

TECNOLOGÍAS DE REPRESENTACIÓN: CONTRA/DICCIONES BIO/POLÍTICAS.

HANNAH ARENDT. LA VIDA DE LA METÁFORA DE LA VIDA^{*}

CARLOS ARAYA-MORENO^{**}

ABSTRACT

El campo de crítica biopolítica se instala como una forma de investigación que pretende abarcar la relación vida-política. Sin embargo, las mismas cuestiones biopolíticas parecen a su vez siempre tomar la avanzada conceptual. La representación de crítica que se ha tomado la crítica de la representación de obra. Toda crítica es crítica de representación de obra, en cuanto crítica, la interpretación, deja fuera asuntos como la contradicción de obra. Es como si por más que nos referimos a la forma de abordar la cuestión, más referimos a formular la forma (la fórmula de forma) que deja fuera a la forma misma (la forma como formación de toda fórmula). La aporía crítica se vuelve entonces la aporía biopolítica. La representación biopolítica nos propone una biopolítica de la representación; una tecnología de la representación que como primera aplicación se ejecuta como sistema operativo. La obra de Hannah Arendt, a partir de 1958, se nos presenta entonces como paradigma de contradicción; de oposiciones metafísicas que se vuelven contra sí mismas. ¿Cuál es la vocación política de estas oposiciones?

PALABRAS CLAVES: Arendt, biopolítica, representación, crítica.

TECHNOLOGIES OF REPRESENTATION: BIO/POLITICAL CONTRA/DICTIONS. HANNAH ARENDT. THE LIFE OF A METAPHOR FOR LIFE

The critical field of biopolitics is installed as a form of research that aims to cover the relationship and political life. However, the same biopolitical issues seem to always turn to take the advanced conceptual. The representation of criticism that has taken the critique of the work. Any criticism of representation is critical work, as criticism, interpretation, leaving out issues such as the contradiction of work. It's like even though we talk about how to address the issue, more talking to make the

* Artículo recibido el 27 de abril de 2010 y aprobado el 27 de junio de 2010.

**Estudiante de Licenciatura en Educación y Pedagogía en Filosofía, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Correo electrónico: carlosarayam@gmail.com

form (the formula of form) which leaves out the form itself (the way in shaping the whole formula). The critical aporia then becomes biopolitics. Biopolitics representation proposes a biopolitics of representation, a representation that technology as a first application is running as the operating system. Hannah Arendt's work, from 1958, is presented then as a paradigm of contradiction, of metaphysical oppositions that turn against themselves. What is the political vocation of these competitions?

KEY WORDS: Arendt, biopolitics, representation, critical.

En 1958 Hannah Arendt distingue *críticamente* entre *bios* y *zoe*, como Agamben amablemente destaca en *Homo Sacer*; casi veinte años antes de la *Volanté de savoir* de Foucault. Es decir, la distinción misma entre una vida biológicamente vivida, y una forma política de vida. Pero mientras en Agamben, por ejemplo, la diferencia entre *bios* y *zoe* profesa ejemplarmente la paradoja, que alcanza a leer la *zoe* de la *bios*. Arendt a mejor caso solo expone la contradicción en una descripción de la *bios metafóricamente zoe*. En otras palabras, para Arendt, salvo por ciertas metáforas que dan la impresión que se refiere a la “vida de *bios*” como si fuera vivida a “modo *zoe*”, la diferencia entre *bios* y *zoe* es irreconciliable.

La cuestión biopolítica se propone ahora a partir de aquí. Un juego de oposiciones que funcionan para toda interpretación política y metafísica se instalan como objeto de “crítica biopolítica”. La desconstrucción busca entonces acceder a la paradoja, al secreto de la oposición, su fundamento. Acordando el paradigma como metodología de investigación; el paradigma de *Homo Sacer*; la exclusión-inclusiva del cuerpo en la polis, de lo viviente en el lenguaje, o el paradigma de *inmunitas*, otro ejemplo, en Esposito, en busca de la clave articuladora-semántica. Rebuscan aquel *ejemplo* que reúna y explique la crisis biopolítica, entre vida y política. Entre el viviente excluido-incluido y el lenguaje incluido-excluido; la paradoja que nos diga de una vez por todas, de nuevo Agamben aquí en *Estado de Excepción*; a la pregunta que no cesa de resonar en la historia política de Occidente: *¿qué significa actuar políticamente?*. Cuando la cuestión biopolítica; solo podrá resolverse en el ámbito —la bio-política— en que se forjaron. Las categorías fundadoras de la política moderna; *derechalizquierda*; *privado/publico*; *absolutismo/democracia*, etc., habrán de encontrar el significado (su diferencia) que habían perdido precisamente en aquel horizonte.

1: La ejemplaridad de *Homo Sacer* no solo radica en haber interpretado la *zoe* en la *bíos*, sino además en haber señalado de la *bios* su regla excepcional hacia la *zoe* como estructura metafísica general; dar forma a la nuda vida; la *bíos* en la *zoe*.

La politización de la nuda vida es la tarea metafísica por excelencia [...] La pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo enemigo, sino la de nuda vida-existencia política, *zoe-bios*, exclusión-inclusión. Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en un exclusión inclusiva².

Cruzar el umbral bio-político, implica aquí, desde las mismas condiciones biopolíticas repensar la distinción misma entre nuda vida y forma de vida, como la forma de “representación de vida”, en la que toda representación es metafísica, y por tanto aleccionante del sistema *zoe-bíos*. La aporía que plantea Agamben, desde Benjamin; *una vida que se resuelve íntegramente en escritura; en el estado de excepción efectivo*, viene entonces a formular no el *bíos* de la *zoe*, sino la *zoe* de la *bíos*

En el estado de excepción efectivo, la ley que pierde su delimitación frente a la vida tiene, por el contrario, su correlación en una vida que, con un gesto simétrico pero inverso, se transforma íntegramente en ley. A la impenetrabilidad de una escritura que, convertida en indescifrable, se presenta ahora como vida, corresponde la absoluta inteligibilidad de una vida enteramente resuelta en escritura³.

