

Leer a Balzac en tiempos de oscuridad: Hannah Arendt y la validez ejemplar como guía para la acción política en una época posttotalitaria

Por: Mario Alfredo Hernández Sánchez*
Universidad Autónoma de Tlaxcala

Texto recibido: 16 de enero de 2016
Texto aprobado: 13 de febrero de 2016

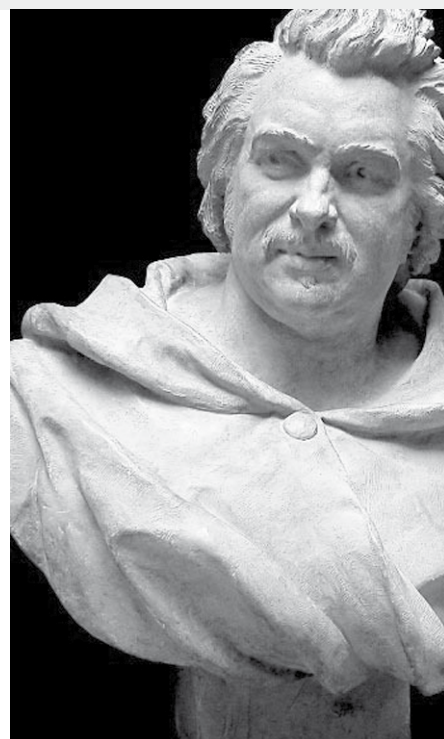
Resumen:

Este artículo utiliza a *Balzac y la joven costurera china*, la novela y película del cineasta y novelista chino Dai Sijie, como un caso de validez ejemplar que revela algunos efectos del autoritarismo chino de la época de Mao Zedong sobre la libertad y la autonomía política. Si observamos esta narrativa particular desde una perspectiva arendtiana, se revela la manera en que ésta es producto de un juicio reflexionante acerca de la manera en que una ideología totalitaria anula la capacidad de acción y pensamiento que son el antecedente directo de la autonomía política. Así, la importancia de una narración como la de Dai Sijie radica en que nos permite comprender los mecanismos que convirtieron a la China de esta época en un espacio donde se anularon las libertades individuales, en un sentido distinto del determinismo histórico.

Palabras clave: Validez ejemplar, acción política, narración, Dai Sijie, Hannah Arendt, totalitarismo.

Abstract:

This paper focuses on Balzac and the Little Chinese Seamstress –the novel and film by Sai Dijie– and discusses it as a piece of exemplar validity. This story reveals –as no abstract theory could– some effects of Mao Zedong’s authoritarian regime related to freedom and political autonomy. If we examine this particular narrative device from an arendtian point of view we could consider it as the product of a reflective



Fotografía: Wikipediadespañol.honoratobalzac.com 2012.

* Tiene los grados de Licenciatura, Maestría y Doctorado en Filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Actualmente es docente de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Correo electrónico: fumador1717@hotmail.com

judgment that links authoritarian ideology with the inability for acting and thinking politically in the common world. Thus, Dai Sijie's story enables us to understand the process that turned Mao Zedong's China in a space where human rights and liberties were erased, as something not necessary or historically determined.

Key words: *exemplar validity, political action, story, Dai Sijie, Hannah Arendt, totalitarianism.*

En *Balzac y la joven costurera china*, el escritor y cineasta chino Dai Sijie relata una historia de aprendizaje moral de inspiración autobiográfica, que tiene lugar en un espacio geográfico improbable, por medios insólitos y con resultados que ninguno de los protagonistas podrían haber predicho. La novela de Dai comienza en el año de 1971, cuando dos adolescentes chinos –el Narrador sin nombre y Luo– son enviados por el gobierno comunista a un campo de reeducación localizado en las montañas Fénix del Cielo, “un nombre poético y un chusco modo de sugerir su terrible altura”¹, muy cerca de la frontera con el Tibet. En este lugar, el Narrador y Luo lograrán la transformación moral de la joven costurera del título, con la ayuda de las grandes obras de la literatura occidental que produjeron Balzac, Dumas, Stendhal o Romain Roland, en un agente libre y capaz de renegar de una tradición cultural que la considera ciudadana de segunda categoría por el hecho de ser mujer y campesina. Lo que le sucede a la joven costurera china es que la lectura de Balzac en sus propios *tiempos de oscuridad* –cuando el gobierno chino había sustituido la libertad de crítica y expresión por la devoción a la historia expresada en la ideología revolucionaria–, la condujo a desafiar la imagen que tenía de sí misma y a liberarse de las convenciones sociales que la obligaban a tomar la estafeta del oficio de su padre y, a su vez, transmitirla a sus propios hijos sin remedio. La espontaneidad y creatividad que la costurera china se encontró en la obra de Balzac, que no podía leer por sí misma, le permitieron imaginar un equivalente libertario para su propia existencia. Aunque las heroínas de Balzac se veían lastradas con todas las convenciones sociales de la época y frecuentemente se dirigían sin remedio a un destino trágico, la manera en que el escritor de un país que ella no conocía describía sus

