

VI Jornadas Internacionales Hannah Arendt. Conflicto, discurso y política: A 60 años de La condición humana.

Centro de Investigaciones en Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.

22 al 24 de agosto de 2018

Título del trabajo:

El derecho a narrar: una lectura cruzada entre *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*.

Autora: Paula Ripamonti

Pertenencia institucional: FFyL/Facultad de Derecho-UNCuyo

Introducción

Si seguimos el recorrido intelectual de Hannah Arendt, en términos epistémicos, notamos que la construcción de categorías estuvo exigida por la necesidad de comprender el totalitarismo, en la medida en que éste atravesó por completo su experiencia vital, política e histórica. Con su especial modo de comprender, ella discutió dimensiones cruciales de propia su tradición teórica, como la dialéctica por ejemplo, y buscó interceptar binarismos, polarizaciones y antagonismos e instancias resolutivas situándose en la trama compleja de los acontecimientos históricos en que cristalizaron diferentes discursos y prácticas. Concluida su analítica totalitaria, hacia fines de los años 50, repensó el sentido de la política desde la vida activa. Esto la condujo a intervenir la tradición y abordar el problema de la acción humana, su espacio específico y sus anclajes históricos, políticos y ontológicos.

Una particularidad del pensamiento de Arendt es que se despliega en diferentes escrituras. Ellas se constituyen en ejercicios narrativos articulados al ritmo de los problemas que abordó. Así, nos encontramos con textos biográficos, históricos, teórico-políticos, filosóficos, periodísticos y literarios. Si como dice Deleuze, “escribir es

devenir”, “es empujar el lenguaje” “hacia un determinado límite”, que “separa el lenguaje del silencio” y “el pensamiento del no pensamiento” (Deleuze, 1996), entonces Arendt lo hace con variados ensayos, sin apuestas a la inmediatez teoría – praxis ni a la mera invención de los hechos, lo hace para alcanzar profundidad, no la de los fundamentos últimos, sino la de los sentidos críticos que cada trama textual puede producir epistémicamente. En la reconocida entrevista que ella dio a la televisión alemana en 1964¹, expresó que la búsqueda de la comprensión siempre remite a la escritura porque ella es una “parte en el proceso” y agregó que cuando otras personas comprenden en su mismo sentido, se le producía “como un sentimiento de pertenencia” (Arendt, 2010, p. 44). La comprensión requiere escritura como praxis que preserva, salva (aun lo que queremos destruir), expresa, sostiene e interrumpe, gesta memoria y promueve esa espacialidad dentro de la cual podemos sentirnos parte, podemos ser comprendidos y comprendernos.

En este trabajo me interesa pensar en el cruce de dos escrituras, de dos libros que aparecieron por primera vez, uno en 1951 y otro en 1958, *Los orígenes del totalitarismo* ([1951]1999) y *La condición humana* ([1958]1998). Pretendo desplazarme en ellos para mostrar las múltiples relaciones solidarias que los atraviesan en diferentes términos. Trato de moverme especialmente en el “entre” de las dos escrituras, que constituyen fuertes carnaduras teóricas que articulan un quehacer crítico-arqueológico de comprensión, en una dimensión epistémica y jurídica.

Por razones de tiempo, desarrollo aquí sólo dos posibles cruces, los que resignifican los vínculos entre historia y natalidad y derechos y narración, e interceptan la escisión de acción y discurso. De la lectura de Arendt que hace Homi Bhabha rescato la noción de “derecho a narrar”, que creo puede constituir no sólo una categoría de frontera “entre” las escrituras puestas en consideración sino que además produce una apertura en el sentido de modos concretos de “hibridación”², es decir, puede exponer formas de lectura y apropiación que efectivamente hacen lugar, crean espacio para voces heterogéneas, espacio de subjetivación (en plural) que jaquea hegemonías y sus pedagogías sedimentadas, articulando narrativas performativas, desmasificadoras.

1 Me refiero a la publicada como “¿Qué queda? Queda la lengua materna” (Arendt, 2010).

2 “Hibridación” es un término que en los trabajos de Homi Bhabha adquiere una especial significación. Dentro de la crítica epistemológica poscolonial a discursos universalizantes y unitarios, propios de la tradición occidental, Bhabha propone esta noción como aquella que da cuenta de la posibilidad de operar dislocamientos en discursos, representaciones y prácticas coloniales, de un proceso que genera otros espacios de significación o de significación incompleta, en fronteras, espacios ambivalentes, intermedios o de márgenes, no porque los “otros” estén afuera sino porque su presencia, la diferencia cultural es invisibilizada y obturada en aquellas expresiones (Cfr. Bhabha, 2002, 2010).