Un bíos que sea sólo su zoe; fuera de toda contradicción, ajena la representación de vida —y la forma misma de toda contradicción— como la idea de vida excluida de su nombre —en la que una vida-política no puede sino representarse como metáfora— hacia las condiciones mismas en que *vida pueda ser nombrada y vivida* justo en su punto coincidente. De lo que podemos observar en *Homo Sacer* una tesis sobre el lenguaje como la condición misma de toda “forma desnuda” (sin metáfora; la forma misma; desnuda).

Pero entonces, si la problemática biopolítica en la obra de Agamben deja muy atrasada la reflexión de Arendt sobre política en general y especialmente si esta última ya de antemano no problematiza paradójicamente la relación entre *bios* y *zoe*. ¿En qué punto existe la necesidad de regresar a 1985? Preguntar por Hannah Arendt sería por lo menos injustificado sin incluir algunas “críticas” al respecto de

² Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Valencia: Pre-textos, 2001), 17-18.

³ *Ibid.*, 75.

la condición biopolítica de su obra. Y es que ésta es una de las cuestiones más problemáticas en la obra de Arendt a la hora de examinar su actualidad-bio-política: “la de sus metáforas”. Justo aquí, tema de especialistas entra en batalla campal por comprobar territorio biopolítico, resucitar el refrito sobre la obra de Arendt de si es biopolítica o no; ¿biopolítica u onto-política, heideggeriana o qué?, y aunque es imposible ser indiferentes a querer zanjar la cuestión desde aquí, es imposible también no preocuparse al menos por la extraña forma-de-querer en que estas investigaciones pasan a darse lugar.

Es de extrañar que a pesar de que las obras de Arendt sobre el totalitarismo (previas a 1958) nunca dejarán de ocupar un lugar ejemplar en la literatura política. Siga hoy ocupando un lugar privilegiado en las discusiones sobre biopolítica. ¿Por qué? ¿Por qué Arendt acaparando día a día más especialistas, que a pesar de las precisas declaraciones de Agamben, Esposito y tantos otros sobre su nula continuidad biopolítica, siguen defendiendo no solo una alucinaria biopolítica sino además toda su teoría de la Acción onto-política, tan criticada y alabada a su vez?. Es como si se nos presentara bajo las mismas dificultades clasificatorias de las obras de Heidegger, bajo la condición de un doble bando; heideggeriano y anti-heideggeriano. O es biopolítica y habrá de preocuparnos de aquellos lares en que una onto-política (la que es imposible desconocer) gana terreno. O es onto-política, en la que sus metáforas biopolíticas parecen no poder pasarnos desapercibidas. Como sea, la cuestión parece anunciar más allá de la dificultad de toda investigación biopolítica, la dificultad en la forma de toda investigación filosófica.

Como sabemos las categorías principales que se defienden en Arendt, a la hora de referir a su supuesta biopolítica, son las de *natalidad* y *pluralidad*; el *milagro* y la *vida*. Repartidas por toda la obra en sus facetas más oscuras y en otras más definidas. Las más metafísicas y las más políticas. Contienen un juego al que habrá que prestar una atención exclusiva, y en especial si como metáforas de la vida biológica para la vida bio-gráfica, exponen no una biopolítica, sino precisamente su contradicción inherente.

2: Esposito a Arendt le dedica unas páginas en su obra *Bios*; y a diferencia de Agamben —quien si bien acusa la falta de continuidad, aún así le concede una biopolítica en *The Human Condition* (1958)— éste no le reconoce completamente una biopolítica. Esposito no le reconoce completamente a Arendt una biopolítica, pero sí una paradoja en el concepto de *natalidad*;

Como ya sabemos, su obra [la de Arendt] no puede situarse en un horizonte cabalmente biopolítico, si con esta expresión se alude a una implicación directa entre acción política y determinación biológica. [...] Pero justamente por ser ajena al paradigma biopolítico se destaca aún más la relevancia *política* que Arendt atribuye al fenómeno del nacimiento [...] Arendt parece abrir una perspectiva de ontología política que no coincide con la filosofía política griega ni con la biopolítica moderna, sino que remite más bien al ámbito romano [...]⁴. Lo que sorprende es la elección, confirmada una y otra vez, de considerar como elemento diferencial, respecto de la homogénea circularidad del ciclo biológico, justamente un fenómeno biológico como —en última instancia, o más bien en primera— es el nacimiento. Como si, pese al rechazo del paradigma biopolítico, la autora se inclinara a utilizar en su contra un instrumento conceptual extraído de su repertorio, casi confirmando que hoy en día sólo puede enfrentarse la biopolítica desde su interior, a través del umbral que la separa de sí misma y la impulsa más allá de sí. El nacimiento es precisamente ese umbral [...] Si bien el nacimiento implica un proceso [...] Arendt considera que él establece la más tajante distinción entre el hombre y el animal, entre lo existente y lo viviente, entre la política y la naturaleza. Pese a su alejamiento del viejo maestro, no puede dejar de advertirse, en esta ontología política, una tonalidad heideggeriana que termina por retener a Arendt más acá del paradigma biopolítico. La referencia misma al nacimiento no parece que pueda penetrar en el entramado somático entre política y vida, salvo en términos metafóricos y literarios.⁵

Hasta aquí es preciso confirmar que entre al menos estos dos autores, cuesta no reconocer a Arendt dentro del espacio de discusión biopolítico. O al menos la cuestión no es tan clara, cuesta no reconocerle cierto perfil biopolítico. De si es biopolítica o no. De si es biopolítica o meramente política. O meramente metafórica y literaria, como se inclina increíblemente a declarar Esposito. Y parece que a nadie le interesa qué otros “conceptos” se inscriben en esta tan leída *The human condition*.

