

# Decidir en educación

Una perspectiva  
política y poética



**Laura Corral**

Prólogo de Graciela Frigerio

UNIVERSIDAD  
NACIONAL DEL LITORAL



## **Decidir en educación**

Una perspectiva  
política y poética



**UNIVERSIDAD  
NACIONAL  
DEL LITORAL**

Rector **Enrique Mammarella**

Secretario de Planeamiento Institucional y Académico **Miguel Irigoyen**

Directora Ediciones UNL **Ivana Tosti**

.....

Corral, Laura

Decidir en educación : una perspectiva  
política y poética / Laura Corral ;  
prólogo de Graciela Frigerio. - 1a ed. -  
Santa Fe : Ediciones UNL, 2020.  
Libro digital, PDF - (Ciencia y tecnología)

Archivo Digital: descarga y online  
ISBN 978-987-749-217-0

1. Ética. I. Frigerio, Graciela, prolog.  
II. Título.  
CDD 370.1

.....

© Laura Corral, 2020.  
© de la prologuista,  
Graciela Frigerio, 2020.

© ediciones  UNL, 2020

Consejo Asesor

Colección Ciencia y Tecnología

**Daniel Comba**

**Ivana Tosti**

**Ana María Canal**

**Mónica Osella**

**Gustavo Ribero**

**Luis Quevedo**

Coordinación editorial

**María Alejandra Sadrán**

Coordinación diseño

**Alina Hill**

Corrección

**Lucía Bergamasco**

Diagramación de interior y tapa

**Laura Canterna**

—

[editorial@unl.edu.ar](mailto:editorial@unl.edu.ar)

[www.unl.edu.ar/editorial](http://www.unl.edu.ar/editorial)



# **Decidir en educación**

## Una perspectiva política y poética

Laura Corral

Prólogo de Graciela Frigerio



COLECCIÓN  
**CIENCIA Y TECNOLOGÍA**



.....

*Minotauromaquia* (grabado). Pablo Picasso, 1935.



*Lo que propongo es muy sencillo:  
nada más que pensar en lo que hacemos.*  
Hannah Arendt, *La condición humana*



A mis amores, *Julia, Iván y el Turco*

*Gracias,*

a la Universidad Nacional del Litoral, por la confianza;  
a Graciela Frigerio, por la obstinación ineludible  
con la que interroga nuestro oficio y por el generoso  
prólogo que acompaña este trabajo;  
a María Elena Candiotti,  
por el acompañamiento amoroso;  
a la escuela y al jardín,  
por desafiarme cotidianamente a pensar.  
A Edith Litwin, por aquellos tiempos instituyentes.  
Y a Claudio Lizárraga, por su mano tendida  
durante veinticinco años.

# Índice

**Prólogo /13**

**Introducción / 19**

**Capítulo primero. Amor mundi / 25**

Responsabilidad y educación / 26

Autoridad y educación / 31

Acción y política / 38

**Capítulo segundo. El viento del pensar / 47**

Pensamiento y comprensión / 49

El pensar político y el juicio / 56

El pensar poético y la imaginación / 64

**Capítulo tercero. Acción y decisión / 77**

Acción política e institución / 78

Subjetivación política y decisión / 89

Poética de la acción / 99

**Consideraciones finales / 111**

**Adenda. Notas para una poética de la decisión / 117**

**Referencias bibliográficas / 127**



## Prólogo

No se trata aquí de escribir «verdaderamente» un prólogo, mucho menos de «presentar» este libro. Después de haberlo leído más de una vez, me gustaría simplemente invitar a otrxs a hacerlo.

Me permito invitar a leer *Decidir en educación. Una perspectiva política y poética* convencida de que el libro tiene una especial virtud: la de hacer honor a las palabras que usa.

Podría parecer extraña esa afirmación a menos de considerar que, en la actualidad, se ha vuelto costumbre hacer un uso superficial de los nombres de las cosas, contribuyendo así a su banalización, cuando no a un extravío de sentidos que deberían habitarlas.

Todos los días discursos «correctos», poblados de nociones despojadas de sus significados, propician gestos de conformismo. Lo que parece propiciar el andar enunciando sin comprometerse con el enunciado. No tarda entonces en instalarse la reproducción de un desalentador y poco vital más de lo mismo y un cierto des—hilachamiento de la trama social.

Desde nuestra perspectiva hipotetizaremos que, en estos tiempos de la historia, se ha vuelto «natural» consumir conceptos. Nos referimos al consumir desde la perspectiva de que todo se ha ido convirtiendo en mercancía, pero también aludimos a lo que se consume entendiendo por tal lo que se agota al ir perdiendo sus cualidades, sus virtudes, para volver a las palabras sonidos sin correlatos. Esas dos maneras de lo que se consume afectan a las palabras, las des—vitaliza, las viste de una neutralidad que no tienen (y que no deberían asumir).

Diferenciándose de esa tendencia, el presente texto opta por abordar la educación dejando que circule el viento del pensar. Corre entonces el riesgo de intentar dar cuenta de lo complejo eludiendo la banalidad y la banalización (siempre de efectos demolidores para las vidas).

¿Qué se propone esta escritura editada por la UNL? Se propone sentar las bases para una poética de la decisión dejando en claro la operación política de su reflexión (y lo político de sus efectos).

Ya desde su introducción, Laura Corral comparte con el lector desde dónde escribe (el por qué y el cómo ha construido su texto), explicita la posición desde la que piensa, advirtiendo en compañía de quienes lo hace. Anticipa por qué y para qué intenta pensar algunas cuestiones que hacen al corazón del carácter político de la educación. Afirma, de entrada, su decisión de pensar lo educativo como un modo del *amor mundi* (título de su primer capítulo). Para ella, de esa concepción se desprende el imperioso ejercicio de asumir una responsabilidad por la vida en común (con otros, entre otros).

¿Cuáles son las inquietudes que la impulsan a escribir? ¿Cuáles son los orígenes del libro que nos presenta?

En el trasfondo se lee la inquietud por la democracia que la habita como ciudadana, educadora, autora.

A la vez, en el libro se pueden reconocer diversos orígenes. Tal vez sea ese plural, esa multiplicidad de razones en juego (y de tantas historias previas), lo que lo vuelve tan significativo como ejercicio filosófico y como elaboración política, como producción de una educadora.

Podría decirse, «formalmente», que este texto se originó en una tesis de la Maestría en Políticas Públicas para la Educación que tuvo por sede la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral. En efecto, la autora llevó adelante una tesis con la interlocución de María Elena Candiotti y obtuvo su diploma con la máxima calificación. Poco después de egresar fue invitada a formar parte de la coordinación académica de la segunda cohorte de esa misma carrera de posgrado.

Sin embargo, como mencionábamos, este libro tiene otros puntos de partida y se nutrió de más de una experiencia.

En su elaboración se entrelazaron la biografía intelectual y profesional de Corral: formada al psicoanálisis y a su clínica, estudiosa de la filosofía, sensible a las producciones estéticas que vuelve inteligibles, conocedora de los puntos neurálgicos de la pedagogía. Con esos recorridos hechos, ella aceptó ya hace años el desafío de dirigir una escuela de nivel inicial y primario creada por la UNL (y persevera en ello).

*Decidir en educación. Una perspectiva política y poética* es uno de los efectos de esas conjunciones. Tiene la textura propia a una reflexión rigurosa, elaborada

y elaborativa, de profundidad y condensación conceptual, sin perder por ello proximidad con los (que)haceres propios a la educación que se concreta en espacios reales y en lo cotidiano de las vidas.

Es desde los lugares de ejercicio de la responsabilidad donde los saberes de la escritora tuvieron un despliegue creativo, pero también donde las preguntas acerca de las cuestiones nodales de la educación tomaron la forma de lo cotidiano e interpelaron sus saberes.

Es comprensible que así fuera dado que ella dirige una institución educativa sin hacer de ello un ejercicio de aplicación de las reglas de la burocracia, y no deja de sobresaltarse ante las preguntas que cada nuevo le obliga a plantearse.

Nos referimos a los «nuevos» entendiendo por tales no solo a los recién llegados, a las nuevas generaciones que se incorporan a la institución educativa, con sus bagajes compuestos de historias previas y de historias esperadas por los adultos que los inscriben y reciben. Nos referimos también a los nuevos adultos que componen los equipos docentes, a las formas nuevas de ejercer de adultos, y de educadores, modos nuevos de proponer(se) tomar a cargo los gestos de la transmisión y de los efectos de sus haceres y decires, de sus saberes y sus afectos, de su responsabilidad.

En el origen de la tesis subyacía, junto a una inquietud por el mundo y lo político, una inquietud constante por lo asumido concretamente en un contexto de acción específico que (hipotetizamos) volvía imposible posicionarse como indiferente ante los aconteceres de una institución. Esa «no indiferencia» se ha transmitido al libro.

Por supuesto, el no ser indiferente podría expresarse de modos distintos, elegir distintos caminos para tramitarse pero, y aquí también reside algo del origen de este texto, la autora elige el camino de una elaboración, de una elucidación y opta por construir una trama de conceptos abrazados (pero no aferrados) y sostenedores (pero no encadenantes) que propician modos de hacer, para lo cual habilitan y dialogan con lecturas no clausuradas.

¿Con quiénes piensa, a quiénes discute el libro? La escritora «conversa» con autores reconocidos por lo conmovedor y renovador de sus obras. Para mantener esas conversaciones se ha preparado, ha explorado, sistematizado, interrogado, interpellando los saberes de aquellos cuyos conceptos le han dado de pensar acerca de lo que le importa: aquello que anuda la política y la transmisión.

Bucea en la obra de Hannah Arendt, indaga en la de Paul Ricoeur, interroga la de Jacques Rancière y se deja interrogar por todos ellos. A veces anuda otros hilos, integrando otros aportes de la producción filosófica de distintos tiempos; lo pone a trabajar para confeccionar su posición.

A todos los ha estudiado con esmero y es evidente que los respeta, pero eso no la vuelve su mera repetidora. Sin complacencias se han vuelto sus cono-

cidos. Así, como en la escuela que dirige, cada sujeto es reconocido y a cada sujeto se le ofrece conocer.

Ese gesto, esa relación entre reconocimiento y conocimiento, resulta particularmente interesante por cuestiones que exceden al libro, ya que viene a desmentir que dirigir una institución es un impedimento para pensar e indagar más allá de lo que cada tiempo presente exige, más allá de lo imperioso de las urgencias.

Nos importa destacar que lo entendemos un gesto significativo porque afirma de manera (in)directa que dirigir una escuela reclama, posibilita, alienta una reflexión sistemática, más allá de las fronteras de lo gestor.

Escribíamos, al comenzar estas líneas, que la autora denuncia dónde está parada desde las primeras páginas, dando a saber que ética y política ocupan una centralidad como referentes de lo que será abordado y que lleva el nombre de toma de decisiones (sin por ello adherir a la simplificación de ningún procedimiento decisionista).

Dando a conocer lo que sabe de otros decires y pensares, Corral nunca deja de hablar en nombre propio, ejerce autoría. Como ejerce la dirección de una institución, acompañada, pero sin diluirse en un conjunto, asume la responsabilidad diferencial para la que busca permanentemente asegurar la legitimidad o por lo que busca permanentemente asegurar la legitimidad.

Para la autora, en educación, la responsabilidad de decidir es una responsabilidad con y frente a lo público, hacia lo que ha sido confiado a las instituciones, una responsabilidad ante los nuevos que llegan y ante la generación de lo nuevo. La responsabilidad que se renueva acerca de todos y cada comienzo.

Por ello mismo, el territorio en el que se anclan las reflexiones de este libro lleva el nombre de política y se anuda a una poética. De política y poética, entre política y poética. Un entre al que se invita y que borra las fronteras de los términos para que cada uno incluya los sentidos del otro.

El segundo capítulo tiene un título sugerente y poderoso: «El viento del pensar». Pensar, conocer, comprender son verbos que se trabajan, se definen, se distinguen y se articulan para acercarse al pensar político y el juicio, el pensar poético y la imaginación... Corral hila fino y hace trama con sus hilos.

Construido sobre el telón de fondo del entre tiempo propio a la educación, ese entre pasado y futuro, entre el ya no más pero aún... y el aún no, no todavía, no totalmente, el viento del pensar impide que cristalicen las reglas que momificarían el pensamiento y la acción, paralizando toda praxis renovadora. La suspensión de cualquier automatismo implica el esfuerzo de engarzar política, pensamiento y juicio. Ese engarce se vuelve el punto de apoyo para la acción y la decisión.

En el tercer capítulo, «Acción y decisión», entra en el ojo de la tormenta de su preocupación. Y todo lo anterior fue lo necesario para dar a ver, para exponer, la inquietud por el orden institucional.

Pero el ojo de la tormenta en una institución no es otra cosa que lo que ponen en movimiento un manojo de preguntas: ¿por qué decidir?, ¿qué decidir?, ¿qué legitimidad requiere decidir?, ¿qué legitimidad produce la decisión?, ¿cómo se ejerce la responsabilidad de la decisión? El ojo de la tormenta, al que se llega gracias a los vientos del pensar, es una manera de vivir la filosofía, de pensar políticamente la educación y, quizás, inaugurar una pedagogía.

Se trata de un capítulo poblado de conceptos y debates donde se amplían los discutidores. Es que abordar el juicio, la decisión, la subjetivación política y llegar a considerar una poética de la acción requieren un cuidadoso, a la vez osado y prudente entramado y un recorrido que comienza lejos, sin cesar de actualizarse... de Sócrates a las Madres de Plaza de Mayo... distintas historias y lenguas conmueven el estatuto mismo de lo político y nos colocan frente a la decisión de intervenir en el mundo.

Las conclusiones, no solo expresan los efectos de lo pensado y escrito, sino que son el comienzo de algo nuevo que se esboza y que encuentra en el desarrollo de una «Adenda», la puesta a prueba de lo pensado.

Levedad, rapidez, exactitud, visibilidad, multiplicidad, consistencia son los títulos de las propuestas de Italo Calvino para el próximo milenio, escritos para conferencias que no tuvieron su forma oral (incluso la última fue solo un título pendiente de desarrollo), son lo que la escritora transforma en superficie de apuntalamiento para formular sus posiciones (verdaderas conclusiones abiertas) sobre las decisiones institucionales.

Extraordinario y poético capítulo que concluye el libro después de que el mismo haya ofrecido sus conclusiones, abriendo la lectura a modos de hacer escuela, es decir, de modos de decidir en la escuela. Vale la pena detenerse en su lectura.

Para insistir en la invitación a quienes tienen entre manos este libro, se den el tiempo de dejarse trabajar por él y de trabajarlo, solo puedo agregar que este libro nos regala una escritura cuidadosa y el plus de unas imágenes con las que juega como fondo y figura. Habla silenciosa, pero no por ello menos significativa, de los trazos estéticos con los que la autora intenta volver inteligible lo sensible. En el corazón de lo educativo va más allá de sus fronteras para proponer pensar el estar siendo en el mundo.

Finalmente, el libro no omite ofrecer una bibliografía generosa de referencias. Quizás no se trate solo de un modo de honrar a los autores que dieron pistas a sus búsquedas, sino de un guiño al lector, una invitación a iniciar o a seguir (a través de estas u otras pistas) sus propias búsquedas...

*Graciela Frigerio*



## Introducción

*A todo hombre le llega el momento en que debe pronunciar este «yo puedo» que no se refiere a ninguna certeza ni a ninguna capacidad específica, y que sin embargo lo empeña y lo pone absolutamente en juego. Este «yo puedo» más allá de toda facultad y de todo saber hacer, esta afirmación que no significa nada, pone al sujeto inmediatamente frente a la experiencia quizá más exigente —y sin embargo ineludible— con que le es dado medirse: la experiencia de la potencia.*  
Agamben, 2007

En este libro nos proponemos una indagación sobre algunas cuestiones éticas y políticas, que se ponen en juego en la toma de decisiones en educación. Están pensadas a nivel institucional, desde la dirección de una escuela primaria de cuya creación participamos.

La cita de Giorgio Agamben con la que comenzamos evidencia lo medular de nuestra preocupación y la perspectiva de su abordaje: cómo se involucra quien actúa. Sostenemos que en el ejercicio de la autoridad esa implicación es principio de subjetivación política y autorización individual.

Hay una habilitación personal ineludible en ese «yo puedo», que en el decir de Agamben se trata para el sujeto de una experiencia, «quizás la más exigente con la que le es dado medirse» (2007:352). Entendemos que más allá del oficio, de la responsabilidad profesional o de cualquier competencia con la que se pueda sentir equipado, alguien se habilita para responder por otros, para decidir

por otros, para tomar a su cargo el trabajo inmemorial de la educación, solo a través de un movimiento subjetivo de autorización. No hay certezas ni saberes específicos que permitan reconocerse en ese lugar y permitirse ocuparlo.

Desde la mirada de lo público —por eso mismo y porque esa autorización es siempre respuesta a un compromiso asumido ante los otros—, se impone la pregunta por la legitimidad: qué entendemos por autoridad, desde qué concepción de responsabilidad se asume esa posición y otros aspectos de la dimensión ética que subyacen a la toma de decisiones son algunas de las cuestiones que deberíamos poner en tela de juicio. Abrir la trama de lo que está en juego en ese ejercicio asumido en primera persona es lo que motoriza esta indagación teórica, más allá de la experiencia singular que le dio origen.

Por eso proponemos analizar otras aristas de la referencia con la que comenzamos.

El «yo puedo» de la reflexión del autor en esta cita, forma parte de un relato de Ana Ajmátova en el prólogo de *Requiem*, su poema más célebre. Es, puntualmente, su respuesta a la interpelación de una de las mujeres con las que compartía, día a día, la desesperación y el frío frente a la cárcel de Leningrado a la que asistió durante diecisiete meses a reclamar por el paradero de su hijo, preso político del stalinismo.

Una vez alguien me «reconoció». Entonces una mujer que estaba detrás de mí, con los labios azulados, que naturalmente nunca había oído mi nombre, despertó del entumecimiento que era habitual en todas nosotras y me susurró al oído (allí hablábamos todas en voz baja):

—¿Y usted puede escribir esto?

Y yo dije: —puedo.

Entonces algo como una sonrisa resbaló en aquello que una vez había sido su rostro. (1999:5)

En primer lugar, para que haya un «puedo» tiene que haber un reconocimiento previo por parte del otro. De un Otro en términos simbólicos, estructurales, que se dirige a nosotros en nombre propio y nos concierne de un modo radical. Pero también de otros en tanto consoliden una trama que sostenga. La mujer de labios azulados pregunta porque confía, simplemente, y esa confianza habilita el arrojo.

La confianza, recuerda Cornu (1999) retomando a Simmel, es una hipótesis sobre la conducta futura del otro, una apuesta ética y también política. A diferencia del confiar limitado y basado en probabilidades que suponen los saberes acreditados o la experticia de alguien en algún tema, hablamos de cuando la atribución de confianza por parte de otros legitima que alguien,

uno entre muchos, pueda asumir una responsabilidad del orden de lo público si se habilita a sí mismo para ello.

Jacques Rancière (2012) recupera el hecho de que el azar haya estado en la base de la democracia griega determinando que a «cualquiera» le tocara ejercer funciones de gobierno. Tal vez el *kleroterion*, máquina de piedra con la que los atenienses echaban a rodar la suerte, exprese la estructura de esta habilitación que se genera en el lazo. Expresa una ley simbólica de confianza en el otro («cualquier ciudadano puede gobernar o juzgar»), sostenida con el azar de las bolas blancas y negras, pero exige que el aspirante se permita ser considerado como una posibilidad. El que aspira al cargo debe insertar su ficha en el casillero, salir al encuentro de esa responsabilidad, asumir que los otros confían en él mientras confía en sí mismo.

Sobre esa condición de igualdad fundamental, ante el azar y frente a los otros, que hace que «no se tenga más título para gobernar que para ser gobernado» (Rancière, 2012:70) se constituye un espacio público que permite la deliberación de temas comunes y se legitima que alguien asuma algunas decisiones por todos.

En el desarrollo de este trabajo volveremos a encontrar la legitimidad que genera la igualdad a través de Hannah Arendt, a quien seguiremos en gran parte de nuestras reflexiones. Por el momento intentaremos situar la educación, y la acción educativa por lo tanto, en la dimensión espacial de lo público, que construye sentido *inter homines* haciendo mundo, y en la dimensión temporal de la brecha entre el pasado y el futuro, de la transmisión de lo humano entre generaciones.

La cita de la que nos estamos ocupando también nos permite abrir este segundo gran tema: ¿cuál es la responsabilidad que asume Ajmátova?

Como Antígona, como las Madres de Plaza de Mayo, el «puedo» de la poeta remite a responder tanto por la inhumanidad de los hechos y su consecuencia en el mundo, como por la transmisión de una ley humana fundamental. En el frío de Leningrado, su potencia es convocada por alguien que toma el riesgo de poner el futuro, en términos de testimonio del pasado y de denuncia de una violación radical a esa ley humanizante, en sus manos.

El compromiso de Ajmátova, la responsabilidad con la que asume la confianza en ella depositada, se traduce en un acto político: denunciar al poder sin pretenderlo, resistir, convertirse en narradora de su tiempo. Sin más armas que lo que intuye como su potencia, una mujer entre otras (con otras) enfrenta a un régimen despiadado, omnipresente. Sale con su palabra al ruedo de lo público con el coraje que constituye para Arendt (1996b:168) la virtud política por excelencia («no tiene como principal valor la vida humana sino el bien común») en defensa de lo que hace humanidad.

Tanto valor fue necesario que ese «puedo» —que tenía que ver con una respuesta singular y que dio lugar a uno de los poemas fundamentales de la lengua rusa—, necesitó de voces cómplices que lo profirieran secretamente, burlando al poder en una forzosa transmisión oral que ponía en riesgo no solo a su autora sino a todos. Si bien había tomado forma entre 1935 y 1940 pudo ser publicado treinta años después, en el extranjero; y con seguridad, más por el carácter emblemático de lo que supuso, que por una verdad ya en ese momento por todos conocida, recién fue recitado públicamente en Rusia en 1980 y editado siete años después.

No es menor que sea la poesía, ese decir que abre nuevos sentidos en lo establecido de los lugares comunes, la que ponga en evidencia lo que irrumpe en el automatismo del mundo como posibilidad de lo nuevo. Es una palabra singular, enunciada en primera persona de manera única y distintiva, pero que recoge las palabras de otros y que otros echan a andar. El poema, voz de los muertos callados y de todas esas mujeres que compartían la vigilia frente a la cárcel de Las Cruces, logró perpetuarse, venciendo al totalitarismo que enfrentaba, porque su testimonio, como gesto político, logró hacer lazo entre los de su tiempo y puente entre el pasado y el futuro. También porque no se trataba de cualquier denuncia. *Requiem*, término que lleva por título, es la palabra con la que comenzaba la misa de difuntos de los primeros cristianos (*Requiem aeternam dona eis, Domine*). Oración secreta de las catacumbas, pone en acto la reparación simbólica de la expropiación de un derecho fundamental, transmite el gesto propiamente humano de enterrar a los muertos para poder seguir viviendo. No se trata simplemente de un atropello del poder; es atentar contra la humanidad de los hombres.

Y Ajmátova lo puntualiza tan agudamente como solo puede hacerlo la poesía. Cuando alude al limbo de esos diecisiete meses implorando por conocer el destino de su hijo, entre caras grises y voces apagadas, dice: «Todo para siempre se ha confundido/ y distinguir ahora ya no consigo/ la bestia del hombre, ni quién es quién» (1999:17). Es su respuesta, el gesto responsable que relanza la promesa habilitando el futuro, lo que hace recomenzar lo humano. «Entonces algo como una sonrisa resbaló en aquello que una vez había sido su rostro» (5), dice a propósito de la mujer que sugirió la apuesta, confiando en ella.

Es parte de la condición humana, veremos con Hannah Arendt, que el hombre sea propiamente hombre, un quién distinto de otros, cuando toma la palabra o actúa. Nada más singular, la acción pone en acto sin embargo la pluralidad, instituye el espacio público, crea lazos y hace humano también al mundo. «Puedo» es entonces expresión de esa potencia de comenzar algo nuevo, aun en relación con un pasado como el que ambas, Ajmátova y Arendt, luchan por no olvidar, que debe legarse al futuro para responder por el mun-

do. Que debe ser pensado, en el sentido de un pensamiento que interrumpe lo automático para cuestionar desde la singularidad, sin norma ni concepto.

Todo esto nos concierne en tanto sostendremos que la educación tiene que ver en lo más íntimo con esa transmisión, que la ética que nos preocupa responde por lo que nos hace hombres y que, en no pocas ocasiones, la acción educativa se traduce en un acto político de resistencia, de protección de la fragilidad de los asuntos humanos. También por cuanto responsabilizarse por una institución, responder por ella, es hacerse garante (en el sentido de *auctor*, autoridad) del acto que le dio origen y de la posibilidad de comenzar.

Pretendemos situar estas reflexiones a nivel institucional, más precisamente desde el lugar de la toma de decisiones, porque a nivel personal también se trata de dar cuenta de la experiencia de un «puedo» que motoriza la acción y que nos sigue interpelando a través de los años.

Más allá del dramatismo de las circunstancias aludidas en el poema al que nos referimos, desde luego excepcional en su historicidad, Agamben reconoce en él una experiencia subjetiva común a todos. Sin dudas eso significó para nosotros habilitarnos a participar del acto instituyente de una nueva escuela primaria, pensada y creada en el marco de la Universidad, y asumir su dirección. Encontrarse afirmando: «yo puedo» ante tamaña empresa, desde la trama de un grupo pero también con la certeza de que no hay saberes ni garantías del orden del acto, sigue interrogándonos más de una década después.

La exigencia de dar cuenta de esa implicación subjetiva, aunque no aludiremos más que tangencialmente a la experiencia institucional que la enmarca, nos llevará a pensarla como un proceso de subjetivación política. Las preguntas más acuciantes serán entonces del orden de la ética y de la política, por lo que deberemos revisar tal vez tópicos muy clásicos o ya olvidados con la misma expectativa. También nos veremos llevados a cuestionar la posibilidad de pensar un espacio político de opinión y de deliberación en el marco de la institución, necesario según lo veremos para una acción como la que nos preocupa.

Gran parte de la indagación se hará dialogando con las ideas de Hannah Arendt, cuya obra responde a un esfuerzo de comprensión que mantiene el pensamiento anclado a los acontecimientos y a la realidad del mundo, que encontramos más que estimulante para nuestras propias inquietudes. Nos basamos en su propuesta de ver en los conceptos solo «señales indicadoras» que permitan orientar la búsqueda, para estructurar el trabajo sobre las tres dimensiones que para ella resultan pilares de la experiencia: el mundo, el pensamiento y la acción.

A lo largo de los tres capítulos centrales articularemos la acción de decidir, que veremos explicada como acción política, con la responsabilidad asumida en educación. En tanto definiremos nuestra posición como respuesta por

el mundo y por la trasmisión de lo humano como libertad de comenzar, la indagación nos llevará a preguntarnos por la posibilidad misma de innovar en el discurso, tanto en la palabra como en la acción. Tomaremos los aportes de Jacques Rancière y de Paul Ricoeur, fundamentalmente, para pensar la ficción como estructura de racionalidad y lo que se puede delinear como una poética de la acción política.

En esa cuerda, proponemos un capítulo anexo con algunas notas que deseáramos como perfil poético para nuestra acción de decidir. Nos apoyamos en las categorías que Italo Calvino ansía para su literatura en las *Seis propuestas para el próximo milenio* (2010), e intentamos entrever la potencia de generar nuevas significaciones a través de algunas decisiones institucionales que todavía resuenan en nuestra praxis.

## Capítulo primero

### Amor mundi

Nos inquieta dar cuenta de la legitimidad de decidir en educación y en relación con la primera infancia, desde una posición de autoridad. El interrogante nos interpela desde cuestiones muy generales (¿qué nos autoriza a educar? ¿Qué transmitir?), hasta la implicación puntual de decidir en la coyuntura institucional. Se trata por lo tanto de una inquietud que necesariamente implica la dimensión intersubjetiva, como veremos política, que entendemos consustancial a la acción. ¿Ante quiénes se responde? ¿Por quiénes y con quiénes se responde? Y en esa trama, ¿qué significa decidir?, ¿con qué herramientas se decide?, ¿cuáles son los límites de lo que se decide y desde qué lugar se lo hace?

En suma, cuestionaremos la responsabilidad y los límites de la acción educativa desde la perspectiva de quien elige asumir una posición de autoridad. La pregunta recae fundamentalmente en lo que supone decidir desde ese lugar poniendo en acto una implicación subjetiva, por lo cual nos situaremos en cuestiones del orden de la ética, asumiendo que esa implicación es a la vez política.

No desconocemos que el solo hecho de preguntarse por la autoridad y por la responsabilidad, a la vez que habla del rompimiento con cierta tradición —que daría por sentadas las respuestas—, hace resurgir categorías en desuso y hasta sospechadas de carga conservadora. Confiamos en que nuestra extranjería en ciertos campos del pensamiento nos dispense, no obstante, de tomar parte de las disputas por el sentido que alientan algunos debates. También que nuestra necesidad de volver a hablar en estos términos nos ayude a resignificarlos desde la experiencia, o cuanto menos a precisar los interrogantes.

## Responsabilidad y educación

Comenzaremos haciendo pie en el aporte teórico de Hannah Arendt, a quien encontraremos en el eje central de este trabajo, ya que apoya la educación justamente en la responsabilidad. En el único texto en el que aborda directamente el tema, «La crisis de la educación» (1996c, compilado en *Entre el pasado y el futuro*, 1996:185–208), precisa la responsabilidad educativa diferenciándola de otras esferas de lo público y sitúa un enigma como límite, origen y fundamento de la acción educativa.