Cruce 1: Historia y natalidad

Los orígenes del totalitarismo (1999) fue un proyecto de trabajo de muchos años y constituyó, claramente, uno de sus mayores esfuerzos por comprender un acontecimiento histórico, el totalitarismo del siglo XX. Es un texto en el que trama su concepción de la historia a la vez que la hace. La formación filosófica de Arendt es correlativa de la propuesta analítica que construye. El prólogo, que lo inauguró en la primera edición, anticipa las claves de la investigación historiográfica que lleva adelante al mismo tiempo que constituye el objetivo que la tracciona y articula: comprender desde las experiencias más opuestas, como las de la omnipotencia e impotencia humanas, sin caer en “la falsa grandeza de la ‘necesidad histórica’” desde la cual los asuntos humanos son desprovistos “de vida, de sangre y de realidad” (1999, p. 10). Los ejes de la dominación totalitaria no pueden pensarse, en el sentido de comprender, sin atender a los modos de destrucción de la vida humana y de la usurpación de la dignidad de la tradición ni sin revisar el mal como categoría ética y su operatividad histórica a través del accionar político. Comprender, aquí, supuso una praxis crítica de enfrentamiento y soportamiento, de hacerse cargo de lo acontecido para habilitar la continuidad de la vida en común (tal como lo explicó en su réplica a la reseña de Eric Voegelin) y un acto de salvación, de construcción de memoria histórica de aquello que quisiéramos olvidar.

Al atravesar los cientos de páginas de este libro, observamos el meticuloso trabajo de exploración, de archivo, de selección y de tejido historiográfico a partir del cual se puede mostrar cómo diferentes elementos entraron en relación para cristalizar en una estructura política, económica y burocrática que en su novedad y singularidad se preparaba para la conquista global desde una ideología racial: el gobierno totalitario. Uno de los puntos más sobresalientes del trabajo lo constituyen el hecho de que “Antisemitismo”, primera parte, e “Imperialismo”, la segunda, fueron desarrollados como elementos del acontecimiento histórico del Totalitarismo (escudriñado en la tercera y última parte) y, a la vez, integran elementos constitutivos que no juegan en la función de causas sino de “amalgama” (Birulés, 2007, p. 33) de expresiones ideológicas (como el racismo, la expansión territorial y económica), de subjetividades (como paria y *parvenu*, capitalistas, burgueses burócratas, políticos y administradores coloniales, razas y clases inferiores, agentes del terror, víctimas inocentes), de cuerpos políticos en decadencia como el estado-nación y alianzas como las de capital y el populacho. Como

expresa Anabella Di Pego, “El totalitarismo, abordado en la tercera parte del libro, no es un efecto, un mero producto deducible de precedentes, sino que detenta una singularidad que lo vuelve irreductible a los elementos que lo configuran”, como por ejemplo, propaganda, adoctrinamiento, cientificismo, terror (2016, p. 66).

La trama histórica que propone Arendt narra los orígenes de un acontecimiento y estos no se deducen ni reducen a esos elementos que, cristalizando(se), lo conforman, porque no constituyen sus causas. Los elementos cristalizan, entonces, en un proceso arqueológico complejo y las categorías conceptuales que nos habilitan a nombrarlos, y que son también históricas, producen los significados en la medida en que son puestos en relación en un relato. Esta tarea hermenéutica rechaza cualquier formalización del lenguaje porque localiza las experiencias, rastrea los mecanismos y muestra cómo se constituyó un cierto estado de cosas que articula y legitima prácticas y discursos. Desde una perspectiva epistemológica, comprender los modos en que cristalizan y se convocan elementos diversos que traman un acontecimiento, le permite a Arendt confrontar necesidad y posibilidad, irrevocabilidad y libertad en la historia. Para nuestra lectura, hace posible identificar los límites de su análisis pero también su vigencia a la hora de trazar los pliegues genealógicos de nuestro presente político, atendiendo en particular el modo en que en ese acontecimiento se articuló (la raza o la humanidad clasificada) como elemento ideológico y agente catalizador del decurso histórico.

