algunas dudas que inquietan a la pensadora, especialmente dos: la pervivencia de cierto nacionalismo de cuño pre-bélico sobre el que ya han discutido en 1932,⁶ y las dificultades para pensar en el propio concepto de “comunicación” como categoría “política”. Es especialmente sobre este último aspecto que comienza a aparecer una inquietud más general que va desde la pregunta por el sentido, alcances y límites del proyecto filosófico jaspersiano –en cuyo centro se encuentra el individuo reflexivo en comunicación con otros individuos a cuya reflexividad moral apela– a la pregunta por el sentido, alcances y límites del “humanismo”, para concluir en la necesidad de una profunda revisión de la relación de la filosofía con la política, de la que el mismo Jaspers es aún deudor.

I. Filosofía y comunicación en el horizonte del “diluvio”

Aislado y sacudido aun por doce años de gobierno nazi (bajo el cual constituyó un ejemplo de independencia política e intelectual, primero al ser separado de la administración de la Universidad, después de su cátedra, y finalmente, en 1938, al prohibírsele publicar), Jaspers sostiene la necesidad de pensar en el significado del totalitarismo para la civilización occidental, si bien disiente respecto del énfasis en la fatalidad que suele acompañarlo. Así, para el autor, el presente de postguerra representa un espacio vacío entre un “ya no”

tencia; y ambas se me hicieron mucho más nítidas de lo que eran antes, en estos largos años en que las furiosas circunstancias me alejaron completamente de usted”. Arendt, H., “Dedication to Karl Jaspers” (1948), en Arendt, H., *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, New York, Schocken Books, 2005, p. 213, en adelante *EU* [Arendt, H., “Dedicación a Karl Jaspers”, *EC, op. cit.*, p. 262]. Además de la dedicatoria, el libro contiene los siguientes artículos: “Über den Imperialismus”, “Organisierte Schuld”, “Was ist Existenz Philosophie?”, “Die Verborgene Tradition”, “Stefan Zweig; Juden in der Welt von gestern”, y “Franz Kafka”. Todos estos textos fueron publicados con anterioridad en revistas americanas, y constituyeron las contribuciones de la autora a la revista *Die Wandlung: Eine Monatsschrift*, que codirigen K. Jaspers, D. Sternberger, W. Krauss y A. Weber en Heidelberg entre 1945-49. Para la historia de esta revista, que nace y se desarrolla con la pretensión de no ser alemana, sino “europea” (en la que participarán, entre otros, B. Brecht, T. Mann, M. Buber, T. S. Eliot, J. P. Sartre y A. Camus), cf. Young Bruehl, E., *Hannah Arendt, op. cit.*, pp. 281-283.

⁶ Cf. Arendt a Jaspers, Carta N° 22 (1° de enero de 1933), *AJC, op. cit.*, p. 16 y ss.

y un “todavía no”, al decir de Arendt,⁷ que encierra la posibilidad de un nuevo comienzo, tímidamente explicitado en una “opinión pública” diferente y todavía oculta que se desarrolla “bajo condiciones del diluvio”, esto es, en un espacio “más allá” del abismo abierto por los campos, según la interpretación realizada por Arendt en la *Laudatio* a Jaspers de 1947:

[...] el espacio que uno ocupa cuando se aleja del abismo es como un espacio vacío donde ya no hay naciones ni pueblos, sino solamente individuos para quienes no es ya demasiado importante lo que la mayoría de los hombres dé en pensar en un determinado momento, ni siquiera si se trata de la mayoría de su propio pueblo. Para la necesaria comprensión mutua entre estos individuos, que hoy existen en todos los pueblos y todas las naciones de la Tierra, es importante que ellos aprendan a no aferrarse obstinadamente a sus propios pasados nacionales –pasados que no explican nada, pues Auschwitz es tan poco explicable a partir de la historia alemana como de la historia judía–; y es importante que no olviden que son sólo supervivientes azarosos de un diluvio que, de una forma o de otra, cualquier día puede volver a descargar sobre nosotros y que ellos son por tanto comparables a Noé en su arca; y que, finalmente, no deben ceder a la tentación ni de la desesperación ni del desprecio de la Humanidad, sino estar agradecidos de que queden, en términos relativos, muchos Noés flotando por los mares del mundo y tratando de

⁷ Arendt utiliza por primera vez esta distinción en su análisis de la obra de su amigo Hermann Broch, *Der Tod des Vergil* para describir la percepción del tiempo generada por la interrupción absoluta de la continuidad histórica y el silencio de la tradición –que se muestra impotente para brindar herramientas de comprensión para tender puentes entre el pasado y el futuro– a partir de la Primera Guerra. Lo que así se conforma es un “espacio vacío” (en el que también se mueve el Virgilio-Broch arendtiano) que se abre entre el “Ya no” y el “Todavía no” de la Historia. Cf. Arendt, H., “No Longer and Not Yet” (1946), *EU, op. cit.*, pp. 158-162 [Arendt, H., “Ya no, todavía no”, *EC, op. cit.*, pp. 197-202]. Ya desde esta referencia temprana, la distinción conserva el doble significado de ruptura en el tiempo, y de oportunidad para un nuevo inicio. Posteriormente, designará el horizonte fundamental de la temporalidad de lo político como tal: “entre” el pasado y el futuro. Efectivamente, en el Prefacio a *Entre el pasado y el futuro* el tiempo de lo político se piensa a partir de la figuración de una “brecha” en la que aparece “él”, quien define su espacialidad y su reflexión (su “diagonal”) por medio de su “lucha” con las fuerzas del pasado y del futuro, según la utilización del breve relato de Kafka “Él”, que se desarrolla en *La muralla China*. Cf. Arendt, H., *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York, Viking Press, 1961, p. 7 y ss. [Arendt, H., *Entre El Pasado y El Futuro*, Barcelona, Península, 1996, pp. 13 y ss.]. Como veremos, Arendt considera que la filosofía de Jaspers intenta moverse en ese espacio vacilante, y por ello es “verdaderamente contemporánea”. No es casual que la frase con la que comienza *The Origins* sea tomada de la *Philosophische Logik* (1932) de Jaspers: “No someterse a lo pasado ni a lo futuro. Se trata de ser enteramente presente”. Sobre este epígrafe Arendt le escribe a Jaspers: “Esta frase me llegó al corazón, así que tengo derecho a quedarme con ella”, Arendt a Jaspers, Carta N° 103 (11 de julio de 1950), *AJC, op. cit.*, p. 153.