⁴ Roberto Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*. (Buenos Aires-Madrid: Amorrortu editores, 2004), 284-285.

⁵ *Ibid.*, 287.

El *fundamento* que una metáfora oculta bajo su representación. La jerarquía fundamental, y el secreto que lo hace funcionar.

I. THE SPIRIT OF THE HUMAN CONDITION

The Human Condition (1958) es quizá una de las obras de H. Arendt que más popular se ha vuelto en estos últimos años. Una investigación consagrada al estudio de la *vita activa*, tradicionalmente condenada en desmedro de la *vita contemplativa*; propuesta a recuperar las diferencias entre lo social y lo político, lo público y lo privado, desarrolla en extenso de tres capítulos las que nombra como tres actividades fundamentales; labor, trabajo y acción. Correspondiéndole a cada actividad una de las “condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra [earth]”. De tal manera, propone el texto; la condición humana de la labor — actividad dedicada a satisfacer las necesidades biológicas del cuerpo— es la vida misma [life itself], la condición humana del trabajo — actividad que proporciona y mantiene un artificial mundo de cosas— la mundanidad [worldliness] y la condición humana de la acción —única actividad que se da *entre* los hombres— la pluralidad [plurality]. Y luego dice; this plurality is specifically *the* condition —not only the *conditio sine qua non*, but the *conditio per quam*— of all political life.

Es posible leer ya en estas cuantas líneas la oposición que atraviesa todo el texto de principio a fin; por una parte la vida de una necesidad biológica y por otra la vida de una libertad política⁶. Oposición que nos hace sospechar no solo de una oscura metafísica en las connotaciones de esta “political life” sino además sobre la noción más *fundamental* que guiaría aquí todo el trayecto de actividades y condiciones. Por supuesto, la diferencia en ningún caso es inconsciente, menos aún cuando es el mismo texto, el que problematiza la diferencia entre *bíos* y *zoe*. La relación en *the human condition* en ningún caso esquematiza su paradoja, sino a lo más deja ver algunas contradicciones. De lo que es importante decir aquí; lo que los textos de Arendt nos han legado es una colección de contradicciones, de oposiciones y de esquemas que pretenden exhibir los problemas, y en algunos casos decidir

⁶ “La actividad del trabajo, cuyo necesario prerequisite es el aislamiento, aunque puede no ser capaz de establecer una esfera pública autónoma en la que aparezcan los hombres *qua* hombres, sigue estando de muchas maneras en relación con este espacio de apariciones; por lo menos sigue en relación con el mundo tangible de las cosas que produjo. Por consiguiente, la elaboración puede ser una forma no política de la vida, pero ciertamente no es antipolítica. Precisamente éste es el caso del laborar, actividad en la que el hombre no está junto con el mundo ni con los demás, sino solo con su cuerpo, frente a la desnuda necesidad de mantenerse vivo.” (Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996) 234-235.

las soluciones. Estas soluciones, serán las más problemáticas de todas, las más peligrosas e indiferentes.

El movimiento que sigue toda *The Human Condition* es el siguiente; distingue principalmente labor de trabajo en cuanto labor sería una actividad propiamente dedicada a la necesidad biológica (*animal laborans*), y por tanto no le competiría aparecer en público, pues sería privada de aparecer en cuanto necesidad propia del espacio familiar; dentro de la propiedad privada. El trabajo en cambio, actividad dedicada a construir (*homo faber*) un mundo de referencia objetiva; un mundo de cosas en el que podamos habitar, si bien pudiera competirle un espacio público no le es más propia que a la Labor en tanto *homo faber* construye por medio de herramientas pero no “vive propiamente” tal en el mundo que construye. Arendt dice así, citando a Locke; “La labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos”. O para seguir las distinciones; consumo distinto de uso; fugaz y cíclica labor diferente de la reificación y solidez, inherente a todas las cosas procedentes del material trabajado. La crisis política se establece de esta manera, al confundir el espacio social y el político; la esfera pública y la esfera privada, al hacer público asuntos que en su historia siempre han sido privados o al suponer que el modelo de convención social; agruparse como medio en miras a un fin puede ser también la forma de lo político⁷. Pues si bien el trabajo no es en sí mismo una actividad destinada a aparecer en público, al construir *literalmente* un espacio público; un mundo común de cosas; de obras, queda en cuestión lo siguiente; pregunta Arendt; ¿cuál es la medida que juzga cómo debiera ser y aparecer el mundo?

La crisis se establece justo en el punto en que las necesidades del *animal laborans* se vuelven esta medida, cuando el consumo, la jerarquía familiar y la obscuridad de la esfera privada se establecen como el patrón social-nacional, o en otras palabras; en el auge de lo social; auge de la administración doméstica, donde la distinción entre lo público y lo privado desaparecen como políticas de Estado. Y es desde aquí en adelante que la crítica de Arendt profesa al terminar el capítulo sobre el trabajo y previo al capítulo sobre la acción; “la medida puede no ser ni la

⁷ Arendt al respecto es muy categórica y no solo en *The Human Condition*, son también en otros textos; como en *On Violence* (1969); al decir que toda relación de Medios y Fines es violenta sin importar las sutiles diferencias o justificaciones. Diferenciando así lo político como una forma que nunca podría restringirse a esta relación, por establecerse solo *entre* los hombres y por tanto dependiente de la fragilidad y potencia del *poder*, que siempre depende de otros, distinto de la *fuerza*, que siempre la puede poseer un solo hombre. La relación también es bastante explícita en *Was ist Politik?. Aus dem Nachlaß* (1993); publicación póstuma editada desde sus cuadernos sobre un curso de Introducción a la Política.

acuciante necesidad de la vida biológica y de la labor ni el instrumentalismo utilitario de la fabricación y del uso”