Hay algo que vuelve incontestable al dominio totalitario y es que su ilegalidad consiste en la legalidad, como fuente de autoridad, a la que responde, el movimiento universal de la Naturaleza –como “lucha natural de razas”- o de la Historia –como “lucha económica de clases”- (Arendt, 1999, p. 222). De aquí que desde la interpretación totalitaria, constituida en una interpretación de la Historia, que da las claves para la comprensión y solución de todos enigmas, las leyes son siempre leyes de movimiento y la especie humana su ejecutora. La sospecha epistemológica se direcciona en Arendt hacia las nociones de evolución y de proceso, como decursos desanclados de cualquier historia hecha por seres humanos libres y contingentes. Estas nociones, no sólo inscriben el tiempo histórico en una linealidad sino que profetizan su fin si no triunfan las élites que representan las razas o clases destinadas a cumplir la legalidad. En el marco de esa descripción, Arendt despliega un modo de hacer y comprender la historia preocupado por lo acontecido de forma irrevocable pero también por aquello que *podemos* con eso acontecido.

Distinguir los elementos que componen una ideología es también parte de la comprensión. En principio es un relato que se diferencia de otros como las leyendas, porque en estas aún los hombres preservan su responsabilidad por el pasado, son dueños de lo que no habían hecho y pueden enfrentarse a él, como aquello que no pueden deshacer. El relato de una ideología (semejante a las filosofías modernas de la historia, Di Pego, 2015, pp. 165-173) requiere su campo de experimentación para obtener la prueba de que todo es posible bajo la dominación totalitaria.

Los campos de concentración y exterminio fueron una pieza clave para la experiencia de esa omnipotencia y consistió en “organizar la infinita pluralidad” de los seres humanos “como si la Humanidad fuese justamente un individuo”, un mero haz de reacciones o ni siquiera ninguna. Estos laboratorios que fueron los campos, se organizaron para que las experiencias de aislamiento y olvido, bajo un régimen de terror, produjeran las condiciones para que cada víctima muriera “como si jamás hubiera existido”, más aún “como si jamás hubieran nacido” (Arendt, 1999, pp. 538-539). Para Arendt las tiranías y los totalitarismos contienen en sí mismos su propia destrucción, por esto el desafío es su interrupción en los términos históricos más humanos, radicales y amplios. El peligro no es que funden un mundo permanente, no podrán hacerlo, pero la soledad organizada (peor que la impotencia organizada), sí puede asolar el mundo antes de que surja un nuevo comienzo.

La cita final del libro, texto agustiniano que acompañó a Arendt desde su tesis doctoral, adquiere una nueva envergadura aquí. Es el último párrafo del capítulo XII incluido en la edición de 1958 de *Los orígenes*: “Pero también permanece la verdad de que cada final de la Historia contiene necesariamente un nuevo comienzo: este comienzo es la promesa, el único “mensaje” que les dado producir al final. El comienzo antes de convertirse en un acontecimiento histórico es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad del hombre. *Initium ut esset homo creatus est* (“para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre”), dice San Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre (p. 580).

La historia no es asunto del pasado, como algo clausurado, por el contrario tiene que ver con el presente y desde esta allí, con lo que comienza. El comienzo supone una praxis (acción) y un modo de (re)construir los sentidos. Porque somos seres activos hay historia, hay comienzos, hay consecuencias que nos afectan y afectan a otros, hay destino. “... sólo hay historia porque lo hecho por nosotros se convierte en misión

(destino) para otros. Y en cuanto nosotros somos una espontaneidad que nunca cesa, también lo que nosotros hacemos se nos convierte en destino” (Cuaderno III, Abril de 1951, texto 15, Arendt, 2006, p. 15), en cuanto “forma en que experimentamos las consecuencias de una libertad (=comienzo)” (Cuaderno VIII, Enero de 1952, texto 15, Arendt, 2006, p. 167).

Ese párrafo final conversa con el objetivo de *La condición humana* y su objetivo de “pensar en lo que hacemos”, es decir aquello que constituye (condiciona y posibilita la vida activa). En este libro también encontramos un recorte analítico tripartito. Las actividades de labor, trabajo y acción configuran la vida activa. Al igual que en la comprensión de los elementos que cristalizaron en la experiencia totalitaria, aquí estas actividades tampoco se relacionan entre sí en términos causales, ni pretenden caracterizar una suerte de naturaleza humana. Ellas permiten describir a la vez que conformar modos y condiciones de vida humana en la tierra. La descripción busca ser densa, desentraña los códigos de significación de cada actividad y mapea sus espacios de realización en la tensión necesidad - libertad.

