

LA PERTURBACIÓN DE HANNAH ARENDT: EL TONO Y LA DISCREPANCIA

Edgar Tello-García
(Universitat Autònoma de Barcelona)
etello@xtec.cat

*Al senado del asueto, por la modulación del tono:
Manel Cuevas, Manolo Rioja y Toni Via*

RESUMEN: Por un lado, el trabajo pretende mostrar de qué modo el tono frívolo o burlón de Arendt en sus trabajos académicos, tal y como lo señalara Scholem en una de sus misivas críticas a la autora, produce una brecha perturbadora, por la cual los lectores y las lectoras de Hannah Arendt pueden desvelar hipocresías y actuar con una nueva responsabilidad. El trabajo pretende aportar nueva luz a este tono de la autora al que se alude despectivamente. Por otro lado, el artículo señala diversos conceptos filosóficos, algunos ya sometidos a investigación por Arendt, que en sí mismos presentan la fuerza de alterar un mundo y unos seres humanos, con la energía teórica y real necesaria como para transformarlos: *pensar, actuar, amar*, son algunos de ellos. En este último sendero utilizaremos la ayuda de sus discípulas, Fina Birulés y Marina Garcés.

PALABRAS CLAVE: Hannah Arendt, tono, Filosofía Moral, responsabilidad, compasión, Historia.

HANNAH ARENDT'S PERTURBATION: ON DISCREPANCY AND TONE

ABSTRACT: On the one hand, this paper shows how Hannah Arendt's tone, whether «flippant» or «mocking» —as Scholem suggested in a letter to her— creates a necessary perturbation in order to discover hypocrisy. That is the way to act responsibly to interpret our present and, then, face and write the history. The aim of this paper is to shed some light upon this tone, sometimes alluded to deceptively. On the other hand, we remark some philosophical concepts that, when used blurredly from different traditions may create a fixed world and people. With Arendt's mastership we analyze them in order to reenergize them. For this task we use the help of some other philosophers as Fina Birulés or Marina Garcés.

KEYWORDS: Hannah Arendt, tone, Moral Philosophy, responsibility, compassion, History.

Lo que objeto es ese tono despiadado, a menudo poco menos que burlesco y malicioso, con que tu libro trata asuntos que tocan la fibra más sensible de nuestras vidas. [...] por eso siento escasa simpatía hacia ese tono —tan adecuadamente expresado con el término inglés *flippancy* [«ligereza»]— que tan a menudo empleas a lo largo de tu libro. Para referirse al asunto del que hablas es tremendamente inadecuado. En circunstancias como estas, ¿no habría habido lugar para algo que yo solo puedo describir con el modesto término alemán *Herzenstakt?* [«cordial delicadeza»].
Carta de G. Scholem (Arendt, 2005: 139)

LA PERTURBACIÓN ARENDT: DEL AMOR DEVALUADO AL PUEBLO JUDÍO HACIA LA HISTORIA

Comenzamos ocultando la voz de Arendt, tras Scholem, con el fin de señalar el cariz que toman las palabras dichas y copiadas, condenadas si se quiere a la finitud, pero eternamente presentes y resonantes. Decir que Hannah Arendt es una de las más conspicuas atizadoras de la cultura ya no es hoy arriesgado, aunque quizá lo sea algo más el afirmar que ella es una de las primeras autoras en poner bajo análisis conceptos tan amplios como el de los «derechos humanos», el de la condición plural de los seres humanos, o el de la compasión y la solidaridad.¹ En este sentido, la lectura de sus trabajos resulta de una abrumadora actualidad por dos motivos: en primer lugar por las evidentes circunstancias políticas y el auge de las extremas derechas, que no pretendemos analizar aquí; en segundo lugar, por la transgresión presentada en la actualidad (política y social) de los valores que Arendt se encargara de estudiar en sus diversos trabajos, desvelando y anunciando con su tono distanciado, un cierto tipo de hipocresía, o costumbre bondadosa (*moralista*), de la que no quedaba al margen la posibilidad del mal. Para Arendt, la «buena voluntad» va a parar al «imperativo categórico» kantiano, y de aquí, «por una puerta trasera», a la obediencia (Arendt, 2014: 93). Es difícil separar estas aseveraciones de la escena matriz anotada en el epígrafe de este texto, en la que Arendt se defenderá de los ataques a su «falta de amor». Cuando Scholem apela a esa «buena voluntad» que, en nuestra interpretación de este, es compañera necesaria de la justicia, en el fondo está introduciendo ese matiz de obediencia a la Ley de la que es representante, a través del «tacto y la cordialidad».