Hasta aquí, la necesidad de una revisión detallada del lugar que ocupa *la obra de arte* en esta investigación parece, así mismo como le asigna lugar su propia investigación y en especial las comúnmente defensivas interpretaciones de la obra de Arendt; pueril e insignificante. No obstante decir insignificante ya tiene aquí un lugar poderoso. En especial cuando a mediados del capítulo destinado a exponer la noción de Labor, por primera vez en el texto se le dedica lugar a la obra de arte en tanto es considerada como “producto de la acción y del discurso”

Diferenciados de los bienes de consumo y de los objetos de uso, encontramos finalmente los «productos» de la acción y del discurso, que juntos constituyen el tejido de las relaciones y asuntos humanos. [luego, agregando la actividad de pensar y diferenciando entre interior y exterior dice;] Actuar y hablar siguen siendo manifestaciones exteriores de la vida humana, que sólo conoce una actividad que, si bien relacionada con el mundo exterior de muchas maneras, no se manifiesta necesariamente en él y no requiere ser vista, ni oída, ni usada, ni consumida para ser real: la actividad del pensamiento⁸.

Para convertirse en cosas mundanas [la acción, el discurso y el pensamiento], es decir, en actos, hechos, acontecimientos y modelos de pensamientos o ideas, lo primero de todo han de ser vistos, oídos, recordados y luego transformados en cosas, en rima poética, en página escrita o libro impreso, en cuadro o escultura, en todas las clases de memorias, documentos y monumentos⁹.

Finalmente, Arendt escribe, luego de exponer toda esta obscura relación entre pensamiento interior, expresión exterior, y por supuesto, de la obra de arte sino como contenedora de aquel interior que expresa;

La materialización que han de sufrir para permanecer en el mundo [acción, discurso y pensamiento] la pagan en cuanto que la «letra muerta» [dead letter] siempre reemplaza a algo que surgió de un momento fugaz y que durante ese breve tiempo existió como

⁸ Arendt, *La condición humana*, 108.

⁹ *Ibid*, 109.

«espíritu vivo» [living spirit]. Han de pagar ese precio porque su naturaleza es por completo no mundana y, por consiguiente, necesita la ayuda de una actividad cuya naturaleza sea diferente; para su realidad y materialización dependen de las mismas manos de obra que construye las demás cosas¹⁰.

Y no será la única vez; al finalizar el capítulo sobre el trabajo, dedica de nuevo bajo un título llamado “La permanencia del mundo y la obra de arte”, escribe más opuesto; más oscuro;

Las obras de arte son cosas de pensamiento, pero esto no impide que sean cosas. El proceso del pensamiento por sí mismo no produce ni fabrica cosas tangibles, tales como libros, pinturas, esculturas o composiciones, como tampoco el uso por sí mismo produce y fabrica casas y muebles. [...] siempre se paga, y que el precio es la vida misma: siempre es la «letra muerta» [dead letter] en la que debe sobrevivir el «espíritu vivo» [living spirit], y dicha letra sólo puede rescatarse de la muerte cuando se ponga de nuevo en contacto con una vida que desee resucitarla, aunque esta resurrección comparta con todas las cosas vivas el hecho de que también morirá. Este carácter de muerte, aunque de algún modo está presente en todo arte e indica, por así decirlo, la distancia entre el hogar original del pensamiento, en el corazón la cabeza del hombre y su destino final en el mundo, varía en las diferentes artes. En música y poesía, las menos «materialistas» de las artes debido a que su material está formado por sonidos y palabras, la reificación y elaboración se mantienen al mínimo [...]. La poesía, cuyo material es el lenguaje, quizás es la más humana y menos mundana de las artes, en la que el producto final queda muy próximo al pensamiento que lo inspiró [...] De todas las cosas del pensamiento, la poesía es la más próxima a él, y un poema es menos cosa que cualquier otra obra de arte¹¹.

La medida que aquí juzga se escribe entre comillas, curiosas comillas. Las de un “living spirit” de frente a una “dead letter” que revela su nombre ante el examen de la obra de arte. Esta será la medida de la obra de arte en *The Human Condi-*

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibid.*, 186-187.

tion, o que es lo mismo para toda la obra Arendtiana; la medida del mundo; la medida común y por último el secreto fundamento de esta política espiritualizada. Pues es en la obra de arte donde aparece por primera vez, con todas sus comillas, la contradicción originaria de esta oscura oposición, cuando la noción de obra no hace más que exponer las categorías de materialización, expresión, cristalización, muerte y finalmente el fundamento de la oposición. Nadie puede dudar que Arendt escribe y supone “spirit”.

Un “spirit” en Inglés que quizás nos recuerde más, antes que cualquier otra metafísica de la subjetividad o de la representación, un texto de Derrida sobre los modos de evitar y las comillas de Heidegger; *De l'esprit (Heidegger et la question)* (1987). ¿Qué oscuras relaciones pueden existir aquí entre un antiguo maestro del “espíritu” y una antigua estudiante alemana que ahora, desde el otro lado del globo, escribe en Inglés? La relación amorosa entre Heidegger y Arendt en ningún caso es un secreto, hoy ya de hecho más que publicada y comentada. Oculta no obstante relaciones que tibios sonidos en las obras de Arendt parecen imperceptibles para a la crítica Arendtiana, comúnmente atrincherada bajo los rótulos de Filosofía Política, Ciencia Política, estudios Sociológicos o incluso Psicológicos. Obras como *¿Qué es la política?* o *La condición humana* y otras obras más antiguas, ganan fama como caballitos de batalla en contra de la teoría Schmittiana, o para comprender fenómenos como la despolitización contemporánea, entre tantos otros. No entran en conflicto mientras hagan excepción a las contradicciones que solo pueden recuperarse en obra. Contradicciones que fundan las mismas oposiciones metafísicas que les hacen excepción, para luego en estado permanente darles total olvido en la representación de obra. ¿Quién podría dudar cómo traducir a su lengua materna este “spirit” en el Inglés de Arendt, de cómo interpretar, la mano, la muerte, la proximidad entre pensamiento y poesía? Y sin embargo la obra se escribe en inglés, un inglés completamente traducido desde el alemán, sin duda, pero que como ya veremos rendirá sus diferencias unos cuantos años más adelante. Por ahora intentemos clausurar parte de este amorío, recordando; sin olvidar la dedicatoria oculta por tantos años. Cuando así mismo le escribe Arendt a Heidegger, sobre *The Human Condition*, en una carta en 1960;

Querido Martin:

He dado instrucciones a la editorial para que te envíe un libro mío. Quiero decirte unas palabras sobre esto.