¹ Dai Sijie, *Balzac y la joven costurera china*, p. 20.

estados de ánimo y su reflexividad le hizo suponer que existe una dimensión de la vida humana que no tiene que ver con la agricultura ni con satisfacer las necesidades que determina el propio cuerpo y su biología. Los campesinos de las montañas Fénix del Cielo, como ella, estaban constreñidos por los límites de lo que Hannah Arendt denominó *la condición humana de la labor*, es decir, las actividades que corresponden “al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida”². El contraste entre la existencia diaria de la joven y lo que escuchaba a través de la lectura en voz alta de sus nuevos amigos, no podría ser más dramático. Dai Sijie hace decir a la costurera china, después de que Luo le ha leído fragmentos de *El conde de Montecristo*: “Para mí era una experiencia nueva. Antes no me imaginaba que fuera posible representar a alguien que no se es sin dejar de ser uno mismo; por ejemplo, representar a una mujer rica y ‘contenta’ cuando no lo soy en absoluto”³. Hacia el final de la novela la costurera ha huido del lugar al que parecía estar atada de por vida y de manera inexorable, sin un destino conocido pero con un futuro que Dai nos presenta como lleno de posibilidades, a partir de lo que el Narrador y Luo suponen es el impulso creativo que ella encontró en la literatura occidental, en especial en Balzac. En las páginas finales, un campesino le refiere al Narrador y a Luo, que han regresado a las montañas Fénix del Cielo años después de que fue concluido su proceso de reeducación, que lo último que la joven costurera china dijo antes de marcharse fue que “Balzac le había hecho comprender algo: la belleza de una mujer

² Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 21.

³ Dai Sijie, *Balzac y la joven costurera china*, p. 211-212.

es algo que no tiene precio”⁴. De esta forma, al describir el efecto que tuvo para ella el contacto con una forma de libertad y espontaneidad que le era desconocida antes de conocer a Balzac, Dai integra una narración en la que se materializa el carácter de permanencia que la propia Arendt otorgó a la obra de arte:

...su carácter duradero es de un orden más elevado que el que necesitan las cosas para existir; puede lograr permanencia a lo largo del tiempo [...] Es como si la estabilidad humana se hubiera hecho transparente en la permanencia del arte, de manera que una premonición de inmortalidad, no la inmortalidad del alma o de la vida, sino de algo inmortal realizado por manos mortales, ha pasado a ser tangiblemente presente para brillar y ser visto, para resonar y ser oído, para hablar y ser leído.⁵

Aunque la historia que cuenta Dai es ficción, tiene un contexto histórico específico y una relación biográfica con el propio escritor. Campamentos de reeducación como el de las montañas Fénix del Cielo habían sido establecidos en todas las regiones provinciales de China muy poco tiempo antes, a partir de 1968, por Mao Zedong para dar cuerpo a su proyecto de Revolución Cultural, que tenía como objetivo principal reconfigurar las instituciones políticas y sociales en clave socialista y sin la intervención de ninguna idea política de cuño occidental. De acuerdo con Mao, para el éxito del proyecto debía producirse una depuración de las conciencias individuales dominadas por lo que él observaba simplemente como la ideología burguesa que reproducía en el orden simbólico –y, por tanto, reforzaba– la dominación capitalista en el plano económico. A partir de la llegada al poder del “Gran Timonel de la Revolución”⁶, en 1966, las principales universidades chinas fueron cerradas porque en ellas los jóvenes aprendían lecciones que los preparaban para un modo de vida occidental imposible –e indeseable– de lograr en Asia. Si nada de lo que aprendían les servía a los jóvenes para la socialización de los medios de producción y el logro de los objetivos de una revolución que era, precisamente, abdicación del estilo de vida occidental,

4 *Ibid.*, p. 267.

5 Hannah Arendt, *La condición humana*, p. 185.

6 Dai Sijie, *Balzac y la joven costurera china*, p. 14

entonces el gobierno no tenía razones para destinar fondos públicos al mantenimiento de las universidades. Más aún, el gobierno chino consideró que algo tenía que hacerse para *descontaminar* a aquellos individuos que la Revolución Cultural recibió ya degenerados como consecuencia de la educación institucionalizada. Para este propósito, el gobierno creó los campos de reeducación en donde los jóvenes ilustrados se empaparían del espíritu revolucionario conviviendo con los campesinos más pobres, que eran considerados por la ideología comunista como protagonistas del cambio histórico –por supuesto, sin que esto se tradujera en una mejora de su calidad de vida inmediata.