Aquello que puede luchar contra la banalidad, —ese término que alude a la disimulación absoluta y a la infiltración del mal en nuestros mundos comunes— no es otra cosa que la «veracidad», buscada también en común, de un modo puramente socrático, al margen de escuelas y leyes, capaz de dotar del antídoto contra la «uniformización» del pensamiento, o *Gleichschaltung* (Birulés, 2017: 26). Más allá de la búsqueda del vacío de opiniones necesario para recrear el espíritu de los tiempos (al que aludo como una forma de *kenosis*), en algún momento la autora debe reaparecer en la historia para tomar el control de conceptos que estaban a disposición de un único mundo e historia posible, si pretende romper el silencio y abrirse paso (dificultosamente) a través de los meandros de la ambigüedad, para crear nuevos cursos de significado, y vale decirlo, nuevas ambigüedades (Arendt, 2014: 104; Koselleck, 2016: 18). El objetivo es dotar de sentido a una historia que hasta el momento no lo tenía, o cuando menos, dotar de la posibilidad de verbalización un cuento que se escabulle hacia el irracionalismo. Pese a las críticas recibidas por lo neokantiano, en el universo de la presencia, el amor no es de este mundo; mientras que la paz del encerramiento místico rehúye toda explicación, y por consiguiente, todo recuerdo y

¹ Véanse, entre muchos otros trabajos, Arendt (1999, 2005, 2014, 2017a). Birmingham (2017) para la crítica de los derechos humanos o Tello García (2018) para la de la compasión.

pensamiento empático.² La claridad debe ser, por tanto, lo suficientemente poderosa como para penetrar en las ambigüedades y polisemias de una verdad que debe tratarse con «tacto» y amor. La idea de una historia original, lineal y cimentada en la verdad ya se desmoronó en el otoño de las Luces. La tarea de dotar de sentido a la historia no es grata puesto que conlleva una responsabilidad, que en este caso no es sino una «instancia última» consistente en *inscribirse* en un período en el que hubiese sido más sencillo borrarse, rompiendo la convergencia entre historia y concepto, mediante un distanciamiento que comienza con el enfriamiento de la manía pasional y heroica, desde la filosofía moral (Koselleck, 2016: 33 y 121).³ En esta contradicción consistente en incardinarse en un discurso histórico, para luego distanciarse por medio de un tono distanciado, cabría observar una reducción fenomenológica.

Al mostrar esa perturbación del tono —por utilizar la expresión asociada al *puer robustus*, que desplaza, rompe, defiende, discute en la fragmentación de las experiencias límites, para bien o para mal, y, en la perplejidad producida por la ausencia de sentido, destruye— desvela las carencias de solidez y coherencia de un discurso, ya no histórico sino retórico, y gracias a ello (seamos optimistas) lo hace avanzar. Traigo a colación la ambigua figura del *puer robustus* —del tipo nomocéntrico, según la exhaustiva tipología de Dieter Thomä (2018: 22)— para ilustrar que la misma persona de Arendt, desde las amables y admonitorias palabras de Scholem, también está siendo amenazada, a su pesar, de ser convertida en una de sus actantes marginales. Al perder su inclusión en un modelo de identidad colectiva (judía) —o ser amenazada subrepticamente con esa expulsión, tras la publicación de *Eichmann en Jerusalén*—, Arendt es empujada a reconfigurar (comprender) el orden desde el que se la invita a ser amansada por su comunidad.