aproximar sus arcas unas a otras tanto como sea posible. “Vivimos –tal como usted dijo en Ginebra– como si estuviéramos llamando a puertas que permanecen cerradas. Quizá hoy pueda estar ocurriendo en lo más íntimo algo que aún no funda ningún mundo, pues sólo es concedido a individuos, pero que acaso fundará un mundo cuando éstos se encuentren desde la dispersión”.⁸

Según esta doble referencia –a un diálogo entre individuos que conformarían un espacio público oculto, con la esperanza en un nuevo mundo–, debería entenderse el otro gran vector del proyecto jaspersiano, a partir de 1945: la idea de que es necesario “popularizar la filosofía”. Así, poco después de reiniciada su correspondencia, en 1945, Arendt y Jaspers se convierten en colaboradores editoriales, bajo la común creencia de que, en palabras del segundo, la filosofía “debería volverse concreta y práctica, sin olvidar por ello su origen”.⁹

Son los fundamentos filosóficos de este proyecto –que Arendt conduce al origen del pensamiento filosófico de Jaspers en 1932–,¹⁰

⁸ Arendt, H., “Dedication to Karl Jaspers”, *EU, op. cit.*, p. 215-216 [Arendt, H., “Dedicatoria a Karl Jaspers”, *EC, op. cit.*, p. 264-265]. Arendt se refiere a Ginebra pues allí se desarrolla un encuentro de gran impacto para el filósofo de Heidelberg, como testimonian sus cartas. Efectivamente, Jaspers queda impresionado por el “espíritu europeo” que reina en los primeros *Recontres Internationales* celebrados en Ginebra en septiembre de 1946, donde conoce a M. Merleau Ponty, Lucien Goldmann, Jean Wahl, Albert Camus. Como testimonia el epistolario, este encuentro le infunde la “esperanza en una nueva Europa”, que luego va desapareciendo. Cf. Jaspers a Arendt, Carta N° 44 (18 de septiembre de 1946), *AJC, op. cit.*, pp. 56-59; y Arendt a Jaspers, Carta N° 47 (11 de noviembre de 1946), *AJC, op. cit.*, pp. 64-66. En el contexto de esta carta, Arendt valora especialmente a Camus, en el que ve la posibilidad del surgimiento de un “hombre europeo sin nacionalismo”, por contraposición a Sartre, en el que percibe un marcado chauvinismo francés.

⁹ Sobre la colaboración editorial, además de la participación de Arendt en *Die Wandlung*, la autora es una de las principales responsables de la difusión de la obra de Jaspers en Norteamérica. Además, ella misma se propone dar a conocer la filosofía continental, en textos como “What is Existential Philosophy?”. A pesar del primer entusiasmo de Jaspers, la *Correspondencia* también testimonia sus dudas sobre este proyecto de ampliación de la filosofía: “Me digo a mí mismo: así sea, lo que uno pueda hacer siempre será mejor que nada. Las masas tienen que resultarme menos perturbadoras; no obstante, todo lo que nos es esencial se origina solamente en individuos y en pequeños grupos. El caos aumenta”. Jaspers a Arendt, Carta N° 44 (18 de septiembre de 1946), *AJC, op. cit.*, p. 58. De cualquier manera Jaspers insistirá toda su vida con esta idea, como testimonian sus libros, escritos en un lenguaje en muchos casos poco especializado, que busca conquistar la atención del gran público.

¹⁰ Si bien Arendt no suele citar los textos específicos de Jaspers en los que se apoya, es posible afirmar que la base de sus comentarios es el gran texto en tres volúmenes de Jaspers, *Philosophie*, publicado en Alemania en 1932. Como señala su biógrafa, Arendt no sólo tiene el privilegio de asistir al período de formación de *Sein und Zeit*, sino también a aquel en el que Jaspers se desplaza de la Psicología a la Filosofía, período que abarca desde la publicación de *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) hasta la obra

los que se propone descifrar y valorar, en un tono más bien abstracto en “What is Existential Philosophy?”. No deja de ser significativo que el elogio de la figura y de la filosofía de Jaspers se realicen, desde el inicio, por medio de una contraposición irónica entre la “inactualidad” de la filosofía heideggeriana, y la contemporaneidad de la filosofía del pensador de Heidelberg, que Arendt asocia con la apertura y la disposición al diálogo de su método de reflexión:

“Contemporánea” no quiere decir aquí solamente que ofrezca puntos de apoyo inmediatos al pensar filosófico actual. Naturalmente que también en Heidegger se encuentran, en cierto sentido, tales puntos de apoyo; pero estos últimos tienen la peculiaridad de que o son sólo puntos de apoyo de orden polémico, o bien sólo pueden llevar a una radicalización del proyecto heideggeriano –como es el caso de la filosofía francesa actual. En otras palabras, o Heidegger ha dicho ya su última palabra acerca de la situación de la filosofía actual, o tendrá que romper con su propia filosofía. Jaspers, en cambio, participa de la filosofía actual sin necesidad de una tal ruptura, y contribuirá a su ulterior desarrollo y se implicará de manera decisiva en su discusión.¹¹

La reflexión de Jaspers ofrece un modo peculiar de participación en “las filosofías de la ruptura con la filosofía tradicional” –las filosofías del “fin de la tradición”–, cuya excepcionalidad estaría dada por la importancia del concepto de *comunicación*, tanto para la definición de la “existencia” –el ser del hombre en un sentido inequívoco–, como para la reflexión sobre la labor de la filosofía en tanto “clarificación existencial”.¹² Respecto de esta última, Jaspers entien-

del año 1932, cf. Young Bruehl, E., *Hannah Arendt, op. cit.*, pp. 98-104. Efectivamente, en la famosa carta del año 1945 en la que se produce el reencuentro epistolar, la autora señala que ha releído su *Philosophie*, con ocasión de la lectura de algunos artículos de “intervención” de Jaspers publicados en revistas norteamericanas, en los que ha visto con alegría el trazo de esta obra, así como al antiguo maestro, Arendt a Jaspers, Carta N° 31 (18 de noviembre de 1945), *AJC, op. cit.*, p. 23. El otro libro de Jaspers que Arendt considera como representativo de su pensamiento es la *Einführung in die Philosophie*, que se publica en Alemania en 1949, y que es el producto de una serie de doce radio-conferencias. Este texto breve, escrito con la misma voluntad de claridad que lo caracteriza, es una buena indicación de las bases filosóficas que están especialmente en el texto *Die Schuldfrage*. Además, será muy importante para los primeros cursos que da H. Blücher en el Bard College, en 1952, en los que la figura socrática es fundamental, cf. H. Blücher a K. Jaspers, Carta N° 132 (5 de agosto de 1952), *AJC, op. cit.*, pp. 189-190.