Verás que el libro no lleva dedicatoria. Si alguna vez las cosas hubieran funcionado correctamente entre nosotros —quiero decir *entre*, no me refiero ni a mí ni a ti—, te habría preguntado si podía dedicártelo; surgió de forma directa de los primeros días en Friburgo y te debe casi todo en todos los sentidos...¹²

Heidegger le responde al respecto en 1965:

Los saludos, deseo y regalos que me han sido dados para el último tramo del pensamiento, son estímulos y al mis tiempo señales que remiten a lo inmemercedo. ¿Cómo agradecer debidamente esto que alegra? Salvo preguntando sin cesar:

¿Qué significa pensar? ¿Significa: traer el agradecimiento?¹³.

II. THE LIFE OF THE MIND: APORÍAS DE LA CRÍTICA

¿Que implica aquí esta dedicatoria y esta deuda “en casi todo en todos los sentidos”? ¿Es probable que Arendt haya mal interpretado a Heidegger y a los cursos de Friburgo? Fuera que sea este un problema suficiente a dedicarle toda una tesis voyerista. Nos ocupa aquí otra cuestión que rodea la relación Arendt-Heidegger, llegando a ciertas curiosidades en la obras de Arendt. Y decimos curiosidades, porque suele decirse así de curioso, con y en la misma frecuencia que se dice, *Kant escribe mal, decir; las contradicciones en la obra de Arendt*. Nuevamente curioso, que convivan estas contradicciones, que en ningún caso vamos a negar aquí, por el contrario, con los comunes comentarios alucinados de los arendtianos sobre la lucidez en las distinciones conceptuales de las obras de Arendt.

Pasan más de diez años.

La aporía aquí se nos presenta como las contradicciones. Parecen cerrarnos los caminos, clausurar la obra. En cambio, nos dejan sin decisión, sin voluntad de dirección. Se abre entonces la dirección que representamos impensada. A comenzar de nuevo nos invita la aporía:

En 1972 la misma Arendt critica *The Human Condition* en un congreso sobre «La obra de Hannah Arendt»:

¹² Arendt y Heidegger, *Correspondencia 1925-1975* (Barcelona: Herder, 2000), 140.

¹³ *Ibid.*, 141.

El principal defecto y error de *La condición humana* es el siguiente: examinaba todavía lo que, según las tradiciones, se denomina *vita activa* desde el punto de vista de la *vita contemplativa*, sin decir nada acerca de la *vita contemplativa*.

Actualmente considero que examinarla desde el punto de vista de la *vita contemplativa* constituye ya la primera falacia. Porque la experiencia fundamental del yo pensante se encuentra en aquellas líneas del viejo Catón que cito al final del libro: «Nunca estoy más activo que cuando no hago nada y nunca estoy menos solo que cuando estoy conmigo mismo» (¡Es muy interesante que Catón dijera esto!) Se trata de una experiencia de pura actividad sin estorbo de ningún obstáculo físico o corporal. Pero, en el momento en que empezamos a actuar, entramos en relación con el mundo, y estamos constantemente, por así decirlo tropezando con nuestros propios pies y, por tanto, cargamos con nuestro cuerpo: y como dijo Platón: «El cuerpo siempre quiere que lo cuiden, ¡y esto es infernal!»

Todo esto nos dice algo de la experiencia del pensar. Actualmente estoy tratando de escribir sobre ésta [...] Y no estoy nada segura de salir airosa [...] ¹⁴.

Lo que este comentario nos dice; lejos de reconocer puerilmente el valor de alguna autocrítica o similar y de que evidentemente aún se mantiene explícitamente la oposición de una metafísica de la representación; es el cambio en la disposición del problema. Pues no se trata que una vez saldada la deuda para la *vita activa* (lo político), a tocar ahora la *vita contemplativa* (lo teórico). Sino que ahora se problematiza la relación en tanto que ésta afecta a las dos *vidas* a la vez, cuestión que en ningún caso se establecía en *The Human Condition*. Este es el motivo por que *The Human Condition* no posee un agregado sino una fundamental segunda parte. Una segunda parte incompleta.

Entonces agrega Arendt sobre el pensamiento, en el mismo Congreso, del modo más kantiano posible:

La propia razón, la capacidad para pensar de que disponemos, tiene necesidad de autorrealizarse. Los filósofos y metafísicos la han monopolizado. Ello ha permitido grandes cosas, pero ha con lleva-

¹⁴ Hannah Arendt, *De la historia a la acción* (Barcelona: Paidós, 1995), 142.

do también algunas desagradables: hemos olvidado que *todo* ser humano tiene necesidad de pensar, no de un pensar abstracto, ni de contestar a las cuestiones últimas acerca de Dios, la inmortalidad y la libertad, sino únicamente de pensar mientras vive. Cosa que hace constantemente.

Cualquiera que cuente una historia [story] de lo que ocurrió hace media hora en la calle, ha tenido que dar forma a este relato. Y el configurar el relato es una forma de pensamiento¹⁵.

La obra de Arendt desde aquí suele dividirse en más de una parte, ya sea que le sigamos la pista a lo que ésta entienda por *actuar políticamente*, o mejor aún, sobre el *juicio* en la acción política y en su rol narrativo, u otras nociones centrales de lo que suele representarse como la teoría política de Arendt. Sin embargo, al examinar más de cerca la obra de Arendt, podemos reconocer sin duda un conjunto increíble de contradicciones que más que advertir sobre una insuficiencia lógica, nos dice algo sobre un exceso como método de investigación.