Si hay educación, dice Arendt con deslumbrante simplicidad, es porque hay nacimientos. Y cuando nace un niño algo radicalmente otro aparece entre nosotros, en lo que reconocemos como mundo. Es otro porque siempre es algo más de lo que esperamos, decimos, queremos; porque no podemos anticipar lo que producirá, porque cuestiona la certeza que tenemos sobre nosotros mismos. Pero el niño es nuevo solo en relación con un mundo que existía antes que él (y que nosotros), que continuará después de su muerte y en el cual debe pasar su vida. En ese sentido es también un episodio en la continuidad del mundo. Este doble carácter es lo que tensiona a la educación y le da la medida de su responsabilidad.

La educación es para Arendt un gesto de hospitalidad, el modo como las personas y las instituciones reciben a los que nacen, pero es también la asunción del compromiso de perpetuar el mundo permitiendo que ellos lo renueven. No evitemos la referencia al párrafo más conocido del ensayo, citado hasta la banalización, en el que enuncia esa doble responsabilidad:

La educación es el punto en que decidimos si amamos el mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él y así salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y de los jóvenes, sería inevitable. También mediante la educación decidimos si amamos a nuestros hijos lo bastante como para no arrojarlos de nuestro mundo y librarlos a sus propios recursos, ni quitarles de las manos la oportunidad de emprender algo nuevo, algo que nosotros no imaginamos, lo bastante como para prepararlos con tiempo para la tarea de renovar un mundo común. (1996a:208)

La primera sorpresa es que la cuestión se centre en una decisión. La segunda que se dé cuenta de esa decisión en términos de amor, un amor no presupuesto que obliga. Si hay que resolver si se ama al mundo y a los hijos lo bastante es porque cabría la posibilidad de que así no fuera, pero además ese amor es la medida de la responsabilidad asumida.

Para Arendt, judía alemana que escribe en el exilio después del holocausto, el amor al mundo implica una reconciliación tras el horror, y la novedad, pese a su connotación optimista, trae la advertencia sobre la posibilidad de lo peor.

En «Comprensión y política», texto de 1953, posterior a *Los orígenes del totalitarismo* pero anterior a *Eichmann en Jerusalén*, plantea que la comprensión («modo específicamente humano de estar vivo») consiste en «reconciliarnos con un mundo donde estos acontecimientos son, simplemente, posibles» (Arendt, 1994:32).

Comprender es atraer lo que aparece a su campo de significación posible, ponerlo en sentido, y el fenómeno totalitario rompe con todo lo conocido, pone en crisis no solo las categorías de pensamiento sino las pautas morales con las que se perpetuaba la sociedad. Arendt se hace cargo de esa perplejidad proponiendo nuevos modos de pensar a partir de las consecuencias de una ruptura tal, mientras asume que el impacto se da también en el registro de la vida de cada hombre: «Cada persona necesita estar reconciliada con un mundo al que vino como extranjera y en el cual, en tanto es única y distinta, sigue siendo siempre extranjera» (32). Por eso la comprensión «es una actividad sin fin por la cual, en el cambio y la variación constantes, nos adaptamos a la realidad, nos reconciliamos con ella, es decir tratamos de sentirnos cómodos en el mundo» (1994:31).

Elegimos comenzar estas reflexiones con Arendt, que se consideraba una «pensadora sin barandas», precisamente porque nos interesa ese modo de interrogación que sin ser autorreferencial no evita el lugar y el tiempo desde el que se piensa y que otorga significación política a categorías tradicionalmente relegadas a la intimidad. El perdón y la promesa mutua, por ejemplo, o las mismas que en su terminología son «actividades del espíritu», pensamiento, voluntad y juicio, son trabajosamente pensadas en relación con la acción.

De modo que cuando encontramos la responsabilidad por el mundo en su definición de educación, cuando basa en ella la autoridad («En la educación, esta responsabilidad con respecto al mundo adopta la forma de la autoridad», Arendt, 1996c:201), incluso cuando en el mismo texto plantea que por eso la educación es esencialmente conservadora, Arendt está muy lejos de pensar en el mantenimiento de una tradición o en la reproducción de un orden existente. Se trata de una respuesta activa, mediada por la reconciliación con una condición humana de la que se puede esperar lo peor pero atravesada por la convicción ética de que perpetuar el mundo exige, aun así, garantizar la protección de la novedad que encarnan los recién llegados. Solo esa novedad, que podrán actualizar a su tiempo, conlleva la posibilidad de salvarlo «de la ruina que de otro modo sería inevitable» (1996a:208).

Es interesante que la idea misma de responsabilidad remita a la estructura temporal e intersubjetiva en la que nuestra autora ubica a la educación. *Respondere*, término latino que está en su origen, añade con el prefijo *re* la idea de vuelta atrás, de reiteración, sobre el verbo *spondere* que significa prometer, obligarse, comprometerse a algo. Por lo tanto, en la noción de responsabilidad está la de dar cuenta por un compromiso asumido en una dimensión temporal. Se responde por una promesa, lo que convierte al responsable en *fiador*, en *garante* de algo por venir. Se responde en el presente por un acto pasado pero también por un compromiso ante el futuro.

En la responsabilidad, dice María Elena Candiotti (2002) «cada sujeto se ve conducido, más allá de sí mismo, a la exterioridad del tiempo del otro» (268), a una temporalidad más allá de la propia vida. Asimismo la acción responsable, al entramarse con otros, abre un espacio de relación, un espacio común en el que se reconoce quien la asume y que genera consecuencias que lo exceden y que implican a los demás.

Se trata entonces del espacio de la sincronía de la coyuntura pero también de la temporalidad diacrónica, de la sucesión de las generaciones. Aún en la dimensión del «para sí», de la interioridad por la cual el actor se reconoce a sí mismo, dice Candiotti (2002), la responsabilidad se entrama en una experiencia de continuidad temporal y de intersubjetividad. Inacabado y siempre en proyecto, el hombre no tiene más salida que hacerse responsable por sí mismo y reconocer al otro. En ese sentido, «el concepto mismo de responsabilidad reenvía a la condición fundamental del ser humano», «un ser escindido, presencia fugitiva e incierta que desborda su presente en lo que está ya terminado y es irrecuperable, y en la sorpresa de lo que adviene» (270).

La responsabilidad así entendida, haciéndose cargo de la irreversibilidad del tiempo y aún de la finitud de la vida humana, implica dar cuenta en el presente de actos y decisiones pasados pero también de su proyección en el futuro.

En el mismo sentido, dice Cornu:

ser responsable es abrir una posibilidad, conducir a su actualización, conectar un pasado con un futuro (queda comprendida aquí una ruptura); es «asumir» una historia activa, irreversible, sorprendente y también frágil, que necesita, para realizarse, ser sostenida a través del tiempo. (2002:48)

El acto responsable evidencia a la vez la discontinuidad y la necesidad de permanencia.

En términos generales, entonces, asumir responsablemente una decisión implica hacerlo en nombre propio pero reafirmando el espacio entre otros; tomar a su cargo las consecuencias de un acto que compromete al futuro mientras

responde también por el pasado; reconocerse en el coraje del ejercicio de la libertad. «Ser libre y actuar son la misma cosa», dirá Arendt (1996b:165). Nada nos obliga a esa responsabilidad, en primer término, pero además, aun cuando se estrechen los márgenes de la posibilidad de actuar por condicionamientos subjetivos o de cualquier índole, no hay responsabilidad en un acto que no tome forma entre otros posibles, que no «tome la iniciativa», que no inicie de alguna manera una posibilidad nueva por estrecha que sea.

El acto responsable en sí da cuenta de la libertad de comenzar algo nuevo, como veremos más adelante. Pero en educación, pensada desde la perspectiva de Arendt, la doble responsabilidad enunciada también nos muestra el límite. Sin renovación el mundo muere; si les quitamos a los jóvenes la posibilidad de emprender algo nuevo («algo que nosotros ni imaginamos», Arendt, 1996a:208) no hay renovación. Esto es, por un lado el mundo común del que no podemos arrojarlos y que renovarán a su tiempo supone la sucesión de las generaciones y nos enfrenta a la muerte. Por otro, la protección de la novedad que garantiza la continuidad del mundo limita toda tentación de perpetuarse eternizando el mundo que conocemos.

Dice al respecto Cornu:

La educación es precisamente la confrontación con un límite, el de nuestra finitud, en la sucesión de las generaciones... protege instituyendo la novedad de los recién llegados, tiene la especificidad de ser la *institución del límite en lo ilimitado*, una ética de la moderación en lo ilimitado. (2002:56, subrayado en el original)

Arendt (1996c) expone claramente algunas notas de esa moderación: la educación debe comprender la enseñanza y la transmisión de la cultura (no la imposición de «un arte de vivir», 207) y no puede soñar a través de las nuevas generaciones viejas utopías ni intentar forzar un futuro distinto al que ellos mismos imaginen y construyan, en su derecho a recomenzar.

También denuncia, poniendo lo que entiende como «crisis de la educación» en la influencia de Dewey en el sistema educativo norteamericano, un progresismo que entroniza la novedad en sí misma y vacía de contenidos la enseñanza. Manifiesta una paradoja que a nuestro modo de ver sigue activa en nuestro tiempo, dice que esta avidez por la innovación desatiende lo verdaderamente nuevo que los niños traen consigo, su poder de comenzar, y desconoce que lo que hace que el mundo sea humano es precisamente la cultura que deja de lado. Nuestra autora tiene en mente el humanismo que recibió en su formación, pero creemos que el planteo es válido por fuera de ese horizonte y aún para una educación que ponga el acento en la actividad del sujeto.

Esto es, un niño irrumpe como nuevo sentido, esa es la novedad radical, y el educador no tiene derecho a construir un mundo nuevo a partir de él. Tampoco a pretender prolongar el suyo; mientras actúa en el presente ejerciendo su propia capacidad de iniciativa, debe ser un mediador con el pasado acercándole el universo de significaciones que han urdido generaciones y generaciones para permitirle hacia adelante una resignificación propia.

La cultura y la educación se ubican en la brecha entre el pasado y el futuro porque, a diferencia de lo que ofrece el mercado de consumo y la novedad de la sociedad de masas —tal como lo expone Arendt para su momento—, las obras y los objetos culturales son puentes entre esos dos tiempos. Lo son en tanto pueden perdurar y porque alimentan nuestra comprensión del sentido del mundo a la vez que generan la construcción de nuevos sentidos.

Este vínculo con la temporalidad entre generaciones es lo que autoriza a educar. Es la relación con el tiempo, siempre abierta a nuevos comienzos pero que se responsabiliza también por lo que lega, lo que permite la transmisión y la filiación.

Más que la relación asimétrica aparentemente natural entre viejos y jóvenes, niños y adultos, asimetría prepolítica como pondrá de manifiesto en varios de sus textos, para Arendt la educación es el encuentro de dos experiencias del tiempo, tiempo antecedente y tiempo porvenir. En ese punto, confrontada a sus límites, una generación o alguien en términos individuales decide hacerse responsable por los recién llegados y los que vendrán, sosteniendo una promesa a futuro que protege algo que no le pertenece, que hasta la excluye, pero que al mismo tiempo es la única posibilidad de responder por lo que ha recibido, igualmente frágil.

Aquí cabe subrayar una nueva advertencia respecto de las consecuencias de asumir esta concepción del tiempo: la primera es la de sostener la tensión con el límite que introduce la finitud, la segunda es que ya no podemos considerarlo neutro. Si no se trata solo de la duración como telón de fondo de la civilización y sus instituciones, si el tiempo es una variable activa y constructiva, habrá que vérselas con el trabajo de la memoria en simultáneo con la invención, con la atemporalidad de lo que resiste repitiéndose o reconfigurándose y la impaciencia de lo que se precipita como acontecimiento inesperado, con las consecuencias de actos y palabras.

Sabemos que introducir el término transmisión no es indiferente, y que tal vez nos veamos llevados a establecer matices respecto de educación. Pero entendemos que en su fundamento último, el saber sobre la muerte y la genealogía que nos hace humanos y que obliga a intentar cierta continuidad (la responsabilidad por el mundo en la base de la educación); ese saber que

se expresa en un legado del orden de la cultura y de la libertad de actuar; ese trabajo en el tiempo que alguien asume manteniéndose en tensión al origen, habla de transmisión.

## **Autoridad y educación**

Buscando lo que nos autoriza a tomar decisiones por otros desde la educación nos encontramos con la responsabilidad por el mundo y por los nuevos, en la brecha entre el pasado y el futuro.

Planteamos que el carácter temporal de ese compromiso nos implica en el orden de la transmisión, por gastado que esté el término, y en la sucesión de las generaciones. Del lado del mundo, transmitir lo que lo hace humano (por el momento aludimos someramente a la cultura que aloja al hombre en su durabilidad); del lado de los nuevos, recibirlos en ese mundo y permitirles inscribirse en una genealogía, la nuestra, de sujetos que no ignoran que son mortales. Sujetos que, nuevamente y relanzando la apuesta, deberán responder por ese mundo común renovándolo.

Lo que se transmite es aquello que hace humano al mundo, dándole nuevos sentidos, aquello de lo cual nos hacemos garantes, es la posibilidad de comenzar.

Para Hannah Arendt asumir esta responsabilidad es lo que autoriza a educar porque la autoridad solo reconoce la relación con el comienzo como fuente que la trasciende y como mandato a la vez.

El término *auctoritas* porta, según su análisis, una relación con el origen (Arendt, 1996a). En la Roma antigua correspondía a la transmisión de un saber vinculado a la fundación de la ciudad, a la institución de aquello que religaba a los ciudadanos con sus ancestros. El *auctor* no es el *artifex*, el artífice, el constructor de la ciudad, sino el que hace aumentar (*augere*, término que también está en el origen de *autoridad*), el que sostiene y vivifica el espíritu de una fundación inmemorial.

Quien ejerce autoridad actualiza una potencia fundadora de la que se mantiene cerca, se legitima no tanto por lo que hace sino por lo que hace nacer, por permitir y hacer crecer el comienzo. Se trata de responder por las consecuencias de un acto, o actos, pasados, transmitiendo a la vez esa potencia en la libertad de actuar.

Hablar o actuar con autoridad es hacerlo en relación con lo que a uno lo precede, situándose no como transmisor de lo mismo sino posibilitando que eso recomience, de un modo distinto, en un nuevo tiempo. Entonces la autoridad —en última instancia medida de esa respuesta en la brecha del tiempo

y en relación con el comienzo—, es una posición. No se trata de un atributo; según lo vemos no se posee autoridad, se actúa, se toman decisiones *desde un lugar* de autoridad, autorizando la posibilidad de que el otro lo ocupe a futuro.

Aunque resulte elemental, esta puntualización establece un nuevo punto de apoyo a nuestros interrogantes porque excluye como fundamentos de la asimetría que inevitablemente supone cuestiones de otro orden que, sin embargo, vemos operar en la sociedad.

Nos permitiremos una apostilla de la experiencia, proveniente de la arena de la escuela, de una transparencia inusitada:

En una puesta en escena de varios minutos y habiendo mediado la intervención de diferentes actores de la institución, un alumno de siete años que se negaba a entrar a la clase de música increpa desafiante: «¡Vos no sos mi directora, vos no mandás!» (en el mismo sentido ya había advertido a la maestra que tuviera cuidado con lo que hacía con él porque uno de sus padres pertenece al poder judicial). «¡No voy a entrar porque no me interesa “la” música, yo quiero “mi” música!».

Es posible que resulte difícil dimensionar el punto de tensión subjetiva e institucional que pueden generar esos pequeños rebeldes que miden sus fuerzas cotidianamente en las escuelas, para quien no haya lidiado con ellos. En este caso, lo distintivo no es la intensidad de la escena sino la claridad con la que el niño no solo desafía a la autoridad sino que intenta subvertir el orden exhibiendo lo que entiende como insignias de poder. Se posiciona como el hijo de alguien «notable» en el orden social, con un lugar de autoridad en otra jerarquía, y apela a un discurso que conoce bien, el del derecho de los niños a expresarse y a elegir, que validaría que no se le imponga otra música que la suya. Solo el talento de un pequeño acostumbrado a buscar los puntos de vacilación del Otro puede encontrar tan precisamente el centro del conflicto de la autoridad y manifestar con esa soltura un juego de fuerzas que solapadamente atraviesa la vida política e institucional de las escuelas de hoy.

Quien educa se ve llevado a tomar posición frente a los padres, frecuentemente vividos como factor de poder o como responsables directos de lo que sucede con sus hijos por acción u omisión, y ante cierta elaboración de la infancia que suele distorsionar la relación con los niños. Este pequeño apunta claramente a ese nudo de tensiones, exigiendo además que, en acto, se ejerza la autoridad tomando posición frente a él. Se niega a entrar a clase de música y su negativa pide una respuesta.

Arendt formula sus advertencias: «la autoridad se diferencia tanto de la coacción por la fuerza como de la persuasión por argumentos» (1996a:102). Se usa la fuerza cuando la autoridad fracasa, y en relación con la educación de los niños la argumentación presupone un orden igualitario que deja a los

nuevos librados a sus propios recursos. «Los adultos desecharon la autoridad y esto solo puede significar una cosa: que se niegan a asumir la responsabilidad del mundo al que han traído a sus hijos» (Arendt, 1996c:202). En definitiva:

La relación autoritaria entre el que manda y el que obedece no se apoya en una razón común ni en el poder del primero; lo que tienen en común es la jerarquía misma, cuya pertinencia y legitimidad reconocen ambos y en la que ambos ocupan un puesto predefinido y estable. (Arendt, 1996a:102)

Sabemos que en esta formulación hay términos a los que estamos des acostumbrados, y que incluso motivarían más de una réplica. Sin embargo la experiencia nos indica que estos embates de los niños suelen resolverse con una actitud que con tranquilidad sostenga la posición de cada uno y casi sin palabras. En esa ocasión la respuesta sorprendentemente dejó de lado el oficio (si podemos denominar así a cierto dominio de prácticas ante situaciones conocidas) para enunciar con una teatralidad a la altura de la escena: «Soy la directora porque me eligieron para estar en este lugar y mi responsabilidad es, entre otras cosas, que los chicos aprendan música para después poder hacer “su” música. Mientras la Universidad siga ofreciéndome este lugar, yo siga queriendo hacer este trabajo y tus papás sigan decidiendo que vengas a esta escuela, sí voy a ser tu directora y me voy a ocupar de que vayas a música».

Más allá del modo, que evidencia a todas luces el certero impacto de la interpelación, la respuesta no argumenta tratando de convencer («la música es importante», o «a vos te gusta música») ni se impone desde el poder naturalizado del adulto («porque lo digo yo»). Pone de manifiesto, según lo vemos, algunos de los aspectos que venimos desarrollando a propósito de la autoridad y la responsabilidad.

Dice Stéphane Douailler:

Cuando un maestro de escuela, por ejemplo, habla o actúa con autoridad, lo hace a partir de una potencia de origen que comenzó antes que él. Lo hace a partir de la autoridad de un Estado, de una institución, de una familia, de una sociedad, de un saber, de una tradición, de una cultura, que precede a todo cuanto pueda decir o hacer. Por lo tanto, vuelve a activar el origen que allí está contenido. Esto comienza (o recomienza) nuevamente con él. Sus palabras y sus gestos producen sin duda una interrupción del tiempo y del vivir en el cual empieza, precisamente, el tiempo de la escuela. Establecen el origen de una realidad específica. (2002:87)

Esto es lo primero: desde la posición de autoridad se responde por los actos ante otros, otros que se entran institucionalmente y a los que se representa, lo que otorga una legitimidad que podríamos pensar como política y de la que nos ocuparemos más adelante. Pero en términos de la ética que venimos intentando delinear, es esa potencia de origen, una posición en relación con la ley y a lo que instituye el mundo, lo que legitima la relación de autoridad y la trasciende. En ambos sentidos, entonces, para que haya autoridad tiene que haber una terceridad, algo trascendente a la relación misma, por lo que se responde y se asume una promesa a futuro.

El segundo aspecto es que, aunque resulte forzado pensarlo desde un ejemplo, actuar con autoridad genera una escansión temporal en la que recomienza algo del pasado y se abre el futuro. Si curricularmente sostenemos clases de música, es porque la música como lenguaje forma parte de lo humano que debemos transmitir, que vuelve a nacer con la emoción estética o cuando alguien puede resignificar algo como «su» música.

También responden por esta brecha en el tiempo las decisiones pedagógicas y didácticas que están implícitas. La música como capital cultural, la música que se enseña, la música como asignatura escolar, los modos de enseñar música, conllevan rasgos de identidad, cánones, posiciones subjetivas y maneras de ver el mundo. Toda una herencia por la que hay que responder en tanto, como dice Arendt recordando un verso de René Char, «no proviene de ningún testamento» que entregue el pasado a un futuro y nos indique lo que por derecho nos corresponde. Lo piensa entendiendo la ruptura que supuso para ella la modernidad:

Sin testamento, o para sortear la metáfora, sin tradición que selecciona y denomina, que transmite y preserva, que indica donde están los tesoros y cuál es su valor— parece que no existe una continuidad voluntaria en el tiempo y, por tanto, hablando en términos humanos, ni pasado ni futuro del mundo: sólo el cambio eterno del mundo y del ciclo biológico de las criaturas que en él viven. (Arendt, 1996:11)

Responder por el mundo es evidentemente resolver también qué se enseña, qué se transmite y desde qué lugar. Mucho de todo eso viene naturalizado y hasta solapado en la normativa, los dispositivos institucionales y la formación de quienes enseñan. No significa que no haya que responsabilizarse por ello.

No hablamos de responsabilidad moral ni de que todo lo que se enseña o se decide deba pasar por el tamiz de una elección consciente con la previsión de consecuencias y el ajuste de medios afines. Sería humanamente imposible y filosóficamente cuestionable, aunque parte del trabajo de educar pase por

esas instancias. Estamos intentando asumir que la autoridad responde por actos y decisiones pasados, que se reactualizan con la acción responsable. Es a partir de la respuesta que hay escuela, se podría decir, cuando hay alumno y directora, cuando la música hace institución para esos sujetos, en un lazo que los excede. Volveremos a esto.

Por último, nuestra pequeña viñeta introduce otro tema: la acción educativa en sí exige a quien ejerce un lugar de autoridad para decidir en registros muy diferentes. Mencionamos decisiones curriculares y una intervención directa sobre lo que la cultura escolar denomina «problemas de conducta», vislumbrando la relación con los padres como elemento insoslayable. Pero también está la responsabilidad jurídica y la administrativa, la del manejo de fondos públicos, la que se asume en relación con el personal y muchas otras. Una escuela es más que un escenario, y aunque intentaremos pensar lo institucional en otro momento queremos subrayar en este punto que el lugar de quien ejerce la autoridad está sostenido por discursos sociales y por un espacio político a los que también responde.

La simple apelación a lo cotidiano puso de manifiesto que lo que nos preocupa, el acto de decidir en el marco de una institución educativa, tiene lugar en una inestable red intersubjetiva en la que los distintos participantes establecen relaciones y prácticas de autoridad entre sí y con quien, para decirlo en términos clásicos, ejerce el gobierno de la institución. A su vez, todos responden a un orden legal e institucional más amplio, que valida las posiciones que se ocupan poniendo en juego distintas lógicas, representaciones e imaginarios también cambiantes. En ese contexto la pregunta por la legitimidad toma otro cariz: ¿qué habilita a alguien a asumir esa posición de autoridad?

Tomaremos un rodeo para detenernos un momento en los «títulos para gobernar» que Jacques Rancière (2012) recupera de Platón, no porque en este punto nos interese particularmente pensar la condición democrática sino porque a nuestro modo de ver su planteo enriquece la pregunta.

Según se desarrolla en la tercera parte del *Libro de las Leyes*, dice, del análisis de la democracia griega que hace el ateniense, surgen siete condiciones que validarían que alguien ejerza el poder, siete títulos para gobernar. Los cuatro primeros se presentan como diferencias de nacimiento: mandan los que nacieron antes o los de mejor posición social (el padre sobre el hijo, el viejo sobre el joven, el amo sobre el esclavo y el de «buena cuna» sobre el insignificante); los dos siguientes atañen a atributos provenientes de la «naturaleza»: el fuerte sobre el débil y el sabio sobre el ignorante. Para Rancière los primeros fundan el orden del Estado en la ley de filiación, mientras con los dos últimos empieza la política porque de algún modo suponen el gobierno «del mejor», «cuando el gobierno se separa de la filiación aunque respaldándose todavía en

la naturaleza, cuando invoca una naturaleza que no se confunde con el padre de la tribu o del padre divino» (2012:62).

Sin embargo es el séptimo el que en verdad legitima la democracia, dice el autor. Es el azar, que rompe la cadena de los títulos para gobernar porque se refuta a sí mismo. El gobernante es un hombre sin propiedad distintiva alguna, «que no tiene más título para gobernar que para ser gobernado» (Rancière, 2012:70) al que una suerte venturosa lo convocó a ese lugar. El séptimo título es la ausencia de título.

El escándalo es el de un título para gobernar enteramente dissociado de toda analogía con los que ordenan las relaciones sociales, de toda analogía entre la convención humana y el orden de la naturaleza. Es el de una superioridad que no se basa en más principio que la ausencia misma de superioridad. (2012:63)

Esto es, la continuación de las desigualdades naturales y sociales puede dar lugar a tipos de gobierno que de manera más o menos explícita fundan el orden social desde todos los tiempos (aristocracia, gerontocracia, tecnocracia, oligocracia), con estilos de ejercicio de la autoridad afines a cada uno. La escuela se inserta, como institución de lo social, en consideraciones de este tipo, y aunque no nos detengamos en ello cabe mencionar su sobradamente demostrado carácter reproductivista. En su interior y con las instituciones de formación hay relaciones, además, que se sostienen en la autoridad del saber o en la acreditación social de ciertos saberes. Esto es indiscutible, pero a nuestro modo de ver no alcanza para dar respuesta a nuestra preocupación.

Según la argumentación de Rancière, la forma de gobierno que legitima el séptimo título, la democracia, muestra que «el gobierno de las sociedades no puede descansar más que en su propia contingencia» (2012:71). También para Arendt (2013) la contingencia no es una deficiencia sino el modo de ser de la comunidad política. Entonces, concluye Rancière, «jamás habrá, bajo el nombre de política, un principio uno de la comunidad capaz de legitimar la acción de los gobernantes a partir de las leyes inherentes al agrupamiento de las comunidades humanas» (75).

Esto tiene relevancia para nuestra reflexión solo si admitimos que el corazón de la cuestión es político. ¿Estamos pensando en términos de política la acción que nos preocupa?

Aquí cabrían innumerables consideraciones respecto al lugar y fines de la educación, tradicionalmente asociada a la «socialización metódica de las jóvenes generaciones» desde Durkheim, que conlleva preguntas siempre vigentes sobre la instrucción y la normalización de las conductas. También se podría

interrogar la suerte de «educación política» latente en el ideal de «formar al ciudadano» o en propuestas de emancipación política a través de la educación. Nada de eso nos ocupará en este escrito.

Tampoco debatiremos con Arendt, que distinguía con ahínco las esferas privada, pública y social y pensaba que la educación era en última instancia función de la familia. Más bien desearíamos escuchar lo subyacente en su advertencia sobre el riesgo de la exposición de los niños a lo social y cuestionar a fondo su afirmación de que lo que se juega en lo cotidiano de una escuela no tiene visibilidad pública (Arendt, 1996c) por lo que la autoridad que relaciona a adultos y niños, maestros y alumnos es «prepolítica» (Arendt, 1996a).

Recordemos que no nos estamos preguntando por la educación en general, en cualquier caso, y explicitemos la cuestión sobre el acuerdo de que muchas de las aristas de la escuela la ubican como institución de la sociedad (moderna, para mayor desconfianza de Arendt).

Desde la mirada de lo social y de su ordenamiento jurídico, alguien ejerce el gobierno de una institución seguramente con un título habilitante y créditos académicos. En la mayoría de los casos se ha accedido a esa posición por concurso de antecedentes y oposición con otros aspirantes; en otros por distintos procesos de selección que se consideran válidos en el marco de esa comunidad educativa. El Estado determina las funciones y los límites de la función que ejerce esa persona, depositando en el rol un mandato determinado. Sin embargo, aun cuando ese contexto habilita a decidir y avala la acción dentro de ciertos límites, sigue siendo válida a nuestro entender la pregunta por lo que la legitima.

En principio, si nos preocupa la legitimidad del lugar de la autoridad y no reconocemos diferencias naturales, sociales o divinas que la sostengan estamos hablando de relaciones entre iguales:

Desde el momento en que la obediencia debe pasar por un principio de legitimidad; desde que tiene que haber leyes que se impongan como leyes, e instituciones que encarnen lo común de la comunidad, el mandato debe suponer una igualdad entre el que manda y el que es mandado. (Rancière, 2012:72-73)

En tanto lo político tiene que ver con el lazo, entonces, con el entramado de singularidades en un espacio común y en relación con una tarea común, el ejercicio de la autoridad en educación es del orden de la política. Subrayemos una vez más que cuando mencionamos lo singular aludimos no solo a la subjetividad de cada uno de los implicados, sino también a las condiciones de su implicación desde roles institucionales o sociales (maestros, padres, personal no docente, profesionales vinculados de distinto modo, alumnos, autoridades

de otro nivel en la vía jerárquica y muchos más). Aun así una escuela puede ser entre otras cosas una apuesta a nuevos modos de relación y de lo colectivo; a nuestro modo de ver, en tanto trama entre iguales, una apuesta política.

«La política, en sentido estricto, no tiene que ver tanto con los hombres como con el mundo que surge entre ellos», dice Arendt (2013:117–118), y gran parte de este escrito se dedicará a este punto.

Ahora bien, sostener que para el acto de gobernar, en tanto político, no hay principio uno de legitimación que surja de la comunidad, como decía Rancière, que la igualdad está en el corazón del lugar de autoridad, no es una sutileza. Hablamos de implicancias éticas con consecuencias en la acción. Más allá de cualquier título o insignia, si el gesto político de actualizar la igualdad está en la base de ese ejercicio, la convicción de que no hay título para gobernar más que para ser gobernado pone la decisión en el terreno de los asuntos comunes, en un espacio público.