¹¹ Arendt, H., “What is Existential Philosophy?”, *EU, op. cit.*, p. 182 [Arendt, H., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC, op. cit.*, p. 225].

¹² Para las implicaciones existenciales del concepto de comunicación, y su relación con la

de su propia ruptura con la tradición a partir de un primer desplazamiento de herencia nietzscheana: es necesario considerar a todos los sistemas filosóficos –que pretenden haber captado el sentido del ser por medio de doctrinas articuladas acerca del todo–, como edificios mitologizantes que brindan “protección” ante las verdaderas preguntas de la existencia, logrando, por medio de una suspensión de las vivencias de las “situaciones límite”, una paz completamente a-filosófica.¹³

La “salida” de Jaspers no consiste en la “superación de la metafísica” así entendida, sino más bien en su relativización, con vistas a la “comunicación”:

[...] partiendo de las situaciones límite [...] este filosofar no quiere enseñar nada, sino que consiste en una “prolongada conmoción y un apelar a la propia fuerza vital de uno mismo y de los otros”. De este modo Jaspers se incluye en la revuelta contra la filosofía que está a la base de la filosofía más reciente. Trata de disolver la filosofía en filosofías y de encontrar los caminos en que los “resultados” filosóficos puedan comunicarse de un modo que los prive de su carácter de ser resultados.¹⁴

El problema de la comunicación, en este contexto, se convierte no sólo en el de los modos de “transmisión” de la filosofía, sino también en el de la pregunta por las condiciones de un “filosofar en común, en el cual no se trata de alcanzar resultados sino de iluminar la existencia”. Refiriéndose precisamente a estas condiciones, Hannah Arendt establece el filón socrático del pensamiento de Jaspers, filón que será tan determinante para su lectura de la tradición filosófi-

filosofía, cf. Jaspers, K., *Philosophie. II. Existenzerhellung*, Berlín, Springer Verlag, 1956, Cap. 3: “Kommunikation”, pp. 50-117 [Jaspers, K., *Filosofía. II Aclaración de la Existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, Cap. 3 “Comunicación”, pp. 449-521].

¹³ Sobre la diferencia entre filosofía y sistema, cf. Jaspers, K., *Philosophie. I. Philosophische Weltorientierung*, Berlín, Springer Verlag, 1956, Cap. 6: “Philosophie und System”, pp. 271-280 [Jaspers, K., *Filosofía. I. Orientación filosófica en el mundo*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, Cap. 6 “Filosofía y Sistema”, pp. 310-319]. Para un desarrollo de la fundamental categoría jaspersiana de “situación límite”, cf. Jaspers, K., *Philosophie. II. Existenzerhellung*, op. cit., Sección III, “Existenz als Unbedingtheit in Situation, Bewußtsein und Handlung”, pp. 201-335 [Jaspers, K., *Filosofía. II Aclaración de la Existencia*, op. cit., Sección III “«Existencia» como incondicionalidad en la situación, la conciencia y la acción”, pp. 64-208].

¹⁴ Arendt, H., “What is Existential Philosophy?”, *EU, op. cit.*, pp. 182-183 [Arendt, H., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC, op. cit.*, p. 226]. Cf. Jaspers, K., *Philosophie. I. Einleitung in die Philosophie*, op. cit., pp. 1-58 [Jaspers, K., *Filosofía. I. Introducción en la Filosofía*, op. cit., pp. 1-71].

co-política platónica y de la anomalía de Sócrates, durante principios de los cincuenta:

La afinidad de este planteamiento metódico con la mayéutica socrática es evidente; la única variación es que lo que en Sócrates se llama *mayéutica* pasa en Jaspers a ser *apelación*. Tampoco este desplazamiento de énfasis es casual. Jaspers procede, en efecto, con el método socrático, pero de tal modo que lo priva de su carácter pedagógico. Como en Sócrates, tampoco en Jaspers existe *el* filósofo, el filósofo que lleva ante los demás hombres una existencia señalada (como es el caso desde Aristóteles). En él no queda siquiera la prioridad filosófica del que pregunta; pues en la comunicación el filósofo se mueve por principio entre iguales, a los que apela igual que ellos apelan a él. Con ello la filosofía sale por principio del dominio de las ciencias y los saberes especializados, y el filósofo se desposee por principio de toda prerrogativa de cualquier orden que sea.¹⁵

Si la igualdad radical, de indudable raigambre kantiana, es la condición trascendental de la apelación jaspersiana a la comunicación entre los hombres –la cual supone una “razón que nos es común a todos” que garantiza cierta universalidad–, tanto los modos de la comunicación como sus “contenidos” y “resultados” dependen de la articulación entre razón, comunicación y existencia como forma de la libertad humana.¹⁶ Efectivamente, la existencia no es *ninguna forma de ser, sino una forma de la libertad humana*, que se vivencia a partir de la experiencia común –nacida del propio diálogo con nosotros mismos y con los otros– sobre los límites de la razón respecto de la voluntad de “conocer y hacer al ser”, o sea, de “ser Dios”. Así, la filosofía de la existencia jaspersiana aparece como aquella que

¹⁵ La “metafísica”, en el horizonte de esta apelación, es trabajada a partir de una exposición “siempre experimental” –como juego serio– que tiene como objeto “poder atraer a los hombres a que colaboren, o sea, a que co-filosofen”. Arendt, H., “What is Existential Philosophy?”, *EU, op. cit.*, p. 183 [Arendt, H., “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, *EC, op. cit.*, p. 226]. Cf. Jaspers, K., *Philosophie. Einleitung in die Philosophie*, op. cit., pp. 1-58 [Jaspers, K., *Filosofía. Introducción en la Filosofía*, op. cit., pp. 1-71]; Jaspers, K., *Philosophie. II. Existenzerhellung*, op. cit., Cap. 6, “Daseinsform der Philosophie”, pp. 263-291; Cap. 7 “Philosophie im Sichunterscheiden”, pp. 292-340 [Jaspers, K., *Filosofía. I. Orientación filosófica en el mundo*, op. cit., Cap. 6 “La forma de la existencia empírica de la filosofía”, pp. 299-331; Cap. 7 “La filosofía en sus diferenciaciones”, pp. 333-385].

¹⁶ Para un desarrollo del concepto de “libertad existencial”, y de su relación con la comunicación, cf. Jaspers, K., *Philosophie. II, op. cit.*, Cap. 1 “Existenz. Welt-dasein und Existenz”, pp. 1-23 [Jaspers, K., *Filosofía. II Aclaración de la Existencia*, op. cit., Cap. 1. “Existencia empírica en el mundo y «existencia»”, pp. 395-415]; y Sección II, “Selbstsein als Freiheit”, pp. 149-200 [*Ibid.*, Sección II, “Ser-sí-mismo como Libertad”, pp. 1-59].

es capaz de pensar a Kant hasta el final, sin ir por detrás de él, a través de la articulación entre la finitud constitutiva de una razón que “nos es común a todos” y la posibilidad de una libertad *humana* ligada a la comunicación sin término entre los hombres.