El tono del argumento de *Balzac y la joven costurera china*, la novela y posterior película dirigida por el propio Dai en el año 2001, ha sido calificado como evocador de la fábula occidental en su brevedad y carácter ejemplar. Pero, en cualquier caso, lo que no es ficticio es el hecho de que Dai pasó cuatro años de su primera juventud en un campo de reeducación como el que describe en la novela. El autor nunca conoció a la costurera china del título, pero sí quiere mostrar que aferrarse a la espontaneidad y sentido del humor que extrajo de la literatura occidental que conoció antes del internamiento en el campo de reeducación, fue determinante para no interiorizar la ideología que señalaba la alternativa entre el camino de la devoción a la revolución o la senda de la muerte. Lo que en el caso de otro autor que intentara aproximarse a la época terrible de la represión durante el gobierno de Mao sería sólo un recurso literario secundario, es decir, adoptar las convenciones de la fábula, en el caso de *Balzac y la joven costurera china* es el resultado de un ejercicio de juicio político que Dai

Sijie logró para reconciliarse con un fragmento del pasado que le tocó vivir en primera persona, sin dejarse abrumar por la carga de los hechos y tratando de preservar aquellos elementos de libertad que el comunismo intentó destruir para lograr armonizar las voluntades individuales con el objetivo de la revolución. En este sentido, narrar lo que le ocurrió a Dai tiene una dimensión reconciliadora con el mundo, porque significa la posibilidad de tender un puente de comunicación con todos aquellos que no sufrieron la represión comunista, a través del sentido de la ironía y del humor dirigidos contra un gobierno que había sustituido a la realidad por una versión absurda y disparatada de ésta. Aunque los hechos narrados son terribles, Dai espera que la observación costumbrista y la descripción de las perplejidades que tanto en los campesinos como en los jóvenes burgueses se produjeron como consecuencia del contacto forzado entre unos y otros, generen en el lector una cierta complicidad con lo narrado que le permita ir hasta el fondo del autoritarismo de Mao sin despegar la mirada, aterrado por lo que gradualmente va descubriendo⁷. Dai no pretende que su narración pase como un fragmento de historiografía, sino que simplemente intenta reproducir la visión ingenua y espontánea que él tenía antes de entrar al campo de reeducación, misma que se esforzó por mantener durante toda su estancia allí. Si una historia de este tipo puede ser relatada, es porque la libertad narrativa de Dai tiene un referente político en las posibilidades de conservación del mundo plural que todavía tenemos incluso viviendo en *tiempos de oscuridad*.

Hay un elemento en el relato de Dai que me permite vincularlo con el juicio político y las narraciones que produce en el sentido que Hannah Arendt los conceptualizó, y éste está dado por la idea de validez ejemplar. En Balzac y la joven costurera china, las grandes obras de la literatura occidental que el Narrador y Luo comparten en secreto con los campe-

⁷ Un debate sobre los límites de la representación alegórica del pasado doloroso, y sobre el lugar que el sentido del humor puede tener en este tipo de narraciones, ha sido generado por la película italiana *La vida es bella*, dirigida en 1998 por Roberto Benigni. Por una parte, se ha afirmado que en el personaje de Giosue, el niño a quien su padre oculta la realidad de su estancia en el campo de concentración, Benigni ha banalizado el proceso de aprendizaje moral, pues él termina con su inocencia respeto del mal totalitario intacta. Por otra parte, los defensores de la película señalan que nada hay más contrario a la sofocación del espíritu humano como consecuencia del totalitarismo, que tomar partido por la espontaneidad, el humor y la posibilidad de afirmar, incluso habiendo pasado por Auschwitz, que *la vida puede ser bella*, aunque de hecho no lo sea. Para una presentación de las principales líneas de argumentación en torno al valor de *La vida es bella*, véase: Annette Insdorf, *Indelible Shadows. Film and the Holocaust*, particularmente el capítulo titulado "The Ironic Touch" (pp. 276-292).



Fotografía: Archivo Histórico de la ENCCH. SCI 2015.

sinos del campo de reeducación les suministran a éstos una versión ejemplar de la libertad que disfrutaban seres humanos no constreñidos por la dictadura ni por el ahogo de la autonomía política. Los relatos que producen autores como Balzac se despliegan ante los ojos de la costurera china como guías para la reconfiguración de su propia identidad política en un sentido no determinista. De alguna manera, Balzac le señala a la joven costurera el camino de su liberación sin imponerle autoritariamente los medios para obtenerla. Dai sabe que es responsabilidad de cada individuo decidir el sentido de sus acciones políticas, así como hacerse cargo de sus consecuencias; pero también es consciente de que sin las guías externas para la acción, que en su propio caso como interno en un campo de reeducación significaron la obra de Balzac y otros escritores occidentales que habían sido censurados por el gobierno chino, probablemente no habría sabido como preservar su libertad en un espacio tan

hostil como el que representaba el encierro en las montañas Fénix del Cielo. Precisamente, una cualidad libertaria y no determinista es la que resulta de las narraciones que son el producto de un juicio político, cuando éstas se convierten en ejemplos concretos para la acción y para los sujetos que tienen la necesidad de reconfigurar su identidad política al tiempo que se enfrentan a la tarea de armonizar sus voluntades individuales para iniciar procesos novedosos en la esfera política. Como ha señalado María Pía Lara a propósito de las narrativas biográficas de las mujeres que han sido fundamentales para orientar la lucha por la inclusión desde el feminismo, el juicio político nos permite tender un puente entre la dimensión expresiva de la estética y las luchas por el reconocimiento en el plano político:

El feminismo ha desarrollado una nueva hermenéutica para enfrentar al pasado mientras se implica en una exploración crítica del presente, y así se ha descubierto un nuevo nivel de vinculación entre las esferas moral y estética. A través de la investigación genealógica, se han expuesto tramas narrativas que permiten a las mujeres hacer evidentes las luchas por el poder y por cuestionar el carácter estrecho de las así llamadas exigencias universales de la razón. Las mujeres han reconfigurado la dimensión en que las esferas política y literaria se intersectan e intercambian, ofreciendo a la opinión pública una concepción totalmente novedosa del “ser humano” y las “capacidades humanas”.⁸

Arendt sabía que entre la teoría y la práctica política no podría reestablecerse el vínculo de subordinación de la segunda a los mandatos de la primera, pues el totalitarismo significó en buena medida un desprecio por la contingencia de la acción, a partir de la primacía de construcciones ideológicas que pretendían predecir de manera exhaustiva el futuro y las consecuencias de los actos de violencia y discriminación en el presente. En este mismo sentido, en la novela de Dai, la dictadura de Mao aparece retratada desde un punto de vista en el que guarda una mayor semejanza con los regímenes totalitarios occidentales, es decir, en la construcción de un mundo irreal e inconsistente con la pluralidad humana, como consecuencia de la ideología puesta

⁸ María Pía Lara, *Moral Textures. Feminist Narratives in the Public Sphere*, p. 92 (la traducción es mía).

a funcionar para llenar los vacíos de comprensión que iba dejando el sentido común –el sentido de la comunicación compartida– al irse oscureciendo gradualmente el espacio público chino. Los líderes de la Revolución Cultural pensaban que sólo ellos conocían lo mejor para el conjunto del pueblo chino, incapacitado para decidir por sí mismo su destino como colectivo político. De este modo, se habría restaurado en el contexto de la ideología revolucionaria el prejuicio fundamental de la tradición occidental de pensamiento político, es decir, que la democracia es imposible si por ésta se entiende el gobierno de todos los ciudadanos libres iguales y no la subordinación de los muchos que no saben lo que hacen al mandato de los pocos que *sí poseen el conocimiento* de lo políticamente conveniente. La primacía de las demandas de la *vita contemplativa* sobre las de la *activa*, además, se halla en el corazón de la vocación de los filósofos profesionales, que “no están ‘satisfechos con la libertad’ y su ineluctable aletoriedad; se muestran poco dispuestos a pagar el precio de la contingencia a cambio del cuestionable don de la espontaneidad, de la capacidad de hacer lo que también podríamos haber dejado sin hacer”⁹. Pretender que el juicio es la instancia de mediación entre la teoría y la práctica políticas implica una negación de la libertad inherente a la acción humana y de la pluralidad de un mundo en el que ninguna solución política puede darse por sentada sin antes haberla sometido a un proceso amplio de discusión en el espacio público. Lo que sí nos puede suministrar el juicio político es una narración que se constituya como el vínculo secular –no producto de la voluntad de Dios, sino de los intercambios dialógicos de los seres humanos en el espacio público– entre la fragilidad de la acción y la libertad que debe preservarse en el mundo para que éste siga siendo un espacio habitable. “Este *impasse*, si es tal, sólo puede ser solucionado o deshecho apelando a otra facultad espiritual, tan misteriosa como la facultad de comenzar: la facultad de juicio”¹⁰. En este sentido, si el juicio produce narraciones que se discuten en el espacio público para reconciliarnos con el pasado o bien para decidir cursos de acción política en el presente en los que se puedan reconocer el mayor número de agentes políticos, es porque estas narraciones tienen un carácter ejemplar. Ahora bien, por ejemplaridad Arendt no entiende simplemente aquellos

9 Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p. 432.

10 *Ib-id.*, p. 451.

casos de virtuosismo cívico en el pasado que permanecen como referentes de veneración para la construcción de la identidad colectiva de una nación. La ejemplaridad, para Arendt, resulta de un juicio reflexivo sobre el pasado que produce una narración que revela, por una parte, la forma en que ciertos individuos supieron lidiar con la contingencia y la fragilidad de la acción y, por la otra, la manera en que estas formas de acción contribuyeron a preservar la pluralidad del mundo o no. Por eso, de acuerdo con Arendt, “lo mejor que podemos hacer en esta incertidumbre es volver la mirada hacia las narraciones legendarias que en nuestra tradición han ayudado a generaciones a enfrentarse con el misterioso ‘En el principio...’”¹¹.