En particular, la acción presenta un anclaje ontológico. Para actuar hay que haber nacido pero nacer supone en términos fácticos el ingreso de un alguien nuevo, un alguien que requiere una trama de vida espacialmente situada y abierta para poder constituirse como tal. La natalidad, entonces, aparece como una doble categoría, ontológica y política, pero en términos históricos como razón necesaria para que haya historia, es decir, posibilidad, continuidad e interrupción. La acción habilita espacios de comienzos por medio de la presencia en una esfera pública (del aparecer ante otros) y del discurso como narración a través de la cual nos revelamos, nos constituimos en ese “quien” somos, un “alguien”. Por ello Arendt sostiene que es la pluralidad la condición humana de la acción que implica el “doble carácter de igualdad y distinción” (Arendt, 1998, p. 200).

La “acción como comienzo corresponde al hecho de nacer” y “el discurso corresponde al hecho de la distinción” (p. 202) en una “trama de relaciones humanas” (p. 207), en un “inter-est” (p. 206), donde siempre se sienten las consecuencias, donde hay mutua afectación, reciprocidad. “Hacer y sufrir” son parte de la misma cuestión. La mediación son las historias que producimos actuándolas. Cada vez que una de esas historias es protagonizada por actores invisibles, fuerzas, tendencias, leyes o ideas, estamos ante “filosofías de la historia” (p. 209). Un autor invisible, invencible, blindado, omnipotente no corresponde a experiencias vitales, reales, con sangre. El poder de la

acción tiene que ver con la posibilidad de comenzar en una trama donde siempre hay otros y por eso tiene que ver con la experiencia de la pluralidad.

En este cruce, frente a los campos de exterminio, como experimento de deshumanización, es decir, como modo de morir como si jamás se hubiera nacido, el hecho de nacer se instituye como la facticidad contestataria. Nacer siempre es un llegar a un mundo ya habitado. Ahora bien, requiere un espacio de acción para mostrar que se está y de discurso para gestar la memoria de que se estuvo. Lo irrevocable de un acontecimiento que puede destinar y clausurar aquí se muestra como ese que no es posible negar. Las políticas tiranas o totalitarias claramente se tornan en una contradicción con la condición humana del haber llegado para actuar y hablar juntos. Sólo es posible atacar semejante poder con la violencia o con la fuerza. En la medida del actuar y el narrar lo irrevocable puede ser rehabilitado y lo impredecible anticipado como promesa. Pero lo dado, lo destinado, puede ser interrumpido. Un contra-relato, un discurso fragmentario, disidente puede intervenir y quebrar un orden dado.

Cruce 2: Derechos y narración

En Imperialismo, la segunda parte de *Los orígenes*, Arendt presenta los elementos que intersecan y habilitan condiciones favorables al totalitarismo como sistema de poder político en el siglo XX: la expansión, el desarrollo de la burguesía como clase política y la estructura de la “Nación –Estado” con sus respuestas como cuerpo político para hacer frente a la incorporación de nuevos territorios como colonias (administraciones coloniales, organización de la explotación, exportación de dinero,...). En tal contexto, el desraizamiento, las migraciones y la condición de apátrida se constituyen en problemas políticos producidos por estas condiciones y son dramas irresolubles desde la institucionalidad estatal vigente. La tensión derechos del hombre – derechos del ciudadano se cobraría la vida de millones tras los procesos de desnaturalización y/o desnacionalización.

La dominación total fue posible en la medida que los “Derechos del Hombre” de 1789 no habían sido establecidos filosóficamente sino sólo formulados, ni tampoco políticamente garantizados sino simplemente proclamados. Carecían de validez. Un listado de derechos, por más completo que se sugiera, deja de tener sentido por afuera de un cuerpo político que los reconozca como tales. La negación de cada derecho es la negación universal del derecho a tener derechos.