Del mismo orden de implicación es responder por la educación en sus fundamentos mismos, tal como la venimos pensando. Según lo entendemos, garantizar la libertad en la aparición de lo nuevo y posibilitar el vínculo en el tiempo entre las generaciones es una función política: la de generar y preservar un espacio de sentido común, un mundo común, que a la vez enlace y distinga.

También la creación de las instituciones, en el sentido amplio y en lo particular de cada institución, responde a actos políticos. Ejercer la autoridad, para Arendt centrada en la cercanía con esa fundación de origen, conlleva el compromiso de hacer resonar ese principio para que la institución no caiga en lo meramente instrumental. Este es un tercer aspecto en el que encontramos hasta el momento que nuestra perspectiva es política.

Pero no debemos perder de vista que la decisión que nos preocupa es una acción. Y en ese sentido, según lo vemos, indudablemente se inscribe en una praxis política.

## **Acción y política**

Decidir con autoridad es detener la aplicación automática de reglas y actuar asumiendo una responsabilidad en primera persona, que pone en juego a quien decide. La estructura misma de la responsabilidad inserta la decisión en una temporalidad que la excede, como lo expusimos anteriormente, y el lugar de autoridad la obliga a actualizar la posibilidad de comenzar. Nos gustaría ahora revisar su carácter de acción, aspecto fundamental en el que encontramos que nuestra preocupación, amén de ética, se implica con lo político.

En *La condición humana* (Arendt, 2007) —libro que se llamó *Vita activa* pero que iba a tener como título original *Amor mundi*— Arendt designa lo que llama vida activa distinguiendo entre labor, trabajo y acción como las actividades fundamentales «bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra» (21).

La labor como mera reproducción vital, el trabajo como producción de un mundo de objetos, la acción como capacidad de iniciar lo nuevo, como irrupción en un mundo de hombres; cada actividad comporta uno de los tres aspectos de la condición humana: la vida misma, la mundanidad y la política. Cabe destacar que «condición» debe entenderse, lo aclara explícitamente, no como «naturaleza humana» sino en el pleno sentido del término de lo que condiciona, del hombre como ser condicionado.

La vida misma que condiciona a la labor es lo que venimos refiriendo en términos de finitud, el nacimiento y la mortalidad como límites de lo propio en un tiempo que precede y que sucede a cada hombre. Determinado por la necesidad, el *animal laborans* procura mantener vivo al hombre como individuo y a su especie, lo que produce está destinado a ser consumido y, por lo tanto, a no perdurar.

Labor y consumo son las dos caras de un ciclo repetitivo y sin salida, ya que hasta el tiempo de ocio se gasta en el consumo y cuanto más tiempo queda libre más sofisticada es la avidez de consumir. El riesgo es para Arendt evidente:

Que esos apetitos se hagan más adulterados, de modo que el consumo no quede restringido a los artículos de primera necesidad, sino que por el contrario se concentre principalmente en las cosas superfluas de la vida, no modifica el carácter de esta sociedad que contiene el grave peligro de que ningún objeto del mundo se libre del consumo y de la aniquilación de éste. (2007:140)

En una situación como la que anticipa —pensemos que escribe esto hace más de cincuenta años—, dejaríamos de vivir en un mundo. Porque el mundo «está formado no por cosas que se consumen sino por cosas que se usan» (Arendt, 2007:141). Sin sentirse a gusto entre cosas duraderas, lo que las hace aptas para el uso pero también para sobrevivirlo, la vida del hombre no sería humana y el mundo no sería mundo.

Construir ese mundo es función del *homo faber*, ya que el trabajo es

la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre, que no está inmerso en lo constantemente repetido del ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un «artificial» mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. (Arendt, 2007:22)

Sin embargo es un mundo que todavía no distingue lo útil de lo significativo, un mundo estable y duradero que se fabrica desde una posición de objetividad frente a la naturaleza pero que solo admite como lógica la de medios y fines.

Fabricación y uso, a diferencia de labor y consumo, son dos procesos distintos y conllevan para nuestra autora diferentes riesgos. Por un lado, la destrucción de todo lo existente, incluidos los artificios creados por el hombre, en manos de una técnica desmedida. Por otro, la «instrumentalización del mundo y de la Tierra, esa ilimitada devaluación de todo lo dado, ese proceso de creciente falta de significado donde todo fin se transforma en medio» (Arendt, 2007:175). La cuestión en juego no es la instrumentalidad en sí misma, claramente necesaria para la producción, sino la utilidad generalizada como modelo para la vida y el mundo de los hombres. El *homo faber* se hace «señor y dueño de todas las cosas» (176), pero eso no es en sí una desviación del trabajo sino su apropiación por parte del proceso de la vida, de la lógica del consumo que transforma con un apetito ilimitado en nuevos medios lo que estaba destinado a durar.

Para que las vidas individuales encuentren un sentido entre el nacimiento y la muerte, sin volver a caer en el ciclo vital ni convertirse en trabajadores y consumidores autómatas, un sentido más allá de la necesidad y de la utilidad, tiene que haber un horizonte de significación compartido, común. Lo encuentran en la acción y en el discurso, *praxis* y *lexis*.

La acción, única actividad que se da en los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten el mundo... La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a otro que haya vivido, viva o vivirá. (Arendt, 2007:22)

Es gracias a la acción y a la palabra que el mundo es habitable, un espacio en el que es posible la vida humana en un sentido no biológico, porque nos insertan en un mundo en el que hay otros. Por eso, a diferencia de la labor y la fabricación, la acción exige la manifestación pública de quienes la realizan.

Hasta aquí no habíamos aludido en forma directa a este otro polo del pensamiento de Arendt. Planteamos algunas consecuencias de nacer, morir y saber que somos mortales. También somos muchos, y diversos.

«El verdadero siglo xx» (la expresión es de Ajmátova) le había mostrado con ferocidad esta condición de la humanidad en el hombre: el intento del totalitarismo de abolir la singularidad y la distancia entre los hombres le hizo conocer la cara monstruosa de la ausencia de pluralidad. Por eso, tan importante como la natalidad es para Arendt la afirmación de la radical singularidad de cada ser humano, que solo se puede manifestar en la pluralidad.

Pluralidad no es para ella simple alteridad, tiene el doble carácter de igualdad y distinción.

El discurso y la acción revelan esta única cualidad... Mediante ellos, los hombres se diferencian en vez de ser meramente distintos; son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos sino *qua hombres*... la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos. (2007:200)

El hombre es «alguien», no «algo», repite en innumerables ocasiones. Por eso necesita de la esfera pública para aparecer y distinguirse de otros «alguienes»; por eso en la sociedad moderna en la que la diferencia ha pasado a ser un asunto privado de los individuos se dificulta pensar en un mundo común y la acción queda degradada a simple conducta.

Actuar es siempre actuar entre otros, poner en juego una iniciativa singular (la facultad de comenzar) y manifestarse en un mundo común. Por lo tanto, otros dos rasgos se imponen a la acción: su carácter político y su cualidad de libertad.

El *animal laborans* es básicamente apolítico, uniforme. Aun cuando forme parte de un grupo, su actividad no lo identifica, no genera una realidad distinta de la de los demás. Sí lo hace el trabajo. El artesano, modelo para Arendt del agente del trabajo, produce en aislamiento pero necesita de los otros para hacer de su producto una mercancía:

A diferencia del *animal laborans*, cuya vida social carece de mundo y es semejante al rebaño y que, por lo tanto, es incapaz de establecer o habitar una esfera pública, mundana, el *homo faber* está plenamente capacitado para tener una esfera pública propia, aunque no sea una esfera política, propiamente hablando. Su esfera pública es el mercado de cambio, donde puede mostrar el producto de sus manos y recibir la estima que se le debe. (2007:178)

Nos detenemos en este párrafo porque es central comprender que para Arendt esta es la matriz de la vida social desde el capitalismo temprano. La actividad del trabajo rige la vida del hombre cuando no es él mismo instrumentalizado como *laborans*, el producto de su trabajo permuta su valor de uso por un valor de cambio en la esfera pública y así también él logra de alguna manera diferenciarse. Pero la identidad que prevalece en la sociedad así planteada, basada en el trabajo y el consumo, se expresa en la conformidad, en una contigüidad apolítica. Es el juego de roles de la sociedad al que aludíamos, con conductas normalizadas, pérdida de sentido e incapacidad de pensar. Arendt es muy crítica con este orden de cosas, que veía producto de la modernidad. En la sociedad hay adiestramiento para el trabajo, no posibilidad de acción.

Es solo en la acción donde se ponen en juego los asuntos propiamente humanos porque es inicio no solo de algo, sino de alguien, «pricipiante por sí mismo», que solo se muestra en su singularidad personal y única en lo que dice y hace. Incluso para sí mismo, que solo puede conocerse cabalmente a posteriori del acto.

Actuar es inaugurar, añadir algo propio a un mundo de tramas y relaciones preexistentes. Sin embargo, la acción es política porque se articula con la palabra, con el discurso. En la medida en que cada uno percibe el mundo desde su perspectiva, solo en el habla lo experimentamos como mundo común y podemos comprender y construir sentido común desde las distintas posiciones. Por eso la acción, *praxis* y *lexis*, tiene como condición a la política. Por eso el mundo, que nos separa y nos une, que nos permite distinguirnos y encontrarnos, es inasimilable a lo social o a la homogeneidad del género humano.

La acción además es política porque supone la libertad. «El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo infinitamente improbable» (Arendt, 2007:202). En ese sentido Arendt habla del acto como «milagro», porque puede interrumpir lo que aparece como una sucesión automática de acontecimientos.

Dice en *¿Qué es la libertad?*:

Objetivamente, es decir, viéndolo desde fuera y sin tomar en cuenta que el hombre es un inicio y un iniciador, las posibilidades de que mañana sea como ayer siempre son abrumadoras. En el campo de los asuntos humanos conocemos al autor de los «milagros». Los hombres son los que los realizan, hombres que, por haber recibido el doble don de la libertad y de la acción, pueden configurar una realidad propia. (Arendt, 1996b:183)

Esa realidad propia, que hace mundo en el «entre» de los hombres, es la verdadera causa política. La libertad es la razón de ser de la política y se experimenta sobre todo en el hacer, dice Arendt argumentando largamente sobre lo que llama una «vieja perogrullada» (1996b:162); solo se da en el espacio así establecido. La libertad no es un fenómeno de la voluntad sino de la esfera originaria de la acción conjunta de los hombres.

Por lo tanto el espacio público no preexiste a la acción sino que se gesta en ella, es un espacio de aparición, evanescente, que hereda su fragilidad. No sabemos nada del futuro porque no podemos predecir ni las consecuencias de la acción ni los actos y palabras que desencadenarán como respuesta en los otros. La acción política, la acción entre los hombres, estará siempre acechada por su imprevisibilidad y espesada por su irreversibilidad.

El hombre puede destruir cualquier producto de sus manos, dice Arendt, incluso leyes e instituciones son impotentes frente a él si no se impone la moderación de la que hablábamos, pero jamás pudo ni podrá deshacer o controlar con seguridad cualquiera de los procesos que comenzaron a través de la acción. Creemos que vale la pena la extensa cita:

Que los actos posean tan enorme capacidad de permanencia, superior a la que cualquier otro producto hecho por el hombre, podría ser materia de orgullo si fuéramos capaces de soportar su peso, el peso de su carácter irreversible y no pronosticable, del que el proceso de acción saca su propia fuerza. Los hombres siempre han sabido que esto es imposible. Tienen plena conciencia de que quien actúa nunca sabe del todo lo que hace, que siempre se hace «culpable» de las consecuencias que jamás intentó o pronosticó... Todo esto es razón suficiente para alejarse con desesperación de la esfera de los asuntos humanos y despreciar la capacidad del hombre para la libertad, que, al producir la trama de las relaciones humanas, parece enmarañar su producto en tal medida que el individuo más semeja la víctima y el paciente que el autor y agente de lo que ha hecho. (2007:153)

El costo de este rechazo es el de no reconciliarse con el mundo, resignándose a no comprenderlo y a pasar la estancia de la vida individual en una sociedad de consumo y de comunicación que solo reproduce la misma lógica, en la «estupidez creciente» de la pérdida de sentido y la «incapacidad para crear significado» (Arendt, 1994:39).

Para Arendt enfrentar la fragilidad de los asuntos humanos requiere de la promesa que establezca hacia el futuro lo impredecible y del perdón, la comprensión, frente a lo irreversible del pasado. Contingencia e irreversibilidad están tan ligadas al atributo de libertad de la acción que negarlas equivaldría a la anulación de la posibilidad de lo nuevo, y asumirlas implica tanto afirmar la falta de dominio del sujeto sobre sus actos como la necesidad de la presencia de los demás.

La inhabilidad del hombre para confiar en sí mismo o para tener fe completa en sí mismo (que es la misma cosa) es el precio que los seres humanos pagan por la libertad; y la imposibilidad de seguir siendo dueños únicos de lo que hacen, de conocer sus consecuencias y confiar en el futuro es el precio que les exige la pluralidad y la realidad, por el júbilo de habitar junto con otros un mundo cuya realidad está garantizada para cada uno por la presencia de todos. (Arendt, 2007:263)

Pagando el precio de la incertidumbre de saberse un sujeto dividido que solo a través de sus iguales se reconocerá único en su palabra y en su acción, con la contracara de la alegría de actuar con otros y aparecer en público, la acción permite que el hombre asuma su responsabilidad por el mundo, en el ejercicio de su libertad y condicionado por lo político.

Para cerrar el capítulo puntualicemos entonces que, sumariamente, la perspectiva de Hannah Arendt nos permite sostener que la educación asume el compromiso de proteger la capacidad de comenzar como responsabilidad hacia el mañana solo desde la contingencia y la pluralidad. Aunque esta apuesta no puede transmitir la libertad, que deberán generar los nuevos cada vez, puede y debe velar por la aparición de lo imprevisible, por la ocurrencia de un milagro que nunca será individual sino desde la acción concertada en un mundo común.

Este aporte nos resulta fundamental y seguirá motorizando la indagación, aun cuando debamos señalar que no desconocemos que desde otras aristas su pensamiento educativo (secundario en la totalidad de su obra) presenta limitaciones y contradicciones cuando se lo pone en prospectiva, y que su mirada de lo social, inevitablemente implicada en las instituciones, lleva a encerronas difíciles de sortear. También respecto a su visión del trabajo y del oficio se podría argumentar largamente, como lo hace con mucha sutileza su discípulo Richard Sennet (2017), al puntualizar aspectos que quizás no sería ocioso retomar. Con toda seguridad si la intención de este trabajo fuera otra las consideraciones que creemos poder soslayar resultarían ineludibles, pero entendemos que en tanto nuestra pregunta central se ha revelado del orden de la acción política, las ideas de Arendt muestran su mayor fecundidad.

La disposición a abordar los problemas del mundo desde el mundo mismo y la novedad de su tiempo sin preconceptos a la que se mantiene fiel nos ha llevado a vislumbrar, en la posibilidad de decidir entre otros, la potencia de la creación desde la diferencia y el *amor mundi* que responde tanto por el pasado como por el milagro del acontecimiento.

La responsabilidad es la medida de ese amor, que Arendt dice haber encontrado el 27 de febrero de 1933, cuando Berlín amanecía con el incendio del Reichstag, el Parlamento alemán. Ese hecho fue marcado como el inicio de la avanzada nazi porque dio origen a la declaración de estado de emergencia y la supresión de las libertades civiles; sin embargo, dice Arendt: «Fue para mí

un shock inmediato, y a partir de aquel momento me sentí responsable» (cit. en Lefort, 2000:133). Paradójicamente, o tal vez no tanto, fue el momento de suspensión de las normas y de conmoción de las instituciones el que generó en la joven Hannah la responsabilidad como respuesta por lo que era su mundo.

Responder a la incitación de los acontecimientos es la posición más singular de la que da cuenta su obra, que nos convoca a partir de la misma inquietud. Desde ese lugar interrogaremos con ella el pensamiento, la comprensión y el juicio, alternativas humanas para asumir esa responsabilidad en la brecha del tiempo y entre los hombres.



## Capítulo segundo

### El viento del pensar

*Observado desde el punto de vista del hombre, que siempre vive en el intervalo entre pasado y futuro, el tiempo no es un continuo, un flujo de sucesión ininterrumpida, porque está partido por la mitad, en el punto donde él se yergue; y su punto de mira no es el presente, tal como habitualmente lo entendemos, sino más bien una brecha en el tiempo al que su lucha constante, su definición de una postura frente al pasado y al futuro otorgará existencia.*

Arendt, 1996

Una parábola de Kafka dio ocasión a Arendt para explicitar su manera de pensar, el lugar del hombre «entre el pasado y el futuro» en el prólogo del libro que lleva ese nombre y también en *La vida del espíritu* (2010:222–232). La inserción del hombre rompe el flujo unidireccional del tiempo porque se encuentra en el punto de choque del pasado, que contrariamente a la figura habitual de un peso muerto que debe sobrellevarse es, para ella y para el mismo Kafka, un impulso hacia adelante, y la del futuro que empuja para atrás. La salida de esa línea de fuego es en la parábola un escape al sueño de la eternidad en la que el hombre se vería elevado por encima de los combatientes. Arendt cuestiona que al texto le falta la dimensión espacial que permitiría plantear, en ese desvío angular que inevitablemente se produciría entre las fuerzas por acción del hombre, una tercera fuerza, oblicua, de origen en el cruce entre el pasado y el futuro y destino indeterminado.

Ni el pasado ni el futuro tienen un origen conocido pero sí un límite, el punto en el que se encuentran, mientras que esta tercera fuerza tendría un origen preciso, la acción conjunta de las otras dos, pero no fin. «Esta fuerza oblicua, de origen conocido y dirección determinada por el pasado y el futuro, pero cuyo fin posible se pierde en el infinito, es la metáfora perfecta para la actividad del pensamiento» (Arendt, 2007a:18).

El pensar, como actividad del hombre, interrumpe lo que es el movimiento rectilíneo y unidireccional de lo que viene siendo, por así decir, para redireccionarlo hacia otros posibles, hacia un futuro que anticipa pero que sin embargo desconoce.

Si el personaje de Kafka encontrara esa diagonal, dice Arendt, podría desplazarse por ella hacia adelante y hacia atrás sin perder su arraigo en el presente, origen de la fuerza; podría verse en «lo que ha llegado a ser sólo con su propia aparición autoinsertada» y «habría descubierto el enorme y siempre cambiante espacio temporal creado y limitado por las fuerzas del pasado y el futuro» (1996:18).

Solo en la medida en que piensa, el hombre debe vivir en esta brecha entre el pasado y el futuro, «aunque más que un hogar se parezca a un campo de batalla» (Arendt, 1996:19). Lo propiamente humano es ese pequeño espacio intemporal en el corazón del tiempo:

el camino pavimentado por el pensamiento, esa pequeña senda sin tiempo que la actividad del pensamiento recorre dentro del espacio temporal de los mortales y donde las secuencias de pensamiento, de recuerdo y de premonición salvan todo lo que tocan de la ruina del tiempo histórico y biográfico. (19)

El paso que Arendt no da, y que nos sentimos autorizados a sugerir porque consideramos que responde a lo que entiende como condición humana y a lo que en nuestro propio modo de ver enriquece la imagen, es que esa dimensión espacial que le falta a la parábola está constituida por la intersubjetividad. En innumerables referencias de su obra lo espacial aparece ligado a la experiencia humana de la pluralidad, la libertad y la política.

Pero además entendemos que el pensamiento, aún el del ser humano en el mayor de los aislamientos, no es sin los otros. Requiere de la imaginación y del lenguaje, cargado de sedimentación semántica, producto de acciones e intercambios de otros en el tiempo y un horizonte de significación también construido intersubjetivamente. El mundo no aparece ante sus ojos «naturalmente», la actividad de comprenderlo se apoya en significaciones previas y en anticipaciones determinadas en gran parte por lo que se ha asentado a través de prácticas sociales. Incluso la imagen de sí mismo de quien piensa

ha sido construida de manera relacional y se reconfigura permanentemente en la interacción.

Según lo vemos la misma Arendt, al referirse a la posibilidad del hombre de reconocerse en su inserción en la brecha del tiempo como «aparición» también alude indirectamente a esta dimensión. Para ella «aparecer» es aparecer entre otros, manifestación pública en la que el hombre puede identificarse como sujeto singular.

Nos detendremos en el pensamiento porque la acción que nos preocupa, la de decidir, supone comprender y juzgar, modos específicamente humanos de situarse en el mundo, solo posibles si se acepta el desafío de pensar. Veremos que el pensamiento, como operación en el tiempo y en el espacio entre los hombres, tiene una dimensión política y una poética. Lo analizaremos tanto en la búsqueda como en la construcción de sentido, en la imbricación del lenguaje con la acción y entre la implicación subjetiva y lo común del mundo por el que pretende responder.

## **Pensamiento y comprensión**

«Hablar acerca del pensar me parece tan presuntuoso que les debo, creo, una justificación». Así comienza Arendt la lección de 1971 editada como *El pensar y las reflexiones morales* (2007a:161–184). Sin embargo, a poco de andar reivindica su derecho a sacar el tema de la órbita de los «pensadores profesionales», expresión que toma de Kant para aludir no sin ironía a los filósofos de los que se quiere distanciar. «La cuestión no puede seguir dejándose en manos de “especialistas”, como si el pensamiento, del mismo modo que la alta matemática, fuese monopolio de una disciplina especializada», vuelve a decir en *La vida del espíritu* (2010:40).

Lo que evidencia la medida de la impertinencia es tal vez el detenimiento con el que nuestra autora analiza en ambos textos la posición de distintos filósofos respecto al tema del pensamiento, deslindándolo de la metafísica, y hasta el enojo que deja entrever: «El “todo el mundo” al que le pedimos que piense no escribe libros; tiene cosas más urgentes que hacer» (2007a:167). Lo que sucede es que, a lo que ha sido un tema de eruditos, siempre visto como algo «fuera de orden» e incluso «no natural», ella lo encuentra en el registro de la experiencia. Nos detendremos en ello.

Pensar no es lo mismo que conocer (Arendt se apoya en la distinción de Kant entre *vernunft* y *verstand*, razón e intelecto). El conocer surge de necesidades prácticas o de la curiosidad teórica, es una actividad de construcción del mundo que de algún modo siempre llega a resultados que lo satisfacen

provisoriamente y que se van condensando en un tesoro de conocimientos que abre nuevos horizontes cognoscibles. El pensar, por el contrario, solo se satisface pensando, no lo conforman las soluciones de los sabios ni deja nada tras de sí porque tiene una natural aversión a otorgar solidez axiomática a sus resultados. Se ocupa de objetos que están ausentes a los sentidos, se apoya en la representación, y detiene toda acción. El que piensa se aleja del mundo y de cualquier actividad ordinaria.

Las especulaciones de la razón, resultados del pensamiento, no tienen el mismo tipo de validez que los del proceso cognitivo, y no verlo fue según Arendt el error:

Toda la historia de la filosofía, que tanto nos cuenta acerca de los objetos de pensamiento y tan poco sobre el propio proceso de pensar, está atravesada por una lucha interna sobre el sentido común del hombre, ese altísimo sentido que adapta nuestros cinco sentidos a un mundo común y nos permite orientarnos en él, y la facultad del pensamiento, en virtud de la cual el hombre se aleja deliberadamente de él. (2007a:166)

El sentido común es la base del conocimiento científico, la ciencia no puede separarse de lo sensible, de la «apariencia» en términos que precisaremos más adelante: «la ciencia es una prolongación enormemente refinada del razonamiento del sentido común, en el que las ilusiones sensoriales se disipan una y otra vez, tal como en la ciencia se corrigen los errores» (Arendt, 2010:79). El criterio de validez, tanto para la ciencia más elevada como para la percepción más ingenua, es el de la evidencia. Esta evidencia es tal porque existe un horizonte de significación compartido, podríamos decir apelando a otra terminología, sobre el que se recorta aún la relación con los objetos percibidos como naturales. Un horizonte que conjuga la sedimentación de conocimientos, prácticas e interacciones sociales pasadas con expectativas de futuro y anticipaciones también compartidas.

La actividad de conocer en todas sus formas, entonces, está relacionada con nuestro sentido de realidad y es una actividad creadora, en la metáfora de Arendt como lo es la construcción de edificios. Es lo que nos hace sentir «como en casa» en el mundo, lo que lo hace estable y aparentemente previsible. Gran parte de la tarea educativa, como es evidente, se desliza por estos carriles y apunta a la construcción social de conocimiento.

Pero el corazón de la realidad es indómito a la objetivación, la lógica y la instrumentalidad. Siempre hay un excedente de significación que lo hace inabarcable para el concepto o la palabra.

Por eso el pensamiento es de una naturaleza distinta. Donde el intelecto, mediante el conocer, busca captar lo que se ofrece a los sentidos, la razón desea comprender su significado. Los filósofos no pueden dar cuenta de él porque no se lo puede acotar en doctrinas, es incómodo para la sed de verdad del conocimiento a la que ellos responden, tanto como para el sentido común. Hay que rastrearlo en la experiencia, de la que se extrae que se vive como una necesidad, como un deseo de lo que no se tiene.

Al plantear la incontestable pregunta del significado<sup>1</sup> los hombres se afirman como seres interrogativos... Es muy probable que si los hombres perdiesen alguna vez el ansia del significado llamada «pensamiento» y cesasen de plantearse preguntas sin respuesta, no sólo dejarían de poder crear esos objetos del pensamiento conocidos como obras de arte, sino también la capacidad de plantearse preguntas con respuesta que sirven de base a toda civilización. (Arendt, 2010:86)

Sobre esta necesidad humana de la pregunta Arendt apoya la justificación que siente necesaria para ocuparse del pensar al abordar su cuestionador encuentro, como espectadora, con *Eichmann en Jerusalén* (desarrollado en Arendt, 2003).

Enviada a cubrir el juicio del funcionario nazi para el diario *New Yorker*, la cronista experimenta que pese a lo monstruoso de sus actos no se encontraba delante de un monstruo sino de la manifestación de una extraordinaria superficialidad. Alguien que funcionaba en el papel de criminal de guerra como lo había hecho durante el régimen, aceptando el cambio de reglas como un nuevo código: lo que antes era su deber ahora se llamaba crimen. No mostraba convicciones ideológicas ni daba cuenta de motivos, su sujeción a lugares comunes y clichés era tan elemental que cuando fue sentenciado a muerte y tuvo que decir su alegato final solo pudo apelar a una oración fúnebre, generando la «comedia macabra» de que la próxima víctima del verdugo hablara desde el lugar del superviviente que no sería.

En vez de un carácter demoníaco o algo similar, dice Arendt con el coraje de postular la *banalidad del mal*:

En Eichmann la única característica específica que se podía detectar en su pasado, así como en su conducta a lo largo del juicio y del examen policial previo fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar. (2007a:161)

---

<sup>1</sup> *Meaning*, cabe destacar que las distintas versiones en castellano lo traducen indistintamente como *sentido* o como *significado*.

Tópicos, frases hechas, adhesiones a lo convencional tienen la función de protegernos de la realidad, dice, pronto terminaríamos exhaustos si siempre respondiéramos a la incitación de los acontecimientos con atención pensante. Sin embargo es propio de los hombres hacerlo de vez en cuando, y más aún en circunstancias excepcionales como las del régimen nazi. «La única diferencia entre Eichmann y el resto de la humanidad es que él pasó por alto todas esas solicitudes» (Arendt, 2010:30).

El pensar es la capacidad de detener la aplicación de reglas ante una situación, para replantearse cada vez la cuestión del sentido. También parte necesariamente del lenguaje («al contrario que las actividades cognitivas que pueden servirse de él como instrumento, necesita el lenguaje, y no sólo para hacerse audible y expresable; lo necesita para ponerse en marcha», 2010:144); pero «depende por completo del don de la metáfora» (196).

El lenguaje del pensamiento es metafórico porque la pregunta por el sentido es inagotable, cuando se las interroga las palabras comienzan a girar sobre sí mismas. Aunque formen parte del lenguaje cotidiano, no podemos dar cuenta de ellas totalmente. No se puede pensar el significado eludiendo el sinsentido. Las palabras «son algo así como pensamientos congelados que el pensar debe descongelar» (2010:194), dice Arendt, y en su análisis de la palabra «casa» hace lugar a lo que mencionábamos acerca de la construcción social del significado, aunque lo haga en otros términos. Cuando se lo piensa, el término «casa» no puede limitarse a un nombre único para agrupar muchos particulares, existe en tanto presupone significaciones alrededor de ser alojado, habitar, tener un hogar. «Como palabra, “casa” es una abreviatura para todas esas cosas, un tipo de abreviatura sin la cual el pensamiento y su característica rapidez no sería posible en absoluto» (194). La metáfora es, evidentemente, lo que pone de manifiesto esa potencia significativa, ya que «lo que el pensar actualiza en su interminable proceso es la diferencia» (210).

Porque además el pensamiento consiste en un diálogo consigo mismo, que hace que aún como actividad solitaria no sea posible la unidad de la conciencia. «Quizás nada indique con más fuerza que el hombre existe esencialmente en plural», dice la autora (2010:208) al analizar a Sócrates («ese amante de las perplejidades») como pensador.

Del mismo modo que la metáfora supera la brecha entre el mundo de las apariencias y las actividades que se desarrollan en él, así el dos–en–uno socrático alivia la soledad del pensamiento; su intrínseca dualidad apunta hacia la infinita pluralidad que es la ley de la tierra (210).

Cuando lo articula con su experiencia en el juicio del nazi queda en evidencia que el reto del pensamiento, del suyo, el de Arendt espectadora, es afrontar

la extrañeza de lo imprevisible en la diversidad que surge de la pluralidad. El horror es incomprensible en su novedad absoluta, pero también lo es Eichmann mismo como interrogante.

Entonces esa facultad que solo tiene como propio hacer presente lo que está ausente, que se aleja del mundo paralizando la acción y suspendiendo las verdades habituales, que por lo tanto puede ser peligrosamente autodestructiva, es sin embargo la que mejor puede acercarse al mundo. Sobre todo cuando deja de ser hospitalario, cuando es necesario reconciliarse con él, cuando habitar lo conocido se dificulta. Efectivamente, solo distinguiendo conocer de pensar y verdad de sentido, se puede avanzar hacia lo que anticipamos de la mirada de Arendt sobre la comprensión, «modo específicamente humano de estar vivo» (1994:32).