En el contexto de la tradición filosófica occidental, la escisión que realiza Arendt entre pensamiento y acción se sitúa a contracorriente de las interpretaciones ilustradas que establecían una correlación entre el progreso científico y el progreso moral de la humanidad. Es decir, Arendt no cree que baste una conciencia moral educada y sensibilizada para producir acciones políticamente responsables hacia el mundo que compartimos con otras personas. Así, buena parte de la tradición filosófica ilustrada se basa en la suposición de que es posible reconfigurar la conciencia individual en la dirección del progreso moral que inevitablemente alcanzaría la humanidad en su conjunto, con la mediación de la educación del ciudadano en las virtudes cívicas. Desde este punto de vista, la conciencia individual, informada por el pensamiento y por la verdad de la normatividad universal, tendría que manifestarse en el mundo común bajo la forma de un comportamiento ciudadano virtuoso. Para Arendt, en cambio, el pensamiento tiene lugar en el espacio de la intimidad y, en contraste, la acción se desarrolla en el mundo que compartimos con otros seres humanos. A lo largo de su obra, Arendt sugiere que el juicio es la instancia que vincula la teoría con la práctica y que, de este modo, el pensamiento podría producir una especie de aprendizaje a partir del pasado que informaría –mas no determinaría– la acción de los ciudadanos en el espacio público. Sin embargo, aun cuando Arendt se refirió al juicio como *la más política de las facultades humanas* y como la instancia comunicativa que posibilita el diálogo del actor y del espectador en el espacio público, ella jamás pensó que el pensamiento podía equipararse a la acción; más bien, al contrario, ambas instancias de la

¹¹ *Ibid.*, p. 436.

condición humana ocupan de manera permanente posiciones antitéticas en relación con la vida política.

La razón fundamental para que Arendt mantenga la distinción entre pensar, juzgar y actuar se relaciona con su diagnóstico acerca de la incapacidad de la tradición filosófica occidental para reflexionar la política a partir de la condición humana elemental de la pluralidad y la libertad inherente a la acción. A lo largo de la historia de las ideas políticas, se ha impuesto el paradigma platónico que establece una relación de subordinación de la experiencia política real a las verdades ideales que habrían de reconfigurar un dominio –el de la política– irracional considerado de manera autorreferencial.



Desde el punto de vista de Platón, por ejemplo, la relación entre el gobernante –el rey-filósofo– y los gobernados –un ganado que requiere ser disciplinado, según lo sugiere el diálogo platónico *El político*¹²– es similar a la que se establece entre el artesano y su objeto de fabricación: el artesano conoce los patrones de su obra, porque tiene acceso a un modelo ideal del objeto que creará, y después violenta la naturaleza para obtener las materias primas necesarias para la creación. Este ideal de relación instrumental entre la teoría y la práctica

12 La metáfora que esquematiza la relación entre gobernantes y gobernados como la que se establece entre el pastor y su rebaño, ha sido el punto de partida para una teoría del poder político como la de Peter Sloterdijk, tan contraria a los fundamentos universalistas de la razón práctica de corte kantiano. Cfr. Jorge Dávila, “¿Ultrahumanismos?”, en *Signos Filosóficos*, pp. 113-132.

política se manifiesta también, desde el punto de vista de Arendt, en la tradición revolucionaria configurada por Karl Marx: la lucha de clases y el protagonismo del proletariado en la dialéctica histórica son fines que se fijan de manera teórica, y los medios violentos que se empleen para aniquilar a los enemigos del pueblo resultan justificables en vista del objetivo más alto de la liberación del ser humano de la necesidad y el trabajo. Si los ideales políticos están fijados de manera teórica, entonces el espacio de libertad de la capacidad de juzgar se reduce a su función determinante, pues la voluntad individual tendría que ajustarse a los mandatos morales universales e incondicionados. Los riesgos de establecer una relación instrumental de este tipo entre el pensamiento y la acción son muy altos. Si la acción política es realmente el medio por el que se produce un estado de cosas en teoría justo, entonces se vuelve imperativo que la principal causa de la contingencia, imprevisibilidad y fragilidad de los asuntos humanos sea aislada y removida. Como Arendt señala de manera repetida, es la pluralidad humana lo que yace en la raíz de esta peculiar fragilidad. Por tanto, la acción puede ser el “instrumento” del pensamiento o la teoría “sólo si no se ve frustrada de manera continua por los efectos impredecibles y devastadores que produce, de manera inevitable, una pluralidad de actores.¹³

El pensamiento, efectivamente, preserva un espacio de intimidad para el individuo, pero incluso allí necesita de la imaginación, cuando éste es ejercido de manera responsable, para someter sus reflexiones a una evaluación desde distintos puntos de vista que se suponen de manera hipotética. Por ello, Arendt afirma que el pensamiento es una actividad íntima, pero nunca debe convertirse en privada, es decir, no debe ser despojada de la compañía hipotética de los sujetos que juzgarán, en el espacio público, los productos intelectuales que una persona haya gestado de manera individual. Pero pensar, incluso de manera políticamente responsable, sigue siendo una actividad individual, y la acción política necesita del consenso que se pueda lograr en el espacio público para constituir, temporalmente, el poder político necesario para articular las decisiones vinculantes. De acuerdo con Arendt, filósofos profesionales, como Martin Heidegger, demostraron históricamente un sentido limitado –y desastroso– para la política cuando intentaron participar