Tenemos entonces una tarea difícil por abarcar, pues *The Life Of The Mind* (1978) no sólo quedó incompleto como obra, pues la autora falleció (1975) justo antes de comenzar su tercera y última parte sobre el Juicio, sino además ya el título nos cierra el camino, y una aporía nos impide siquiera entrar en la obra; la aporía metafísica del “*Geist*”

The Life Of The Mind, se propone como una obra en tres partes, de esta forma pretendía ser un estudio *crítico*, en total consonancia con la metodología de las críticas kantianas. Donde la primera parte estaba dedicada al Pensamiento, la segunda a la Voluntad y la última al Juicio. Partes que Arendt reconocía en la obra como “las tres actividades mentales básicas”. Proponiéndose la primera parte (thinking) recuperar la distinción kantiana entre significado (meaning) y conocimiento (cognition); Arendt aquí traduce la distinción entre *Vernunft* y *Verstand* como *razón* e *intelecto* (y no entendimiento que a juicio de ella se alejaba del *intellectus* latino, al que remitía Kant). Critica así en la introducción de esta primera parte todas las otras filosofías, excepto la kantiana, e incluyendo a Heidegger, de haber confundido el criterio de verdad (de conocimiento) con el de significado (de sentido), y cita luego la confusión de Heidegger; “«Sentido del Ser» y «Verdad del Ser» dicen lo mismo”

¹⁵ *Ibid.*, 139-140.

Liberados por Kant del viejo dogmatismo académico y de sus estériles ejercicios erigieron no sólo nuevos sistemas, sino una nueva «ciencia» —el título original de una de sus obras más importantes, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, era el de «Ciencia de la experiencia de la conciencia»—, borrando afanosamente la distinción kantiana entre el interés de la razón por lo incognoscible y el del intelecto por el conocimiento. Siguiendo el ideal cartesiano de la certeza, como si Kant no hubiera existido, creyeron con toda honestidad que los resultados de sus especulaciones poseían el mismo tipo de validez que los del proceso cognitivo¹⁶.

Fenomenológicamente, pero como decía ella en una entrevista con Gunter Guss; “... ¡cuidado! no al modo de Hegel o de Husserl”; acepta en esta primera parte la diferencia entre Ser y Apariencia criticando las filosofías que apostasen más por una que por otra, y declarando a su vez; “En este mundo al que llegamos, procedentes de ningún lugar, y del que partimos con idéntico destino, *Ser y Apariencia coinciden*”

Sin extendernos más en esta obra, observamos una de las cuestiones capitales en esta primera parte: La relación del pensamiento y la metáfora. Sabemos en gran detalle gracias a Derrida en *La retirada de la metáfora* lo que Heidegger le critica al “concepto” de metáfora al comprenderlo como retirada del Ser, y así mismo como concepto que comunica lo invisible con lo visible. De igual manera observamos en *The Life Of The Mind*, el “concepto” de metáfora como el que une lo invisible y lo visible.

El simple hecho de que el espíritu [Mind] pueda encontrar tales analogías, que el mundo de las apariencias nos recuerde cosas no aparentes, puede considerarse una suerte de «prueba» de que espíritu [Mind] y cuerpo, pensamiento y experiencia sensible, lo invisible y lo visible, se pertenecen, de que están hechos el uno para el otro¹⁷.

Pero entonces las contradicciones interrumpen; en un capítulo titulado: *Lenguaje y Metáfora*, sostiene la diferencia entre Pensamiento y Lenguaje, diciendo en un principio que; *los seres pensantes sienten el impulso de hablar y los hablantes de pen-*

¹⁶ Hannah Arendt, *La vida del espíritu* (Buenos Aires: Paidós, 2002), 42.

¹⁷ *Ibid.*, 132.

sar (121), pues se parecen. Pero luego defiende la idea que se piensa con imágenes y del lenguaje con palabras, citando la idea del “monograma” kantiano, y dando de ejemplo el Chino, como lengua que no refiere principalmente al sonido como las lenguas occidentales, sino a las imágenes, concluyendo; que lo que nos diferencia con los Chinos es lo *logos* y no el *nous*. Dice entonces; “Ningún lenguaje cuenta con un léxico listo para satisfacer las necesidades de las actividades mentales; todas ellas toman prestado su vocabulario de las palabras que un principio pertenecían a la experiencia sensible, o a otras experiencias de la vida ordinaria...” Entonces invoca la figura de la analogía en Kant como clave para salvar su pensamiento. Pues solo la metáfora sería capaz de exponer los invisibles de la razón en un mundo de apariencias; un perfecta traslación ¹⁸ “Todos los conceptos filosóficos son metáforas, analogías congeladas, cuyo verdadero significado se desvela cuando disolvemos el término en el contexto originario, que debió de estar tan presente en la mente del primer filósofo...” De esta forma metáforas serían el *eidos* (la forma o modo del artesano) Platónico o la *energeia* (de estar ocupado, estar laborioso) Aristotélica. Agrega así aquí, que “*nous* es tanto “mente” [Mind] —del latín *mens* que indica algo similar al alemán *Gemüt*— como razón”. Dice entonces concentrarse en el segundo significado diciendo que *ratio* es reor, *ratus sum*, que significa “calcular” “racionalizar” y que la traducción latina se más cercana al *logos* que al *nous*. Todo apunta entonces a reconocer una diferencia entre Lenguaje y Metáfora.

...si la roca en el mar, que «que resiste el veloz impulso de los vientos aullantes y el encrespado oleaje que se abate sobre ella», pueda convertirse en una metáfora de la resistencia en la batalla, entonces «no es acertado [...] decir que la roca se contempla desde una perspectiva antropomórfica, a menos que se añada que nuestra interpretación de la roca es antropomórfica por la misma razón de que somos capaces de vernos a nosotros mismos desde un ángulo petro-mórfico» [...] No hay dos mundos porque la metáfora los une¹⁹.