La identificación entre el estado de apátrida con la cuestión judía no habría sido más que un modo de ignorar este problema y lo que éste ponía en juego: la *in-aplicación* política de los Derechos del Hombre inalienables a las personas que no eran ciudadanas de un Estado soberano. Sin su cumplimiento, los Derechos se convirtieron en idealizaciones para sujetos abstractos. Los refugiados demostraron el fracaso de los tratados cuando por haber sido obligados a escapar de su tierra natal o por haber sido expulsados de la misma (es decir, desnacionalizados), no tenían estado alguno que los reclamara, aceptara o protegiera. Las dos características que volvían inusitada esta situación eran la imposibilidad de encontrar uno nuevo hogar y la pérdida del estatus legal no sólo en el propio país sino en todos. Condenados a una vida al margen de la ley de la Nación- Estado, los *indésirables* apátridas fueron dejados a merced de la policía que también cometía contra ellos actos ilegales, como devolverlos subrepticamente a sus países de origen o a otros vecinos. Sin derechos, el apátrida transgredía siempre la ley, por el sólo hecho de estar o de trabajar. Podía llegar a ser condenado sin haber cometido delito. Paradójicamente, sólo como delincuente podía tener algún tipo de reconocimiento legal, al menos como anomalía de una estructura institucional jaqueada por su existencia.

Por esto, en los campos de exterminio, la primera y más sencilla tarea fue la de “matar en el hombre a la persona jurídica”, colocando a las personas fuera de la ley a través de la desnacionalización, de ahí luego un paso hacia la destrucción de toda moralidad (de cualquier forma de solidaridad humana, de “entre” o trama que permita testimoniar la vida de otros) y, finalmente, de cualquier capacidad de reacción espontánea de defensa de la vida, de afirmación alguna de la propia individualidad. Esto es posible en el absoluto aislamiento y destrucción del mundo común entre los seres humanos. Hacer superfluos a los seres humanos es la tarea que posibilita la incompatibilidad de plantear cualquier derecho. Un mal radical sería parecido a este estado de perversión de la humanidad. No por ejercicio de acciones demoníacas sino por acciones concretas y humanas de deshumanización.

La mayor calamidad de los que no tienen derechos es no pertenecer a comunidad alguna porque significa que no existe ley para ellos. Arendt es firme en esta cuestión, porque la privación de derechos suele ser una situación posible dentro del estado nación. Aunque deben ser garantizados, muchas veces los ciudadanos no pueden disfrutar de algunos de sus derechos bajo ciertas condiciones críticas: por ejemplo, el derecho a la vida de los soldados en una guerra. Pero esto no es igual a la privación de todos los derechos

humanos que se da con la condición de completa ilegalidad por la privación de un lugar en el mundo. La amenaza de la vida puede ser el último derecho vulnerado de un largo proceso, después del aislamiento en campos y guetos³ y la constatación de que no hay Estado que “reclame” al apátrida. En este contexto, la prolongación de la vida es un estado “superfluo” de vida. La vida se convierte en caridad y deja de ser un derecho, la libertad de movimiento se desliga del derecho de residencia y la libertad de expresión es la de ese loco que nada de lo que piense importa a nadie.

Para Arendt, es la comunidad organizada la que vuelve significativas las opiniones y las acciones de la defensa o violación de los derechos, pero sobre todo es la que habilita los derechos a la acción y a la palabra y los vínculos entre estos y la justicia. Sin ella, a los apátridas, “los acontecimientos favorables y desfavorables, les sobrevienen como accidentes y sin ninguna relación con lo que hagan, hicieron o puedan hacer” (1999, p. 375).

Lo que está en juego es el derecho a pertenecer a un mundo compartido y, más radicalmente, el derecho a tener derechos. Los millones de apátridas del siglo XX pusieron en evidencia que la pérdida de la comunidad es la forma de expulsión de la Humanidad, en un mundo moderno y “civilizado” que había declarado que los Derechos del Hombre procedían directamente de la “naturaleza” del hombre, es decir, que eran válidos independientemente de la pluralidad humana y la comunidad política. Los derechos históricos sustituidos por los derechos naturales mostraron su punto límite al quedar sin anclaje político y estar sujetos a procesos naturales en los que los hombres sabían que podían intervenir y modificar gracias al desarrollo tecnológico. Al reemplazarse la Historia por la Naturaleza cuando el hombre ya se encontraba alienado respecto de ambas, la Humanidad quedó sola, autoreferenciada, en el sentido kantiano de idea reguladora, pero sin una esfera política que evitara sus crímenes y las paradojas de los estados soberanos y los tratados internacionales.