Con el fin de atacar el silencio impuesto por cualquier pliegue a las exigencias de una comunidad, Arendt reafirmará su *amor*, o si se prefiere, su filosofía. Ya que el asesinato de más de seis millones de judíos es un asunto traumático, el tema debe ser tratado con delicadeza, sugiere Scholem apelando al dramatismo de las tragedias. La respuesta implícita de Arendt, en modo alguno delicada, conlleva la idea de que para reflexionar sobre una historia es necesidad romper su línea narrativa para analizarla, obtener múltiples perspectivas, y generar diversas lecturas. *Eichmann en Jerusalén* propone que detrás de la historia, del ser y de toda una *Weltanschauung* del mal, no hay una trascendencia, sino banalidad. La réplica implícita es que la banalidad es el producto de hablar sobre hechos que no remiten a un significado histórico, sino más bien a una nada radical, entendiendo el mal como una forma de nihilismo en este caso, en el que la cordialidad funcionaría como un falso disfraz de sentido, solo revelable por medio de un nuevo tono que subrayaría la vitalidad de «un nuevo tipo de mal» (Laureen Mahony, 2018: 12, 36). No está en juego «la historia de la salvación», que no es más que el reflejo de la crisis o incapacidad para escribir esa historia; y si no hay nada que ganar, el devenir enseña que tampoco hay un símbolo redentor a modo de esperanza y

² Los místicos veían la necesidad de «oscurecer la memoria en todo discurso y noticia», con el fin de apartarse de esa afición a la presencia, tal y como nos recuerda San Juan de la Cruz en la «Subida al Monte Carmelo» (Andrés, 2015: 297).

³ Sigo a este autor en las reflexiones que se expresan a continuación.

mucho menos cabría debatirse por opciones políticas que no serían sino variantes de la uniformización del sentido (cf. Barth, 1998: 32). Esta tarea desgarradora de prueba y error no siempre puede realizarse con *Herzenstakt*, pese a que sí debe realizarse con amor propio, con el fin de «conmocionar y reconfigurar el orden» desde el que se la ataca (Thomä, 2018: 23 y 27). El equilibrio entre cordialidad y amor no es fácil de lograr, se trata más bien de lograr una música propia capaz de alterar una vibración colectiva, aun a riesgo de producir alguna onda fuera de tono. Y en esa rotura (*Illusionstörung* del mundo matriz de significados en el que habitamos) no hay lugar para la cordialidad, pues se está atacando la corrupción del sistema que ha producido esa misma historia. Los arrolladores acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial ya no forzaban tanto a «tomar partido», cuanto a comenzar un verdadero desmantelamiento del sistema de coordenadas, convenciones y conceptos del «mundo de ayer». Más que de «conocer la historia para no repetirla», se trataría de *comprenderla*, es decir, presionarla, plegarla sobre sí misma, forzarla, destruirla y destruirse, junto a ella y a sus protagonistas que, como Zweig, por fidelidad a lo cómodo, no habían sido capaces de llevar a cabo alguna de las etapas de esta tarea (Arendt, 2005: 37). Si no se borra y reinscribe la historia será incomprensible para los descendientes que deseen leerla en el futuro. Y a diferencia de lo que se nos pretende hacer creer, la persona que contribuya a esa labor no será «malvada», sino «poderosa», en un espectro que habría quedado (peligrosamente) vacante y ahistórico. El desmantelamiento del sistema de conceptos que facilita la decodificación y la comprensión permite a su vez la inserción de nuevos arquetipos, por parte de nuevas personas poderosas: «cada paso pequeñísimo hacia delante sobre la consciencia crea mundo», diría Jung (2015: 91). El desmantelamiento por medio del tono es, por tanto, positivo porque deshace el mundo previo, pero facilita la senda hacia uno nuevo, que no podemos aventurar si será mejor más allá del optimismo (o según los datos aportados por Pinker y otros).

Como el objetivo es mostrar este cambio radical por medio del tono utilizado por Arendt, y equipararlo a un «giro» en el mismo sentido con el que los humanistas observaban la cultura, nos hallamos en ese terreno cordial en el que la «dulce afabilidad», por mucho que sea identificada en ocasiones con la «indiferencia», o incluso con la frivolidad, o la ironía, abre el paso a una naturalidad, en un mundo más amplio y múltiple (Han, 2018: 213).⁴ Veamos un ejemplo concreto de estas perversiones lingüísticas (retóricas) a partir de la respuesta que Arendt escribe a su colega, el experto cabalista Gershom Scholem: la técnica de Arendt es la de la retórica *concessio*, en la que, de paso, redirige su mensaje hacia una definición del afecto y el amor, que en sí es antipolítico, en vez de apolítico. Se trata de una respuesta a una carta, escrita en tono paternalista, que Scholem le dirige a modo de crítica, a raíz de la aparición de su *Eichmann en Jerusalén*. Podemos resumir los reparos de Scholem en la crítica al tono de Arendt diciendo que es frívolo («poco menos que burlesco y malicioso»), a la hora de tratar el Holocausto judío y la responsabilidad del acusado. Por

⁴ La idea de «giro» (*swerve*), la utiliza Stephen Greenblatt (2012) en su trabajo sobre Poggio y el humanismo. En él me inspiró para la comparación.

eso, concluye Scholem, «siento escasa simpatía hacia ese tono». ¿No podría la autora haber «amado más» a su pueblo?, le demanda Scholem.