Luego; en un capítulo titulado: La metáfora y lo inefable. Defiende la existencia de lo inefable a partir del uso de la metáfora de la visión. Pero desconoce luego la validez de semejante metáfora al referirse a que el modelo cognitivo de

¹⁸ De esta forma nos recuerda la importancia que cumple la analogía en La Crítica del Juicio de Kant (§59)

¹⁹ Arendt, *La vida del espíritu*, 132.

conocimiento se instala se esta manera en la experiencia metafórica. Se refiere entonces al riesgo de la metáfora en la pseudociencias, riesgos que dice nos recuerda Hans Blumenberg; metáforas como el del iceberg vuelven verosímil teorías como la del inconsciente. Recuerda entonces, que todos los grandes filósofo han nombrado lo inefable de la verdad, incluso Heidegger, y concluye; “Todo esto no es más que otra forma de decir que la verdad es inefable por definición según la tradición metafísica que la concibe como metáfora visual” Llama entonces a reconocer la confusión: Lo que convirtió a la vista en la metáfora directriz de la filosofía fue haber confundido el ideal de conocimiento con el de significado [meaning], recordando nuevamente la distinción Kantiana.

El pensamiento, al contrario que las actividades cognitivas que pueden servirse de él como instrumento, necesita el lenguaje, y no solo para hacerse audible y expresarse; lo necesita para ponerse en marcha. Y puesto que el lenguaje se articula en una sucesión de frases, el final del pensamiento nunca puede ser una intuición; ni puede verse confirmado por cualquier autoevidencia obtenida en la contemplación silenciosa²⁰. En otras palabra, el problema principal parece ser que, para el pensamiento mismo —cuyo lenguaje es metafórico y cuyo entramado conceptual depende por completo del don de la metáfora que salva el abismo entre lo invisible y lo visible... no existe ninguna metáfora que pueda iluminar de manera adecuada esta actividad especial del espíritu [Mind]... Todas las metáforas procedentes de los sentidos generan dificultades, por la sencilla razón de que los sentidos son esencialmente cognitivos... [pero entonces Arendt escribe una metáfora;] La única metáfora posible que puede concebirse para la vida del espíritu [Mind] es la sensación d estar vivo. *Sin el soplo de la vida, el cuerpo humano es un cadáver, sin el pensamiento, el espíritu humano está muerto*²¹.

Hemos seguido en exceso quizás una pequeña parte referente a la metáfora. Incluso más contradictorio será todo esto al comparar todas estas reflexiones con algu-

²⁰ *Ibid.*, 144.

²¹ *Ibid.*, 146.

nos apuntes que Arendt llevaba en su *Denktagebuch* (*Diario Filosófico*, Herder, Barcelona, 2006), y más aún al finalmente revisar cómo se re problematiza todo esto en relación al Juicio y al reconocimiento que Arendt hace de la imaginación tanto en la labor crítica kantiana como en sus propias operaciones.

En Hans Blumenberg (*Paradigmas para una metaforología*, Bonn 1960), la metáfora desempeña la función del modelo, del «punto de apoyo orientador» para la especulación sobre preguntas a las que no se puede dar respuesta. Le pasa desapercibido que la legitimación para esto radica en que todo pensamiento «traslada», es metafórico²².

En relación a un texto sobre Walter Benjamin, en *Men in Dark Times*, Nueva York, 1968:

(En inglés) Es más que dudosa la suposición de que tendríamos ideas sin lenguaje. No cabe duda de que en el desarrollo del animal humano las palabras preceden a las ideas. [...] dije que Benjamin piensa poéticamente, es decir, en metáforas. Hasta aquí todo correcto. Pero luego planteo la pregunta de qué es una metáfora (lo cual, evidentemente, me conduce a Homero, que la descubrió como un instrumento de la poesía) y lo que consigue una metáfora, a saber, la unidad del mundo²³.

Lo que toda esta gama de citas invoca, además del evidente exceso de textos del que ningún protocolo de investigación estaría de acuerdo, es un movimiento de metáfora, de la noción misma de metáfora a la que debemos atenernos. *The Life of the Mind* si bien diferencia entre Lenguaje e Inefable al proponer la Metáfora como intermedia, la misma *suspende sus extremos*, al explicar que no todo es lenguaje, sino dependemos de la imagen (esquema), y luego al criticar todo inefable, como la “visión de la idea” (metáfora de visión), pareciera entrar en contradicción inminente. Es como si fuera antes que una obra de acuerdo consigo misma, por el contrario, una obra que avanza solo al punto de se contradice. *Ejercicios de pensamiento* decía Arendt muchos años atrás. Las mismas declaraciones de Arendt sobre descubrir las metáforas detrás de los conceptos, nos da una idea. Pero aún así problemática,

²² Hannah Arendt, *Diario Filosófico*, (Barcelona: Herder, 2006), 708.

²³ *Ibid.*, 750-751.

porque no debemos olvidar que “todo es metáfora”. Y a la pregunta que sigue; ¿qué invisible-visible traslada lo que todo es metáfora, si el mismo inefable es metáfora, si la misma metáfora «traslada»? ¿Cuál es el espíritu (Mind) cuando interior y exterior es metáfora del interior/exterior del cuerpo?