Nos interesa abordar esta cuestión porque si nuestro interrogante último es por la decisión, a la que ya encontramos en el orden de la acción política, la relación con el pensamiento debe ser dilucidada. El pensamiento es en algún sentido fundamentalmente apolítico, a-mundano, y, dice Arendt claramente, no debe ser interpretado como condición de la acción. Pero sí da lugar a la comprensión, que reenvía al mundo por vía de la reconciliación y que se reencuentra con los otros porque es necesariamente intersubjetiva.

Podemos precisarlo desde *Comprensión y política* (1994), texto al que ya hicimos referencia. Cuando aborda el adoctrinamiento del totalitarismo plantea que es «peligroso porque surge principalmente de una perversión no del conocimiento sino de la comprensión» (33). La comprensión es un proceso que, en tanto el totalitarismo no cayó del cielo, es básicamente autocomprensión, y busca poner en sentido ese acontecimiento: «Ya que si sólo sabemos, pero todavía no comprendemos, contra qué luchamos, sabemos y comprendemos menos para qué luchamos» (33). No podemos esperar que la comprensión proporcione armas, pero «debe acompañar el combate si pretendemos que éste sea algo más que la lucha por la supervivencia» (35).

Es evidente que la preocupación es por lo humano del mundo, de la política y de la propia implicación en los acontecimientos, y que la pregunta por la comprensión se relaciona con el pensamiento como búsqueda de sentido.

Efectivamente, conocimiento y comprensión no son lo mismo pero se implican uno a la otra. «La comprensión precede y sucede al conocimiento. La comprensión previa, que está en la base de todo conocimiento, y la comprensión verdadera, que lo trasciende, tienen algo en común: dan sentido al conocimiento» (Arendt, 1994:36).

Ni el historiador ni el politólogo podrán encontrar algo como la esencia del totalitarismo, por ejemplo, pero pueden esclarecer la comprensión previa que

denuncia la tiranía y decide enfrentar un combate por la libertad en lugar de asimilarlo a algún mal conocido del pasado. Pero luego, si los resultados de su investigación deben ser trascendidos,

y no hay otra forma de dar sentido al conocimiento que trascendiéndolo, debe nuevamente ser muy humilde y escuchar con atención el lenguaje corriente, en el cual palabras como *totalitarismo* son usadas cotidianamente como clichés y eslóganes políticos, a fin de restablecer el contacto entre conocimiento y comprensión. (Arendt, 1994:36)

Que aparezca un nuevo término, dice Arendt (1994), puede reflejar el conocimiento de un nuevo fenómeno («agresividad y ansia de conquista en el caso del imperialismo, terror y ansia de poder en el caso del totalitarismo», 37), pero su uso posterior tiende a asimilarlo a fenómenos ya conocidos para no admitir que sucedió algo fuera de lo normal. Si eso ocurre es que la comprensión ha vuelto a retroceder.

Es que en su lectura:

Nuestra búsqueda de significado se ve estimulada y a la vez frustrada al mismo tiempo por nuestra incapacidad para crear significado. La definición de Kant de la estupidez es pertinente. Desde el comienzo de este siglo la falta de sentido se vio acompañada por la pérdida de sentido común. En muchos aspectos esto se tradujo, simplemente, por una estupidez creciente. (1994:38)

Volvamos a Arendt como espectadora del juicio de Eichmann, porque entendemos que su inquietud cobra su verdadero carácter desde la óptica de la comprensión y da cuenta de la dinámica que venimos explicitando.

Decíamos que impactada por un acontecimiento que no comprende (el régimen nazi en sí, la insólita posición de Eichmann en el juicio), ella intenta apelar a las construcciones conceptuales con las que cuenta, las que hacen al sentido del mundo que poseía hasta entonces. El deseo de comprender le permitió buscarlas en el pasado y el pensamiento suspender, ante la desazón, la necesidad del intelecto de subsumir lo nuevo a categorías ya conocidas.

Ahora bien, en su descripción del proceso (tanto del judicial como del de su pensamiento), dice:

hablé de banalidad del mal, expresión que no aludía a una teoría ni a una doctrina sino a algo absolutamente fáctico, al fenómeno de los actos criminales, cometidos a gran escala, que no podían ser imputados a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica de la gente, cuya única nota distintiva personal era quizás una extraordinaria superficialidad. (Arendt, 2007a:161)

Es decir, el pensamiento la lleva a analizar el fenómeno en su radical novedad y ese intento de comprensión convoca tanto a lo que tiene a mano como sentido común cuanto a esferas del conocimiento consolidadas (filosofía, historia, psicología). Reconociendo la novedad, esta actividad de pensar le permite acceder a una comprensión que la hace *hablar*, postulando algo que también rompe con las categorías existentes. Ese hablar es discurso, *lexis* y *praxis*, se sostiene como un decir singular en un contexto político y social que lo sanciona, que significa de diferentes maneras lo dicho y a quien lo enuncia. Que una judía, en lugar de hacer lo esperado de condenar moralmente al criminal, tomara la distancia necesaria para reflejar lo incomprensible fue, también, incomprensible para sus congéneres. Sin embargo la polémica volvió a alentar la sed de conocimiento, que construyó a partir de ese nuevo sentido un nuevo concepto que pasó a formar parte del mundo.

El nuevo concepto, *la banalidad del mal*, asumido por la Academia, introdujo debates en la filosofía política, y la rueda vuelve a girar. Pero lo que nos interesa destacar es que ese hablar en público fue una acción política, un nuevo comienzo vinculado al pensamiento y a la comprensión. Ella misma, como lo veremos en el apartado siguiente, alude al hecho de que en condiciones críticas el pensamiento reviste importancia política. Esa acción, tanto como las muchas otras manifestaciones que la mostraron públicamente generando un espacio de polémica en torno a la realidad, es además muestra de su subjetivación política, de su proceso de distinción.

Es probable que, reacia a mostrarse públicamente y a los reconocimientos, Arendt presentara objeciones a nuestra mirada de su testimonio como acción política, pero bien sabía que nadie aparece ante los otros como ante sus propios ojos y que el sentido de la acción solo es alcanzado por el espectador, en este caso nosotros. En cualquier caso:

Si la esencia de toda acción, y de la acción política en particular, es engendrar un nuevo comienzo, entonces la comprensión es el reverso de la acción, es decir la forma de conocimiento diferente de muchas otras por la cual los hombres que actúan (y no los que contemplan evoluciones históricas progresivas o catastróficas) pueden llegar a aceptar lo irrevocable y a reconciliarse con lo inevitable. (1994:50)

Si la responsabilidad que asumimos en educación es la de velar tanto por el mundo, lo que exige intentar comprenderlo, como por la posibilidad de lo nuevo, la implicación de la comprensión con el conocimiento y del pensamiento con la acción y la palabra no pueden resultarnos indiferentes. Responder por los comienzos adquiere, en este contexto, la forma de protección

del despliegue de este «ser interrogativo» del hombre y la guía de la búsqueda de sentido por el camino de la comprensión de lo que vive: «mi tesis es que el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de un letrado indicador exclusivo que determina el rumbo» (Arendt, 1994:20).

Decidir, actuar entre otros frente a una situación singular obliga entonces a una reflexión de este tipo, arraigada en la circunstancia pero sin desconocer que opera entre el pasado y el futuro. En los siguientes apartados intentaremos seguir las pistas del pensamiento en el marco, nuevamente, de la doble responsabilidad que asumimos en educación y que limita la acción por la que nos preguntamos.

Abordaremos las dos facetas de la actividad del pensar que trabajosamente rescata Arendt de la experiencia en su negativa a rendirse ante lo que llama «falacias de la metafísica», porque entendemos que se corresponden con esta responsabilidad bifronte. Veremos delinarse, aunque no sin tensiones conceptuales y dificultades, un pensar poético, en tanto se abre a nuevos sentidos, y político porque se da desde la pluralidad y la vivencia del mundo y de los acontecimientos. Nos encontraremos, también, con lo que se insinuaba en el relato de la propia Arendt frente a Eichmann y que resulta sustancial para nuestra pregunta por la toma de decisiones y la implicación personal que supone: un pensar que actualiza la diferencia en la propia identidad y que tiene como consecuencia liberadora la capacidad de juzgar.

La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en los que se ha alcanzado un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí. (Arendt, 2010:215)

## **El pensar político y el juicio**

La relación del pensamiento con el juicio ocupó un lugar en el trabajo de Hannah Arendt durante dos décadas. Lamentablemente quedó inconclusa, por su muerte, lo que hubiera sido su formulación última de esta facultad, apoyada en una lectura bastante cuestionada y personal de Kant. Pese a ello los desarrollos de los años anteriores nos permitirán avanzar en nuestras consideraciones y dilucidar su modo de ver la relación del pensamiento con la política, articulada a través del juicio.

Aunque no podemos ver los procesos del pensar, en muchos casos difíciles de explicitar aun para quien piensa, dice Arendt, sí podemos ver su manifestación. La metáfora del viento deja claro cuál es la función del pensamiento: barrer, eliminar obstáculos, derribar preconcepciones y nociones consolidadas para dejar libre el camino a la capacidad de juzgar. Esto, que ya vimos vinculado a la comprensión y a la búsqueda de sentido, tiene consecuencias políticas en «situaciones límite»:

Cuando todo el mundo se deja llevar, irreflexivamente, por lo que todos los demás hacen y creen, aquellos que piensan son arrancados de su escondite porque su rechazo a participar llama la atención y, por ello, se convierte en una suerte de acción. En tales situaciones críticas, el elemento de purgación contenido en el pensamiento (la fábula de la comadrona socrática, que saca a la luz las opiniones no examinadas y, así, las destruye: valores, doctrinas, teorías e incluso convicciones), es implícitamente político. Pues esta destrucción tiene un efecto liberador sobre otra facultad humana, el juicio, que se puede considerar, con bastante fundamento, la más política de las capacidades mentales del hombre. (2010:215)

Nadie más en las antípodas de Sócrates que Eichmann, como decíamos exponente para Arendt de la incapacidad de pensar y de la aplicación automática de reglas. Nada le impedía adecuar su conducta a lo que se le ordenaba, como su lenguaje a los lugares comunes; por el contrario, manifestaba explícitamente que ese había sido el principio de su acción porque «si no lo hubiera hecho su conciencia le habría molestado» (Arendt, 2003:294). Nunca se ocupó de examinar sus decisiones como no fuera aplicando lo que Kant llama *juicio determinante*, esto es, la capacidad de subsumir lo particular a un concepto o regla general. Solo se aseguraba de cumplir las órdenes recibidas, nunca de cuestionarlas con un criterio propio.

La pregunta de Arendt es entonces pertinente y nos sigue inquietando: si el crimen consiste en actuar contra la norma, ¿qué decir de cuando las reglas mismas son criminales y tanto el mandato social como la ley impulsan al individuo a cometer acciones criminales? (imposible no escuchar los ecos del debate de leyes como la de Obediencia Debida en nuestro país y las pretendidas justificaciones morales de muchos de los actores de la última dictadura). Sin embargo, argumenta nuestra autora, siempre hay sujetos capaces de distinguir el bien del mal por su propio juicio, que actúan libremente analizando los casos singulares sin apelar a reglas para las que no hay precedentes. Esos pocos nos obligan a la precisión.

¿Se puede determinar qué es actuar bien y qué es hacerlo mal sin apelar a la ley? ¿Cómo discernir sin un código social o tradicional que establezca normas generales? Para decirlo filosóficamente en un sentido más amplio: ¿se puede juzgar un particular sin referirse a un concepto universal?

Kant propuso un juicio de este estilo, de la mayor incidencia en el campo de la estética, que permite decir «esto es bello» o «esto es feo» con independencia de la idea de belleza. Lo llamó *juicio reflexionante*, o *juicio reflexivo*. Opera apelando al sentimiento de placer o displacer que se nos presenta con la misma contundencia que el hecho de que pensamos. Pero decir «me gusta» no es lo mismo que decir que algo es bello; para establecer un juicio de ese tipo hay que trascender la instancia individual.

El juicio estético tiene una validez general (no universal), dirá Kant, porque supone que así como algo nos gusta puede gustarle a otros, independientemente de la situación individual de cada uno. Se llega entonces a ese juicio por una suerte de «pensamiento ampliado», que se pone en el punto de vista de los demás, no empáticamente sino, por el contrario, intentando pensar desde la situación particular del otro. Arendt propone esta modalidad de pensamiento para otro tipo de juicios.

La lectura que ella hace de Kant ha sido muy objetada, aunque es casi unánime el reconocimiento a su intuición de haber encontrado en esta curiosa facultad del gusto una herramienta para la vida política y la moral individual. Lamentablemente como decíamos murió en el momento de comenzar a escribir sobre el juicio en *La vida del espíritu* (Arendt, 2010), tras haberse ocupado del pensamiento y la voluntad. Innumerables escritos han intentado dilucidar lo que hubieran sido sus argumentos para articular esta capacidad de juzgar con la moral, valiéndose de las lecciones que había impartido sobre la filosofía política de Kant y de las dos citas que se encontraron en su máquina de escribir, con las que iba a empezar el capítulo.

Volveremos a algunas de estas consideraciones, por el momento continuaremos por el sendero un poco más firme de la implicación política de la categoría del juicio, cuestión que se puede decir que Arendt ya había dado por resuelta antes y que se enuncia fundamentalmente en «La crisis de la cultura» (ensayo que también pertenece a *Entre el pasado y el futuro*, 1996).

Creemos que este camino es pertinente para nuestra indagación porque el tema no se restringe al totalitarismo sino que la pérdida del orden que establecían la religión, la tradición y la autoridad en sentido clásico vuelve vigente la cuestión. En la actualidad (Arendt misma estaría de acuerdo con ello) las normas que otrora regulaban las conductas desfallecen, cambian vertiginosamente o simplemente no existen frente a las posibilidades nuevas que

presentan la técnica y la ciencia. La lógica del consumo, y en algún sentido la llamada sociedad de la información, normalizan la vida y la conducta del hombre en tanto *laborans* y *faber* como vimos en el capítulo anterior, pero a nivel de la interacción humana, en su dimensión ética y política, la cuestión es más candente que nunca.

Por otra parte, más allá de las condiciones de época, en el mismo momento en el que parece destacar la importancia política del juicio en «situaciones límite», Arendt subraya que cuando su amigo Jaspers propone esta idea alude en realidad no a circunstancias excepcionales sino a la condición humana general:

En Jaspers, esta expresión alcanza su sugerente acierto no sólo de las experiencias concretas como del simple hecho de que la vida misma, limitada por el nacimiento y la muerte, es un asunto límite en la medida en que mi existencia en el mundo me obliga de manera incesante a tener en cuenta el pasado, un pasado que no he vivido y un futuro que no alcanzaré a vivir. Aquí la cuestión radica en que, desde que trasciendo mi vida individual y comienzo a pensar en el pasado, juzgándolo, y sobre el futuro, creando proyectos de la voluntad, el pensamiento deja de ser una actividad políticamente marginal. (2010:214–215)

En la medida en que nos estamos preguntando por la acción de decidir como acto responsable y marcado por el compromiso de educar, nos encontramos, como el hombre de la parábola de Kafka, situados en la brecha del tiempo. Pero eso mismo, al plantearse más allá de los límites individuales o generacionales, nos pone en relación con la pluralidad. El pensamiento que recorre esa brecha, por lo tanto, además de traducirse «en una forma de acción» en ciertas coyunturas históricas, tiene una dimensión política ineludible que nos concierne.

Debemos asumir que el campo de la interacción humana hoy no tiene reglas ni patrones universales. Para Arendt es esta extraña capacidad del juicio, con la aceptación de la pluralidad como condición humana que conlleva, la única capaz de encontrar criterios que nos reúnan. «El poder del juicio descansa en un acuerdo potencial con los demás», dice en «La crisis en la cultura» refiriéndose tempranamente a la kantiana *Crítica del Juicio*:

Kant insistió en una forma distinta de pensar, para la que no sería bastante estar de acuerdo con el propio yo, sino que consistiría en ser capaz de «pensar poniéndose en el lugar de los demás» y que, por tanto, el llamó «modo de pensar amplio». (1996d:232)

El juicio al que arriba este pensamiento ampliado no tiene validez universal ni puede extenderse más allá de aquellos en cuya perspectiva se ha puesto el que juzga, pero «es la habilidad política por excelencia» porque «le permite orientarse en el ámbito público, en el mundo común» (Arendt, 1996d:233).

Es en este ensayo en el que Arendt relaciona por primera vez el juicio con el gusto, al que indica como la «capacidad política que humaniza de verdad la belleza y crea una cultura» (1996:236). Introduce la *cultura animi* como «una actitud que sabe cómo cuidar, conservar y admirar las cosas del mundo» (238), una forma de saber orientado. El gusto tiene así la capacidad de elegir y de guiarse en el mundo y de establecer el valor de la belleza y la sabiduría a partir de un criterio formado en la relación con los otros y con la cultura humana.

Como tal, el gusto y su juicio siempre despierto sobre las cosas del mundo establecen sus propios límites en un indiscriminado, inmoderado amor de lo sencillamente bello; en el campo de la fabricación y de la calidad, introduce un factor personal, es decir, le da un significado humanístico (Arendt, 1996d:236).

Se comprende que el juicio del gusto sea presentado como una facultad política, entonces, por cuanto establece criterios (la palabra en inglés que utiliza Arendt es *standards*, lo que tal vez aclara un poco la cuestión), cuyo parámetro es la realidad de las relaciones y las cosas del mundo.

Menos transparente resulta que lo ejemplifique con una sentencia de Cicerón a la que califica de «atrevimiento excesivo»: «Prefiero, claro que sí, equivocarme con Platón antes que sostener puntos de vista verdaderos con sus oponentes». <sup>2</sup> Si se trata de preferir, esto es, en cuestión de ejercitar el gusto, la amistad puede estar por encima hasta de la verdad. Más aún:

En rigor, lo que dice Cicerón es que para el verdadero humanista ni las verdades de los científicos ni la verdad del filósofo ni la belleza del artista pueden ser absolutos; el humanista, porque no está especializado, ejercita una facultad de juicio y de gusto que está más allá de las coacciones que cada especialidad nos impone. (1996d:238)

Efectivamente, la sentencia inquieta porque instala la verdad en un orden cuestionable y explícita sin lugar a dudas que el ejercicio del juicio se guía por preferencias que nos vinculan a los otros. El tema de la amistad no es casual porque esa vinculación no tiene que ver para Arendt con una formación social del gusto, con un juego de identificaciones grupales, sino con la pluralidad de las miradas, y por lo tanto con la política.

---

<sup>2</sup> Traducción de Arendt (1996d:237) de la sentencia en latín: «*Errare mehercule malo cum Platone... cum istis vena sentiré*».

En un texto publicado en el mismo año sobre Lessing (Arendt, 2008a) del que nos ocuparemos con cierto detenimiento, Arendt precisa que la amistad establece una relación al otro en su extrema singularidad (no a su generalidad de humano como en el caso de la fraternidad). Por eso puede dar cuenta de la pluralidad, además de que, redefinida como amistad política, la relación se establece por la posición de los amigos en un mundo común. El contrapunto entre ambos textos es más que interesante.

Encontramos que nuestra autora, siempre más preocupada por dar cuenta de la experiencia que por elaborar una teoría consistente y sistemática, da las mayores muestras de su agudeza intelectual y de su fina sensibilidad cuando se aboca a los acontecimientos de su tiempo o a lo que se muestra en el espacio público. Hemos mencionado reiteradamente la reflexión que suscitó en ella su experiencia como cronista en Jerusalén y el desarrollo conceptual al que dio lugar, pero lo mismo sucede cuando comenta noticias o eventos de actualidad o cuando se detiene, como en los escritos compilados en *Hombres en tiempos de oscuridad* (2008), en la manera como se manifiestan, en sus obras o en sus actos, ciertas personas que por distintos motivos convocan su interés.

Junto a Rosa Luxemburg, Bertolt Brecht y otros, algunos cercanos a ella como Walter Benjamin o Karl Jaspers, Arendt dedicó este extenso y muy sustancioso artículo a Gotthold Ephraim Lessing, considerado el escritor alemán más importante de la Ilustración. Tomaremos este aporte no solo porque enriquece los temas de «La crisis de la cultura» sino porque en él encontraremos uno de los dos ejemplos de pensamiento que analiza a lo largo de su obra; el otro, el pensar poético de Benjamin, será objeto de nuestro siguiente apartado.

El escrito presenta a Lessing como un polemista agudo, dueño de un pensamiento libre y autónomo que no reconocía ataduras ni en la tradición ni en la lógica, que desafiaba el sentido común de su tiempo tanto como sacrificaba la coherencia consigo mismo al ejercer el juicio en cada ocasión. Alguien que adoptaba en opinión de Arendt una «parcialidad siempre vigilante» (2008a:40). En efecto, dice:

Uno de los componentes de la grandeza de Lessing fue el hecho de que nunca permitió que la supuesta objetividad le hiciera perder la visión de la verdadera relación con el mundo de las cosas o los hombres que él atacaba o defendía. (Arendt, 2008a:15)

Frente a la disputa contra el cristianismo, por ejemplo, admitía que el solo hecho de que quisieran convencerlo lo predisponía en su contra, pero cuando era triunfalmente maltratado por otros desde la razón, necesitaba defenderlo.

Esto significa, según Arendt, que no le preocupaba la «verdad» del cristianismo sino la posibilidad de que volviera a extender su dominación en un caso o que desapareciera en el otro. Para un pensamiento autónomo como el de Lessing, tanto la religión como la filosofía, debían tener su lugar en el mundo. Incluso, dice, como su posición era defender la libertad, el debate lo encontró, pese a ser «partisano a favor de la razón», alertando que se corría más peligro con quienes querían imponer la fe por medio de pruebas que frente a aquellos que la consideraban un don divino.

En este sentido es que Arendt dice que la falta de objetividad de Lessing, esa parcialidad vigilante, «no tiene nada que ver con la subjetividad, pues siempre está formulada no en términos del sí mismo sino en términos de la relación de los hombres con su mundo, en términos de sus posiciones y opiniones» (2008a:40).

Por fuera de la figura del escritor y de su particular manera de tomar partido incluso contradiciéndose, que en lo personal nos resulta difícil de asimilar, lo que Arendt presenta es el costado político del pensamiento. Es un pensamiento político porque su preocupación es la del mundo y la de sentar una posición entre otras, la de formular una opinión que entre en diálogo con las de los demás desentendiéndose de la disputa por la verdad y que redunde en una visión del mundo nunca definitiva.

Por lo tanto, el famoso *Selbstdenken* —el pensar por sí mismo de forma independiente— no es en absoluto una actividad propia a un individuo cerrado, integrado, orgánicamente desarrollado y cultivado que mira a su alrededor para ver dónde podría estar el lugar más favorable en el mundo por medio de un rodeo de pensamiento... Más bien el individuo —que según Lessing fue creado para la acción y no para el raciocinio elige dicho pensamiento porque el pensar descubre otra forma de moverse libremente en el mundo. (2008a:19)

Esa libertad de movimiento relaciona al pensamiento con la acción, para la que también es una condición indispensable, y ambos construyen un mundo siempre cambiante que no puede entenderse desde una perspectiva única. «Tenemos una gran necesidad de que Lessing nos enseñe esta mentalidad», dice Arendt (2008a:18), entendiendo que se trata de un modo de pensar que «no es el silencioso diálogo (platónico) del yo consigo mismo, sino un diálogo anticipado con otros, y es por esta razón que es esencialmente polémico» (2008a:20).

Encontramos puntos de contacto con el «pensamiento ampliado» de Kant que Arendt misma destaca, pero subrayando que, si bien Kant se dio cuenta de que no hay posible verdad única y absoluta para los hombres, «no habría estado de acuerdo con Lessing en que si realmente existiera podría ser sacrifi-

cada sin vacilar a la humanidad, a la posibilidad de la amistad y del discurso entre los hombres» (2008a:37). Menos aún se hubiera alegrado, como este, de que apenas enunciada cualquier verdad se transforme en una entre muchas y en objeto de discurso.

La grandeza de Lessing no consiste meramente en el reconocimiento teórico de que no puede haber una verdad única dentro del mundo humano, sino en su alegría de que no exista y que, por lo tanto, el interminable discurso entre los hombres jamás cesará mientras sigan existiendo seres humanos (Arendt, 2008a:38).

Lo propiamente humano se pone a prueba en el discurso, tal como lo hacía, dice Arendt, uniendo a los ciudadanos en una polis. Este discurrir toma el modelo de la amistad, «tan selectiva como la fraternidad es igualitaria» (2008a:23), de relevancia política como lo veíamos a propósito de la sentencia de Cicerón. La conversación con el amigo así entendido, en contraste con el diálogo íntimo y por muy impregnada de afecto que pueda estar la relación, tiene como carácter distintivo que «se refiere al mundo común, que permanece “inhumano” en un sentido muy literal a menos que los seres humanos hablen constantemente de él» (35).

Pues el mundo no es humano simplemente porque está hecho por seres humanos y no se vuelve humano puramente porque la voz humana resuene en él sino sólo cuando se ha convertido en objeto de discurso. Por mucho que nos afecten las cosas del mundo, por muy profundamente que nos estimulen, sólo se tornan humanas para nosotros cuando podemos discutir las con nuestros semejantes... Humanizamos aquello que está sucediendo en el mundo y en nosotros mismos por el mero hecho de hablar sobre ello, y mientras lo hacemos aprendemos a ser humanos. (2008a:35)

Arendt sostiene que es esto que los griegos llamaban *philantropía*, el amor por la humanidad que surge del ejercicio de compartir el mundo entre amigos, lo que con el correr del tiempo se convirtió en la *humanitas* romana. Por tanto, sería la base de esa formación y ejercicio del gusto que propone, la *cultura animi* definida desde la capacidad de elegir buenas compañías para debatir sobre los asuntos de los hombres y del mundo.

Resulta difícil definir y poner en perspectiva, desde la mirada de nuestra época, lo que ella rescata en el último párrafo de «La crisis de la cultura» como deseable, la formación de la persona culta que «sabe cómo elegir compañía entre los hombres, entre las cosas, entre las ideas, tanto en el presente como en el pasado» (1996d:238).

Encontramos mucho más estimulante su desarrollo sobre el pensamiento libre e independiente de Lessing, que se revela como pensar político desde el reconocimiento de la singularidad de cada quien y que reenvía al mundo común como preocupación y como espacio de discurso, aunque reconocemos la dificultad de sacar de la arbitrariedad y de los juegos de poder ese espacio de opiniones. La pregunta más acuciante es, a nuestro entender, la de las condiciones de la interacción política efectiva en el espacio social o, en nuestro caso, en la dimensión institucional.

Por el momento proponemos capitalizar esta mirada sobre el pensamiento y el juicio, que asume la posición de cada quién desde un diálogo anticipado con los demás y en relación con el mundo, que llama al movimiento de la palabra y de la acción y a la celebración de la diferencia, sin la cual no habría ni mundo ni humanidad.

### **El pensar poético y la imaginación**

Dos rasgos, de la sutil y profunda caracterización que hace Hannah Arendt de Walter Benjamin en *Hombres en tiempos de oscuridad* (Arendt, 2008) parecen corresponder, a nuestro modo de ver, con su estilo de pensamiento: su carácter de *flâneur* y de coleccionista.

La *flâneurie*, esa manera de callejear descrita por Baudelaire, indisociable del París del siglo XIX y que Benjamin recortó como tipo literario emblemático lo representa, dice Arendt, tal vez porque nunca se sintió cómodo ni en su siglo ni en Alemania. Anticuado, con modales y habla aristocráticos, él mismo se ajustaba a la figura de ese caballero curioso que tipificó, ese espectador urbano, el observador apasionado que vaga por la ciudad entre las multitudes interesándose por todo, sin prisa alguna ni preocupaciones económicas, que pesquisa las marcas del pasado en las fachadas que lo hacen sentirse como en su casa. «Y solo el *flâneur* que pasea sin rumbo recibe el mensaje», dice Arendt (2008b:173).

Benjamin no solo caminó por esa ciudad que lo acogió en el exilio sino también entre grupos intelectuales y artísticos de las más diversas idiosincrasias; tanto pretendía aprender *yiddisch* como se acercaba al marxismo o al surrealismo mientras dejaba abierta la puerta a la posibilidad de adherir al movimiento sionista. «Aquello que fascinó profundamente a Benjamin desde un principio nunca fue una idea, sino siempre un fenómeno», dice Arendt, «o, más sencillamente, la maravilla de la apariencia siempre estuvo en el centro de sus preocupaciones» (2008b:172).

Y de igual manera que el pintor de Baudelaire, «un yo insaciable del no yo, que, a cada instante, lo restituye y lo expresa en imágenes más vivas que la vida

misma, siempre inestable y fugitiva», el vagabundeo de Benjamin responde con una escritura compleja y metafórica, pero realista.

Las metáforas son los medios por los cuales se logra en forma poética manifestar el carácter único del mundo. Lo que resulta tan difícil de comprender en Benjamin es que sin ser poeta *pensaba poéticamente* y por lo tanto consideraba la metáfora como el don más importante del lenguaje. (Arendt, 2008b:174, subrayado en el original)

Otra manifestación de esta disposición poética del autor es, según lo vemos, su pasión coleccionista, que se manifestó al comienzo como bibliofilia para ir desarrollando luego una actividad de recolección de citas. Esta extensísima recopilación, que como en el paisaje de una ciudad encontraba una referencia clásica junto a una noticia del periódico y a continuación un chiste o una necrológica, tenía por objetivo su idea de escribir un libro solo con citas, en el que una fuera llevando a la otra.