Tienes bastante razón: yo no me siento movida por ningún «amor» de esa clase, y ello por dos razones: yo nunca en mi vida he «amado» a ningún pueblo ni colectivo, ni al pueblo alemán, ni al francés, ni al norteamericano, ni a la clase obrera, ni a nada semejante. En efecto, solo «amo» a mis amigos y el único género de amor que conozco y en el que creo es el amor a las personas (Arendt, 2005: 45).

Acaso, Arendt nos dé la clave de su distanciamiento a la hora de escribir, a partir de la crítica que expresa respecto a los teóricos del sionismo. El amor no es de este mundo, comenta Arendt al final de *La condición humana*, por lo que no parece adecuado apelar al tema en un análisis eminentemente político, social, histórico (Arendt, 1998: 242). Arendt comparte con los teóricos del sionismo una incapacidad afectiva equidistante respecto a las masas (el pueblo) a las que no puede abrazar, a la par que una paradójica y «verdadera afinidad con ellas». Puede ser confuso este retorcimiento y la descontextualización de las palabras no dirigidas a un referente concreto (Arendt y Scholem hablan de mensajes plenamente resonantes, y con múltiples oblicuidades, lanzados al mundo y no tanto a un interlocutor), donde el concepto de tono es amplio y refiere al acercamiento a conceptos que son amplios y multiformes, con diversas perspectivas. ¿De qué se acusa a Arendt cuando se le critica el tono? ¿No se la acusa, de hecho, de independencia y de poca empatía, y de paso, de permanecer al margen del discurso? Por supuesto, que Marx no queda exento de culpa ante esa confusión, capaz de crear unas dinámicas en la tradición filosófica «responsables de la mala comprensión; dinámicas que, en el fondo, responden a una estrategia de “esquivamiento” y ocultamiento de los elementos “perturbadores”» que no serían otros que la singularidad, la temporalidad, la diferencia o la pluralidad de una vida en común (Forti, 2017: 125). De este modo se anulaba la categoría histórica y se interrumpía el tiempo en el presente, algo que volvía muy dificultoso el análisis frío de los hechos, tal y como la autora pretendía. El tono de Arendt desvela y perturba la armonía del discurso, algo que no significa que permanezca al margen de los vicios y la ceguera originados en el pensamiento marxiano. Cuando escribe su descripción de Theodor Herzl, Arendt se nos aparece en ese presente, pero ahora desde la actualidad confusa, para traernos la imagen de un verdadero líder populista: «Herzl compartía el desprecio hacia las masas y una verdadera afinidad con ellas. Y al igual que aquellos mismos políticos, era más una encarnación que un representante de los estratos de la sociedad a la que pertenecía» (Arendt, 2005: 63). No creo que Arendt fracase al quedarse atrancada en un mismo presente: la perturbación ha sido creada y la ironía de la coincidencia señala el absurdo. Puede ser que no avance en su comprensión de la historia, pero ya el tono, con sus oscilaciones vibratorias hacia el futuro, la ha vaciado de su contenido permitiendo una nueva comprensión.

Hablando de Herzl, Arendt expresa un juicio filosófico (de cuño heideggeriano), algo difícil de entender fuera de los límites de la época y del artículo en el que fue escrito: «lo que ellos [los judíos] necesitaban no era solo una guía para la realidad, sino

la realidad misma; no simplemente una clave para la historia, sino la experiencia misma de la historia» (Arendt, 2005: 65). Una reflexión simple es la de considerar a Arendt una *rara avis* perteneciente al ámbito de los discrepantes. Como ella misma sugería, no sin ser inmune a ese tono entre irónico y academicista que empleaba (porque el tono es *all pervading* y ella misma no puede protegerse contra el mismo), «una opinión unánime es un fenómeno muy inquietante, característico de nuestra época moderna de cultura de masas [...]. Una opinión pública unánime tiende a eliminar físicamente a los discrepantes» (Arendt, 2005: 81-82). Buscando esta (des)protección del tono, Arendt facilitaba la discrepancia y la diferencia dentro de su mismo discurso.