De acuerdo con esto, la necesaria y siempre paradójica realización de lo universal en el seno de lo individual, que según la autora, define el problema general de la Filosofía de la existencia –una filosofía que asume su “contemporaneidad” al moverse explícitamente en un terreno secular y “post-metafísico”–, conquista con Jaspers un horizonte de reflexión en el que se reconoce un valor existencial positivo al hecho de que “no el hombre sino los hombres habiten la tierra”, según palabras acuñadas por la autora a comienzos de la década de los cincuenta, entendiéndolo que la existencia no es posible sin comunicación, sin esa apelación.

La lectura arendtiana de Jaspers, concluye con un tema que también aparece frecuentemente en sus cartas, y que es central para entender el proyecto filosófico político jaspersiano, así como las razones de la distancia de Arendt. Nos referimos a la identificación entre la comunicación filosófica y el “verdadero estar juntos de los hombres”:

(...) en la filosofía de Jaspers la comunicación constituye el centro existencial y se identifica de hecho con la verdad. La actitud adecuada del filósofo en la nueva situación global es la de “comunicación ilimitada”, lo que implica la fe en la comprensibilidad de todas las verdades, además de buena voluntad para revelar y para escuchar como condiciones primarias de un auténtico estar-juntos los hombres.¹⁷

Así, como se revela en el epistolario, Jaspers parece confiar en que esta equiparación puede ser la base filosófica para “reparar” las consecuencias nihilistas del “fin de la tradición”, generando determinados acuerdos básicos. En estos términos, “lo verdadero” podría representar, como indica en 1945 resumiendo a Arendt el objetivo principal de *Von der Wahrheit*, uno de sus textos más queridos, “algo de la cualidad que puede unir a la gente sin compromisos (compromisos que usted ve en todos lados, con el mismo horror que yo)”.¹⁸

¹⁷ Arendt, H., “Concern with the Politics in Recent European Philosophical Thought”, *EU*, *op. cit.*, p. 441 [Arendt, H., “La preocupación por la política en el reciente pensamiento europeo”, *EC*, *op. cit.*, pp. 532-533].

¹⁸ Jaspers a Arendt, Carta N° 32 (2 de diciembre de 1945), *AJC*, *op. cit.*, p. 25.

Lo que dibujará a partir de aquí, a través de las dudas de Arendt, no es el cuestionamiento sin más de la articulación entre “filosofía” y “comunicación”, sino la necesidad de realizar un rodeo fundamental, que haga visibles los problemas del humanismo jaspersiano. Si bien no encontramos utilizada en este texto, con fines analíticos, la categoría de “filosofía política” advertimos aquí un interesante hilo invisible, que conecta el debate sobre la fundación de las repúblicas pos-totalitarias, con la urgencia de revisar las condiciones mismas del discurso filosófico.

II. Fin de la Tradición, la filosofía política pos-totalitaria y las variantes del “humanismo”

El problema de identificar las bases para “reparar” las consecuencias nihilistas del “fin de la tradición”, es el centro de una profunda conversación entre Jaspers y Arendt, y más generalmente, de todo el ámbito intelectual europeo de postguerra. Será con ocasión de este tema que la antigua alumna establecerá una amistosa distancia con Jaspers, en la que asoma un desacuerdo revelador respecto de las potencialidades teóricas y prácticas del “humanismo europeo”, en un sentido amplio, para hacer frente a lo sucedido.

Con el tono punzante de su prosa, se refiere a su malestar con aquél, en una serie de apuntes para la redacción de *Eichmann en Jerusalén*, muchos años después:

El humanismo europeo, lejos de ser la fuente del nazismo, estaba tan mal preparado para esta o cualquier otra forma de totalitarismo, que al tratar de entenderlo y situarlo, no podemos apoyarnos en su lenguaje conceptual o en sus metáforas tradicionales [...]; esta situación, sin embargo, contiene una amenaza para el humanismo en todas sus formas: corre el riesgo de convertirse en *irrelevante*.¹⁹

Así, por un lado, y esto es innegable, Arendt se preocupa –al igual que Jaspers– por la falta de lucidez de las tendencias filosóficas anti-liberales, antihumanistas, antiburguesas, de ciertas filosofías de la

¹⁹ H. Arendt, fotocopias de notas inéditas para una conferencia sobre *Eichmann en Jerusalén*, Library of Congress, citado por Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt*, *op. cit.*, pp. 289.

ruptura desarrollas en el caldo de cultivo de la primera postguerra, en la medida en que se trata en general de posturas estetizantes sin imaginación política respecto del “anti humanismo” implicado en el nazismo y el stalinismo (lo que también revelaría una mala lectura de determinadas tendencias del desarrollo político moderno).²⁰ Por otro lado, no obstante, la pensadora judío-alemana mostrará su inquietud frente a ciertos desarrollos pos-totalitarios del humanismo (tanto en su vertiente católica, clásica, y normativa-ilustrada *tout court*).²¹ Un primer movimiento consiste en mostrar su “impotencia” teórica ante la realidad política del nazismo; sin embargo, ello la conduce a establecer –progresivamente, entre fines de los años cuarenta y principios de los años cincuenta– las razones de esta impotencia en una interpretación filosófica fundamental centrada en “el hombre” –y no en “los hombres”– cuya “historia” intentará circunscribir en su alcance y sentidos en toda la década del cincuenta.

En este trabajo no avanzamos en este interesante desarrollo, sino que más bien nos concentramos en el modo en que esta necesidad de una revisión del “humanismo” se va configurando en sus trazos generales en el intercambio epistolar que mantiene Arendt con Jaspers, sobre el problema de la “culpa alemana”, sobre el rol de la filosofía en la Alemania pos-totalitaria, y sobre la herencia “humanista” para la política europea.

Publicado en 1945, en un presente marcado por la necesidad de pensar el “después” del nazismo, su significado para la filosofía y para la política Europea, *Die Schuldfrage* constituirá un texto de cabecera de la “reconstrucción alemana”. Efectivamente, su núcleo íntimo es aportar claridad, por medio un trabajo conceptual con los diversos significados del concepto de “culpa”, orientado al propósito de generar una “reconstitución interna”²² del “alma alemana”. El punto nodal de esta reconstitución “interna” no residiría en ninguna esencia colectiva, sino más bien en el “individuo”, al cual se realiza la única exigencia filosófica de un “trato interior consigo

²⁰ Cf. esp. Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*, III, New York, Harcourt, Brace & Co., 1951, cap. 10.