Arendt dedica gran parte de este escrito a analizar con lucidez la posición del grupo de escritores judíos de la clase alta alemana de esa época, incluyendo también a Kafka, frente al pasado y a su tradición. Para ella el tratamiento que hace Kafka de las parábolas (tomando las tradicionales o escribiendo nuevas al modo tradicional) y el de Benjamin con las citas muestran «la peculiar dualidad de querer preservar y destruir al mismo tiempo» (2008b:203) un pasado que ha perdido su línea de transmisión. Por un lado, el reconocimiento de que el pasado habla en lo que no ha sido transmitido, por otro la desesperación de encontrar un lugar en el presente.

Esta ambigüedad se manifiesta en la pasión del coleccionista, que como decíamos se acerca a la actitud del poeta. Coleccionar es cosa de chicos, dice el propio Benjamin, que no conocen todavía el valor de las cosas, o de ricos, que no necesitan nada y pueden prescindir de su utilidad. En ambos casos está en juego un rescate del objeto que posibilita que se vea en él algo único, auténtico, digno de su disfrute. Hablamos, claro está, de la afición que por eso mismo puede dedicarse a objetos cotidianos que han sido elevados por sobre su función tanto como a obras de arte, no del coleccionista actual que especula con el valor en el mercado de su colección en tanto inversión. Está en juego, por lo tanto, un juicio en el presente (un juicio estético), que selecciona según un criterio singular y extrae del pasado palabras o cosas. Lo interesante es que en esa operación no solo se recuperan fragmentos de ese pasado, también se lo destruye como tradición.

La tradición ordena el mundo en el sentido de que sistematiza, clasifica, separando lo importante de lo irrelevante, lo bueno de lo malo, lo permitido

de lo prohibido. El coleccionista, en búsqueda de lo singular, rompe con esas categorías. Dice Benjamin: «La verdadera, muy malentendida pasión del coleccionista siempre es anarquista, destructiva. Ésta es su dialéctica: combinar con lealtad a un objeto, a cosas individuales, a cosas puestas a su cuidado, una protesta subversiva contra lo típico, lo clasificable» (cit. en Arendt 2008b:206).

La historia en sí ya había hecho buena parte de la tarea de destrucción, dice Arendt, y por eso nuestro autor solo tenía que agacharse para recoger sus tesoros de la pila de escombros. Ahora bien, lo más interesante del trabajo que hacía Benjamin con las voces y palabras así recuperadas del pasado, es que no les daba el uso académico habitual de reafirmar, refutar o documentar la opinión del autor; era más bien un montaje surrealista. Su idea del libro de citas sin texto acompañante era como un «cadáver exquisito», un trabajo poético.

«Para Benjamin, citar es nombrar, y nombrar más que hablar, la palabra más que la frase, lleva la verdad a la luz», dice Arendt (2008b:211). Esto es, poner en juego su pasión de coleccionista para seleccionar la palabra fuera de su valor de uso, de su función comunicativa, la palabra en sí que puede introducir nuevos sentidos permitiendo que resuene en ella el pasado. Dice el propio Benjamin:

El cuadro genuino puede ser antiguo, pero el pensamiento genuino es nuevo. Pertenece al presente. Ese presente puede ser pobre, es cierto. Pero no importa cómo sea, uno debe asirlo fuertemente por las astas para poder consultar al pasado. Es el toro cuya sangre debe llenar el pozo si las sombras de los desaparecidos deben aparecer en su borde. (206)

Entendemos que el lenguaje es esa sangre, presente y espejo en el que se reflejan las sombras de un pasado que no se puede más que entrever, superficie de un fondo inagotable que nunca se puede decir del todo. La poesía lo intenta, sus imágenes evocan significados sin sustraerlos totalmente del vacío y del silencio, sin hacerlos universales ni transparentes. También crea nuevos sentidos, desclasificando palabras y poniendo junto lo que no lo estaba como en las libretas negras de Benjamin. La metáfora es el modo privilegiado de afirmación de este pensamiento, producto de la imaginación con la que «consulta al pasado» y del juicio con el que se lo interpreta y rescata.

Reivindicar el pensar poético no es para Arendt, a nuestro modo de ver, una vuelta a la metafísica ni como se ha dicho recuperar la orientación de Heidegger (para quien escribió un homenaje en el mismo momento en el que trabajaba sobre nuestro tema). Si bien la poesía puede buscar una palabra originaria que diga la verdad, en la presentación de Benjamin el pensamiento poético tiene anclaje en la realidad, garantizado por la acción en la esfera de la apariencia y en presencia de otros. Gran parte del ensayo reflexiona sobre el

lugar del escritor en su cultura y en su medio social, el modo en el que pensaba la crítica y la tarea de inventar el género a la que se enfrentaba si pretendía ejercerla a su modo en esa época, la tensión entre sus características personales y el mundo (lo que entendía como su mala suerte, la dependencia económica de los *padres*, su incapacidad para entender los juegos políticos de la academia); en fin, Arendt se ocupa minuciosamente de dar cuenta no solo de las circunstancias sino de las condiciones intersubjetivas que inspiraban su pensamiento y hasta su modo de actuar. Más aun, es precisamente al presentarlo como *flâneur* como lo sitúa en el mundo en carácter de espectador que juzga.

No desconocemos que esta afirmación podría ser cuestionada, y en el capítulo siguiente nos detendremos en las dificultades que supone entender la última producción de Arendt (cronológicamente cercana a este escrito) como un viraje a la vida contemplativa. Nuevamente estamos frente a las encerronas con las que se encuentra respecto del juicio, ante las cuales hemos optado hasta el momento por detenernos en la primera parte de su trabajo, que responde a la necesidad de esta facultad como articuladora de la vida política. No tuvimos mayores dificultades para verlo operando en resguardo del mundo y de la singularidad en el pensamiento político de Lessing ni formalizado como cultura animi en «La crisis de la cultura» (ambos escritos de la década anterior al que estamos analizando).

Pero es indiscutible que los años setenta encontraron a Arendt pensando en el juicio como facultad autónoma (en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, 2009, y en lo que parecen indicar los capítulos anteriores sobre el que no llegó a escribir de *La vida del espíritu*, 2010). Sus críticos varían en interpretar esto como una ruptura con los desarrollos anteriores o un pasaje con muchas tensiones y puntos sin resolver. Intentaremos, sin forzar una opinión para la que no tenemos conocimientos suficientes, sostener nuestra propuesta desde las consideraciones que haremos al respecto en el próximo capítulo, pero creemos que en este punto no resulta todavía necesario.

Volviendo a poner el tema en foco, la pregunta es si este pensamiento poético tiene relación con la acción o se trata del «extraño don» de algunos elegidos, los poetas, que se instala como un sucedáneo del pensamiento metafísico. Nos inclinamos por la primera opción porque consideramos que un pensamiento que se mueve en la bisagra del tiempo desde los bordes mismos del lenguaje y sin apoyo en la tradición, rescatando lo que le parece valioso en el ejercicio de su libertad de movimiento y respondiendo a la incitación de la experiencia, es una pasión activa con consecuencias en el mundo, no un entretenimiento contemplativo. La disquisición no es menor porque sostendremos que la educación tiene puntos de contacto con esa posición.

Lo decíamos a propósito de Ajmátova en la introducción de este trabajo y en la figura de Arendt frente al nazismo: cuando la trasmisión de lo humano peligra, solo queda el resguardo de algunas voces que lo rescaten ejerciendo el juicio, y muchas veces solo la metáfora puede decir el horror, insinuando el fondo del pozo y sosteniendo la superficie en la que pueden reflejarse de manera indirecta los desaparecidos. Pero no es solo en estas circunstancias en las que cobra relieve la figura del espectador que juzga, del narrador, del poeta. Todos, hombres y mujeres de todos los tiempos, nos vemos llamados a buscar el significado de lo que se presenta como acontecimiento y como incitación a la acción. Las alternativas son atrincherarse en la posición de Eichmann y negarse a pensar, o asumir que «todo acontecimiento de la historia humana revela un paisaje inesperado de acciones, pasiones y posibilidades nuevas» (Arendt, 1994:47) y que «nunca podemos estar preparados para la literalidad inagotable de ese “todo”» (47). Encontrar una posición en el mundo exige a cada uno el esfuerzo de la comprensión y por lo tanto del juicio.

La acción, aun la propia, solo cobra sentido en la reflexión, y eso exige inevitablemente ponerse en el lugar del espectador que va más allá de sus inclinaciones y de su interés individual, que intenta pensar desde el lugar de los otros. Solo así puede orientarse el hombre en un mundo común, a la vez que, en su aparecer en público actuando y hablando, se manifiesta como un quién por la significación que le otorgan otros a su acción y a su palabra.

En ese esfuerzo, el espectador necesita de la imaginación, que da lugar a las dos perspectivas del pensar que rescata Arendt, la política y la poética, y que en ambos casos hace posible el juicio.

He abordado la retirada del juicio hacia la posición del espectador con cierto anticipo y extensión porque primero quise suscitar la cuestión en su forma más simple y evidente, señalando aquellos casos en los que, a pesar de la reflexividad de la facultad, el lugar de retiro se localiza en nuestro mundo común. (2010:119)

Simples y evidentes le resultan los casos del juicio político, el del *Selbtsdenken* de Lessing o del pensamiento ampliado de Kant. No es tan indiscutible, plantea a continuación, cuando se piensa o se quiere algo que involucra «cosas que han dejado de existir o que todavía no existen, o de objetos de pensamiento cotidianos como la justicia, la libertad, el valor, que están, sin embargo, totalmente alejados de la experiencia sensible» (Arendt, 2010:119).

En las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (2009) tanto como en el texto de *La vida del espíritu* (2010) al que pertenecen las citas precedentes, Arendt analiza la posición de Kant como espectador de la incipiente revolución

francesa. Lo describe ansioso esperando cada día el periódico, compartiendo lo que él mismo describe de los demás espectadores como una «simpatía rayana al entusiasmo» para reaccionar de un modo aparentemente contradictorio: «jamás dudó en su estimación de la grandeza de lo que denominó el “acontecimiento de nuestro tiempo”, del mismo modo que casi nunca titubeó en su condena de quienes la habían propiciado» (2009:87). Esto es:

aquí se observa claramente el choque entre el principio a partir del cual se actúa y el principio que rige el juicio. Kant, de hecho, condena la acción misma aunque luego defiende sus consecuencias con una satisfacción rayana en el entusiasmo. (92)

El espectador, al no estar implicado, puede significar una acción o acontecimiento desde la perspectiva del mundo de manera diferente a la que lo haría si tuviera que formar parte de ella. «Así, por un lado tenemos el espectáculo y el espectador, y por otro los actores y los acontecimientos singulares y todo lo que sucede de modo contingente y fortuito» (2009:99). En ese sentido, Kant otorga el sentido último de la acción al juicio del espectador aunque de él no puedan extraerse máximas para la acción.

Estamos inclinados a pensar que para juzgar un espectáculo primero debe existir éste; que el espectador presupone al actor. Solemos olvidar que nadie en su sano juicio montaría un espectáculo sin estar seguro de contar con espectadores para contemplarlo. Kant está convencido de que el mundo sería un desierto sin el hombre, y para él un mundo sin hombres quiere decir sin espectadores. (2009:217)

Pero hay algo más: el espectador no está implicado en la acción, pero sí estrechamente relacionado con los otros espectadores. Para que haya mundo, entonces, y para que pueda ser significado como humano, es necesario el juicio del espectador desde la pluralidad.

Según Kant, fue esta simpatía la que hizo de la revolución «un fenómeno que no se olvida jamás —o, en otras palabras, la convirtió en un acontecimiento público y significativo para la historia del mundo—. Así, no eran los actores sino los espectadores que la aplaudían lo que constituía la esfera pública apropiada para este acontecimiento particular». (2009:215–216)

Se trata entonces, en primer lugar, de una cuestión de perspectivas. La posición de actores y espectadores, la de los espectadores entre sí, la del fenómeno mientras tiene lugar y la de los mismos hechos como acontecimientos de la

historia (queda por definir la del actor como espectador de su acto a posteriori, si eso es posible). También del intento de dar sentido a lo que sucede, de buscarle significado en el contexto y en sus eventuales consecuencias futuras. Por último, de un acto que adquiere ejemplaridad a través del juicio de los espectadores. Todas esas operaciones del pensamiento son posibles por la imaginación, «que hace presente aquello que está ausente» (Arendt, 2009:143) y que le da comunicabilidad al juicio, sacándolo de la individualidad.

De la imaginación depende la amplitud y la comunicabilidad del mundo porque es lo que permite tomar distancia sin desarraigarse de los hechos, representarse el punto de mira de los demás y, por la vía de generar esquemas que permiten el conocimiento y ejemplos que posibilitan el juicio, habilitar el discurso. Dice Arendt:

La comunicabilidad depende evidentemente de la mentalidad amplia; se puede comunicar sólo si se es capaz de pensar desde el punto de vista del otro; ya que en caso contrario nunca se conseguirá, nunca se hablará de un modo comprensible. (2009:137)

Estas funciones de la imaginación encuentran sustento para Arendt en lo que Kant denomina su facultad reproductiva y su facultad de síntesis en general. Implican, para exponerlo de manera muy sucinta, que la imaginación proporciona las imágenes sobre las que opera la reflexión, imágenes sobre lo que ha sido visto o percibido, y los esquemas que permiten identificar la identidad en la diversidad y sin los cuales no puede reconocerse nada (que la percepción de esta mesa contenga la «mesa» como tal implica que «no es posible percepción alguna sin imaginación», 2009:149). Como estos esquemas son compartidos con otros las ideas son comunicables y es posible el discurso. «Para manifestar nuestras necesidades», dice Arendt (130) «para expresar miedo, alegría, etc., no necesitaríamos palabras; bastarían los gestos... La expresión no es comunicación».

Dicho de otro modo, aquello que hace *comunicables* los particulares es: a) que al percibir un particular tenemos en el fondo de nuestras mentes (...) un «esquema» cuya «forma» es propia de muchos particulares semejantes; y b) esta forma esquemática se encuentra en la mente de bastante gente diferente. Tales formas esquemáticas son productos de la imaginación, si bien un esquema «no puede ser llevado a imagen ninguna». Todos los acuerdos o desacuerdos singulares presuponen que hablamos de la misma cosa; que nosotros, que somos muchos, estamos de acuerdo en que algo es uno y lo mismo para todos. (2009:150)

Uno de los cimientos construidos por Arendt para pensar la vida política fue rescatar esta función de la imaginación en el esquematismo y en el pensamiento ampliado y vincularla con otro aporte, extraído de la *Crítica del Juicio*, que funciona de manera análoga: el *ejemplo*. Si fuéramos griegos juzgaríamos un acto como valeroso porque tendríamos presente el ejemplo de Aquiles, dice. De nuevo es necesaria la imaginación, que lo hace presente y que otorga a un juicio *validez ejemplar*, esto es, permitiendo «ver en lo particular aquello que es válido para más de un caso» (2009:153).

Entonces, volviendo al lugar del espectador que juzga, en este primer caso que es para Arendt el más sencillo, la imaginación da lugar al pensamiento representativo y ella lo subraya en su función política. Pero Kant también distingue de esta facultad reproductiva de la imaginación, que representa lo que ha visto, que esquematiza y que permite ponerse en el lugar de los demás, su facultad «productiva», la que produce lo que nunca ha visto.

Esta posibilidad de la imaginación es condición para el trabajo de la memoria, pero también de la anticipación. Según Arendt, cuando Kant analiza la facultad de «representarse el pasado» lo hace al mismo tiempo que la facultad de prever, «que hace presente el futuro». Ambas «relacionan el “ya no es” y el “todavía no es” con el presente... La imaginación no necesita ser guiada por esta asociación temporal; puede, a voluntad, hacer presente lo que quiere» (2009:144). Puede, también, gracias a esta capacidad productiva, innovar, crear:

Si se ha de considerar la imaginación, en el juicio de gusto, en su libertad, hay que tomarla, primero, no reproductivamente, tal como está sometida a las leyes de la asociación, sino como productiva y autoactiva (como creadora de formas caprichosas de posibles intuiciones).<sup>3</sup> (Kant cit. en Arendt, 2009:144)

Benjamin y el trabajo metafórico del pensamiento poético aparecen en el horizonte. El espectador también puede, en su intento de comprender sin categorías previas y de dar respuesta a la estructura imprevisible y compleja del mundo y de la experiencia, crear nuevos significados. La imaginación le da herramientas para el ejercicio de esa libertad.

Paul Ricoeur, cuyo trabajo nos acompañará como andamiaje para gran parte de lo que sigue de nuestra indagación, plantea que «imaginar es, ante todo, reestructurar los campos semánticos» (2008:106). Si hasta el momento hablábamos de «visión ampliada», de amplitud de miras, la metáfora introduce una «visión súbita»; más que una asociación un choque, una chispa, entre

---

3 Corresponde a una cita de Kant en el texto de la autora, extraída de la *Antropología*, 22.

imágenes hasta el momento alejadas. Dice Ricoeur retomando desde otro ángulo lo que veníamos exponiendo:

El esquematismo, decía Kant, es un método para dar una imagen a un concepto... ¿En qué sentido es la imaginación un método antes que un contenido? En el hecho de que es la operación misma de captar lo semejante, procediendo a la asimilación predicativa que responde al conflicto semántico inicial. Repentinamente vemos como: vemos la vejez como el atardecer del día, el tiempo como un mendigo, la naturaleza como un templo de pilares vivientes... introducimos en el campo del lenguaje la imaginación productora kantiana. En síntesis, el trabajo de la imaginación es esquematizar la atribución metafórica. Tal como el esquema kantiano, da una imagen a una significación emergente. Antes de ser una percepción evanescente, la imagen es una significación que emerge. (2008:106)

Este trabajo de la imaginación puede dar cuenta de la imprevisibilidad, de la pluralidad, de lo inasible del acontecimiento y de la experiencia, del «carácter único del mundo», como decía Arendt, y es además condición de posibilidad para generar lo nuevo. A nivel del discurso, originando lo que se denomina innovación semántica; a nivel del mundo, introduciendo nuevos sentidos; a nivel de la acción, insinuando caminos inexplorados a la comprensión y al juicio, diremos por el momento.

*Una vida sin pensamiento es posible, pero no logra desarrollar su esencia; no solo carece de sentido, sino que además no es plenamente viva.  
Los hombres que no piensan son como sonámbulos.*

Arendt, 2010

Vimos a Arendt reivindicar muy tempranamente en el desarrollo de su teoría, la libertad de pensar, para sí y para quien quiera vivir humanamente y hacer pie en el mundo que le ha tocado. Heredera en ese aspecto de la Ilustración, para ella pensar es pensar por uno mismo, *Selbstdenken*, y pensar desde la mayor cantidad de puntos de vista, segunda máxima kantiana para el entendimiento sano. La tercera, la del pensamiento consecuente consigo mismo, parece preocuparle menos. Es que a cada paso se encuentra con la necesidad política del pensamiento, y su mayor inquietud, como la de Lessing, como la de la amistad de Cicerón, es la responsabilidad frente al mundo.

Pensar es responder al reclamo del acontecimiento pero es más que suspender lo preestablecido, es intentar ineludiblemente que esa respuesta respete lo aleatorio y lo frágil, lo singular, hasta lo indecible. Por eso, casi como otra máxima, el pensamiento no puede clausurar ni coagular significados. Su vocación es siempre buscar sentido, comprender, abriéndose a lo nuevo y estableciendo su medida en lo inesperado.

Cuando como el rey Salomón no pide conocimiento sino «solo el don de un corazón comprensivo» y le llama a eso *imaginación*, Arendt (1994:50) dice que es lo que «nos hace soportable vivir en el mismo mundo que los demás, eternos extranjeros, y hace posible que los demás nos soporten» (51). El pensamiento responde mediante la imaginación (esa «mirada más clara, la amplitud de la mente» a la que alude Arendt recogiendo a Wordsworth, 51) a la pluralidad y también a la novedad y la imprevisibilidad de la acción:

Tan lejos del sentimentalismo como del trabajo rutinario, el corazón humano es lo único en el mundo que acepta la carga que el don divino de la acción, de ser un comienzo y por lo tanto de ser capaz de comenzar, hace pesar sobre nosotros. (1994:50-51)

Pero nada dice Arendt todavía sobre el juicio, cuyo papel aún no había formulado en esa época. Creemos que si Salomón («que sin duda algo sabía de la acción política») es tal vez una de las figuras más logradas del pensamiento tal como ella lo entiende es porque su misma elección muestra el viento del pensar. La plegaria del rey a su Dios pide «un corazón comprensivo para juzgar a tu pueblo, para discernir entre el bien y el mal» (1 Re. 3:4-13), y aunque ella no se detiene en esta parte de la cita la sola ocurrencia del personaje, rescatado de la historia y recortado de una tradición, condensa algo que tal vez intuía pero todavía no podía pensar. Salomón instala frente a sus ojos y a los de sus lectores la imagen emblemática del juez que atiende a las situaciones particulares con una sabiduría práctica, vinculada a la experiencia, que Arendt solo podría justificar conceptualmente bastante después. Una figura de pensamiento político, podríamos decir en el marco de lo que pesquizamos en este capítulo, pero que al tomar parte de esa enunciación muestra también el poder de la metáfora, de lo que hemos llamado pensamiento poético.

Bello ejemplo de la potencia de la imaginación y de su capacidad de visibilizar en la superficie del discurso significaciones remotas que tal vez siguen teniendo algo para decir, o que pueden ser resignificadas, aun sin la intención de quien las enuncia. Pero se impone advertir que así como la experiencia exige que se le responda con atención pensante para no vivir como sonámbulos, también es necesaria una actitud particular del pensamiento para abrir este juego de posibilidades.

Arendt hace referencia repetidas veces, y también a propósito de Benjamin como buscador de perlas, al personaje de Glauco en *La Tempestad*, que emerge del mar cargado de tesoros construidos por el tiempo a partir de lo que alguna vez fueron los restos humanos del naufragio. No se trata del rescate nostálgico de épocas extintas tal cual eran, dice, sino de recuperar algunas cosas que en vez de sucumbir a la ruina del tiempo se han cristalizado en nuevas formas, «ricas y extrañas». De igual manera, «este pensamiento, alimentado por el presente, trabaja con los “fragmentos de pensamiento” que puede arrebatarse al pasado y reunir sobre sí mismo» (Arendt, 2008b:212).

Benjamin enriquece la imagen y parece contestarle (probablemente lo haya hecho, su amistad intelectual ponía en diálogo sus ideas) en esta referencia que recupera Agamben (2007): «La historia de la cultura acrecienta el peso de los tesoros que la humanidad carga sobre sus hombros. Pero no le da las fuerzas suficientes como para sacudírselos de encima y tomarlos en sus manos» (65).

Si no es la cultura lo que habilita para ese trabajo del pensamiento que Arendt admira, ¿cómo se reúnen las fuerzas? En otras palabras, ¿se puede enseñar a pensar? Arendt contesta sin dudar que no.

Este pequeño espacio intemporal dentro del corazón mismo del tiempo, a diferencia del mundo y de la cultura en que hemos nacido, sólo puede indicarse, pero no heredarse y transmitirse desde el pasado; cada nueva generación, cada nuevo ser humano, sin duda, en la medida en que se inserte entre el pasado infinito y un futuro infinito, debe descubrirlo de nuevo y pavimentarlo con laboriosidad. (1996:19)

Sin embargo, que no se pueda enseñar no significa que no se pueda aprender. Dos párrafos después propone los ocho ensayos de *Entre el pasado y el futuro* como «ejercicios de pensamiento político», con el «único objetivo de adquirir experiencia respecto a cómo pensar» (20). De igual manera «entrenar la propia imaginación para ir de visita» es la indicación para acceder al pensamiento ampliado (2009:84) y declara que «tenemos una gran necesidad de que Lessing nos enseñe esta mentalidad» (2008a:18). Al parecer, si el camino puede indicarse es a través del ejemplo.

Así como nos decía que es el discurso lo que vuelve al mundo humano y es en el ejercicio del discurso que aprendemos a ser humanos, Arendt parece señalar que a pensar se aprende pensando, y que un mundo permeable al juicio y a la comunicación de opiniones se construye juzgando y opinando. O permitiendo el juicio y la opinión, deberíamos decir tal vez si nos situamos en la perspectiva institucional.

Quedan al margen las consideraciones educativas que quizás merecerían su desarrollo respecto al lugar del conocimiento, pero que preferimos dar por obvias. Que el pensamiento no sea potestad de las personas instruidas, como recuerda insistentemente Arendt, no implica a nuestro modo de ver que no se nutra de representaciones provistas por la cultura, de obras de arte y del acervo popular, de la reflexión sobre el vocabulario de la lengua madre, de conocimientos científicos y del sentido común, que lo enriquecen y lo hacen comunicable. Tampoco educar para favorecer procesos comprensivos o el desarrollo de las llamadas habilidades de pensamiento va en desmedro de la riqueza de contenidos, para aludir a un debate cotidiano, pero dejaremos ese ángulo de la cuestión.

Comenzamos a ver con cierta nitidez, a partir de la lectura de Arendt, el perfil de una ética con implicancias para la educación. Una ética que engarza la acción política con el pensamiento y el juicio; que valoriza la opinión y la consideración de otras perspectivas, reales o posibles, en la reflexión; que no renuncia a las preguntas sin respuesta en su búsqueda de comprender; que encuentra la fuente de su autoridad en la potencia de comenzar y de saberse mortal; que exige la participación activa en el espacio público del narrador que vuelve los actos significativos y soportables, del espectador que juzga desinteresadamente pero con implicación personal en los acontecimientos y así se conoce y se da a conocer.



## Capítulo tercero

### **Acción y decisión**

*Los pensadores profesionales, filósofos o científicos, no están «satisfechos con la libertad» y su ineluctable aleatoriedad; se muestran poco dispuestos a pagar el precio de la contingencia a cambio del cuestionable don de la espontaneidad, de la capacidad de hacer lo que también podríamos haber dejado sin hacer. Déjmosles aparte y fijemos nuestra atención en los hombres de acción, que por la propia naturaleza de su actividad, que consiste en «cambiar el mundo» y no en interpretarlo o conocerlo, deberían estar comprometidos con la libertad.*

Arendt, 2010

Es significativo que Arendt siga hablando de los hombres de acción en estos términos en su último texto, *La vida del espíritu*, cuando según sus críticos había ido arrinconando a la acción política, dificultando su realización efectiva. Discutiremos las aparentes vacilaciones de la autora en este pensamiento inconcluso e intentaremos exponer la complejidad de un tema inquietante no solo especulativamente sino por cuanto entendemos que pone en juego, efectivamente, al mundo mismo y a la posibilidad de cambiarlo.

Nos preguntaremos por las condiciones de posibilidad de ese cambio porque hemos asumido como parte de nuestra responsabilidad la decisión de habilitarlo. Veremos que, aunque Arendt en términos analíticos establezca una distancia, como cuando lo hace con el conocimiento y la comprensión, el modo como interpretamos al mundo no solo condiciona la acción de lo nuevo sino que en sí misma puede producir nuevas significaciones. Los «hombres de

acción», como ella dice, también piensan y juzgan, por lo que hablan y actúan conforme a ello. Será parte del trabajo de este capítulo establecer la relación.

Intentaremos que la indagación mantenga siempre presente, además, que la acción en los términos en los que la estamos pensando es siempre *acción política*, esto es, concertada desde la pluralidad de las perspectivas de los otros, en la visibilidad de la esfera pública y articulada con el discurso. Esto exige definiciones respecto de nuestra posición: ¿pueden considerarse de este modo las decisiones adoptadas en el marco de una institución educativa, al menos algunas de ellas?

### **Acción política e institución**

Hemos ido mencionando, a lo largo de los capítulos precedentes, algunos puntos de tensión que nos presentaban las ideas de Hannah Arendt cuando las abordábamos desde nuestra perspectiva y en relación con nuestras inquietudes, tanto como las objeciones formuladas por sus críticos. No es el propósito de este trabajo ahondar en la estructura interna de su proyecto teórico ni analizar su consistencia, pero entendemos que la libertad con la que nos sentimos habilitados a tomar algunos de sus conceptos no excluye la necesidad de explicitar los impasses en los que tememos estar forzándolos con propósitos ajenos a sus intenciones.

La dificultad que hemos venido insinuando y que debemos despejar antes de continuar nuestro recorrido se relaciona con las verdaderas posibilidades de la acción tal como ella la propone, ya que hemos enmarcado la inquietud que motiva esta indagación, la de tomar decisiones en educación, en ese registro. Sabemos que su primera preocupación fue por lo que ella llama *vita activa*, por responder a la experiencia desde el mundo mismo. A cada paso de su reflexión, según lo vemos, se ve exigida a dar cuentas del intento por ser fiel a la estructura frágil e imprevisible de lo humano y del mundo sin apelar a ideas trascendentes, y por ello lo político se le aparece siempre en el envés, como puntal de estabilidad. Partiendo de que «se ha roto el hilo de la tradición», de que «somos herederos de una herencia sin testamento» (Arendt, 1996), encuentra al hombre intentando hacer pie en la brecha entre un pasado y un futuro que lo exceden, siempre capaz de recomenzar pero sin más recurso que él mismo y los que comparten su mundo. En tanto la pluralidad no es para ella una multitud homogénea sino un entramado de singularidades, la política es la condición humana que limita pero a la vez sostiene la posibilidad de la acción, *praxis* y *lexis*.

Una primera dificultad que presenta este planteo a nuestras intenciones es como decíamos la de pensarlo en el orden institucional. Aunque haya

sido expuesto de manera muy simplista, nos encontramos por un lado con la disyunción extrema entre lo político y lo social, que si bien pone el foco en la interesante tensión entre igualdad política y desigualdad social genera algunas dificultades para pensar los fines de la acción política y de la educación misma, y por otro con la exigencia de su concepción del ámbito de lo político en cuanto tal. Su manera de pensar la acción y el discurso requieren de un espacio público de aparición interpretado fenomenológicamente y de la mirada de un espectador que los significa, lo que presenta no pocas dudas respecto a las condiciones de lo institucional.