Ya que vivimos en la edad de la psicología y el capitalismo desenfrenado, en una conjunción paradójica, puede resultar necesario resaltar la brecha que Arendt introdujo en el lenguaje de la justicia y la culpa, crea una brecha de filiación irónica por la que todavía es posible escapar hacia un espacio común, en el cual actuar y criticar.⁵ Richard Sennett, desde la sociología interpretativa, justifica este «giro» suprasegmental (no contenido en la recta decodificación de las palabras y perteneciente más bien al ámbito de la acción y no del discurso) en la expresión de ciertos conceptos utilizados por ciertos profesionales sociales (de clase superior a la de los pobres de los que se ocupaban), donde la «jerga puede ser degradante» y «puede tratar a los pobres como bienes deteriorados»; mientras que «la caridad misma tiene poder para herir; la piedad puede engendrar menosprecio; la compasión puede estar íntimamente ligada a la desigualdad» (Sennett, 2018: 33). La brecha abierta por Arendt, según nuestra lectura, denuncia de antemano el fracaso de la práctica de estos conceptos esenciales de la religión y la beneficencia (caridad, compasión, piedad). No puede desarrollar ahora más ampliamente este hilo, pero cuando el lenguaje pierde su sentido y su tono crítico, permitiendo que la realidad que crea y los habitantes que la conforman vean atacados fácilmente su trascendencia desde la vacuidad capitalista, el significado solo puede percibirse en la *actio* del discurso, o en el tono individual empleado y su diferencia (Tello García, 2018).⁶ Que alguien no vea con simpatía el tono de la posible respuesta, puede hacernos pensar si, llanamente, ve con simpatía la respuesta.

PENSAMIENTO, OPINIONES UNÁNIMES Y OTRAS PERTURBACIONES

Acaso ya no sea necesaria una crítica de las verdades mejor conocidas porque hasta nosotros solo han llegado sus escombros (Arendt, 2017a: 20), pero también es cierto el poder que Arendt le otorga a la *doxa* en un mundo común en el que las amistades hablarían de temas que interesan en común, sin que un valor acabara

⁵ El auge de las disciplinas orientales, la filosofía perenne, junto con las celebraciones del segundo centenario del nacimiento de Marx (2018), nos sitúan sobre la pista de este nuevo pensamiento que aúpa conceptos (caridad, piedad, compasión) sobreutilizados por la religión y el discurso laico, con fines dispares. Propondré, a continuación, el ejemplo más detallado de Sennett (2018: 33). En *El Mundo*, (12 de noviembre de 2018) aparece una noticia en la que la Ministra de Educación, Isabel Celáa, propone la obtención del bachillerato «con suspenso» para «no bajar la autoestima» de los alumnos, ni dañar su «consistencia emocional».

⁶ Trato de establecer un diálogo constante, aunque no cite algún pasaje concreto, con la obra de Marina Garcés y la idea de «mundo común». En este caso, por ejemplo, Garcés (2015: 233).