²¹ En este horizonte es clave el texto ya mencionado, “La preocupación...” donde se aclara su perspectiva sobre el neotomismo de E. Gilson, así como sobre las diferentes propuestas de revisión de la Filosofía Política clásica, como las de E. Voegelin y L. Strauss.

²² Jaspers, K., *Die Schuldfrage*, op. cit., p. 71 [Jaspers, K., *El problema de la culpa*, op. cit., p. 114].

mismo”. Es precisamente en referencia a un espacio interior que debería ser “reparado” –por medio de una asunción reflexiva e individual de la culpa que Jaspers llama la “conciencia de la culpa”–, que puede entenderse la tipología de la culpa ofrecida por el autor, así como el objetivo último de su texto: “el restablecimiento de la disposición a reflexionar” y la conciencia de la libertad a ella ligada.

Efectivamente, Jaspers distingue allí cuatro conceptos de culpa: criminal, moral, política, y una cuarta denominada “metafísica”.²³ Según nuestra perspectiva, el objetivo de Jaspers es reconducir el problema de la culpa al problema de la responsabilidad personal (especialmente en el caso de las tres últimas categorías), lo cual quiere decir, al tribunal de la conciencia individual. La idea de fondo, que discute con Arendt en numerosas cartas, es que el “problema alemán” no es el de la responsabilidad criminal de “unos pocos” –los verdaderos asesinos imputables penalmente, los líderes–,²⁴ sino de una mayoría de la ciudadanía, que es política y metafísicamente responsable por haber “tolerado” lo sucedido, y de un cuerpo de funcionarios políticos que es moralmente responsable por haber asesinado bajo la justificación del “cumplimiento de órdenes”. La tarea consiste en generar esa responsabilidad por medio de una asunción personal y reflexiva de la culpa –no acusatoria– tal como se ve en las relaciones entre estas categorías. Por responsabilidad política, Jaspers entiende aquella ligada a “la acciones de los estadistas y de la ciudadanía de un Estado, por mor de las cuales tengo yo que sufrir las consecuencias de las acciones de ese Estado [...]; cada persona es co-responsable de cómo sea gobernada”.²⁵ Si bien esta categoría es la que más se acerca a la idea de “culpabilidad colectiva”, gran parte del esfuerzo jaspersiano reside en mostrar la corresponsabilidad individual en la vida política de un Estado,²⁶ creando las condicio-

²³ *Ibid.*, pp. 17-18 [*Ibid.*, pp. 53-54].

²⁴ Incluso Jaspers señala que no es factible esperar el arrepentimiento, ni necesario en términos del castigo penal.

²⁵ *Ibid.*, p. 17 [*Ibid.*, p. 53].

²⁶ Tal como indica Garzón Valdez en la excelente introducción a la obra de Jaspers: “Si la culpa moral y la culpa penal dan origen a responsabilidades individuales imputables directamente al autor de acciones u omisiones que violan reglas morales o jurídicas, la culpa política se basa en «contextos de situaciones políticas que, por así decirlo, tienen carácter moral porque co-determinan la moral del individuo». En la medida en que el individuo promueve o tolera una «atmósfera de sometimiento» colectivo a un dictador, incurre en la culpa política. Ella es de naturaleza especial pues hasta puede transmi-

nes subjetivas para aceptar las consecuencias del régimen de privaciones que debe sufrir Alemania con motivo de las “reparaciones” a que es condenada por los aliados –aceptar y elegir la impotencia como justa.

Por otra parte, es precisamente el problema de la responsabilidad personal de los miembros de la burocracia y del ejército alemán –el tristemente famoso tema de la “obediencia debida”–, lo que subyace a la tematización de la “culpa moral”. El corazón de la inquietud de Jaspers está en la dimensión personal –moral– de la obediencia política a órdenes criminales: “siempre que realizo acciones como individuo tengo, sin embargo, responsabilidad moral, la tengo por lo tanto por todas las acciones que llevo a cabo, incluidas las políticas y las militares. Nunca vale, sin más, el principio de la «obediencia debida»”.²⁷

No obstante este énfasis en la necesidad de establecer una relación moral con nosotros mismos y con los otros en base a la igual disposición a reflexionar, la apuesta última del texto, que causará más problemas a Hannah Arendt, es que la fundamentación última de esta actitud hacia nosotros mismos y hacia los otros, reside en la conciencia de una demanda “incondicional”, ligada a la “culpa metafísica”. Esta última categoría, para Jaspers, es un concepto límite: aludiría a una “solidaridad entre los hombres” que va incluso más allá de la moral (la cual tiene aún como presupuesto la supervivencia de la propia vida). Según esta solidaridad, se monta la exigencia de que “cada uno es responsable de todo el agravio y de toda la injusticia del mundo, especialmente de los crímenes que suceden en su presencia o con su conocimiento”.²⁸ La reconducción al problema personal se hace visible en la “experiencia límite” que subyace al concepto de culpa metafísica: la experiencia de la validez absoluta de las normas morales, de su incondicionalidad, junto con la del fracaso de su cumplimiento en el individuo (fracaso ligado a la condición humana como tal), cuando la demanda de incondicionalidad respecto a la vida de los más cercanos no puede extenderse a la vida de *todos* los hombres.

tirse de generación en generación”, Garzón Valdez, E., “Introducción. Filosofía, política y moral en Karl Jaspers”, en Jaspers, K., *El problema de la culpa*; op. cit., pp. 37-38.

²⁷ *Ibíd.*, p. 17 [*Ibíd.*, p. 53].

²⁸ *Ibíd.*, pp. 17-18 [*Ibíd.*, p. 54].