La desnudez abstracta del ser humano no tenía nada de sagrado y hasta incluso se constituyó en el mayor peligro, como bien lo supieron los supervivientes de los campos y por eso, insistieron en su nacionalidad (su pasado con su ‘herencia vinculante’) hasta último momento, como único vestigio de su Humanidad y de pertenencia al mundo

³ Habría una diferencia entre guetos y campos. En los primeros “eran las familias, no los individuos, las que estaban segregadas de modo que constituían una suerte de sociedad cerrada en que se llevaba una apariencia de vida normal”, con una “imagen de coexistencia y copertenencia”; mientras que en los segundos, los individuos permanecían en aislamiento (sin conformar comunidad alguna), de hecho desde el momento del arresto, era como si hubieran desaparecido de la faz de la tierra, tanto en vida como después de muertos (Arendt, 2005, p. 295).

civilizado. La simple existencia singular y única y las diferencias otorgadas por nuestro nacimiento configuran ese fondo oscuro y misterioso de la esfera vital privada. Son esas cualidades las que nos vuelven siempre un bárbaro en el mundo común civilizado que responde a ellas con la ley de igualdad. Quedar al margen de ese mundo, de la expresión y de la acción, es quedar condenado a representar sólo la propia individualidad y ser ese pavoroso extranjero que amenaza lo político.

La condición humana nos explica cómo la Edad Moderna desplegó un proceso de individualización de la vida, de desplazamiento de la propiedad privada del propio cuerpo como derecho relativo al *homo laborans* que necesita condiciones materiales para su subsistencia hacia los derechos individuales de acumulación como tal y crecimiento de la riqueza (1998, p. 120 y ss). Se trató de una sustitución de la sociedad o especie colectiva por el hombre individual, eliminando el carácter privado del propio cuerpo y con él de las experiencias singulares, entre la que el dolor ocupa un lugar relevante. Ahora bien, esto no significa que se haya producido un mundo común por obra de los procesos de des-privatización, por llamarlo de algún modo, del propio cuerpo. Por el contrario, la Modernidad política y su desarrollo tecno-económico produjo individuos atomizados, algunos con el poder de reclamar por derechos de propiedad y seguridad y otros meros laborantes sin siquiera alcanzar los mínimos recursos de subsistencia.

El “derecho a tener derechos” se vuelve una de las expresiones más interesantes que Arendt nos ofrece. Pero no como un enunciado que puede funcionar como mero lema sino porque constituye un esfuerzo concreto por las condiciones básicas requeridas para su ejercicio. Una comunidad, una trama, un colectivo, una esfera pública en la que cada quien pueda estar, aparecer, actuar ante otros y hablar.

En cruce con el segundo encontramos ciertos acentos arendtianos. Uno tiene que ver con la espacialidad que requiere la acción y otro con el carácter artificial de lo político. Sólo en la medida que es político, algo como la “naturaleza” del hombre es humana. Esto supone no estar sometido a lo dado, aceptándolo sin más bajo las coordenadas de lo necesario sino comprender que hay vida humana en la medida en que esta construye un “mundo” que nos agrupa, relaciona, separa, a través de lo que producimos, como la cultura y las instituciones (Birulés, 2007, pp. 76-77). Es el discurso el modo en que se despliegan las relaciones políticas en el mundo común en el que al actuar/hablar nos constituimos en un alguien. El poder de comenzar, de producirnos en la trama de

relaciones bajo coordenadas que abran brechas para la libertad siempre se da en contextos de pluralidad.

Los discursos constituidos en narrativas plurales de identidad */storytelling/* revelan significados, aquellos que la comprensión desea encontrar/ producir/ sostener/ subvertir. Narrativas en las que las palabras no están escindidas de una experiencia vital y política que las provoca como móvil y sentido, narrativas que mixturán comprensión y acción a la vez que conjuran una disociación entre ambas y que ponen en juego nuestra condición de sujetos con derecho a tener derechos. De otro modo, los derechos devenidos abstractos ante la pérdida de la comunidad, se ejercen concretamente en una gramática de la acción como facultad de intervenir, interferir cualquier curso de la historia presentado como inexorable. De este modo, praxis es aquello que hacemos “en relación” afectándonos en un espacio de aparición, donde el poder es la reciprocidad palabra acto y la impotencia, su fin (como término), “donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales” (1998, p. 223). El poder no puede almacenarse como los instrumentos materiales de violencia, que pueden imponerse por la fuerza y situación de aislamiento, pero puede emerger allí, en cualquier lugar, que actuemos y hablemos juntos, en una trama de acciones e historias engendradas. Porque suponen siempre la presencia de los demás, sólo ahí se activan como experiencias que no es posible tener a solas sino en la proximidad y la distancia que provoca la palabra, convoca el relato y hereda el sentido.