13 Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, p. 95 (la traducción es mía).

en la toma de decisiones de acuerdo con las reflexiones que habían gestado en la soledad de la academia; otros pensadores más responsables, como Karl Jaspers, sólo pudieron evitar volverse cómplices de los crímenes totalitarios con su compromiso con una concepción del pensamiento como comunicación, pero no lograron articular ninguna forma de auténtica resistencia en el espacio público.¹⁴

En el caso de Arendt, existe una forma política de pensar –la que considera la responsabilidad que todo pensador debe al mundo– y otra que no lo es –la que vuelve el pensamiento un ejercicio autorreferencial y articulado de manera lógica–; además, es posible ejercer el juicio de una forma política –reflexivamente, en un mundo que no posee estándares morales universales– y también de una manera apolítica –en el dominio de la ciencia, cuando lo que se hace es ajustar los hechos particulares a las leyes universales que los explican. El pensamiento, precisamente, somete a examen crítico todas las certezas que la tradición o la autoridad han legitimado. Para Arendt, el poder demoledor del pensamiento es tan grande, que a partir de éste no puede surgir ninguna certeza que guíe a la acción, porque su ráfaga crítica sólo deja tras de sí un paisaje de ruinas. Por su parte, el juicio reflexivo entra en juego cuando, a partir del ejercicio crítico del pensamiento, nos percatamos de que todas las certezas que habíamos considerado válidas para resolver –por medio de un juicio determinante– nuestros dilemas de acción, se revelan como insuficientes y necesitamos evaluar los hechos particulares desde su propia especificidad. Pero incluso el pensamiento y el juicio políticos siguen siendo todavía demasiado subjetivos para poder resistir la luz del espacio público y para ser capaces de reforzar la fragilidad y la imprevisibilidad de la acción política. A lo sumo, el pensamiento y el juicio, cuando son ejercidos de manera responsable, aportan elementos de discusión al espacio público que podrán informar –más no condicionar– la acción política. El pensamiento y el juicio son, de hecho, políticos, pero en el sentido limitado de que ayudan al individuo a liberarse de las restricciones de la opinión pública, las mismas que en ocasiones permiten o justifican el mal político. Pensar y juzgar son facultades profilácticas en los

14 Cfr. Hannah Arendt, *Essays in Understanding. 1930-1954*, de manera especial el ensayo titulado "Heidegger the Fox", pp. 361-362. Y también: Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, particularmente el capítulo titulado "Karl Jaspers: ¿ciudadano del mundo?" (pp. 89-102).



raros momentos en que la suerte está echada –“*the chips are down*”, como gustaba decir Arendt en relación con los momentos políticos decisivos sobre los que sólo cabía una evaluación retrospectiva.¹⁵ Estas facultades nos preparan, como personas y ciudadanos, para decir “no” frente a las políticas o narrativas que se presentan a sí mismas como necesarias, incuestionables e irresistibles; pero las mismas facultades no nos señalan la ruta del “sí”, puesto que es imposible predecir el derrotero que seguirán las consecuencias de un acto humano ni el alcance de su impacto para la red de relaciones sociales en que cada persona de hecho se halla inserta.

La separación permanente entre pensamiento y acción tiene sentido, para Arendt, también a la luz del uso que el totalitarismo dio a la ideología para condicionar la conducta criminal de un número importante de ciudadanos y funcionarios, reduciendo al extremo su capacidad para evaluar críticamente las narrativas que el Estado les ofrecía como certezas inescrutables. La ideología totalitaria que enarbó el Tercer Reich en el espacio público, para destruirlo, tenía una premisa fundamental: la realización de un destino de grandeza que la historia reservaba a Alemania, por sobre las demás naciones del mundo. A partir de esta premisa, se desenvolvían, con la fuerza coercitiva de la verdad revelada, una serie de afirmaciones categóricas que gradualmente erradicaron la capacidad de acción de los seres humanos que vivieron

¹⁵ De acuerdo con Arendt, la “manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha llegado a un punto crítico, puede prevenir catástrofes”. Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, p. 137.