Jaspers no sólo distingue los centros de imputación de la responsabilidad, sino también las instancias orientadas a establecer esa imputación, los “jueces”. Por un lado, reconoce la “validez” de los tribunales judiciales –tanto de aquellos destinados a juzgar la responsabilidad criminal por medio de un proceso formal que “establece fielmente los hechos y aplica después las leyes que les corresponden”, como de aquellos destinados a juzgar la responsabilidad política–, dado que si bien ambos son tribunales de los vencedores, su validez sólo puede sustentarse en el modo en que transforman la fuerza en derecho por medio del “reconocimiento de normas que se acomodan bajo las denominaciones de derecho natural y derecho internacional público”.²⁹ Por otro lado, sin embargo, Jaspers parece estar interesado en la validez de la “instancia de la propia conciencia”, en su radicación fundamental en la experiencia de la “incondicionalidad”. Así, el diálogo interno ante sí mismo o la comunicación con el amigo “que me quiere y está interesado en mi alma” –en el caso de la culpa moral–, adquiere su sentido último en el terreno de una experiencia radical y transformadora ante Dios –como en el caso de la culpa metafísica–, en la que la conciencia aparece como el lugar mismo de la restauración del alma de cada alemán, y de modo indirecto, como la base de la nueva república alemana:

Aquí reside la alternativa para nosotros alemanes: o bien la asunción de la culpa, que no interesa al resto del mundo, pero que habla desde nuestra conciencia, se convierte en un rasgo fundamental de nuestra autoconsciencia alemana –con lo que nuestra alma se pone en el camino de la transformación–; o bien caemos en la mediocridad del mero vivir indiferentemente, con lo que ya no despertaría en nuestro medio ningún impulso originario, ya no se nos manifestaría nunca más lo que es propiamente ser, ya no escucharíamos el sentido trascendental de nuestros tan excelsos arte, música y filosofía. Sin seguir el camino de una purificación que tenga lugar a partir de la conciencia de culpa, los alemanes no pueden realizar verdad alguna.³⁰

Dos cuestiones más cabe señalar a partir de esta cita. La primera está vinculada con las relaciones entre filosofía y política. Si bien Jaspers reconoce que ha habido intelectuales comprometidos con el nazismo, ello no habla mal de la filosofía sino de determinados in-

²⁹ *Ibíd.*, p. 17 [*Ibíd.*, p. 53].

³⁰ *Ibíd.*, p. 80 [*Ibíd.*, p. 123].

dividuos y de muy particulares tradiciones, especialmente desarrolladas en la universidad alemana, en el ejército y en la burocracia. La filosofía como tal representa, para Jaspers, la razón en su sentido más elevado, esto es la razón liberada de toda “auto-culpable minoría de edad”, siendo por ello anti-autoritaria *a priori*. En este marco, la idea de una “extensión de la filosofía” debe entenderse como el paso necesario para una “reparación interna” de un pueblo con una tradición política ligada a la virtud de la “obediencia”, o a la obediencia como virtud.³¹ No es la filosofía, sino más bien esa tradición política alemana, la que se encuentra en el núcleo de la polémica de Jaspers, como se reconoce en la siguiente cita:

todos nosotros hemos sido educados en Alemania durante largo tiempo para la obediencia, para el respeto del orden dinástico, para la indiferencia y la irresponsabilidad ante la realidad política –y algo de ello hay en nuestro interior, aun cuando nos opongamos a esas actitudes.³²

La insistencia en la “comunicación”, como elemento central de este proyecto de extensión de la libertad filosófica, debe entenderse, según todo lo que hemos desarrollado, como una preparación indispensable para la libertad política. En este marco, más que una filosofía política lo que encontramos en Jaspers es la idea de la filosofía como tal, en tanto necesaria propedéutica para la re-fundación “espiritual” y “moral” –una ética racional– de una república pos-totalitaria.

La segunda de las cuestiones que queremos señalar está vinculada con la relación entre cultura y política, que puede pensarse a partir de la insistencia jaspersiana en desmarcar lo mejor de la tradición cultural alemana –su carácter creador, su “impulso originario”– del nazismo. En este marco, la filosofía no sólo aparece como una propedéutica para la política, sino también como una guía para

³¹ Cabe reconocer que Jaspers no aísla a Alemania de ciertas tendencias de la “modernidad”, pero señala su particular virulencia en este país: “En Alemania se desencadenó aquella crisis del espíritu, de la fe, que se encontraba en curso en todo el mundo occidental. Esto no aminora la culpa, pues fue aquí, en Alemania, y no en otro lugar donde se desencadenó la crisis. Pero libera de un aislamiento absoluto. Resulta instructivo para los demás. Interesa a todo el mundo [...]. En un proceso que ha afectado al mundo entero Alemania ha danzado dando vueltas en una excentricidad vertiginosa hasta caer en el abismo”, *Ibid.*, pp. 60-61 [*Ibid.*, p. 103]. En este texto el elemento diferencial alemán es una cultura política ligada al culto a la obediencia, a la identificación entre ejército y Estado, etc., que definen una “interna falta de libertad política”.

³² *Ibid.*, p. 52 [*Ibid.*, p. 93].

pensar el encuentro de la “cultura alemana”, con una cultura política democrática. Cabe recordar aquí la discusión que ambos mantienen casi veinte años antes, con motivo del libro de Jaspers sobre Weber, para pensar qué es lo que el pensador entiende como las fuerzas más poderosas de la cultura alemana.³³ Si durante los años treinta, preso de un compartido nacionalismo que prima en la República de Weimar, Jaspers cree que el destino político de Alemania es indisociable de aquel definido por un humanismo ilustrado de filiación kantiana –una “racionalidad y una humanidad originadas de la pasión” que serían partes de la identidad alemana–, el auge del totalitarismo no puede sino modificar esta lectura. No obstante, si bien acepta aquello que Arendt le señala alarmada desde 1932 –que no es posible identificar a “Alemania” con un proyecto político de libertad–, Jaspers seguirá considerando que existen en la cultura alemana ilustrada, aunque no exclusivamente en ella, elementos que pueden brindar herramientas para una democratización de la cultura política que ahora diagnostica como “autoritaria”.

Teniendo como trasfondo este breve *excursus*, es posible abordar las dudas arendtianas respecto del proyecto delineado en *El problema de la culpa*, como síntomas de la preeminencia *filosófica* que empieza a adquirir en su obra la dimensión política de la existencia humana –de la cual Jaspers no sería del todo consciente en su énfasis en la “conciencia de sí” lograda por la conciencia de culpa, como clave de bóveda de la fundación política–, así como de la necesidad de pensar en una redefinición del edificio categorial ético y político de la tradición humanista –de la cual el maestro alemán forma parte, aún en un marco modificado por su “crítica existencial de la metafísica”.