Apertura desde los cruces

Los orígenes muestra una trama profundamente compleja cuyos elementos cristalizaron en un acontecimiento histórico que diseñó y ejecutó un plan de destrucción de la vida humana y *La condición humana* señala los propios de una agencia que podría interceptar aquellos, pero esto desde una actividad particular que supone hablar y actuar, escuchar y estar/ aparecer en el espacio común. En ambos hay una preocupación política.

Cuando leí a Homi Bhabha y su percepción ante los textos de Arendt encontré que su pregunta por el sentido de construir una “memoria barbárica” (es decir, de “salvar” un pasado que quisiéramos olvidar y que consideramos que no debería haber ocurrido), lo llevó a plantear si se trataba de un ejercicio que pudiera abrir espacios cerrados, situar la ambivalencia (conflictos) y provocar una potencia (decisión ética-política). Bhabha interrogó “cómo se des-posee” un espacio como el de aquellos monumentos que “no

están a salvo de la moralidad de la elección humana”, o en términos de Benjamin cómo resolver en esa contradicción, la cuestión de que no hay documento de cultura que no sea a la vez uno de barbarie, no hay historia (Estado) que no produzca sus víctimas, en afirmativo la civilización global produce bárbaros en su propio medio. Todas las vidas aprisionadas, expulsadas, destruidas revelan las fisuras políticas, económicas, jurídicas que no tardan en revertirlas como amenazantes. No hay afuera posible. Y hay espacios de ambivalencia, contingencia o transición en los que se vuelve necesario hablar, por aquellas injusticias, por aquellas “experiencias y relatos sin resolver” (Bhabha, 2013, p. 55) y por necesidad de decisiones éticas y políticas. Pero ¿quiénes? o “¿por qué yo?”, se pregunta.

La memoria excede el acontecimiento histórico y la cultura monumental es sólo una parte de ella. Es el movimiento de la memoria el que puede torcer, transformar y abrir pasajes. De este modo, es posible un uso de la memoria en el que las víctimas constituyan el punto de partida para proponer cambios internacionales, por ejemplo, para describir posibilidades que pudieran, quizás, volvernos soportable la crueldad o resistentes o solidarios, etc. Sin embargo, “las lecciones de ambivalencia no se agotan en el acto de soportar” sino en la posibilidad de agenciar un discurso que cuente una historia, que alcance “el derecho a narrar” (Bhabha, 2013, p. 56).

Este derecho asume una matriz productiva que vuelve disponible un objetivo de y para la acción, porque “[l]a textualidad no es simplemente una expresión ideológica de segundo orden o un síntoma verbal de un sujeto político dado” (Bhabha, 2013, p. 55). Bhabha recupera el nudo arendtiano acerca de cuáles son las relaciones entre los acontecimientos y las narraciones (como posibilidad de comprender e intervenir, agregó).

Desde esta lectura Arendt/Bhabha y Bhabha/Arendt y en el cruce de los textos que he ensayado aquí, mi trabajo de varios años, habitado en la frontera de filosofía y educación y en la búsqueda epistemológica y metodológica por comprender eso que hacemos en las instituciones educativas se me presentó en una dimensión político-pedagógica particular. Las instituciones educativas se efectúan como espacios ambivalentes donde se tensionan límites y posibilidades, donde habitan pluralidades y donde también un poder instituido puede hacer colapsar iniciativas o comienzos. Hay también un pasado institucional para el olvido y otros tantos, en plural, desconocidos, ignorados, dispuestos para heredar o para dominar. Pero lo que me pareció interesante

de la interpretación de Bhabha es que desplaza el análisis y el lugar de enunciación de quien/es narra/n en el ejercicio de narrar como derecho.