Pero además, según nos fuimos encontrando en el transcurso de nuestro recorrido, sucede que el interés de Arendt se fue paradójicamente distanciando de la vida activa para concentrar en lo que llamó *vida del espíritu* las nociones que había abordado para comprenderla. El primero y más contundente de esos casos es el del pensamiento, al que apeló precisamente para dar cuenta de una disyuntiva política crucial, la de determinar el curso de la acción en las condiciones extremas de ilegitimidad de la ley en el totalitarismo. En ese intento el juicio y el pensamiento ampliado según su propia versión de Kant le brindaban herramientas para responder a la incitación del acontecimiento sin sucumbir a un relativismo individualista (nuevamente por la vía de la política), pero cuando intenta perfilar el juicio como facultad autónoma se distancia de la *praxis*. Podríamos, como de hecho ha sido nuestra opción, detenernos en la articulación política del juicio, pero aun así ya no nos resulta posible eludir ciertas consideraciones necesarias para pensar los márgenes de la acción en su inserción efectiva en la interacción humana y para definir a la política en sí misma.

Seguiremos a Richard Beiner, editor de las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (Arendt, 2009) y autor de un ensayo crítico sobre el tema muy reconocido que acompaña la publicación (Beiner, 2009), para precisar con mayor solvencia los puntos de conflicto. Pondremos en diálogo ese escrito con otro de Albrecht Wellmer (2000), que aborda los mismos puntos desde una perspectiva distinta. Nuestro estudio de los textos de Arendt se ha apoyado en el trabajo de sus comentaristas y críticos, acompañamiento que aprovecharemos a destacar y agradecer en este punto. Muchas veces no referenciados de forma directa en el escrito, sin duda nos han permitido una lectura más comprensiva de la autora y el establecimiento de relaciones y contrapuntos que no nos hubieran sido posibles sin estos aportes. En estos dos casos, tanto como en un ensayo de Ernst Vollrath (1994) pudimos acercarnos a una lectura de los textos de Kant que no nos hubiera sido accesible solo a partir de la apropiación que de ellos hace Hannah Arendt.

La primera objeción que hace Beiner no es la de la impertinencia de su operación de ampliar el juicio estético de Kant para la conceptualización del

juicio político, lo cual le parece de hecho interesante, sino la excesiva formalidad que presenta, adecuada a la intención original de su autor pero no a las condiciones reales del ejercicio de juzgar. La crítica kantiana del juicio está destinada a dar cuenta de sus condiciones de validez, esto es, de cómo es posible que existan juicios compartidos en materia de gusto, no de lo que sucede concretamente con tal o cual juicio. Por ejemplo, al preguntarse por las condiciones universales del juicio a Kant no le preocupan cuestiones relativas a la posición y las capacidades del que juzga, que resultan más que relevantes sin embargo para la vida política.

Beiner menciona el caso de la prudencia, rechazada por Kant en su análisis de la razón práctica. Nosotros pensamos en muchos aspectos sin duda implicados al juzgar, sea en la instancia previa de la imaginación, a nivel del discurso o en la misma posición de espectador de la acción. Todo lo relativo al conocimiento, en primer lugar, y hasta a la información. No es la misma la situación de quien juzga informadamente de la de aquel que no cuenta con datos relevantes para considerar, ni se parte de la misma posición si se es idóneo en un tema o totalmente ajeno al mismo. Además hay cuestiones vinculadas a esa sabiduría práctica que llamamos oficio y que introduce otras como la experiencia y los recorridos biográficos. Por último, sin aludir a aspectos motivacionales o inconscientes, capacidades personales como la sagacidad, la disposición a establecer relaciones empáticas con los otros o la confianza en sí mismo son ejemplos de particularidades que cualifican al hombre en el momento de juzgar.

La otra gran pregunta que ya nos formulamos y que inquieta a Beiner es la siguiente: «¿detenta el espectador el monopolio del juicio, o también el actor político ejerce la facultad de juzgar? Si este es el caso, ¿cómo se reparte la carga del juicio entre el actor y el espectador?» (2009:233). Entendemos que esta es una cuestión fundamental, no solo porque pone en cuestión al desinterés que se considera condición para juzgar de manera políticamente válida, sino porque la acción responde a cierta teleología (no hablamos estrictamente de fines porque para Arendt la conducta ajustada a fines no sería propiamente hablando acción política sino que respondería a la lógica del trabajo, de la productividad social, aun cuando se de en la esfera de lo que entendemos como política). Esto es, el juicio estético es para Kant no teleológico, según Beiner; ¿el juicio político podría serlo también? Si Arendt puede apoyarse en el juicio estético es porque para ella la política consiste en juzgar las acciones y las palabras tal como aparecen en el espacio público y sus consecuencias, no los propósitos.

El juicio estético es del espectador, un acto retrospectivo que dejaría afuera la posibilidad de que se convierta en una herramienta para que el mismo

actor considere las posibilidades de su acción futura. El actor solo tiene una mirada parcial, por lo tanto no está en condiciones de juzgar. No es lo que le pedía a Eichmann, sin duda, de quien suponía que la capacidad de pensar y su resultado consecuente, el juicio, le hubieran permitido discernir el bien del mal y construir criterios para ajustar su acción. Tampoco es lo que parece insinuar Kant de sí mismo, en una carta a Marcus Kerz que cita Arendt en las *Conferencias* y de las que no extrae sin embargo la conclusión que nos hubiera parecido posible:

Sabe usted bien que yo no suelo ver las objeciones racionales solamente por el lado de su posible refutación, sino que procuro, al mismo tiempo, entretejerlas con mis propios juicios y les doy el derecho a echar por tierra todas mis opiniones anteriores que haya podido acariciar. Siempre confío en que, enfocando imparcialmente mis juicios desde el punto de vista de otros, pueda llegar a obtener una tercera cosa que aventaje a lo que anteriormente pensaba. (2009:83)

Pese a que presenta este párrafo como ejemplo de pensamiento ampliado y había llegado a él en busca de una validez intersubjetiva, Arendt no enfatiza la dimensión dialógica que subyace en estas palabras. Muy por el contrario, su posición de esta época le impide avanzar en la vinculación del juicio con la acción moral y considerar la deliberación como parte de la acción política, que siempre había entendido como concertada.

Nos referimos antes a esta «perspectiva general» con el término de «imparcialidad»; se trata de una perspectiva desde la que mirar, contemplar, formar juicios o, como dice el mismo Kant, reflexionar sobre los asuntos humanos. Sin embargo, no nos dice cómo *actuar*; no indica cómo aplicar a las situaciones de la vida política la sabiduría que se adquiere al adoptar un «punto de vista general» (Kant no tenía experiencia en este tipo de acción y tampoco podía haberla tenido en la Prusia de Federico II) Kant dice cómo tener en cuenta a los otros, pero no cómo asociarse con ellos para actuar. (Arendt, 2009:86)

Resulta evidente, entonces, que el excesivo formalismo del modelo del juicio estético, aunque haya sido ajustado a la búsqueda de Kant, extrapolado al ámbito de lo político deja fuera de consideración todos estos aspectos relativos a la acción misma, al contenido de los juicios y a la posición de quien juzga, que son de crucial importancia. Se trata de aspectos que si no son considerados ponen a Arendt en contradicción consigo misma en la exigencia de inserción en el orden del discurso que sostiene para la acción. Incluso a nivel general, ¿qué determina, si no es el contenido y los propósitos, que una aparición en el

espacio público sea considerada digna de juicio? Pensemos en el mismo Kant frente a la Revolución Francesa, ¿según qué criterios él y sus contemporáneos significaron esos hechos como acontecimiento?

Una salida a este encierro sería, anticipémoslo, la de la articulación del juicio con la argumentación en una comunidad de espectadores, si no de actores. No sería estrictamente necesario apelar al consenso, pero sí al intercambio de opiniones. Sin embargo, dice Beiner respecto de la posición de Arendt:

En sus primeras consideraciones el lector se encuentra con los análisis de la relación del juicio con el «pensamiento representativo» y la opinión, que permiten suponer que el juicio es una facultad ejercida por los actores en la deliberación y la acción políticas...Pero tal postura se niega de modo implícito en su pensamiento tardío. (2009:238–239)

Ya no podemos eludir esta cuestión: ¿se puede sostener la dimensión política del juicio (lo que quiere decir también del pensamiento y de la imaginación, de la mentalidad ampliada y de la opinión) a la vez que se lo coloca en el centro de la vida del espíritu (lo que implicaría una actividad retrospectiva y desinteresada, sin articulación con la dimensión práctica)? La respuesta de Beiner es que Arendt elimina la tensión inclinándose por la segunda posibilidad, haciendo un corte con la *vita activa*. Wellmer (2000) coincide en gran parte con este planteo y considera que Arendt no puede distanciarse de Kant precisamente por una fidelidad extrema a sus presupuestos (más de lo que ella misma suponía), que la atan a «una concepción cientificista de la verdad y una noción formalista de la racionalidad» (264).

Arendt desdeña por completo la filosofía práctica de Kant a la hora de formular lo que ella entendía como su filosofía política no escrita, y por eso se inclina a excluir todo lo que aparece como elementos contextuales en la decisión. A la larga esto la lleva, en opinión de Wellmer, a lo que denomina una *mitología* del juicio (2000):

Una mitología del juicio porque la facultad del juicio empieza a aparecer como la facultad un tanto misteriosa de alcanzar la verdad cuando no existe un contexto de discusión posible en donde pueda ser redimida la reivindicación de la verdad. Por supuesto que Arendt no hablaría aquí de «verdad». La palabra no importa, sin embargo, en tanto está claro que lo que está en juego es una pretensión de validez intersubjetiva, y ciertamente esto pertenece a la misma noción de juicio reflexivo. (265)

Debido a los presupuestos que comparte con Kant, el hiato entre los juicios estéticos y los lógicos no le da lugar a la vinculación entre el juicio reflexivo y el argumento racional, dice el autor. Por eso el mundo humano, el de la política y el discurso, el de la poesía y el pensamiento, el del juicio en suma, resulta disociado de la cognición. Distanciando el pensamiento de lo que ella entiende que es el campo del conocimiento científico e instrumental termina cediendo el terreno de la política porque no puede adoptar un concepto de racionalidad discursiva, dialógica, sino puramente formal.

No estamos en condiciones de evaluar esta apreciación, ni de aventurar una lectura desde Arendt cuando su posición definitiva no llegó a ser formulada. Sí podemos, a nuestro entender, adherir a lo que de su teoría nos mostró su fecundidad y mantener en suspenso lo que nos presenta dudas. De hecho, consideramos poder hacerlo porque la consistencia de la primera parte de su obra con lo que hemos extraído a propósito del Pensamiento de *La vida del espíritu* (Arendt, 2010) y de la Imaginación de las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (2009) se sostiene suficientemente también según sus críticos. Claro que habrá que tomar partido en el resto de las cuestiones que venimos esbozando e intentar nutrir su planteo con otras voces.

Por ejemplo, si desestimar el papel del conocimiento en el juicio es resultado de mantener tan tajantemente la distancia entre la cognición y la verdad por un lado, y el pensamiento, el significado y el juicio por el otro, deberemos hacer la objeción (que ya hicimos, en verdad) de que en tanto está involucrado el lenguaje es imposible escapar de la estructura simbólica de un mundo intersubjetivo inaugurado por el discurso.

Si la verdad es «lo que estamos obligados a admitir por la naturaleza de nuestros sentidos o bien de nuestro cerebro» entonces la verdad es ajena al discurso, está por encima o por debajo del mismo, mientras que el pensamiento o el juicio, las facultades verdaderamente humanas, dado que dependen del discurso, es decir, de una pluralidad de seres humanos, están más allá de la verdad. (Wellmer, 2000:271)

El autor considera que es esta premisa epistemológicamente cuestionable y más tributaria de la Modernidad de lo que a ella le gustaría admitir lo que lleva a Arendt a una división insalvable. Pero propone no descartar por completo las distinciones que ella sostiene e introducir otra perspectiva, la adopción de lo que llama «racionalidad ampliada», esto es, una racionalidad situada y discursiva.

Esta propuesta parece, aunque no formulada en cuanto tal, adecuada al espíritu de la primera parte de la obra de Arendt, a la que hemos resuelto adherir. También a lo que proponemos respecto al sujeto político y al actuar como hecho permeado por el discurso y pasible de un análisis similar al del acto de

habla. Desde esta perspectiva y con esta concepción de racionalidad situada, el juicio pierde parte de su misterio:

Sería simplemente la facultad de dar con la verdad en situaciones en que no resulta fácil hacerlo, o donde —dependiendo de la situación— se requiera experiencia, carácter, imaginación o valor. La *bondad* del juicio, sin embargo, solamente puede demostrarse por el hecho de que el juicio sea confirmado ya sea mediante la experiencia, la argumentación o bien —relacionado con estos dos— el juicio independiente de los demás. (Wellmer, 2000:274)

Restituidos al contexto de la argumentación racional y a la deliberación entre otros, podríamos decir, los buenos juicios serían los que nos convencen (en virtud de haber considerado otras perspectivas y contando con experiencias anteriores o con ejemplos similares pero también por las circunstancias vinculadas al conocimiento y a la posición desde la cual ejercemos el juicio) y que pueden resultar convincentes para los demás. No se trata, nuevamente, de relativismo sino de una validez intersubjetiva vinculada al acuerdo racional; el punto es que este acuerdo ya no se refiere exclusivamente al fin de la historia. Cuando veamos en el apartado siguiente la figura de Sócrates tal como Arendt la presenta, como pensador inserto en la escena política, veremos que esta manera de situar el juicio resulta aproximada a lo que planteaba en esa época y a nuestro modo de ver las cosas, aunque no se corresponda con el viraje posterior de su pensamiento.

Si el juicio tiene una relación intrínseca con la pluralidad, con el hecho de vivir en un mundo común, y es «la más política de las facultades mentales»; si las cuestiones de la praxis, que hacen a ese mundo común, son cuestiones de opinión y la imaginación permite ponerse en el lugar de los demás y hacer comunicables las opiniones, ¿por qué no avanza Arendt en el sentido de vincular el juicio, la acción política y la argumentación racional? Muchos de sus lectores se lo han preguntado, y algunos han coincidido en que más allá de las limitaciones que le imponía su posición intelectual (la ortodoxia kantiana que descubre Wellmer), lo fundamental ha sido la necesidad de defender a la razón en un contexto social y político de inhumanidad. Con toda seguridad sus circunstancias vitales enfrentaron a Hannah Arendt más a los obstáculos con los que se encuentra el ejercicio de la libertad que a las posibilidades efectivas de acción genuina, y probablemente responda al mismo trasfondo la desconfianza en las instituciones y la tendencia a minimizar toda potencia creadora de lo social. Ella misma considera esta posibilidad para Kant y su época, como explícita en la última referencia que hicimos de las *Conferencias*.

Sin embargo desde nuestra posición no podemos desconocer que en las reglas de juego de la democracia la acción y el debate que forman parte de la política toman su contenido y sus propósitos del proceso abierto de la sociedad, por lo cual la pregunta que queda pendiente es qué tipo de praxis política es posible, y bajo qué modalidades y condiciones de relación intersubjetiva.

La segunda y crucial cuestión que nos interesa abordar remite a la responsabilidad por el mundo y por los nuevos que admitimos asumir en educación.

Hacia el pasado, el juicio redime, reconcilia o extrae casos ejemplares, pero no genera nada nuevo como no sea en esa especie de rescate poético que se da en el presente. Hacia el futuro, y para Arendt es la voluntad la facultad que se proyecta más allá del presente, nada garantiza que los proyectos del hombre conserven la dotación de sentido que hace humano al mundo y serán los nuevos quienes lo resignifiquen a su modo, ejerciendo su derecho de comenzar. El pensamiento puede recorrer el *impasse* temporal, pero solo si recobra la relación con la acción que pretendemos restablecer podrá el hombre ser consecuente con su obligación de libertad.

«Así, existe sólo la remotísima posibilidad de derivar de la acción en el presente una idea de significado», dice Beiner (2009:264). Pues bien, es lo que nos proponemos fundamentar: indagar las condiciones de posibilidad de generar nuevos sentidos a partir de la acción, entendiendo que la novedad es posible solo en el orden del discurso y de la acción concertada.

Consideramos haber encontrado un rodeo por el que articular el pensamiento con la acción, el juicio con la argumentación racional y la deliberación plural. Pero el ejercicio de esa racionalidad discursiva que habilita la subjetivación política hace imprescindible el marco de una nueva institucionalidad, de organismos que permitan que todo el mundo tenga una oportunidad de desarrollar su juicio político, moral o estético y confrontarlo con el de los demás.

¿Es esto posible, o se trata de una posición ingenua? Vollrath (1994) propone que volviendo a la Crítica del Juicio de Kant con la mirada de lo político, hay en la misma facultad del juicio reflexionante una pista para pensar una modalidad de relación en la pluralidad.

Si pensar de manera ampliada implica imaginarse en el lugar de los otros, y eso es una máxima, es decir que expresa el modo práctico de ejercer el juicio, hay a la vez que un reconocimiento del hombre de acción como ser entre otros la posibilidad de atribuir a los demás esa misma disposición de ser en común y de compartir la obligación de una práctica reflexiva: «Por lo tanto, lo así proyectado muestra también los caracteres que surgen de la práctica del juicio reflexivo: es el proyecto de una comunidad “en cierto modo pública”, dice Kant, de un grupo de personas en una comunidad mundana» (Vollrath, 1994:172–173).

Esa comunidad constituiría algo así como un horizonte para el juicio al que se obligan quienes comparten la acción, comprometiéndose con algo que los excede en su individualismo y los predispone al mundo común.

Por consiguiente, la práctica reflexiva del juicio no se realiza auto-reflexivamente, sino en el proyecto figurativo de un horizonte plural y mundano de la comunidad de un grupo de personas. Al proyectar figurativamente una comunidad humana tal, el juicio está proponiendo como configuración/constitución la idea de esa comunidad, en la medida en que la esfera de los asuntos humanos puede ordenarse y configurarse en su pluralidad humana conforme a los caracteres que se desarrollan en ella. (Vollrath, 1994:173)

Este concepto «constitutivo» de lo político, que proyecta horizontalmente la idea libre y al mismo tiempo obligatoria de una comunidad plural, que se autodetermina, podría pensarse para algunos grupos sociales y tal vez para una institución educativa. Sobre todo porque lo que se comparte de este modo es un proyecto común. Dice Vollrath:

Mediante el carácter de proyecto del concepto político de constitución se establece en la misma medida la factibilidad del concepto constitutivo de lo político. Puesto que las personas se sujetan a él en libre obligatoriedad, y consecuentemente constituyen un mundo común conforme a él, el proyecto se constituye a sí mismo como vinculante-obligatorio. (1994:178)

Entendemos que este concepto de lo político otorga una pauta de validez para las opiniones y califica lo que es político de lo que es «impoliticidad presentada políticamente», como decía Arendt del totalitarismo, cuando en otra escala pensamos en la democracia como ese proyecto común. Pero presenta a nuestro modo de ver algunos obstáculos. Proyectar libremente una obligación, aun cuando signifique una más que deseable regulación del entendimiento en la pluralidad y que redunde en un mundo distinto, es posible solo si la disposición individual de quienes participan lo permite.

Arendt era bien consciente de que la dificultad de juzgar muchas veces reside simplemente en la desidia con la que los hombres eligen pasar su estancia en el mundo. El sonambulismo y la estupidez son figuras que utilizó para subrayar este aspecto. No se trata de que falle la argumentación racional, sino de la ausencia del marco de una cultura moral, o de la razón, o política según se la vea, que predisponga a los sujetos a posicionarse frente a lo común, que habilite la actitud a resignar los intereses puramente egoístas. Generar una cultura institucional de este tipo es tal vez una tarea titánica pero no imposible,

puede formar parte del proyecto mismo que relacione a quienes participan de esa comunidad.

Si ello se lograra, una institución como grupo humano que se relaciona desde la singularidad de cada uno y permite no solo el juicio sino la manifestación de cada quien en actos y palabras, podría ser una forma de agrupamiento político para Arendt aun cuando suponga metas y tareas compartidas:

La acción y el discurso se dan entre los hombres, ya que a ellos se dirigen, y retienen su capacidad de revelación del agente aunque su contenido sea exclusivamente objetivo, interesado por los asuntos del mundo de cosas en que se mueven los hombres, que físicamente se halla entre ellos y del cual surgen los específicos, objetivos y mundanos intereses humanos. Dichos intereses constituyen, en el sentido más literal de la palabra, algo del *inter-est*, que se encuentra entre las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unir las. La mayor parte de la acción y del discurso atañe a este intermediario, que varía según cada grupo de personas, de modo que la mayoría de las palabras y actos se refieren a alguna objetiva realidad mundana, además de ser una revelación del agente que actúa y habla. (2007:206)

La condición para que ese grupo no sea una «asamblea de artesanos» como veíamos en la sociabilidad del orden del trabajo es en última instancia una disposición ética. Arendt dice de Lessing que como era una persona «totalmente política», insistía en que la verdad solo es humanizada por el discurso:

Más un tal discurso es virtualmente imposible en la sociedad; pertenece a un ámbito donde hay muchas voces y donde el anuncio de aquello que cada uno «considera verdadero» al mismo tiempo une y separa a los hombres, estableciendo estas distancias entre ellos que juntas abarcan el mundo. (2008a:41)

Esas distancias también generan recortes en el mundo común, como veremos más adelante, que autorizan a pensar una nueva forma de ejercicio de lo político en el marco de una institución educativa. Creemos que hasta aquí esa posibilidad ha quedado a resguardo, aunque nos hemos apoyado en algo apenas enunciado, esa curiosa referencia a «una comunidad casi pública» por parte de Kant en la cita de Vollrath. En el apartado próximo volveremos sobre la idea de comunidad, pero hay en lo de «casi pública» una última consideración que queremos hacer en este punto.

En el primer capítulo mencionamos que para Arendt la educación no es política porque carece de visibilidad pública. El espacio público que hemos definido, en efecto, es el espacio en el que los hombres aparecen en su sin-

gularidad, espacio que no todos los hombres habitan y que ninguno puede habitar todo el tiempo, que tiene la evanescencia de esa aparición. La *polis* es un intento de estabilizarlo, y no debe entenderse, dice Arendt, como la constitución de un Estado sino como la organización que surge de ese hablar y actuar juntos, cara a cara, para tomar decisiones sobre los asuntos que conciernen a todos. Los hombres se definen y se perciben como iguales desde esa multiplicidad de perspectivas en las que aparecen unos frente a los otros, cuando acceden a la *visibilidad* de la escena pública. Para cada uno aparecer ante la mirada de los demás, al mismo tiempo que los otros son vistos por uno, es la más pura realidad de la igualdad. Tal vez las instituciones puedan ser consideradas de este modo, ya que la publicidad de la *polis* no era universal. Al espacio político no entraban todos, así como tampoco eran universales los grupos que llevaron a cabo la revolución francesa y la americana, ejemplos para Arendt de acción política.

La cuestión entonces es si, redefiniendo los términos, no podemos sostener la visibilidad como regla de juego en el marco de ese espacio acotado a los límites de una comunidad institucional, público en cuanto a la manifestación de cada uno frente a la perspectiva de los demás y obligado necesariamente a exponer los resultados de su acción en lo social. Esta visibilidad, no está demás precisarlo, no es la de la mirada de nuestro tiempo. Si lo fuera deberíamos sostener que la acción educativa es permanentemente «visible» por los grupos y redes sociales de los padres y por los videos que los alumnos (y docentes, debemos admitirlo) suben todo el tiempo a la red. Esa mirada convierte los fenómenos en superficie, es todo lo contrario de la que subjetiva en el ejercicio político a alguien que ejerce su libertad de actuar con otros.

A veces «la luz pública lo oscurece todo», dice Arendt citando a Heidegger (2008:11) cuando intenta definir los «tiempos de oscuridad»:

Si la función del ámbito público consiste en iluminar los asuntos de los hombres ofreciendo un espacio a las apariciones donde pueden mostrar en actos y palabras, para bien o para mal, quiénes son y qué pueden hacer, entonces la oscuridad se extiende en el momento en que esta luz se extingue por las «lagunas en la credibilidad» y por un «gobierno invisible», por un discurso que no descubre lo que es, sino que lo esconde debajo de la alfombra mediante exhortaciones de tipo moral y otras que, con el pretexto de defender antiguas verdades, degrada toda la verdad a trivialidades carentes de significado (10).

Ella dedicó su esfuerzo en ese libro a mostrar que tenemos derecho a esperar cierta iluminación, «y que esa iluminación puede llegarnos menos de teorías y conceptos que de la luz incierta, titilante y a menudo débil que irradian algu-

nos hombres y mujeres en sus vidas y sus obras» (Arendt, 2008:11) Hombres y mujeres que juzgan, piensan, actúan y hablan confrontando sus posiciones con los demás y, muchas veces, comparten lo común de una institución y la responsabilidad de la transmisión de lo humano. Intentaremos dilucidar, en lo que sigue, cómo tal cosa es posible.

### **Subjetivación política y decisión**

Doscientos ochenta atenienses, de los quinientos jueces seleccionados por sorteo, decidieron condenar a Sócrates. Luego de su alegato, el número de los que resolvió la pena de muerte creció a trescientos sesenta.

El juicio y la condena de Sócrates representan para la historia del pensamiento político el mismo punto de inflexión que el de Jesucristo para la religión, dice Arendt (2008c). Su ejecución produjo en Platón desencanto respecto de la vida en la *polis* y dudas sobre la fuerza de la persuasión, lo que trajo como consecuencia un distanciamiento que aún hoy resuena entre el pensamiento y la acción, entre la filosofía y la política. Sócrates no huyó, como sí lo hiciera después Aristóteles, sino que decidió enfrentar la pena de muerte por razones políticas. Y su alegato no convenció ni a los jueces ni a sus amigos porque «la ciudad no tenía necesidad de un filósofo y los amigos no tenían necesidad de una argumentación política» (Arendt, 2008c:45).

El espectáculo de Sócrates sometiendo su propia *doxa* a las opiniones ligeras de los atenienses y siendo sojuzgado por la mayoría hizo que Platón despreciara la opinión, lamentable conclusión antisocrática según Arendt, y que apelara a criterios absolutos para la verdad. También que diferenciara la dialéctica, como arte del discurso filosófico entre dos, de la persuasión como arte político del discurso.

Sin embargo, en la lectura de Arendt esa no era la posición de Sócrates.

Para Sócrates, como para sus conciudadanos, la *doxa* era la formulación en el discurso de lo que *dokei moi*, esto es, de «lo que me parece a mí»... sobre la comprensión del mundo «tal y como se me presenta a mí». Por tanto, no era arbitrariedad y fantasía subjetiva, pero tampoco algo absoluto y válido para todos. (2008c:52)

La palabra *doxa* significa además esplendor y fama, y como tal está en relación con el espacio público en el que cada uno puede aparecer y mostrar quién es; no hay *doxa* en la vida privada. Sócrates, que siempre rechazó cargos públicos, nunca se retiró al ámbito privado, circulaba en el mercado entre las *doxai*, entre opiniones, y esa era su participación política. Cada uno tiene su

propia apertura al mundo, y la mayéutica socrática consistía en ir revelando, en el diálogo, la posición frente al mundo de cada quien.

Para Sócrates, la mayéutica era una actividad política, un dar y tomar, fundamentalmente sobre la base de una estricta igualdad, cuyos frutos no podían ser valorados en función del resultado, de llegar a esta o a aquella verdad general... Haber examinado algo mediante el discurso, haber hablado sobre algo, sobre la *doxa* de algún ciudadano, parecía ser resultado suficiente. (Arendt, 2008c:53)

Lo que nos interesa marcar en esta manera de pensar el método socrático no es solo la afirmación de la veracidad propia de la opinión. Nos resulta fundamentalmente revelador el hecho de que Arendt considere que la actividad de Sócrates no es educativa sino política porque intenta «hacer a los ciudadanos más veraces» (2008c:53). Esa actividad de comadrona, como la define él mismo, de ir sacando a la luz progresivamente la *doxa* de cada uno, tiene efectos en quien así se expone.

Efectivamente, la opinión no puede ser limitada a un enunciado. En tanto proferida en la esfera pública es indisoluble del acto de enunciación, podríamos decir, y de quien la enuncia, que queda comprometido por ese acto. En ese sentido revela un *quien*, como ha dicho Arendt tantas veces. Apunta Ricoeur:

El lenguaje, considerado en el plano de la enunciación, es una especie de acción: hacemos algo al hablar, lo que se llama acto ilocucionario. Todos los actos de habla, considerados desde el punto de vista de su fuerza ilocucionaria, comprometen al hablante, por una cláusula tácita de sinceridad en virtud de la cual significo efectivamente lo que digo... creo que lo que digo es cierto y ofrezco mi creencia a otro a fin de que la comparta. (2001:250)

El espacio público, volvemos a decirlo, es un espacio común de visibilidad, es en la escena política donde se encuentran los seres humanos expresando su singularidad en actos y palabras, «y eso significa que no solamente aparezco ante los otros, sino que también aparezco ante mí mismo», agrega Arendt (2008c:59). «Estar privado de esto es estar privado de realidad, que, humana y políticamente hablando, es lo mismo que aparición», dice ya en *La Condición Humana* (2007:222). Así como lo visible, lo percibido, lo reconocido, no es distinto de la realidad sino que, como lo afirma desde el primer párrafo de *La vida del espíritu*, «ser y apariencia coinciden» (2010:43), lo que aparece de quien actúa no es lo «aparente». El actor que aparece en la escena pública, en sus acciones o en sus palabras, no es un simulacro, no es una manera de mostrarse; pero no coincide con lo que se es fuera de la acción o con anterioridad a ella.

Esa singularidad que aparece en un segundo nacimiento, *ese quien* que se revela en los actos o en la mirada de los otros en lo público, es resultado y consecuencia de esa acción entre otros y no su presupuesto. Se trata de un descentramiento de la identidad, el sujeto se reconoce en lo que le retorna de su acción o de su palabra, pierde la unidad de su percepción de sí. El *quien* que somos se nos escapa, no podemos poseerlo ni disponer de él, dice Arendt.