imponiéndose sobre el otro. No hay una verdad válida para todos, sino muchas voces contrapuestas y muchas razones distintas (*logoi*) (Birulés, 2017: 19). ¿Entonces cuál es el motivo del alzamiento de la voz por encima de las de los demás? Comentando la deuda con Rusia en los primeros estadios del sionismo, Arendt vuelve a vislumbrar en la cosmovisión general judía un aspecto cínico (otra perturbación) que, según ella, comenzaría en ese instante y que, podríamos decir de una forma laxa, ya no se abandonaría hasta nuestros días: «por primera vez hay una nota de cinismo en las esperanzas judías» (Arendt, 2005: 83). Puede tratarse de un punto de inflexión, hasta la aparición de la perturbación que todo lo trastoca: las formas pierden el fondo del mensaje, si se puede expresar así. Lo que en principio era una expresión de la diferencia y dotaba de una cierta autonomía y potencia respecto al mensaje matriz, ahora la uniformización se ha producido tras un giro de 360 grados. Hasta que no llegue su presencia debemos esperar, pero alertando y combatiendo en el mismo tono combativo y combatido. Con el objetivo de ver la diferencia, podemos hacer una analogía con el tono de un presidente (Trump) «que infringe todo aquello que en función de criterios estrictamente morales se considera buen comportamiento» (Thomä, 2018: 477). En el momento que una voz perturba el compromiso social, debe surgir otra a la que aferrarse, y para ello debe de resultar igualmente visible. De ahí la proverbial (y errónea) equidistancia de los extremos. Sennett, a quien ya hemos aludido arriba, erige su teoría sobre el respeto a raíz de un accidente que lo imposibilita para su carrera musical; no obstante, el posicionamiento más humano suele ganarse *llamando* la atención sobre un hecho que revierte en contra de la misma sensibilidad. Y en esta labor, la forma en la que se lanza el mensaje debe ser igual de *llamativa* que la de la perturbación contra la que se alza. En este sentido, Arendt nos lega la paradójica lección de que el pensar puro, en ocasiones, puede alinearse sencillamente con el no pensar (Birulés, 2007: 210). Para ello el tono usado puede variar desde la admonición paternal, inaudible, hasta el grito frío, analítico, sin corazón en apariencia, que desvele e incomode el archiconocido silencio cómplice.

También puede argüirse que el tono de Arendt es precursor de las actuales humanidades, en general, y en el cauce de los artículos de posicionamiento culturales, en particular. La crítica y la erudición cientificista no eran sino su manera de autoafirmarse como pensadora, reivindicando una dignidad que había sido pisoteada entre los agentes y las agentes pertenecientes al pueblo judío, y teniendo en cuenta que tales afirmaciones serían dignas de matización, sometidas frecuentemente a su escrutinio futuro (pienso en el documental *El último de los injustos* de Claude Lanzmann, por ejemplo).

En 1948 podemos encontrar el tono del que hablamos, cuando Arendt expresa sus reparos al movimiento sionista. Utiliza la ironía (que puede ser auto-ironía, si pensamos no muy erróneamente que ella misma se incluye entre «los pocos antisionistas recalcitrantes, a quienes nadie puede tomar muy en serio») para referirse al hecho de que «no hay actualmente ninguna organización y casi ningún judío individual que no apoye en privado o en público la partición y el establecimiento de un Estado judío» (2005: 81). El estilo cáustico, además de frívolo, de Arendt, extiende el distanciamiento con el fin de traer a la arena de la discusión, el debate y el mero juego

lingüístico, a aquellos conceptos que habían quedado desvanecidos entre el trauma del holocausto y la religiosidad obligada por el judaísmo. *Expiación, culpa, mal radical, traición* y tantos otros conceptos que Arendt hace centro de sus profundos análisis nos recuerdan que el humanismo y la teología positiva ya habían luchado contra el miedo, alejando a la cultura de todo aquello que había terminado convirtiéndose en dogma (Habermas, 2015: 178). En fin, desacraliza por medio del tono conceptos que o bien habían sido sacralizados, o bien habían sido religados a marcos sagrados. Y que cada lector/a extraiga de este hecho su propio posicionamiento y la posible curación que un tono pueda otorgar, pero es difícil entender la existencia de humor (y poesía) después de Auschwitz, sin la existencia de Arendt (Steitz, 2016: 133). Esta desviación irónica del tono del lenguaje demuestra, por su *indirección* y su aparente inocencia, que el mal, cuanto más banal, menos inocente y más libre de perpetuarse.

Tampoco pretendía seducir a otro público que no fuese a una *humanitas* sojuzgada en la tierra, y no en el cielo o el infierno. En el capítulo dedicado a Benjamin en su libro *Hombres en tiempos de oscuridad*, rescata la cita de este, procedente de «La tarea del traductor», según la cual «ningún poema está escrito para el lector, ningún cuadro para el espectador, ninguna sinfonía para el oyente». Ante ello comenta Arendt: «lo que más le importaba era evitar cualquier cosa que pudiera ser una reminiscencia de la empatía, como si un cierto tema de investigación tuviera un mensaje que se comunicaba por sí mismo» (Arendt, 2017b: 210). A los estudiantes de hoy se nos invita a pensar teleológicamente, y a compartir un mismo horizonte de sucesos con nuestros posibles lectores. Sin dejar al margen de esta ecuación los miedos del liberalismo, ello acaba produciendo una investigación corrompida por la utilidad técnica y el interés, al margen de cualquier *gratia et amore*:

Detrás de la reticencia a juzgar se oculta la sospecha de que nadie es un agente libre, y de ahí la duda de si todo el mundo es responsable o se puede esperar que responda por sus actos. En el momento en que se suscitan cuestiones morales, aunque sea de pasada, quien las suscite se verá enfrentado con esa temible falta de autoconfianza y, por ende, de orgullo, así como con una especie de falsa modestia que, cuando dice, ¿quién soy yo para juzgar?, quiere decir, en realidad, «todos somos por el estilo, igual de malos» (Arendt, 2014: 51).

Tengamos en cuenta que Arendt valora la revolución y las palabras que la originan como un tesoro que aparece y desaparece, a lo largo de los tiempos, en extrañas circunstancias (Birulés, 2007: 111). En esa obra controvertida sobre la compasión (*Sobre la revolución*), unas revoluciones son buenas (la norteamericana) y otras despeñan sus posibles virtudes durante su ejecución. Esta dualidad es útil a la hora de entender que, para Arendt, las palabras deben estar protegidas por medio de un tono, el tono del tiempo que les da vida a estas, y a la vez las vuelve inermes fuera del tiempo. Un tono capaz de transmitir un pensamiento —y por tanto una «actuación» y una vida de la palabra— allá donde solo había un «sepulcro», o un significante, tal y como recoge en su comentario a Heidegger (Arendt, 2016: 413).

Arendt había puesto el dedo en la llaga al advertir los cambios exagerados de la opinión pública, desde el silencio o la ayuda cómplice, a la condena masiva:

La cuestión moral surgió únicamente con el fenómeno de la «coordinación», es decir, no con la hipocresía inspirada por el miedo, sino con ese afán ya muy temprano de no perder el tren de la Historia, con ese, por así decir, sincero y repentino cambio de opinión que afectó a la gran mayoría de las figuras públicas en todos los vericuetos de la vida (Arendt, 2014: 54).

Este es el «giro» en el que la barrera, o la cura, si se prefiere decir de este modo, falló a la hora de protegernos del futuro: la ausencia de tono, de una vibración o de una música común. Sencillamente, desapareció la vida del compromiso, en la que los seres humanos eran empujados a algún tipo de acción: de repente, la ausencia de tono por la repetición conllevaba a la inacción, a la ausencia de pensamiento, a la ausencia de deudas respecto al futuro, porque no existía *lo dicho* al margen de su perturbación, o del tono de su perturbador (Arendt, 2016: 418).

Así, Arendt desvela que estos cambios de opinión eran posibles, lo mismo que también eran un ejemplo de la posibilidad de alteración y repetición. Cuando el tono estaba fijado al discurso y era imperceptible desaparecía, por lo que debía resaltarse de nuevo. Ello producía la oscilación que hacía avanzar la historia. No por otro motivo se la acusaría de utilizar actitudes y tonos peligrosos, conmocionantes, al hurgar en los procesos de culpa y acusación, cuando el tono ya había sido fijado. Esos críticos sinceros partían de la idea de que sin pensamiento no hay culpa. Si se analiza la sociedad de crisis en la que vivimos actualmente se puede llegar a una conclusión parecida a la de Hannah Arendt de que «los miembros más respetados, diferenciados y representativos de la comunidad eran unos imbéciles y de que todos los poderes existentes eran no tanto malos como igualmente estúpidos y fraudulentos» (Arendt, 2006: 443).

Hoy sigue sin ser claro que el método de escapar (momentáneamente) a este tipo de mecanismos de control dialéctico es la radical otredad, en aras de una felicidad que parece olvidada. Mientras el ser humano no alcance la liberación en el tono, cuando menos, sería preciso entrar en el combate. Ese «ser», nos aclara el autor de *La anomalía salvaje*, utiliza la dignidad tranquila de la razón, el deseo, el pensamiento y la acción, con el fin de neutralizar el veneno de la destrucción (Negri, 2011: 36). Aunque, como bien saben platónicos y maquiavélicos, el antídoto está fabricado a partir del propio veneno. Casi con pesar diremos que los textos de Arendt siguen poseyendo una rabiosa actualidad y que sería preciso recuperar su voz, frívola y burlona, como lo es todavía la de aquellos y aquellas que se atreven a pensar y hablar.