De pronto pensé en las subjetividades totalitarias que subsumen a las subjetividades narradoras en nuestros espacios educativos y la posibilidad de abrir otra historia de los comienzos. Las historias híbridas, tuyas, mías, de ellas/os, los fragmentos, las imágenes, los retratos, las reescrituras del registro institucional-histórico-cultural, en medio de valores y deseos en desarrollo, crean y sostienen un sentido, el de volver a nombrar, el de volver inacabados los procesos, el de “enterrarnos hasta las rodillas en las cloacas de la historia”, el de revisar y visitar y movernos hasta que emerja un nuevo torrente, que quizás no nos salve pero sí nos permita sobrevivir (Bhabha, 2013, p. 64). Un ejemplo de Bhabha tiene que ver con las minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, imaginadas comúnmente como sujetos abyectos de sus culturas de origen, acurrucados en amparos en el medio del progreso global occidentalizado, que sin embargo constituyen subjetividades (sujetos de derechos culturales) que ocupan una frontera y evidencian los límites y el binarismo de la estructura jurídica, un “en medio” cultural diferente, de esferas públicas solapadas donde lo que puede ser establecido como antagónico (individuo-grupo) es parte de un movimiento de transición o traducción que interpela los conflictivos nombres de “humanidad”, “derecho individual”, “libertad”, “cultura propia”, etc. .

Desde un ejemplo propio, el derecho a narrar abriría un ejercicio que puede dislocar e interrumpir esas vidas escolarizadas que escolarizamos, en la medida que fueran convocadas las vidas interesadas, las que de algún modo recorrieron un trayecto que las hace habitar en los espacios institucionales de tantos modos diversos. Cuando Arendt indagó acerca del Pensamiento en su obra última e inconclusa, dijo estar convencida de que “los vientos del pensamiento” podrían evitar catástrofes (Arendt, 2007). El pensamiento tensiona la facticidad y la interpela en el ejercicio comprensivo-judicativo. Quizás el cruce de las narrativas que construyó le permitió sostener esta afirmación desde la que la subjetividad narradora puede jaquear el desanclaje de toda experiencia y carnadura vital y ejercer otra agencia. La agencia de los comienzos, que configura una comunidad en el espacio donde su propio relato singular puede ampliarse hacia otras perspectivas, en el sentido más crítico de afirmar y poner en relación, y producir en la relación sentidos que interrumpan hegemonías.

Porque el derecho a narrar se instala en la palabra como praxis, desafía la experiencia histórica sedimentada y la representación cultural desde espacios liminares, puede trazar

un tercer espacio entre el pensamiento y la acción, de traducción cultural, un lugar dialógico de enunciación y negociación que exige replantear cómo y desde dónde miramos e intervenimos, qué sostenemos, qué elegimos dejar pasar. Bhabha, para quien “pensar y escribir son actos de traducción” intenta pensar cómo al internarnos en los sedimentos del pasado, en el presente constituido como ambivalencia, podemos hallar una forma narrativa (en el sentido arendtiano), para contar y volver a contar, para sostener la mirada, para inscribir un gesto, para crear un sentido de lugar, pero fundamentalmente para alcanzarlo como derecho.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1999). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus [Segunda edición en 1958, quinta y última edición en 1973].
- Arendt, H. (1998). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Madrid: Caparrós Editores.
- Arendt, H. (2006). *Diario filosófico 1950-1973*. Barcelona: Herder. [Tomo I “Diario filosófico 1950-1973”. Tomo II “Diario filosófico: Notas y apéndices”. Paginación continuada].
- Arendt, H. (2007). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Benhabib, S. (2005). *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa.
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento*. Barcelona: Herder.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bhabha, H. (2010). DisemiNación. Tiempo, narrativa y las márgenes de la nación moderna. En H. Bhabha (comp.), *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bhabha, H. (2013). *Nuevas minorías, nuevos derechos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt. A reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: C. University Press.
- Deleuze, G. *El abecedario de Gilles Deleuze*. Traducción on line de Raúl Sánchez Cedillo.

- Di Pego, A. (2015). Las ideologías y su concepción de la historia. En: *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*. La Plata: Edulp.
- Di Pego, A. (2016). La comprensión como perspectiva metodológica en Hannah Arendt. *Andamios*, 13(31), p. 61-83.
- Reyes Mate, M. (2010). Hannah Arendt y los derechos humanos. *Arbor*, 186(742), 241-243.