bajo el terror funcionando como principio de acción política: la superioridad de la raza aria, la inferioridad de las personas judías, la situación de Alemania en la vanguardia de la historia, la condición superflua de los pueblos colonizados en África y Asia, entre otras. Los ciudadanos presos de la ideología fueron condicionados para negarse a aceptar las pruebas que la realidad les ofrecía en el sentido de negar la veracidad de las premisas totalitarias. Las explicaciones sobre el pasado y el futuro de la nación alemana no se nutrían de las evidencias que contradecían, por ejemplo, las afirmaciones sobre la naturalidad de la degradación de los judíos –siendo que su condición marginal en la sociedad europea siempre fue un producto político– o sobre el destino militar inquebrantable de Alemania –incluso en los días finales de la guerra, Hitler seguía creyendo que un ejército surgido de la nada lo ayudaría a derrotar a los aliados. Al contrario, la aceptación generalizada de las premisas totalitarias y su poder coercitivo erosionó, gradualmente, la existencia de un espacio público plural y democrático que hubiera podido servir de contrapeso a las aspiraciones de dominación de Hitler, sometiendo a un examen amplio y crítico sus afirmaciones sobre la grandeza de Alemania. Al destruir el espacio público necesario para examinar ampliamente los productos del pensamiento y el juicio, es decir, para el ejercicio de la libertad de crítica, el Tercer Reich colocó los cimientos para la eliminación de la libertad de autodeterminación. En este sentido, la aniquilación de la libertad de pensamiento y de juicio, en el análisis del totalitarismo que realiza Arendt, es el antecedente directo de la aniquilación de la capacidad de acción como la posibilidad de iniciar nuevas cadenas de sucesos que modifiquen el sentido del mundo. En este sentido, la deducción estricta de la acción a partir de las premisas ideológicamente constituidas, elimina la necesidad de la facultad de juzgar y, como un hábito mental, elimina el espacio para el pensamiento. La ideología es el medio a través del cual los seres humanos son despojados de la fuente primaria de su libertad y espontaneidad. Ellos se vuelven predecibles y dóciles a través de la internalización de la “necesidad lógica” de la idea totalitaria y sus consecuencias.

El juicio no produce ningún sustituto para la acción. La función principal del juicio, según la caracterización de Arendt, es constituir un modelo de racionalidad deliberativa que anteceda a la realidad del diálogo en el espacio público. El pensamiento y la acción, por sí mismos,

permanecen en tensión con la acción concertada que se produce en el espacio público. No debemos considerar al juicio como el vínculo perdido entre la teoría y la acción que muchos teóricos anhelan recuperar. La acción no puede condicionarse de manera teórica, porque de ser así se perdería su potencial milagroso, es decir, su capacidad para aportar significados e inaugurar cadenas de sucesos en el mundo de manera imprevista. Sin embargo, cuando el juicio tiene la característica de liberar la imaginación moral que prefigura de manera hipotética el tipo de debate y deliberación que debería ocurrir de manera real en el espacio público, éste se constituye como la más política de las facultades humanas y no sólo de manera tangencial como en los tiempos de oscuridad –cuando el juicio independiente permite a los individuos renunciar a volverse cómplices de la barbarie.

Como el juicio se diferencia y, en el mejor de los casos, antecede a la acción política, no se compromete con la parcialidad e imprevisibilidad características de dicha acción. A través de un ejercicio de juicio, los individuos amplían los límites de su imaginación moral y logran un punto de vista imparcial sobre los asuntos comunes, no abstrayendo las circunstancias particulares hasta lograr una ley general que se pueda aplicar a dichos asuntos sino, más bien, considerando el mayor número de perspectivas vitales implicadas

por la decisión vinculante. De este modo, el producto natural del juicio reflexivo sobre los asuntos comunes es una especie de *imparcialidad situada* y no abstracta. Incluso, si se consideran las observaciones de Arendt sobre el juicio de manera amplia, las posiciones alternativas que puede ocupar un individuo como actor o espectador en el espacio público no se presentan como dos perspectivas para el juicio radicalmente opuestas, sino como dos facetas del mismo fenómeno de juicio independiente e imparcial. Si al final de la obra de Arendt parece tomar protagonismo la posición del actor, no es porque ella haya renunciado a tomar partido por las potencialidades transformadoras de la acción a la luz de su fragilidad e imprevisibilidad. Al contrario, Arendt decanta la posición del espectador como paradigmática del ejercicio de juicio político responsable porque ésta es más imparcial que la del actor.

En los archivos históricos existen ejemplos trágicos sobre la fundación del poder político –como la Revolución Francesa–, y otras narraciones sobre la manera exitosa en que es posible preservar la libertad incluso en *tiempos de oscuridad* –la resistencia que los daneses opusieron a las leyes racistas del Tercer Reich, por ejemplo. En cualquier caso, tanto si el juicio produce un ejemplo sobre el éxito de la política entendida como pluralidad o referido al fracaso de la capacidad de innovación inherente a la acción política, el resultado es un caso de validez ejemplar que orienta, más no determina, las soluciones a los dilemas políticos del presente. Así, como en el caso de la joven costurera china de la novela de Dai Sijie con que se inició este texto, lo que Arendt pone de relieve es el interés para la acción que tienen los ejemplos que producen las narraciones derivadas del ejercicio responsable de la capacidad de juzgar:

Esto sólo atañe al reino de la acción, “los muchos-en-uno de los seres humanos”, esto es, a las comunidades donde el “Nosotros” es lo suficientemente sólido para afrontar el viaje a través del tiempo histórico. Las leyendas de fundación, con su hiato entre liberación y constitución de la libertad, indican el problema sin resolverlo. Apuntan al *abismo* de la nada que se abre ante toda acción de la que no podemos dar cuenta a través de una cadena fiable de causa y efecto, ni tampoco explicar con las categorías aristotélicas de potencialidad y actualidad.¹⁶