Si al fin no se recupera su voz, cuando menos podríamos copiar sus atisbos de la diferencia y la particularidad en el tono. Y en el peor de los casos, cuando menos, reírnos del fracaso de este para dotar de vida a las palabras muertas: «Tres minutos antes de mi muerte, probablemente me echaría a reír. Y ese es, por así decir, el tono de [mi] voz. Que el tono es predominantemente irónico es completamente cierto. El tono

de voz, en este caso, es realmente la persona» (entrevista de G. Grass a H. Arendt: 1964).

OBRAS CITADAS

- Andrés, Ramón (2015), *No sufrir compañía. Escritos místicos sobre el silencio*, Barcelona, Acantilado.
- Arendt, Hannah (1998), *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press.
- Arendt, Hannah (1999), *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen.
- Arendt, Hannah (2005), *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Buenos Aires, Paidós.
- Arendt, Hannah (2006), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza.
- Arendt, Hannah (2014), *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós.
- Arendt, Hannah (2015), *Crisis de la república*, Madrid, Trotta.
- Arendt, Hannah (2016), *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós.
- Arendt, Hannah (2017a), *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza.
- Arendt, Hannah (2017b), *Hombres en tiempos de oscuridad*, Madrid, Gedisa.
- Barth, Karl (1998), *Carta a los romanos*, Madrid, BAC.
- Birmingham, Peg (2017), *Hannah Arendt y los derechos humanos. El dilema de la responsabilidad común*, Buenos Aires, Prometeo.
- Birulés, Fina (2007), *Hannah Arendt. Una herencia sin testamento*, Madrid, Herder.
- Birulés, Fina (2017), «Arendt y Sócrates. Pensar en compañía», en À. Lorena Fuster y Matías Sirczuk (eds.), *Hannah Arendt*, Buenos Aires, Katz, pp. 13-36.
- Forti, Simona (2017), «Arendt lectora de Marx», en À. Lorena Fuster y Matías Sirczuk (eds.), *Hannah Arendt*, Buenos Aires, Katz, pp. 107-130.
- Garcés, Marina (2015), *Filosofía inacabada*, Barcelona, Gutenberg.
- Grass, Günter (1964), «Hannah Arendt im Gespräch mit G. Grass». <<https://www.youtube.com/watch?v=J9SyTEUi6Kw>>.
- Greenblatt, Stephen (2012), *El giro. De cómo un manuscrito olvidado contribuyó a crear el mundo moderno*, Barcelona, Crítica.
- Gutiérrez de Cabiedes, Teresa (2009), *El hechizo de la comprensión. Vida y obra de Hannah Arendt*, Madrid, Encuentro.
- Habermas, Jürgen (2015), *Mundo de la vida, política y religión*, Madrid, Trotta.
- Han, Byung-Chul (2018), *Muerte y alteridad*, Barcelona, Herder.
- Jung, C. G. (2015), *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, Madrid, Trotta.
- Koselleck, Reinhart (2016), *Historia/historia*, Madrid, Trotta.
- Laureen Mahony, Deirdre (2018), *Hannah Arendt's Ethics*, Londres, Bloomsbury University Press.
- Negri, Antonio (2011), *Spinoza subversivo*, Madrid, Akal.
- Pinker, Steven (2018), *En defensa de la Ilustración: por la razón, la ciencia y el progreso*, Madrid, Paidós.
- Sennett, Richard (2018), *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, Barcelona, Anagrama.
- Sanmartín, Olga (12-11-2018), «Celáa defiende dar el Bachillerato con un suspenso: “el peor castigo es la rebaja de la autoestima”», *El Mundo*.
- Steitz, Kerstin (2016), «And Hannah Laughed. The Role of Irony in Hannah Arendt's Eichmann in Jerusalem», en G. N. Finder y E. Lederhendler (eds.), *A Club of Their Own: Jewish Humorists and the Contemporary World*, vol. 29, Oxford, Oxford University Press, pp. 132-140.
- Tello García, Edgar (2018), «(Contra) la compasión y la ética del sometimiento en las culturas capitalistas: Hannah Arendt y Simone Weil», *Ambigua*, 5, pp. 26-38.
- Thomä, Dieter (2018), *Puer robustus. Una filosofía del perturbador*, Madrid, Herder.