Y finalmente en los cuadernos sobre sus cursos sobre la filosofía política en Kant, por qué sin el esquema kantiano no se puede reconocer nada:

Si reconozco una casa, la casa que percibo también incluye la apariencia de una casa en general, a lo que Platón llamó *eidos* —la forma general— de una casa, que nunca es dada a los sentidos naturales, sino sólo a los ojos de la mente. E incluso, en rigor, no es dado ni a «los ojos de la mente», es algo *similar* a una «imagen» o mejor a un «esquema». Cada vez que se dibuja o construye una casa como tal. Pero no podría hacerse sin tener ese «esquema» o *eidos* ante los ojos de la mente. O, como dice Kant: «Ninguna imagen de un triángulo se adecuaría jamás al concepto de triángulo en general. En efecto, la imagen no alcanzaría la generalidad conceptual que hace que el concepto sea válido en relación con todos los triángulos, sean rectángulos, oblicuángulos, etc. El esquema del triángulo no puede existir más que en el pensamiento» [cita de Arendt, *Crítica de la razón pura*, B180]. Ahora bien, al existir sólo en el pensamiento, se trata de una suerte de «imagen», no es un producto del pensamiento ni procede de la sensibilidad; menos aún es un producto de la abstracción a partir de los datos sensibles. Es algo que va más allá —o entre— el pensamiento y la sensibilidad; pertenece al pensamiento en la medida en que es externamente invisible, y a la sensibilidad porque es algo *similar* a la imagen. Tal vez por esta razón Kant definió la imaginación como la «fuente originaria (que contiene las condiciones de posibilidad [comentario de Arendt]) de toda experiencia» y añadió que no puede «ser deducida de otra facultad del psiquismo» [*Ibid.*, A94]²⁴.

²⁴ Hannah Arendt, *Conferencias sobre filosofía política de Kant* (Buenos Aires: Paidós, 2003), 148.

Fuera que la “representación” de esta cita, invoque problemas kantianos más o menos reconocidos, esto es; la relación entre el esquema kantiano y la posibilidad de toda experiencia. Nos llama inevitablemente la atención, la presentación de algunas contradicciones: ¿Qué implican las expresiones [...] *ni a los «ojos de la mente»* y luego [...] *ante los ojos de la mente*, o cuando [...] *no es un producto del pensamiento ni procede de la sensibilidad; menos aún es un producto de la abstracción a partir de los datos sensibles* [...] y por último; [...] *algo que va más allá —o entre— el pensamiento y la sensibilidad?*. Entre pensamiento y sensibilidad. ¿Sería una contradicción? ¿Entre? ¿Entre-fuera, entre-dentro? Entre sensible e inteligible, entre espíritu y naturaleza, entre forma y contenido. Sin duda es estar escuchando al Kant de la tercera crítica, aunque estas son palabras de Arendt. Que para su mismo texto, cuestiones contradictorias que le eran más propias de lo que suele creerse, son cruciales en este estudio sobre la Imaginación en Kant. Y decimos cruciales en más de un sentido. Cruciales, capitales, como caminos que se cruzan; relacionantes.

Por qué es que a los traductores de Arendt les llama tanto la atención a la hora de intentar terminar la interpretación de una obra inacabada su relación amistosa con Walter Benjamin, comparando el *flâneur* en Benjamin con el *narrador* en Arendt. O la famosa declaración que le dedica sobre “el don de *pensar poéticamente*”;

Benjamin en estas convicciones teológicas-metafísicas, su enfoque básico, decisivo para todos sus estudios literarios, permaneció inmutable: no investigar las funciones utilitarias o comunicativas de las creaciones lingüísticas sino comprenderlas en su forma cristalizada y por tanto fragmentaria como expresiones no-comunicativas y sin intención de una «esencia del mundo» ¿Qué otra cosa quiere decir esto si no el que entendía el lenguaje como un fenómeno esencialmente poético?²⁵

¿Por qué dice tanto sobre la obra de Arendt sus comentarios sobre la obra de Benjamin? Algo ocurre aquí; ¿Qué *ethos* del lenguaje habita secretamente en esta metafísica? Pues el lugar que ocupa el lenguaje en la obra de Arendt no se traduce ni poniendo atención al “*Spirit /Geist*” en su teoría de la acción, ni a esta cierta *imaginativa vida del pensamiento*, y su lugar en la intersubjetividad como un fenómeno psíquico.

²⁵ Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad* (Barcelona: Gedisa, 2001), 212.

Permítanme ahora, al final de estas largas reflexiones, llamar la atención, no sobre mi «método», ni siquiera sobre mis «criterios» ni, peor todavía, sobre mis valores —que en este tipo de empresas permanecen misericordiosamente oculto a su autor... Lo que se ha perdido es la continuidad del pasado y como parecía transmitirse de generación en generación, desarrollando su propia cohesión en el proceso. El desmantelamiento tiene su propia técnica, a la que apenas me he referido. Nos encontramos entonces con un pasado, pero un pasado fragmentado que ya no puede evaluarse con certeza. Sobre esto, y para no extenderme, citaré algunos versos que lo expresan mejor y con más concisión que yo:

Tu padre a cinco brazas yace hundido.
Sus huesos en coral se han convertido:
Los que fueron sus ojos, hoy son perlas:
Sus cosas corruptibles sabe hacerlas
El mar algo precioso y sorprendente.²⁶

Comenzamos preguntando por el *bíos* y la *zoe*; por la vida biológica y la vida espiritual. Por la activa-labor, y la acción política; por lo animal y lo humano (distinción de la Arendt también entrampa en sus astutas contradicciones) Su secreta separación; el espíritu; una metáfora. Un *sistema de vitas; contemplativa/activa*. Lo hace estallar el juicio kantiano; “entre”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. 2001. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, Giorgio. 2003. *Estado de Excepción. Homo sacer II,1*. Valencia: Pre-textos.
- Arendt, Hannah. 1996. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah. 2001. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, Hannah. 2002. *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, Hannah. 2003. *Conferencias sobre filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós.

²⁶ Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, 231.

Arendt, Hannah. 2006. *Diario Filosófico*. Barcelona: Herder.

Arendt, Hannah y Heidegger, Martin. 2000. *Correspondencia 1925 -1975*. Barcelona: Herder.

Esposito, Roberto. 2008. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu editores.