Conclusión

La obra de Hannah Arendt destaca por la forma en cómo replantea el aprendizaje moral derivado de las narraciones sobre hechos particulares que se discuten en el espacio público y, en este sentido, puede decirse que plantea un modelo narrativo trágico de la política que refuerza la característica crítica y contestataria de la ciudadanía frente a los discursos con pretensiones de generalización y potencialmente autoritarios. En el modelo narrativo de teoría política que Arendt llevó hasta sus últimas consecuencias trágicas en el siglo xx, destacan tres rasgos fundamentales: la extracción de personajes y líneas narrativas de obras de

¹⁶ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, p. 441.

ficción –el uso de *El corazón de las tinieblas* para caracterizar el imperialismo europeo que derivó en el totalitarismo–, el empleo de convenciones narrativas asociadas más con la literatura que con la teoría política –la narración de las vidas de quienes vivieron *en tiempos de oscuridad* para destacar el carácter elusivo del espacio público–, y el significativo peso que concede a las anécdotas personales y las citas literarias para caracterizar la naturaleza de ciertos eventos o períodos históricos –el uso que hace de la correspondencia de Rahel Varnhagen y los asistentes a su salón literario para hablar de la condición del judío paria. Una cuarta dimensión narrativa de la obra de Arendt, destacada por Robert C. Pirro¹⁷, estaría dada por su semiconsciente integración del material histórico bajo la forma que definen las convenciones de una trama con inicio, clímax y conclusión. Si Arendt volvió la vista hacia la literatura y los relatos en primera persona fue a causa de lo que ella consideraba eran las inadecuaciones fundamentales de la teoría política tradicional para aprehender la espontaneidad y fragilidad de la acción humana, así como para recuperar la posibilidad de discusión amplia y a través de las generaciones que logran algunos de los hitos de la literatura universal.

Cuando se reconstruye un hecho histórico de manera narrativa –como el totalitarismo– es posible encontrar ciertos antecedentes suyos que –no de manera necesaria, sino como producto de la voluntad humana libre– cristalizaron en un tipo particular de experiencia política. Si las narraciones históricas de Arendt revelan un inicio, un clímax y un final –trágico las más de las veces, como en el caso del legado de la Revolución de Independencia de Estados Unidos–, no es porque ella piense que los hechos están orientados por alguna suerte de código secreto que da coherencia a la historia con independencia de la voluntad humana. Más bien, ella suponía que la acción política sólo se puede evaluar retrospectivamente, cuando ésta ya ha conocido un final, aunque sea provisional. Arendt pudo narrar la Revolución Húngara de 1956 como uno de los últimos brotes de libertad política en el siglo xx y, además, pudo concluir trágicamente que la autodeterminación política que identificó con los consejos revolucionarios es un evento extremadamente frágil e improbable de conseguir en el futuro, porque ya conocía el desenlace violento de estos hechos y estaba en la posición de ejercer un juicio retrospectivo sobre ellos.

17 Cfr. Robert C. Pirro, *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, 2001.

Evidentemente, presentar una narración histórica como si en la realidad hubieran ocurrido un inicio, un clímax y una conclusión temporalmente delimitados, se hace con la intención de reducir la complejidad de los hechos sin distorsionarlos. Además, si un evento como la Revolución Húngara se presenta con un modelo narrativo controlado con principio y fin, es más probable que su discusión en el espacio público se haga de una manera amplia y profunda. Para Arendt, la importancia de recuperar experiencias del pasado que –como en el caso de la Revolución Húngara– demuestran la posibilidad siempre abierta de crear espacios de auto-determinación política incluyentes, radica en la intención de orientar la acción política en el presente. En cualquier caso, no se trata de conservar estas experiencias políticas del pasado como piezas museográficas aisladas del contacto humano. Lo que es válido para las experiencias de libertad política también lo es para aquellos períodos históricos en los que la pluralidad humana se anuló por la imposición del terror: la intención es orientar la acción política en el futuro, aunque –como en el caso de la reconstrucción narrativa del totalitarismo– sea de manera negativa, señalando lo que sucede cuando la responsabilidad individual y el juicio reflexivo son erradicados del espacio público.

Referencias:

- Arendt, Hannah, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Arendt, Hannah, *Essays in Understanding. 1930-1954*, Nueva York, Harcourt Brace y Company, 1994.
- Arendt, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Dávila, Jorge, “¿Ultrahumanismos?”, en *Signos Filosóficos*, núm. 6, julio-diciembre, 2001.
- Insdorf, Annette, *Indelible Shadows. Film and the Holocaust*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Lara, María Pía, *Moral Textures. Feminist Narratives in the Public Sphere*, Berkeley, Los Angeles y Londres, 1998.
- Pirro, Robert C., *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 2001.
- Sijie, Dai, *Balzac y la joven costurera china*, Barcelona, Quinteto, 2003.
- Villa, Dana R., *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton, Princeton University Press, 1999.