Por el contrario, es más que probable que el «quien», que se presenta tan claro e inconfundible a los demás, permanezca oculto para la propia persona, como el *daimón* de la religión griega que acompañaba a todo hombre a lo largo de su vida, siempre mirando desde atrás por encima del hombro del ser humano y por lo tanto sólo visible a los que éste encontraba de frente. (2007:203)

Esta gran frustración, como la llama Arendt, otorga inseguridad a todos los asuntos políticos, que no pueden ser manejados como aquellos sobre los que el hombre tiene pleno dominio. Sin embargo no podemos menos que lanzarnos a lo inesperado de la acción, a la fragilidad de lo que aparece como hecho de discurso entre otros si queremos vivir una vida humana, sabiendo que el mundo común así constituido heredará su carácter. El mundo humano es un espacio «entre» hombres cuya ley es la de la pluralidad, y pluralidad es distinción porque supone la singularidad entendida como lo venimos exponiendo.

Esto que Arendt define como «ser-en-común» cuando se refiere a lo público en *La condición humana* (2007) no es alojable en cualquier cuerpo social, por eso Roberto Espósito (2000) se pregunta si estamos frente a una pensadora de la comunidad o si la radicalidad de la intersubjetividad que propone es de una heterogeneidad irreconciliable con ese concepto.

En su interesante análisis de la semántica del término *communitas*, y particularmente del *munus* que está contenido en él, el autor expone que lo común no tiene nada que ver con un bien, un valor o una propiedad de los sujetos que participan en él, sino por el contrario, con una ausencia, una falta, una pérdida.

*Munis* es una obligación, un deber, una deuda. O también, y al mismo tiempo, un don que se da —pero que no se recibe— porque *se debe dar y no se puede no dar*. Y por esto deja siempre al donador privado de una parte de su «sustancia» más preciosa: de la propia identidad subjetiva. (Espósito, 2000:120)

Este sentido de una falta compartida se expresa en las narraciones que ubican un delito común en el origen de la sociedad, dice Espósito, y Arendt lo pone de relieve en su primera obra, cuando trabaja con la idea del amor en San Agustín. También es evidente que alude a esta imposibilidad de ser totalmente

uno mismo en la exposición al otro y al otro de uno mismo en lo que venimos desarrollando y en su trabajo sobre Kant. Pero, dice Espósito, ni la comunidad como relación ni la comunicación entre sujetos de acción y discurso tienen que ver con ese abismo de la comunidad como no sea en su imposibilidad, lo que es a veces subrayado y otras, pasado por alto por ella. Por eso concluye en que en este aspecto Arendt no ha ido realmente al fondo de la cuestión.

Más allá de esta apreciación, nos interesa destacar que el sujeto está dividido en sí mismo por la relación a los otros y a su propia historicidad, y que esta condición es la que nos lleva a estar juntos, aún en una comunidad imposible. «Por esto, el *cum* está vinculado justamente a la distancia y no a la proximidad. Esto quiere decir que relaciona a los seres humanos en la modalidad de su diferencia» (Espósito, 2000:125).

En el apartado anterior analizamos algunas de las aporías que presenta el juicio desde la mirada de Arendt, pese a lo cual dejamos en pie el juicio político y el pensamiento ampliado, tanto como la propuesta de una modalidad de relación política que establezca cierto horizonte común de juicio pero en la que se preserve la multiplicidad de las perspectivas. Pues bien, ahora nuevamente aparece la distancia y el límite entre los sujetos como única figura posible de comunidad, a la que sin embargo somos convocados de manera irremediable.

Es esta contradicción —a la que Kant sigue fiel— que Arendt entrevé y al mismo tiempo pierde de vista: que los hombres solo pueden experimentar la comunidad si aceptan su ley, que es la de su finitud y, además, la de su imposibilidad. (Espósito, 2000:128)

Enfatizaríamos que lo que también debe aceptarse es que la imposibilidad es doble: tanto la del Uno de la fusión en el grupo como la de la unidad de la identidad como refugio del individuo en el lazo con los otros. La exigencia de lo que hemos llamado descentramiento, o división, del sujeto en tanto está condicionado a la pluralidad, la imposibilidad de dominar totalmente la acción y la palabra que redundan en un sujeto que se reconoce *après coup* y desde la pluralidad de miradas es la condición del ejercicio de la libertad en el mundo humano.

En palabras de Arendt, se trata de una operación de distinción, la de singularizarse políticamente, apareciendo al actuar en el espacio público (insertándose, dice a veces, eclosionando otras), que en tanto espacio de visibilidad es escenario de la igualdad. Fragilidad de la acción, disyunción identitaria y necesidad de considerar el punto de vista de los otros son el costo de toda iniciativa, de la aparición de algo nuevo en el mundo.

Proponemos que se trata de la condición de una subjetivación política. Un movimiento de actualización, que representa el paso de la inercia y la oscuridad de la interioridad a la revelación de quien se es junto a los demás, la construcción permanente de sí mismo a través de la propia historia biográfica y el esfuerzo, siempre renovado, de discernimiento y juicio entre la multiplicidad de perspectivas del espacio público. Un movimiento que no se da de una vez y para siempre ni para todo hacer, pero que encontramos como exigencia ética en ciertas circunstancias, y ciertamente en algunas decisiones en educación.

La política como se perfila en Arendt, la «comunidad casi pública» que tomamos como sugerencia de Kant para lo institucional con las advertencias que ahora sumamos y el pensamiento y la acción resignificados desde esa óptica han ido otorgando el marco para nuestra preocupación original. El lugar de autoridad definido desde la responsabilidad, y la responsabilidad educativa como respuesta por el mundo y por la posibilidad de comenzar asentaron una posición ética. También asumimos que esa ética encuentra como primera exigencia la del ejercicio del juicio propio, entendiendo que decidir no se trata solo de la aplicación de normativas ni de la gestión institucional como tarea sino de la puesta en acto de lo común desde la consideración de las distintas perspectivas.

La subjetividad política que entendemos que subyace al ejercicio de la autoridad así entendido nos permitirá pensar otras cuestiones respecto a tópicos tradicionales del pensamiento político, como la libertad, el poder y la participación. En realidad, cabe la salvedad, el posicionamiento subjetivo en la acción concertada y plural, esto es, política, no es exclusivo del lugar de autoridad sino por el contrario propio de quienes así intervienen en la vida pública, pero nos centramos en esa precisión porque responde a la inquietud por la que intentamos dar cuenta.

Sócrates aparece como sujeto político en su doble figura de tábano y de comadrona, dice Arendt, y también cuando en su última acción asume que su convicción de que pensar era bueno para sus conciudadanos era tal que prefería morir por ella antes que alterarla. La irrupción de una subjetividad como consecuencia de actos y palabras no tiene nada que ver con lo que se entiende como participación política en nuestras democracias actuales, empuñada fundamentalmente bajo la representación y el consenso. Dice Jacques Rancière, pensador a nuestro modo de ver interesantísimo en este punto y que también abreva en Arendt en sus primeras obras:

la verdadera participación es la invención de ese sujeto imprevisible que hoy en día ocupa la calle...La garantía de la permanencia democrática no pasa por ocupar todos los tiempos muertos y los espacios vacíos por medio de formas de participación o contrapoder; pasa por la renovación de los actores y de la forma

de su actuar; por la posibilidad siempre abierta de una emergencia de ese sujeto que eclipsa. El control de la democracia no puede dejar de ser a su imagen, versátil e intermitente, es decir, pleno de confianza. (2007:87–88)

Recordemos que el modelo de la forma de lazo que correspondería a esa subjetividad política tiene que responder a la condición humana de la pluralidad. La pluralidad no es asimilable a la homogeneidad del género humano ni a la multiplicidad verificable en lo social, no es simple alteridad. Es igualdad y distinción.

Del mismo modo que no existe un ser humano como tal, sino solamente hombres y mujeres que son lo mismo en su absoluta distinción, esto es, humanos, así esta igualdad humana compartida es la igualdad que, a su vez, se manifiesta solamente en la absoluta distinción de un igual respecto a otro... Si, por tanto, la acción y el discurso son las dos actividades políticas más sobresalientes, la distinción y la igualdad son los dos elementos constitutivos de los cuerpos políticos. (Arendt, 2008c:98)

El modelo que Arendt propone para ese tipo de relación es, digámoslo una vez más, la amistad, que a diferencia de la fraternidad establece un vínculo de discurso desde la diferencia y en relación con un mundo común, según decíamos más desde la separación que desde la proximidad. Pero Rancière acaba de presentar otro tema que nos acompaña desde la introducción de este trabajo: la confianza.

Frente a los retornos de la figura animal de la política, la virtud democrática de la confianza recrea un espacio polémico de sentido común. Es la potencia misma de la igualdad lo que actúa a través de esa pequeña diferencia, capaz de dar un sentido completamente distinto a la misma experiencia (2007:86).

Un confiado espacio polémico que actualiza la igualdad es una imagen a nuestro modo de ver mucho más rica, y mucho más acorde a lo que estamos proponiendo, que la búsqueda de consenso que tenemos naturalizada como indisoluble de la actividad democrática. Permite pensar la toma de decisiones desde el lugar particular de la autoridad sin que se trate de un acto individual ni necesariamente acordado y, aun así, legitimado políticamente por esa comunidad entramada por la confianza. También que esas decisiones sean a posteriori resignificadas desde el juicio y la palabra de los otros, dándole nuevos sentidos.

En una entrevista de 1970 compilada en *Crisis de la República*, Hannah Arendt opina sobre los consejos que aparecieron como organizaciones en todas las revoluciones y en distintos movimientos sociales, que «el sistema de consejos parece corresponder a la verdadera experiencia de la acción política y surgir de esta» (2015:175). Surgieron siempre espontáneamente y no como

resultado de una tradición, dice, y aclara explícitamente que habla no solo de consejos de trabajadores sino de consejos barriales, profesionales, de copropietarios de casas. Nos permitiremos la extensión de la cita porque pertenece a los cuestionados tiempos en los que nuestra autora estaría replegando el juicio a la interioridad del sujeto y desvinculándolo de la acción política:

Los consejos dicen: queremos participar, queremos discutir, queremos hacer oír en público nuestras voces y queremos tener una posibilidad de determinar la trayectoria política de nuestro país. Como el país es demasiado grande para que todos nosotros nos reunamos y determinemos nuestro destino, necesitamos disponer de cierto número de espacios públicos. La cabina en la que depositamos nuestros sufragios es indiscutiblemente demasiado pequeña porque solo hay sitio para uno. Los partidos son completamente inservibles; la mayoría de nosotros solo somos electorado manipulado. Pero si solo diez de nosotros nos sentamos en torno de una mesa, expresando cada uno nuestra opinión, escuchando cada uno las opiniones de los demás, entonces puede lograrse una formación racional de la opinión a través del intercambio de opiniones. (Arendt, 2015:176)

La condición para este modo de participación sería querer ocuparse de los asuntos públicos (excluye por ejemplo a las comunidades *hippies* de ese tiempo) y la horizontalidad del poder, aunque confiesa que si le preguntaran qué posibilidades de realización tendría una federación estatal de consejos de este tipo, respondería «entonces tengo que decirle: muy escasas, si es que existe alguna» (Arendt, 2015:177).

Es cierto que el planteo revela cierta ingenuidad, y que personalmente no creemos que el retorno a una democracia directa sea posible para sociedades complejas como las nuestras, ni tal vez deseable. Pero la mención de una multiplicidad de «espacios públicos» en referencia a grupos nucleados por experiencias compartidas alienta nuestra propuesta de emergencia de subjetividades políticas en el marco de una institución. También se refiere a otras cuestiones que nos permiten abrir un poco más el tema.

La imagen de la mesa es para Arendt una antigua manera de presentar lo común. Ya en *La condición humana* lo hace en esos términos: «al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor, el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo» (2007:62). Es una metáfora que le resulta muy rica para hablar de los lugares que ocupa cada uno respecto de ese mundo común, de la diversidad de perspectivas, de ver y ser visto, y para formular lo común como lo que aparece «entre», poniendo en relación pero distanciando a los hombres.

Pero la cita también nos da ocasión, en la referencia a la escala del país, la práctica del voto y la manipulación de los partidos políticos, que entendemos como parcialidades y modos de lo común que conllevan la naturalización de ciertas prácticas y ciertas maneras de ver, para abordar lo que Rancière llama «reparto de lo sensible».

Llamo reparto de lo sensible a ese sistema de evidencias sensibles que permite ver al mismo tiempo la existencia de un común y los recortes que definen sus lugares y partes respectivas. Un reparto de lo sensible fija al mismo tiempo algo común repartido y ciertas partes exclusivas. Esta repartición de las partes y de los lugares se basa en un reparto de espacios, de tiempos y de formas de actividad que determina la forma misma en la que un común se presta a la participación y donde unos y otros son parte de ese reparto...Es un recorte de los tiempos y de los espacios, de lo visible y de lo invisible, de la palabra y del ruido que define a la vez el lugar y lo que está en juego en la política como forma de experiencia. (2014:20)

Un sistema que a priori segmenta esa experiencia, excluyendo o permitiendo. Lo interesante de este planteo es que no se trata del análisis de siempre de cuestiones como la dominación o la desigualdad en clave sociológica, sino de una determinación inadvertida que permea el modo en el que los sujetos se ven a sí mismos y se autorizan o no a ocupar algunos espacios, que formatea los modos de hacer. Sobre todo si pensamos en instituciones y más aún en la escuela, artefacto que ha demostrado suficientemente su capacidad para operar en ese reparto de lo sensible, lamentablemente en muchos casos más en el sentido de consolidarlo que en el de promover la novedad.

Sin embargo la política, aunque reconozca determinaciones sobre quien tiene la competencia para ver y para hablar, quien es visible o invisibilizado, aunque asuma determinaciones sobre las propiedades de los espacios y los posibles del tiempo, puede también correr los límites, mover las particiones y tomar parte de otro modo. «Esto es lo que implica el proceso democrático: la acción de sujetos que, trabajando sobre el intervalo entre identidades, reconfiguran las distribuciones de lo privado y lo público, de lo universal y de lo particular» dice Rancière (2012:89).

Consideramos que tenemos a mano situaciones en las que la decisión educativa es claramente política cuando cuestiona el reparto imperante. La presencia de la discapacidad en las escuelas, por ejemplo, con la invención de nuevas prácticas que conlleva. En algunos casos puede pensarse en el efecto que ha operado el cambio de legislación para visibilizar a estos niños y niñas, a estos adolescentes o adultos que no tenían parte en las instituciones de escolaridad

«común», valga la paradoja. Pero estamos convencidos de que las más de las veces son decisiones institucionales las que ejercen una política de resistencia a clasificaciones y rótulos, las que involucran en prácticas de aprendizaje a quienes no están contemplados en la generalidad. Desde mucho antes de que la norma habilitara adecuaciones curriculares y trayectorias individualizadas y hoy que se cuenta con mejores herramientas reglamentarias. Son acciones y palabras sostenidas públicamente las que metaforizan de una manera distinta ciertas significaciones congeladas, más que el eufemismo en el que suele caer la ley y el discurso de lo social.

Entendemos que algo de ese reparto de lo sensible es lo que funciona excluyendo la política de lo pensable para una institución educativa; al fin de cuentas si llevamos varias páginas argumentando en ese sentido es porque no va de suyo. Incontables condiciones de lo institucional y del sistema, incluso de lo pedagógico, son legitimadas por prácticas que se activan «por defecto», utilizando una expresión de Terigi para aludir a ese funcionamiento automático con el que funciona la máquina del saber compartido por todos a menos que se le oponga el esfuerzo de preguntarse por él. Aspectos del dispositivo escolar, de la didáctica y de las relaciones humanas se viven como si no fueran opciones, se los asume como si se tratara de cuestiones objetivas sin percibir que se continúa instaurando como sentido lo que es un reparto cuestionable de la experiencia educativa. La decisión responsable debe intentar suspender esos automatismos para insertar al menos una pregunta que abra sentidos nuevos, y ese solo intento, a nuestro modo de ver, es político y subjetivo políticamente a quien lo sostiene.

Es necesario destacar que no estamos hablando de correr el velo de lo que aparecería enmascarado en el orden del discurso, de desmitificar lo que consolida el orden social o algo por el estilo. Hemos visto cómo la crítica a la función reproductivista de la escuela terminó generando nuevas condiciones de clausura de lo nuevo, por ejemplo. Denunciar que la educación legitima la cultura oficial y ejerce violencia simbólica sobre quienes no están socialmente destinados a ella no reduce la violencia cuando resulta en una adaptación de diseños curriculares y metodologías para hacer la escuela (o ciertas escuelas, deberíamos decir, porque la segmentación de la oferta es el atajo más simple) más accesible, menos exigente, más acorde a las necesidades y sociabilidad de esos otros niños, «los pobres», los excluidos, los marginales. Esto es, confirmar la desigualdad y legitimar el desprecio, continuar decidiendo quién puede pensar y quién no. Por eso hablamos simplemente de intentar *suspender* esas razones arbitrarias que se imponen como necesarias, poniendo en acto, al decidir, una posición que no las convalide.

La condición subjetiva necesaria para decidir de este modo, que llamamos subjetividad política, sería menos una construcción ideal que una desidentificación, si cabe el término, con lo que se espera del lugar de cada uno, del hablar y del actuar de quienes ocupan ciertos lugares, de las posibilidades de los espacios y las instituciones. Un maestro puede autorizarse a no saber, como el maestro ignorante de Rancière, un director puede hablar reconociendo el lugar de iguales de sus docentes como si ignorara que su palabra tiene otro peso desde lo social del rol, una escuela puede alojar la diferencia sin detenerse a rotular a los incluidos, los integrados, los que amablemente siguen siendo clasificados como diferentes.

Actualizar la igualdad, esa igualdad que Arendt exige para los cuerpos políticos como reflejo de lo que está en la base de la condición humana de la pluralidad, partir de ella suspendiendo lo ya determinado es a nuestro modo de ver la posibilidad de generar nuevos sentidos para la experiencia democrática y para la educación. Entendemos que no se trata de ingenuidad sino de apelar a la verdadera potencia de lo político pagando el costo de salir de la comodidad de los roles establecidos, con el prestigio o el sufrimiento que nos alojan por igual, partiendo además de que será el disenso más que el acuerdo lo que movilizará a esa comunidad imposible.

Aunque sean términos pasados de moda, se trata finalmente de un ejercicio de libertad. «Para nosotros esto es difícil de comprender porque con el de igualdad unimos el concepto de justicia y no el de libertad», dice Arendt (2013:70). Nos resulta demasiado fácil deslizarnos a la igualdad ante la ley y a la desigualdad social como injusticia, pero entendemos que nuestro esfuerzo de comprensión, en tanto somos responsables por la transmisión de lo humano, debe encaminarse a sostener la tensión entre igualdad y distinción, potencia de la libertad.

## Poética de la acción

*El hombre democrático es un ser de palabra; es decir, también un ser poético, capaz de asumir una distancia entre las palabras y las cosas que no significa ni decepción ni engaño, sino humanidad capaz de asumir la irrealidad de la representación. Virtud poética que es una virtud de confianza. Se trata de partir del punto de vista de la igualdad, de afirmarla, de trabajar presuponiéndola para ver todo cuanto puede producir, para maximizar todo lo que pueda darse de libertad y de igualdad.*

Rancière, 2007

Vivimos en un mundo interpretado, dice Rilke. Modos de ser, modos de hacer y modos de decir son configurados por el universo de significaciones que constituye nuestro mundo, pese a lo cual, hemos sostenido con Arendt a lo largo de toda esta indagación, existe la posibilidad, siempre abierta, de instaurar nuevos sentidos a partir de la palabra y de la acción. Intentaremos profundizar en esto, preguntarnos cómo es posible. Necesitaremos hablar de discurso y de poesía, de ficción y de metáfora.

La acción invoca al sentido aunque este se escapa a quienes actúan; decíamos que solo desde la perspectiva del narrador, como espectador de sí mismo o de los demás, se entrama el *quien* que se revela en la acción o el nuevo comienzo que supone el acto con las historias que constituyen el mundo humano. Según lo desarrollado, es la imaginación la facultad que permite esta distancia al representarse lo ausente, recuperar del pasado lo que aún tenga significatividad o darle nuevos sentidos a la obstinación de lo fáctico. Porque esas historias, tanto como la Historia con las dificultades que significa pensarla, no son meras fantasías sino que, profundamente ancladas en los hechos y en la realidad, permiten decirlos y ponerlos a prueba.

La presunción de que se podía dominar el pasado llevó a un torrente de relatos terminada la Primera Guerra Mundial, menciona Arendt cuando busca un ejemplo menos doloroso que el régimen nazi. Historias de distinta calidad y procedencia, algunas apelando directamente a la sensibilidad, con repercusiones públicas dispares. Sin embargo, fue necesario que pasaran más de treinta años para que una obra pudiera mostrar «con tanta transparencia la verdad interior del hecho que fuese posible decir: sí, esto fue lo que sucedió» (2008:30). Habla de la novela *Una fábula*, de William Faulkner. Lo interesante del caso, más allá de que muestra la necesidad del paso del tiempo para que se «hayan silenciado la indignación y la ira» es que en ella «se describe muy poco, se explica aún menos y no se “domina” nada en absoluto...lo que queda es la demoleadora emoción que nos da la capacidad de aceptar el hecho de que algo como esta guerra haya podido suceder realmente» (31).

No podemos dominar el pasado en la medida en que no podemos hacer como si no hubiera acontecido...lo que distingue el significado de un acto sólo se revela cuando la acción en sí ha concluido y se ha convertido en una historia susceptible de ser narrada. (31)

El agente histórico es así un ser que habla y que significa el mundo, que puede tomar distancia frente a lo fáctico y responder a ello con el discurso como modo de racionalidad y la ficción como herramienta. Tanto el historiador como el poeta, dice Arendt, «tienen la tarea de poner este proceso de narración en movimiento y de involucrarnos en él» (2008:32).

¿Pero cómo podrían hacerlo? ¿De qué manera puede la ficción dar cuenta de la realidad, y más aún de la realidad del pasado? Cuando nos encontramos con la faz productiva de la imaginación en la base del uso metafórico del lenguaje, al presentar el pensamiento poético de Benjamin, acudimos a Paul Ricoeur. Volveremos a su aporte para continuar pensando este primer modo en el que la acción y sus resultados aparecen articulados con la palabra.

El modo más ancestral en el que todas las civilizaciones intentaron comprender y dominar lo diverso y lo impredecible de la acción humana fue el relato, mediante el cual se procuraron representaciones ficticias de los hechos. Desde la tragedia antigua a la novela actual, la estructura narrativa como modelo proporciona un modo de volver a evocar los acontecimientos, pero no solo eso.

Se pregunta Ricoeur: «¿por qué los poetas escriben tragedias, elaboran fábulas y usan palabras «extrañas» como las metáforas? Porque la tragedia misma responde a un proyecto más fundamental; el de imitar las acciones humanas de manera *poética*» (2008:54). Está el *mythos*, lo que cuenta la obra y que Aristóteles llama «fábula», en lo que reside el sentido; pero la tragedia también es *mímesis* en el orden de la referencia. La *mímesis* no es copia sino creación, una elaboración que testimonia el talento de su autor:

Por una parte, expresa un mundo de acciones que ya está allí; la tragedia está destinada a expresar la realidad humana, la tragedia de la vida. Pero, por otra parte, la *mímesis* no significa reduplicación de la realidad: *mímesis* no es copia; *mímesis* es *poesis*, es decir, fabricación, construcción, creación. (55)

En la oposición de sentido y referencia encontramos no solo lo que describe la obra sino aquello a propósito de lo que está escrita, no solo una situación sino también el mundo, «el sentido es el “qué” y la referencia “el sujeto del qué” del discurso» (2008:51). Dice Ricoeur:

Así hablamos del «mundo» griego, no para designar lo que fueron las situaciones para aquellos que las vivieron, sino para designar las referencias no situacionales que sobreviven a la desaparición de las primeras y que en lo sucesivo son ofrecidas como modos posibles de ser, como dimensiones simbólicas posibles de nuestro ser en el mundo. (2008:51–52)

Nos parece necesario poner en evidencia la manera en la que esto funciona porque sostener, con Arendt y con tantos otros, que dotar de sentido al mundo y a las acciones de los hombres implica un modo ficcional de construcción no es aludir a un puro ejercicio de lenguaje. No se trata de fantasía, la ficción articula huellas inscriptas en la realidad tal como aparece o ha aparecido alguna vez entre los hombres. La mecánica de la ficción, tal como la describe Ricoeur, es similar a la de la metáfora:

La ficción tiene, si podemos decirlo de este modo, una doble valencia con respecto a la referencia: se dirige a otra parte, inclusive a ninguna parte; pero en razón de que designa el no–lugar con respecto a toda realidad puede dirigirse indirectamente a esta realidad según lo que yo quisiera llamar un nuevo «efecto de referencia» (como algunos hablan de «efecto de sentido»). Este nuevo efecto de referencia no es sino el poder de la ficción de *redescribir* la realidad. (2008:108)

La ficción, al intercalar una estructura narrativa, una representación mimética, es capaz de abrir dimensiones nuevas de la realidad «gracias a la suspensión de nuestra creencia en una descripción anterior» (Ricoeur, 2008:108). La comprensión puede hacer ese camino desde el sentido a la referencia y por lo tanto acceder a las significaciones allí contenidas. El acceso al sentido del pasado que así se posibilita es muchísimo más rico y complejo que el que permitiría un manual de historia de los de antaño, se acerca al acceso que permite la obra de arte.

Pero este modo de pensar la ficción además abre el camino para comprender la acción política, que como el pensamiento se pone en marcha también por el poder de las palabras. Dice Rancière, casi con los mismos términos que utilizaba Ricoeur: «La política no necesita barricadas para existir. Pero sí necesita que una manera de describir la situación común y de contar a sus participantes se oponga a otra, y que se oponga significativamente» (2010:11).

El sujeto político está íntimamente concernido por la condición de narratividad con la que aprehende el mundo, no solo por tener que responder a la brecha entre el pasado y el futuro sino también porque su acción, para ser política, debe por definición estar articulada con el discurso.

«El hombre es un animal político porque es un animal literario», como dice Rancière (2014:62), por eso los enunciados políticos y literarios tienen efecto en lo real. La pregunta a la que intentamos responder es precisamente cómo los sujetos políticos son capaces de introducir nuevos sentidos en el discurso y en la acción, ya que hasta el momento dimos cuenta de una redescipción creativa pero no de verdadera innovación. Un caso trabajado por Rancière (2007) nos permitirá adentrarnos en ese «cómo».

Se trata de «la historia de una idea y de una práctica de la Francia del siglo XIX: la idea y la práctica de la emancipación de los trabajadores» (2007:68). En lugar de la habitual lucha gremial acompañada por la retórica de la necesidad de desenmascarar un orden que legitima la desigualdad mientras sostiene la premisa de igualdad ante la ley, ciertos movimientos obreros consiguieron visibilizarse proponiendo lo que él llama un «silogismo emancipatorio». Sus folletos y publicaciones, dice, básicamente formulaban la pregunta «¿son o no son iguales los franceses?», pero no lo hacían denunciando que la premisa jurídico-política era una ilusión sino oponiendo silogísticamente, frase a frase, otra que describía su situación. La argumentación era que se debía acordar las dos premisas o cambiar una de las dos. Por ejemplo, los sastres querían que se revisaran sus tarifas y los patrones se negaban siquiera a discutirlo. Entonces decían: si eso está bien es porque los franceses no son iguales y hay que cambiar el Preámbulo. Si por el contrario mantenemos como válida la igualdad proclamada en la norma, entonces obreros y patrones deben actuar en consecuencia.

«Lo interesante de este razonamiento es que ya no opone la frase al hecho o la forma a la realidad», dice Rancière (2007:70) y esta puntualización es muy acertada porque permite pensar la eficacia simbólica del discurso. Enunciados políticos de nuestra historia reciente responden a esta característica. ¿Alguien puede pensar que «Nunca más», «Aparición con vida» o «Ni una menos» son proclamas que portan una reivindicación que puede cumplirse en la realidad? Por el contrario, muestran la potencia de la enunciación misma, del acto ilocucionario.

Dibujan de ese modo comunidades aleatorias que contribuyen a la formación de colectivos de enunciación que ponen en cuestión la distribución de los roles, de los territorios y de los lenguajes, en suma, de esos sujetos políticos que cuestionan la parte asignada a lo sensible. (Rancière, 2007:63)

Ninguno de los tres enunciados que pusimos como ejemplo explicita el contexto, se justifica o argumenta. Solo afirman, y esa afirmación crea un espacio, instala el no-lugar del que hablaba Ricoeur a propósito de la ficción que permite liberar el orden de la referencia de segundo grado, esa dimensión de la realidad que abre el mundo de otras realidades posibles.

La frase igualitaria no es una pura nada. Una frase tiene el poder que se le confiere. Ese poder es antes que nada el poder de crear un lugar en el que la igualdad pueda reclamarse de ella misma: en alguna parte hay igualdad; está dicho, está escrito. Y por lo tanto puede ser verificado. Quien se asigna como tarea el verificar la igualdad puede fundar, a partir de allí, una práctica. (Rancière, 2007:71)

Es secundario lo que las Madres consideraban factible como consecuencia de su acción y que fueran inimaginables las derivaciones que luego tuvo; «aparición con vida» las puso a caminar en redondo en Plaza de Mayo y sigue enunciando una ley fundamental de lo humano. «Nunca más» será para siempre una metáfora de la invención democrática en Argentina, que verdaderamente la creaba cuando ni la fragilidad institucional de ese momento ni un análisis de la correlación de fuerzas hubieran habilitado la bravuconada. «Ni una menos» le costó la vida a su autora, poeta que luchaba contra los femicidios en Ciudad Juárez, pero se transformó en el verso viralizado de proyectos de ley en distintos países y de multitudes marchando.

«De este modo estamos constantemente preparando el camino para la “poesía”, en el sentido más amplio, como un potencial humano; estamos esperando constantemente, por así decir, que surja en algún ser humano», decía Arendt (2008:32) con esperanza pese a conocer el oscuro revés de esa posibilidad.