En primer lugar, la autora no termina de estar de acuerdo con la excesiva confianza que Jaspers deposita en la potencialidad política de la “conciencia de culpa”, esto es, en el camino sin fisuras desde una ética filosófica centrada en la reflexión, en la conciencia y en el diálogo –especialmente a partir de la asunción de una incondicionalidad ético-metafísica–, a una política democrática pos-totalitaria. En este marco, se inscribe su tibia protesta epistolar:

[...] asumir la responsabilidad tiene que consistir en algo más que la aceptación de la culpa y las consecuencias que se siguen

³³ *Cf.* nota N° 6.

de ello [...] deberá ser acompañada por una afirmación política positiva de intenciones dirigida a las víctimas, por ejemplo, con una renuncia constitucional al antisemitismo, estipulando que cualquier judío, no importa donde haya nacido, pueda convertirse en ciudadano de la república alemana, disfrutando de todos los derechos de ciudadanía, sólo sobre la base de su nacionalidad judía, sin cesar de ser un judío.³⁴

Junto con la demanda de “medidas positivas”, en este aspecto de las objeciones de la autora se puede vislumbrar la percepción de una excedencia de la esfera política de la existencia, respecto de las condiciones de la ética filosófica centrada modélicamente en la “relación consigo mismo”, que será tematizada de modo explícito a partir de 1953 con la recuperación de la categoría de “acción”, y con la pregunta por la relación entre el espacio de la filosofía y el mundo de la política así redefinido.

Es precisamente esta conciencia, que será tan fundamental para entender la lectura arendtiana de la ética kantiana, la que hace inteligible su objeción a la categoría más abstracta del texto de Jaspers, la idea de una “culpa metafísica”:

Lo que usted llama «culpa metafísica» envuelve no sólo lo «absoluto», donde en verdad ningún juez terrenal es reconocido en ningún sentido, sino también la solidaridad que es la base política de la República (Clemenceau: el asunto de uno es el asunto de todos).³⁵

³⁴ En esta carta Arendt resume las observaciones críticas de ella y de su marido. Como allí señala, esta primera objeción es prioritariamente de Blücher, pero ella la comparte, cf. Arendt a Jaspers, Carta N° 43 (agosto de 1946), *AJC*, op. cit., p. 53. Para el intercambio del matrimonio sobre este texto, cf. Arendt a Blücher, 7 de noviembre de 1946, *Within Four Walls: The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936-1968*, New York, Harcourt, 2000, pp. 84-87. Cf. Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt*, op. cit., p. 282.

³⁵ Arendt a Jaspers, Carta N° 43 (agosto de 1946), *AJC*, op. cit., p. 54. Precisamente sobre esta cita, Arendt desarrolla en *Los Orígenes* una cierta defensa de la tradición política francesa –que sostiene una idea “política”, no “tribal”, de nación, que no obstante se resquebraja con el caso Dreyfus. Es interesante observar la discusión que Arendt mantiene con el teórico norteamericano liberal D. Riessman. Efectivamente, en una carta de 1949 éste le señala: “una cosa que me perturba un poco” es “la animosidad que parece mostrar siempre contra burgueses y liberales. ¿Acaso no fue Clemenceau un liberal?”, Riessman a Arendt, 26 de agosto de 1949, con las adiciones manuscritas de Arendt, Library of Congress, citado por Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt*, op. cit., p. 331. La respuesta de Arendt asocia este autor a la tradición de las aspiraciones político-revolucionarias del S. XVIII: “No”, anota en la misma carta de Riessman al lado del nombre de Clemenceau, “fue un radical”, *Ibid.* Este aspecto, además de ser central para el análisis del “republicanismo” en Arendt, es importante, pues apunta tanto a la búsqueda de una especificidad política de las categorías, como a una redefinición de los cánones tradicionales respecto de la historia de la “filosofía política” moderna.

Así, tras la defensa de la “solidaridad” como principio político, que no se deriva necesariamente de las condiciones de una ética fundada en la validez de la “instancia de la propia conciencia” cuyo arraigamiento en la experiencia de la “incondicionalidad”, genera una relación auténtica del yo consigo mismo y con todos los otros, se adelanta uno de los grandes problemas que atormentarán el pensamiento de Arendt durante toda su obra, y que estará en el corazón de su reflexión sobre Kant. ¿Cómo es posible pensar la excedencia de la política respecto de una ética fundada en la validez absoluta de la conciencia moral, sin sucumbir o dar herramientas al relativismo y al nihilismo presentes en el trasfondo y en el triunfo de la lógica totalitaria?

Sobre el modo en que haya de entenderse este triunfo de la lógica totalitaria se orienta el tercer comentario de Arendt, en el que sugiere al pensador alemán que la pregunta por la fundación de la república, así como por el lugar de la filosofía en ella, no pueden desconocer la radicalidad del colapso provocado por el totalitarismo, especialmente visible en las dificultades del entramado conceptual y normativo que sostiene a la tradición humanista occidental para “pensar” los “crímenes” del nazismo.

En este aspecto, el diálogo revela las vacilaciones de la autora respecto del problema del mal, que catalogará en *The Origins* como “radical” (*Das radikal Böse*), así como la importancia de la reflexión de Jaspers, que sólo será retomada de manera explícita cuando Arendt acuñe la idea de “banalidad del mal”, luego de su asistencia al juicio de Eichmann. Tales dudas se manifiestan en la afirmación, también presente en el libro sobre el totalitarismo, de que “nosotros no es-

Respecto del primer aspecto, cabe encontrar algunas entradas significativas en el año 1950, que son el testimonio del intento por conquistar un concepto político de “solidaridad” (muy previo a *Sobre la Revolución*, libro al que en general se apela para analizar este concepto en la obra de la autora): “En la política hay dos principios fundamentales, que sólo en una forma indirecta, muy mediada, tienen que ver con formas de Estado. Uno ha sido formulado por Clemenceau en estos términos: «el asunto de uno es el asunto de todos», o sea la injusticia que se inflige públicamente a uno sólo es asunto de todos los ciudadanos, es una injusticia pública [...] El segundo principio se formula así: donde se cepilla, caen virutas. Es exactamente el contrario del primero. Ve la vida política desde una perspectiva histórica y, por ello mismo, no es político. Introduce en política la idea del sacrificio, que es por esencia extraña a ella [...] y destruye la vida privada, por cuanto hace imposible la amistad, la confianza, etc. Por eso la amistad es una virtud tan eminentemente republicana”, Arendt, H., *Denktagebuch I: 1950 Bis 1973*, München-Zürich, Piper, 2003, julio de 1950, [10], p. 12 [Arendt, H., *Diario Filosófico 1950-1973*, Vol. I, Barcelona, Herder, 2006, pp. 11-12].

tamos equipados para tratar en un nivel humano, político, con una culpa que está más allá del crimen y con una inocencia que está más allá de la virtud y el vicio”.³⁶ Es el marco categorial del “humanismo” el que parece estar puesto en tela de juicio por los “crímenes” cometidos bajo el régimen nazi. Ante esto, Jaspers elabora una respuesta que adelanta en varios años algunos de los principales lineamientos y problemas que subyacen a la idea arendtiana de la “banalidad del mal”:

La culpa que está más allá de la culpabilidad criminal inevitablemente adopta un rasgo de “grandeza” –de grandeza satánica– que es, para mí, inapropiado para los nazis, como todos los discursos acerca del elemento demoníaco de Hitler y cosas así. Me parece que tenemos que ver estas cosas en su total banalidad, en su prosaica trivialidad, porque esto es realmente lo que los caracteriza. Una bacteria puede causar epidemias que se extiendan por todas las naciones, pero sigue siendo una bacteria. Yo evito cualquier invitación al mito o a la leyenda para describir el horror. Y cualquier cosa inespecífica es una invitación en ese sentido [...]. La manera en que usted lo expresa, frecuentemente adopta el *pathos* de la poesía. Y Shakespeare nunca podría haber sido capaz de dar una adecuada forma a este material –su sentido estético instintivo lo habría llevado a falsificarlo [...]. El crimen nazi es propiamente un tema para la psicología y la sociología, para la psicopatología y la jurisprudencia.³⁷

Arendt, quien comparte y compartirá su rechazo a mitologizar el horror, tal como expresa en su posterior carta, señala un punto que será motivo de numerosas reflexiones a partir de allí: si bien los crímenes del nazismo no son el producto de “demonios”, existe una diferencia esencial entre:

un hombre que decide matar a su vieja tía, y gente que sin considerar la inutilidad económica de sus acciones construye factorías para fabricar cadáveres [...] Quizás lo que está detrás de todo es sólo que los seres humanos individuales ya no matan a otros seres humanos individuales por razones humanas, y el intento organizado fue hecho para erradicar el concepto de ser humano.³⁸

³⁶ Arendt a Jaspers, Carta N° 43 (agosto de 1946), *AJC, op. cit.*, p. 54.

³⁷ Jaspers a Arendt, Carta N° 46 (19 de octubre de 1946), *AJC, op. cit.*, p. 62.

³⁸ Arendt a Jaspers, Carta N° 50 (17 de diciembre de 1946), *AJC, op. cit.*, p. 69.

La postulación de un “crimen contra el concepto de humanidad” como clave de bóveda de la política nazi, así como la incipiente idea sobre los límites de la “tradición” para hacerle frente, conduce a la autora al complejo desafío teórico de pensar su novedad. Dos líneas de reflexión, que Arendt no puede articular sino de modo aporético en *The Origins of Totalitarianism*, se abren a partir de aquí.

En primer lugar, se tratará de encontrar una perspectiva teórica que arroje alguna luz sobre la novedad del proceso de “deshumanización” acontecido bajo la lógica de los campos. En este horizonte, la autora intentará explicitar el alcance y los límites del marco filosófico-conceptual moderno, especialmente aquel provisto por la filosofía moral kantiana (tan importante para el proyecto jaspersiano), para pensar la articulación entre la “deshumanización” y el mal político totalitario, dando lugar al complejo último capítulo de *Los Orígenes del Totalitarismo*.

En segundo lugar, se encuentra el problema de pensar esta reflexión crítica en el horizonte del problema de la fundación de las sociedades pos-totalitarias: cómo y bajo qué condiciones establecer un “principio”, sin negar el abismo de los campos, ni sucumbir “mansamente a su peso”. Por medio de esta segunda vía Arendt comienza una larga y silenciosa reflexión sobre los alcances y las limitaciones de la filosofía moral kantiana –en tanto parte de aquello que identificará con la lógica del “platonismo”– para pensar no ya la abyección, sino la dignidad de la esfera política.

Notas finales

Sólo luego de su lectura de la estética kantiana, así como de su asistencia a Jerusalén, Arendt puede hacer frente, de manera conjunta, a esta doble vía, estableciendo el alcance “político” de la ética kantiana como freno de mano de la abyección, en el horizonte filosófico más amplio de una ética política del juicio, que la recupera existencialmente del “platonismo”.

Lo que aquí aparece es la hipótesis crítica fundamental de los años cincuenta: que la filosofía no sólo ha priorizado, sino también ha absolutizado un “interés por el cuidado de sí”, cuya influencia

pervive en la filosofía moral de Kant, hipotecando la herencia socrática, que sin embargo, contiene.

Sólo a partir de esta compleja lectura la autora encontrará un registro para revisar y ampliar la filosofía moral kantiana, por medio de la estética, y así retomar su diálogo con Jaspers sobre la necesidad –que ella comparte– de restaurar la “disposición a reflexionar” como una condición necesaria, aunque no suficiente, de las repúblicas pos-totalitarias. Sin la necesaria identificación de estos límites, la propuesta jaspersiana de “reconstitución de la interioridad” por medio de la comunicación y la apelación al otro, sólo puede resultar en la afirmación de “viejas verdades”, que incluso si posibilitaron una resistencia “interior” frente al totalitarismo, no son suficientes para un nuevo inicio de la política y del pensamiento político.

Bibliografía

- Arendt, H., *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu leben und Werk*, München, Piper, 1996.
- , *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York, Viking Press, 1961 [*Entre El Pasado y El Futuro*, Trad. A. Poljak, Barcelona, Península, 1996].
- , *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, New York, Schocken Books, 2005 [*Ensayos de Comprensión 1930-1954*, Trad. A. Serrano de Haro, Caparrós, Madrid, 2005].
- , *The origins of Totalitarianism*, New York Harcourt, Brace & Co., 1951, Tomo III.
- , *Hannah Arendt - Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992.
- , *Within Four Walls: The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936-1968*, New York, Harcourt, 2000.
- , *Denktagebuch I: 1950 Bis 1973*, München-Zürich, Piper, 2003 [*Diario Filosófico 1950-1973*, Trad. R. Gabás, Barcelona, Herder, 2006, Vol. I].
- Garzón Valdez, E., “Introducción. Filosofía, política y moral en Karl Jaspers”, en Jaspers, K., *El problema de la culpa*, Trad. R. Gutiérrez Cuartango, Barcelona, Paidós, 1998.
- Jaspers, K., *Die Schuldfrage*, München, Serie Piper, 1987 [Jaspers, K., *El problema de la culpa*, Trad. R. Gutiérrez Cuartango, Barcelona, Paidós, 1998].
- , *Philosophie. I. Philosophische Weltorientierung*, Berlin, Springer Verlag, 1956 [*Filosofía. I. Orientación filosófica en el mundo*, Trad. F. Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1958].
- , *Philosophie. II. Existenzerhellung*, Berlin, Springer Verlag, 1956 [Jaspers, K., *Filosofía. II Aclaración de la Existencia*, Trad. F. Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1958].
- Young Bruehl, E. *Hannah Arendt*, Valencia, Edicions Alfons El Magnànim, 1993.