Porque lamentablemente ese potencial humano de encontrar y crear mundos a través de la palabra también puede operar obturando identidades. Pensamos por ejemplo en lo que Graciela Frigerio (2008) denomina «infancia adjetivada», esos niños calificados como «menores», ubicados en un árbol de la infancia que no los inscribe en una genealogía sino en una red de instituciones y prácticas distintas a las destinadas a los «niños» a secas. La autora habla de una «ficción jurídica de la minoridad» y de una operación discursiva de división de las infancias con origen en los tiempos de la Colonia, que durante el siglo xx «construyó en filigrana el clivaje que distinguía y separaba a los niños de los menores» (43). De un lado quedaban los «hijos» y los «alumnos»; del otro «los adjetivos calificativos descalificantes (“pobres”, “amorales”, “huérfanos”, “en peligro”, “peligrosos”»)» (46-47).

Es que si algo tiene la capacidad de perdurar, bien lo decía Arendt, es el efecto de las acciones políticas, efecto que dispone de vidas y de cuerpos, de lugares y de tiempos. Por eso tomamos el aporte de Rancière respecto del reparto de lo sensible. Entendemos que el mundo que recibimos, el mundo interpretado de Rilke, en el que nos insertamos como sujetos políticos, responde a una traza simbólica e imaginaria que no podemos desconocer y no pocas veces habla del horror, del mal, de la renegación de la diferencia.

Ahora bien, también es lo propio de la acción, como *praxis* y como *lexis*, la capacidad de introducir la novedad. Esas nuevas significaciones posibles pueden ser pensadas como *innovación semántica*, producto del hombre como iniciador y de la capacidad del discurso para dar lugar a nuevas lecturas del mundo y del pasado, a narrativas sobre las acciones significativas que puedan surgir y a los nuevos decires para los que Arendt esperaba a los poetas. Pero nuestra pregunta irá más allá; nos preguntaremos, además, si *innovación semántica* es un concepto aplicable a la acción misma, esto es, si cabe la posibilidad de hablar de una *poética de la acción*.

¿Qué es lo que define que aparezca una nueva significación? En el caso de Frigerio que mencionábamos, por ejemplo, la autora pone el acento en que el hecho de que aunque ahora esos «menores» sean representados como «sujetos de derecho» eso no evita que la cadena asociativa permanezca incólume y que muchas veces esos niños adjetivados sigan siendo tratados como «pobres», «huérfanos», «peligrosos» y todo lo que estaba detrás. Nos referimos a esto cuando aludimos a los eufemismos de las leyes y seguramente no tardaríamos en enumerar muchas significaciones congeladas en prácticas pedagógicas y sociales que se mantienen inalterables aunque cambien las palabras con el imperio de la corrección política de la época. No se trata solo de cambiar una palabra por otra.

¿De qué manera se construyen esos sentidos y cómo se puede intentar desnaturalizarlos? Tendremos que adentrarnos en la metáfora.

La metáfora excede su concepción clásica en el marco de la retórica, dice Ricoeur (2008), según la cual el sentido literal de una palabra se sustituye por otro figurado por una relación de semejanza. Esta concepción, que atañe fundamentalmente a la denominación, reduce la metáfora a un tropos, una figura de estilo. No agrega ninguna significación nueva, como simplemente opera con la sustitución de un término por otro puede traducirse sin problemas. O arrastrar viejos efectos de sentido manteniéndolos invariables.

Ricoeur propone en cambio una *Teoría de la metáfora*, apoyada en una semántica más actual, según la cual el efecto metafórico se produce a nivel de la frase, como resultado de la tensión entre los distintos términos de un enunciado. Gracias a la interpretación, no a una cualidad ya alojada en el valor lexical de un término, las palabras sufren una «torsión» que las lleva más allá de su sentido literal para dar origen a un sentido distinto. La nueva significación que así surge es intraducible: «A este respecto, la metáfora es una creación instantánea, una innovación semántica, que no tiene estatuto en el lenguaje establecido y que existe sólo en la atribución de predicados inusitados» (2008:26). Supone una información nueva, dice algo nuevo sobre la realidad, no es solo un ornamento del lenguaje.

Funciona, como lo vimos con Benjamin, a través de la reestructuración de los campos semánticos. Acercando dos campos semánticos hasta ese momento distantes hace surgir la posibilidad de nuevas articulaciones y categorizaciones de lo real. Alcanza la realidad por el rodeo de suspender la visión ordinaria y el discurso ordinario que la describe, el sentido literal se desvanece en beneficio del sentido metafórico por efecto de esa predicación extraña.

«Al denominar a la metáfora innovación semántica subrayamos el hecho de que no existe sino en el momento de la invención; al no tener status en el lenguaje establecido, la metáfora es, en el sentido fuerte de la palabra, un acontecimiento del discurso» (Ricoeur, 2008:34). Como tal, puede ser evanescente y desaparecer o ser tomada por una comunidad lingüística, trivializarse hasta confundirse con una extensión de la polisemia de las palabras y transformarse en una metáfora muerta.

La metáfora entonces aparece como acontecimiento y se comprende como significación. Es interesante que Ricoeur use esta misma fórmula para el discurso en sí, al que tal vez ya sea hora de definir. Resultará necesario para pensar la posibilidad de una tal innovación en el orden de la acción.

«El discurso es la contrapartida de aquello que los lingüistas llaman sistema o código lingüístico. El discurso es acontecimiento en forma de lenguaje» (Ricoeur, 2008:58). Intentaremos dilucidar esta definición enigmática a través de los cuatro elementos presentes en la lingüística de la oración según Ricoeur, para quien así como el signo es la unidad básica del lenguaje la oración lo es del discurso.

En primer lugar, a diferencia de la lengua, virtual y fuera del tiempo, el discurso se realiza temporalmente y en el presente. Es lo que se denomina *instancia del discurso*. No nos costará comprenderlo si pensamos en los enunciados que dimos como ejemplo, perfectamente situados en una coyuntura histórica.

En segundo lugar, la instancia del discurso es autorreferencial. Mientras la lengua carece de sujeto, el discurso remite a quien lo pronuncia por un complejo andamiaje de indicadores como los pronombres personales o los modos. Nuestros tres enunciados, estructurados desde el imperativo, solo tienen sentido y fuerza porque provienen de esos colectivos de enunciación que les dieron lugar. No necesitan de más indicadores lingüísticos para denotarlo porque manifiestan en sí su fuerza ilocucionaria.

En tercer lugar, así como la lengua carece de temporalidad y de subjetividad, sus signos remiten a otros dentro del mismo marco del sistema, mientras el discurso es siempre acerca de algo. «Se refiere a un mundo que pretende describir, expresar o representar. En el discurso se actualiza la función simbólica del lenguaje» (Ricoeur, 2008:58).

Por último, mientras la lengua es solo la condición para la comunicación en tanto provee los códigos, es en el discurso donde todos los mensajes se intercambian. «En este sentido sólo el discurso tiene, no únicamente un mundo sino otro, un interlocutor al cual está dirigido» (Ricoeur, 2008:58).

Pues bien, ¿puede la acción política, en tanto articulada por el discurso, responder por estos cuatro rasgos? ¿Puede ser fijada, objetivada como lo es el discurso hablado en relación con el escrito, a los efectos de su análisis? ¿Puede considerarse significativa, como un texto?

Ricoeur sostiene que «algunos rasgos internos de la acción son semejantes a la estructura del acto de habla, y que transforman el hacer en una suerte de enunciación»; también que es posible que «el *significado* de la acción se desprenda del *acontecimiento* de la acción» (2008:64).

En principio, la acción tiene un contenido proposicional que puede ser identificado y reconocido como él mismo, y una estructura proposicional semejante a una oración. Los verbos de acción dan una idea de ello, dice Ricoeur, porque habilitan relaciones y complementos que se corresponden con esa estructura. Si hablamos del verbo *decidir* se trata de una acción en la que necesariamente debe haber algo que se decide (a diferencia de *caminar*, por caso), pero la estructura predicativa es igualmente variable (con otros o no, en tal lugar, reflexivamente o sin pensar, lo que fuera). También posee rasgos ilocucionarios identificables. Esto es, así como en el acto del decir se puede distinguir este aspecto (lo que hacemos al decir) en la mímica y en los aspectos no articulados del discurso, la llamada prosodia del lenguaje, en el caso de la acción se pueden identificar las condiciones que la tipifican. Para poner ejemplos de Arendt, qué hace que una acción sea una promesa o un acto de perdón.

Podemos decir ahora que una acción, a la manera de un acto de habla, puede ser identificada no sólo según su contenido proposicional sino también según su fuerza ilocucionaria. Ambos constituyen su *contenido de sentido*. Del mismo modo que el acto del habla, el acontecimiento en forma de acción (si podemos acuñar esta expresión analógica) desarrolla una dialéctica semejante entre su estatuto temporal, como acontecimiento que aparece y desaparece, y su estatuto lógico, por tener tales y cuales significados identificables o *contenido de sentido*. (2008:65)

¿De qué manera se inscribe un acto, al modo en que el dicho pasa a ser escrito? A Arendt le gustaría mucho la respuesta de Ricoeur: cuando tal o cual acontecimiento «ha dejado su marca en su época». En numerosas ocasiones hablaba de la *polis* como la alternativa que encontraron los griegos para dar estabilidad a la fragilidad de la acción, para escribir una historia que la contenga.

Lo interesante es en este punto, a nuestro modo de ver, que la acción puede desprenderse del agente no solo a los efectos del análisis sino, tal como lo proponía Arendt, en cuanto a las consecuencias. Esto abre a cuestiones tan disímiles como la de la *intención* de una acción respecto de su resultado o la dificultad de precisar el papel de un personaje histórico en el desarrollo de ciertos acontecimientos. Pero también abordar lo que Arendt llamaba «acción concertada» entendiendo no solo la ejecutada por más de un agente sino la que puede ser individual pero que necesariamente está en relación con otros en un contexto político.

La acción, además, autonomizada de su agente y con cursos impredecibles, no solo se inscribe en relatos e historias, también se registra. Esta dimensión, con la del archivo que comporta, es la que proporciona el material con el que trabaja Frigerio en *La división de las infancias* (2008). Si se puede acceder a las operaciones de discurso materializadas en los destinos de aquellos recién llegados de hace dos siglos no solo es porque se puede analizar la ley Agote o porque se ha encontrado el árbol de las infancias como un documento gráfico y referencias a instituciones denominadas *Casa de Partos Públicos* y *Ocultos o Asilo de la Pobreza y el Trabajo*. Hay también enormes cantidades de papeles registrando acciones y decisiones sobre esos niños, de distintas personas, en diferentes tiempos, que pueden ser leídas y significadas como marcas, como huellas de un mismo texto. Donde se pueden encontrar reiteraciones y sorpresas, variaciones sobre un mismo enunciado o aparición de proposiciones distintas.

Por último, en ese derrotero siniestro o más feliz, las acciones así convertidas en prácticas sedimentadas se convierten en *instituciones*. Arendt lo trabaja cuando compara las revoluciones francesas y americana, entendiendo que lo que no consiguió la primera fue consolidarse en una fundación institucional. Excede los límites de este apartado extenderse en ello, pero una fuerte tensión de lo que nos preocupa es la existente entre la decisión como posibilidad de lo nuevo y la autoridad como lugar de resonancia de principios fundacionales, de acciones pasadas.

En síntesis, la acción desarrolla significados que pueden ser actualizados en situaciones distintas de la que le dio origen y por otros agentes. Su importancia y su pertinencia, dice Ricoeur, hace que su significado sea duradero o no, como decíamos a propósito de la metáfora, y que tenga implicaciones con la cultura comparables a la que establecíamos cuando hablábamos de la creación de un mundo en el orden referencial del discurso. Se pregunta el autor:

¿No constituye un rasgo fundamental de las grandes obras de la cultura el hecho de sobrepasar las condiciones de su producción social, del mismo modo que un texto desarrolla referencias y construye nuevos mundos?... Por el hecho

de abrir nuevas referencias y recibir de ellas una nueva pertinencia, los actos humanos están esperando igualmente nuevas interpretaciones que decidan su significación. (2008:68)

Arendt estaría de nuevo sin dudas muy complacida. Tanto el lugar que otorga a la obra de arte y a la cultura en general como el valor ejemplar de acciones pasadas como criterios para el juicio van en este sentido. A nuestro análisis le resulta también más que satisfactorio este carácter polisémico, esa «plurivocidad específica en el significado de la acción humana» que destaca Ricoeur por cuanto permite tanto diferentes lecturas como nuevas significaciones. Es esa semántica inherente a la acción misma la que permite la innovación.

Cabe entonces apostar por una acción política más poética, digna de la capacidad humana de innovar, de construir y de compartir el mundo. Probablemente sea en los bordes del reparto de lo sensible donde mejor se vea la «torsión» metafórica que puede producir la acción, pero seguramente es en el corazón de la educación, responsable tanto por el mundo como por los nuevos y los comienzos, donde haya que abrir la distancia poética que remita a otra dimensión de la realidad.

*Siempre será verdad lo que dijo Hamlet:  
«El mundo está fuera de juicio; ¡suerte maldita!  
Que haya tenido que nacer yo para enderezarlo»  
Arendt, 2008*

Somos llamados a intervenir en el mundo, y ese llamado se recibe y se responde individualmente. Sin embargo, paradojas de la condición humana, solo puede hacerse asumiendo la falta de predicción del resultado y, más aún, «sin conocerse a sí mismo ni poder calcular de antemano a quién revela» su acción y su palabra (Arendt, 2007:216).

Convivir con el *daimon* de cada uno, con «su distinta identidad, que sólo aparece y es visible a los otros» (Arendt, 2007:216) es la única manera de que el vivir sea plenamente humano. La sabiduría de procurarles bienestar es *eudaimonía*, dice Arendt traduciendo a su modo el ideal griego, sabiendo que solo la muerte, que nos evita enfrentar las posibles e interminables consecuencias de lo que empezamos, podrá lograrlo totalmente. Si uno pretende ser el autor de sus actos y el dueño de su identidad, que su nombre quede ligado a la grandeza de lo que ha hecho, debe procurarse una vida no solo arriesgada y valerosa

sino breve, como Aquiles. Aunque «cierto es que incluso Aquiles depende del narrador, poeta o historiador, sin quienes todo lo que hizo resulta fútil» (217).

Mientras tanto, mientras transitamos la vida finita de cada uno en un mundo que nos sobrevivirá y nos narrará, que contará nuestras acciones y nuestra vida misma si nos insertamos en él, tenemos la maravillosa potencia de ser comienzo. No se requiere más valor ni heroicidad que el de enfrentarse a la contingencia de lo que se hace y de lo que se es:

La connotación de valor, que para nosotros es cualidad indispensable del héroe, se hallaba ya en la voluntad de actuar y hablar, de insertar el propio yo en el mundo y comenzar una historia personal...El alcance de este valor original, sin el que no sería posible la acción ni el discurso y, en consecuencia, según los griegos, la libertad, no es menos grande y de hecho puede ser mayor si el «héroe» es un cobarde. (Arendt, 2007:210)

Héroe era todo el que se sumaba a la empresa troyana, el contenido de sus acciones era secundario al hecho de «pasar al frente», para usar una expresión con más de un sentido pertinente. Decir presente y enfrentar los hechos.

Responder con palabras y acciones, movilizándolo el pensamiento y el juicio, es «una forma peculiarmente humana de asumir responsabilidad», dice Michael Denney (1994:123) cuando analiza la particular versión de *eudaimonía* que propone Arendt. Retoma la etimología de *responsabilidad* destacando tres elementos significativos que según dice a ella le gustarían (singular estilo de la autora, dicho sea de paso, que convoca como nos pasó a nosotros mismos en reiteradas ocasiones a ponernos en su lugar): *responsabilidad* es «declarar la presencia de lo que está presente, declararse presente uno mismo, y declarar un nexo entre uno mismo y lo que está presente ante uno».

Decir presente y darle presencia a los hechos, podríamos traducir, es sin duda la exigencia de dialogar con la realidad para reconciliarse con el mundo que practica y proclama Arendt. La subjetivación política que eso supone permite distintos lugares y modos de enfrentar la empresa: hemos hablado de Ajmátova y de Sócrates, de las Madres de Plaza de Mayo y de maestros de grado, de poetas y de sastres. Testimonio y ficción forman parte del mismo registro de sentido, intervienen en el mundo y pueden cambiarlo como lo hace la acción, cada uno toma parte en lo común de acuerdo a su singularidad y en un proceso de distinción.

«Qué importa quién habla, ha dicho alguien qué importa quién habla», dice Beckett retomado por Foucault en su conferencia «¿Qué es un autor?», ahora referenciado por nosotros a partir de un escrito de Agamben (2013). No importa quién habla, pero *alguien* lo ha dicho. «Hay allí, entonces, *alguien*

que, aun permaneciendo anónimo y sin rostro, ha proferido el enunciado, alguien sin el cual la tesis que niega la importancia de aquel que habla no habría podido ser enunciada» (81–82).

Ese alguien no termina de desaparecer, la ironía del enunciado revela que su importancia no es la de su identidad sino la del espacio que abre con la marca de su singularidad, que permanece en él y sigue haciendo hablar a otros. No será lo mismo lo que digan Foucault, Agamben o nosotros, tanto como no es indistinto quién es cada uno de esos autores. Sus nombres propios, sus biografías, su circunstancia, pesan a la hora de escribir tanto como a la hora de leerlos, aunque no es en tanto tales que son autores. El autor, tanto como el iniciador de la acción, queda en el borde del texto, en el umbral de la obra, solo en el gesto de distinción de su valor, que lo pone totalmente en juego.

El proceso de subjetivación que determina erigirse en autor es similar, si no el mismo, que aquel que definimos como subjetivación política. Porque nunca es de a uno, no podemos subrayarlo con más énfasis, ni siquiera en el caso del escritor solitario. Cualquiera sea la iniciativa individual, por la misma naturaleza del discurso, se entrama con otros y con los otros de la historia. Por eso la política es la condición de la pluralidad y de la participación en el mundo. Aparecer, revelarse, participar, es afirmarse como copartícipe en un mundo común.

Es curioso que declararse presente, asumir la responsabilidad más íntima que cabe al ser humano en cuanto tal, decir «puedo» como Ajmátova en nuestra introducción, exija salir de sí, remita a un encuentro cuerpo a cuerpo con lo otro más radical, el lenguaje, y con los otros. Es curioso que lo que le es más propio, la capacidad de actuar, lo obligue a quedarse al margen de su acto para así afirmar su más irreductible presencia, iniciando algo cuyo derrotero portará su marca pero que lo dejará fuera. No deja de ser curioso que allí resida la ética, en aceptar ponerse en juego en la palabra y en la acción, cuando la palabra y la acción revelan un «quien» que le es desconocido.

Es extraordinariamente curioso que sea en la distancia y en los intersticios entre los hombres donde aparezca el mundo, y que sea en una comunidad imposible donde surjan la libertad y el poder de responder por él y de intentar lo nuevo.

Pero así se ha ido delineando en nuestra búsqueda, guiada fundamentalmente por Hannah Arendt, Asistemáticamente, con interpretaciones propias y de otros autores, seguramente con no poco desconocimiento en algunos puntos y relaciones arbitrarias en otros, hemos situado su pensamiento en el cruce con nuestras preocupaciones. Ojalá hayamos conseguido hacerlo «arendtiana-mente», con el respeto y la libertad con los que ella se vale de hombres e ideas de la historia para traccionar su propio pensamiento, para escucharse hablar.

## Consideraciones finales

«Para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre» repite Arendt innumerables veces citando a Agustín de Hipona (por ejemplo en *La condición humana*, 2007:201). «Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se prestan a la acción» (201).

En el camino de nuestra indagación encontramos que la experiencia de la potencia con la que la abríamos, la del «puedo» de Ajmátova tomando a su cargo el mundo, esa experiencia que nos concierne de manera radical sin remitir a ninguna capacidad específica, a ningún saber, es la de la posibilidad de ser comienzo.

Vivir es ya haber nacido, en una condición que no elegimos, en una situación en la que nos encontramos, en una región del universo donde nos podemos sentir arrojados, extraviados, perdidos. Sin embargo, sobre este fondo podemos comenzar, es decir, dar a las cosas un curso nuevo, a imagen del acontecimiento que determina el momento axial del tiempo calendario. (Ricoeur, 2001:248)

Porque comienzo es *initium*, momento inaugural, podemos comenzar como humanos. Ni la senda sin tiempo del pensamiento, la de la brecha entre el pasado y el futuro, ni el puro presente del hacer permitirían el segundo nacimiento que supone el comenzar, como *principium*, de la inserción en el mundo por la acción y la palabra;

su impulso surge del comienzo, que se adentró en el mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo por nuestra propia iniciativa... Este comienzo no es el mismo que el del mundo, no es comienzo de algo sino de alguien que es un principiante en sí mismo. (Arendt, 2007:201)

Comenzar es una respuesta, la iniciativa es responsabilidad. Definíamos responsabilidad como promesa, también como decir presente y declarar la presencia de lo que está presente delante de uno. Sin esa respuesta, que como hemos desarrollado con cierto detenimiento, supone el pasaje por la instancia del discurso, no somos verdaderamente humanos ni lo es el mundo.

Hannah Arendt frente a las llamas del Reichstag sintió de manera rotunda su capacidad de lo nuevo como responsabilidad por el mundo. Muy pocos meses después estaba exiliada, pero esa no fue la principal consecuencia de su iniciativa. Si hoy su obra sigue resonando, si podemos continuar pensando desde ella, es porque respondió al estado de excepción con el ejercicio del juicio propio, porque salió al ruedo de lo público con una palabra anclada en la realidad de los acontecimientos, porque esa responsabilidad siguió funcionando como la promesa de mantener el anclaje con el mundo por duro que fuera. Probablemente sea casual pero no deja de ser una hermosa metáfora que la acción política en la que puso manos a la obra aquel día haya sido abocarse, por encargo de sus amigos que ya estaban en la oscuridad, víctimas de la persecución, a recopilar legislaciones y dichos coloquiales antijudíos, del pasado y de lo que circulaba en ese momento.

En esos años, dice, cuando le preguntaban: ¿quién eres?, «consideraba que la única respuesta correcta era: una judía. Esta respuesta tomaba en cuenta únicamente la realidad de la persecución» (Arendt, 2008:28). Con el tiempo, con su salida a la escena pública y en el espacio de la polémica suscitada por su posición, aprendería que la respuesta por el *quién* no solo remite a la identidad sino a la posición frente a lo común que está en juego, en ese caso la humanidad misma.

«Me temo que en sus esfuerzos sintieron muy poca responsabilidad con respecto al mundo», dice Arendt cuando relata ese tiempo a propósito de muchos de su generación y su grupo, «aunque algunos pocos también intentaron hasta los límites de su capacidad comprender incluso la inhumanidad y las monstruosidades intelectuales y políticas de una época fuera de quicio» (2008:28). Responsabilidad y comprensión van de la mano, ambas responden por el sentido de un mundo que a veces exige el esfuerzo de la reconciliación y siempre la posibilidad de lo nuevo como promesa hacia el futuro.

Tal vez todo el esfuerzo especulativo que hemos hecho en este trabajo se encuentre en germen en aquella primera referencia a la educación como doble

responsabilidad, que implicaba responder por el mundo y por los comienzos, por los nuevos y por su capacidad de generar algo que tal vez no imaginemos. Confiamos en haber podido dar cuenta de ello, y haber logrado aproximarnos a la idea de que en la iniciativa entendida como innovación está el resguardo de la capacidad de generar nuevas significaciones a partir de la palabra y de la acción. Tomando a su cargo el pasado a través de la imaginación, dando profundidad al mundo con la comprensión que permite ir de lo que aparece como sentido a la referencia de una nueva realidad allí contenida, actuando y hablando *inter homines*, es como vislumbramos que se puede asumir esa doble responsabilidad. Esto, claramente, supone un perfil político en el cual la acción educativa no siempre estuvo dispuesta a verse reflejada y que no la agota, pero que se nos presentó necesario.

Ahora bien, si estamos destacando la posición personal de Arendt en estas últimas consideraciones no es porque nos interese en carácter de ejemplaridad sino para pensar la implicación de lo singular en esa praxis plural. Entendemos que el punto de más difícil resolución en nuestra indagación ha sido el de articular la individualidad en términos de lo que podemos anotar con el nombre propio y que remite a la biografía de cada uno tanto como a su lugar social, con una acción que se define por la concertación, que descentra al sujeto en tanto político y que exige la horizontalidad del espacio público.

Indiscutiblemente, en la Alemania de los años treinta no era lo mismo ser judía que no serlo. Aun cuando dejar de reconocerse desde la marca de la discriminación para considerarse inserto entre los humanos de otro modo sea un devenir subjetivo, la realidad de la persecución respondía a políticas determinadas y a un reparto de lo sensible, tal como lo hemos definido, que no se puede negar. Tampoco se puede negar que la mirada hacia la joven recientemente iniciada en la actividad política, que consiguió la libertad ejerciendo la persuasión con un comisario que no entendía nada de lo que estaba pasando, era otra que la que tenía por objeto a la reconocida Hannah Arendt, cronista que desde un periódico hablaba de banalidad del mal y denunciaba el triste papel de los Consejos Judíos. Más allá, entonces, del trámite que cada uno pueda dar a estas cuestiones y del contenido de la acción misma, eso que tiene que ver con el orden simbólico de lo social y de lo imaginario de las relaciones humanas debe ser considerado.

En nuestro caso, puntualmente sabemos que la mayor tensión existe entre lo que definimos como praxis plural y el lugar de autoridad. En el mismo término griego que habla de actuar y comenzar está implícito el gobernar, pero el concepto de autoridad es romano, implica otra lógica que entendemos no incompatible pero sí de difícil articulación.

«Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, «comenzar», «conducir» y finalmente «gobernar»), poner algo en movimiento (que es el significado del *agere* latino)» (Arendt, 2007:201). En el concepto de autoridad al *agere* del latín se suma «*gerere*, voz difícil de traducir, que en cierto modo alude a la continuación duradera, sostenida, de actos pasados cuya consecuencia son las *res gestae*, los hechos y acontecimientos que llamamos históricos» (1996b:178).

En la acepción griega los campos semánticos de comenzar, guiar y mandar daban cuenta de que ser libre y tener la capacidad de actuar, de empezar algo nuevo, coincidían, dice Arendt. En cambio, en Roma la libertad era un legado, transmitido por los fundadores, que sus descendientes debían acrecentar.

Tal vez por eso Arendt afirma que «en educación la responsabilidad toma la forma de autoridad» (1996c:201), porque velar por lo nuevo implica la transmisión de la libertad de comenzar y de apropiarse de las resonancias de acciones pasadas, devenidas sentido del mundo e instituciones.

En ambas etimologías, por otra parte, pareciera según la autora que cada acción tuviera un primer movimiento, realizado por una sola persona, y el final, en el que se unen muchas para «llevar» y «acabar» la empresa aportando su ayuda. En ambos casos, la palabra que designaba solo la segunda parte de la acción, su conclusión (*prattein* y *agere*) pasó a ser la aceptada para la acción en general, mientras que las que designaban el comienzo de la acción se especializaron en el significado, al menos en el lenguaje político. *Archein* pasó a querer decir principalmente «gobernar» y «guiar» cuando se usó de manera específica, y *agere* significó «guiar» en vez de «poner en movimiento».

Volver a hacer hablar a esos términos quizás permita reflejar la experiencia política en un grupo como el que proponemos. El desafío mayor que supone para nuestra imaginación esta perspectiva tal vez sea la exigencia de volver a situar, una y otra vez, que la acción genera un espacio de opinión y visibilidad intermitente, no dado de una vez y para siempre, que aparece cada vez que hombres y mujeres se manifiestan en torno a lo común. Recordemos que era eso lo que definía a la *polis*, que preexistía a la consolidación de la ciudad-estado y que se defendía amurallándola no solo físicamente sino con leyes. Por eso pensamos que una trama política de ese tipo puede tener lugar en el intramuros de una institución, con toda la connotación de clausura que ello pueda tener pero también con la condición de posibilidad que supone en el orden social. Cuestionar el reparto de lo simbólico, como decíamos, no implica negarlo, y bien sabemos que mucho de lo que puede una escuela se apoya en ese reparto.

Ahora bien, la acción política también se define por esa misma irrupción circunstancial; se gesta y sostiene por la interdependencia de quienes en ella

se revelan como actores políticos. Entendemos que responde a la experiencia que el lugar del *primus inter pares*, como dice Arendt de Homero, el papel de principiante guía que con el tiempo decantó en el de gobernante, puede ser asumido cada vez por alguien distinto, conforme a la acción de la que se trate. Con total convencimiento podemos afirmar que muchas decisiones, aunque en términos institucionales sean avaladas por el rol de quien dirige, se gestan en la iniciativa de otro de sus miembros y se fundan en el lugar que esa persona asume y que bien puede entenderse como autoridad. El lugar del director, para decirlo explícitamente, en algunas cuestiones solo sostiene la asimetría de la relación por el peso de una tradición verticalista o por la identificación con el rol social. La responsabilidad del docente, que lo compromete y le exige manifestarse en su palabra y en su acción en términos de sujeto político, lo implica en términos individuales y en ese sentido se autoriza a sí mismo al ejercicio de su capacidad de innovar, más allá de quien ocupe el lugar de autoridad en la institución.

Sabemos que esta afirmación requiere no pocos matices y que pone en evidencia la tensión con la normativa y con los lugares de regulación y control institucional ya establecidos. Pero no podríamos sostener, como lo hemos hecho, que la libertad y el poder surgen de la horizontalidad de la acción política entre los hombres sin poner de manifiesto este doble registro de la problemática.

Para quien es designado en un lugar institucional de autoridad se tratará del trabajo de desidentificación que señalábamos como propio de la subjetivación política, ya que no se trata más que de una de las aristas de su singularidad. Tanto como hemos reivindicado el lugar del conocimiento y la posición de quien juzga para el ejercicio del juicio y la deliberación, sostenemos que no se pueden minimizar los efectos imaginarios del rol social o institucional que se ocupa, pero solo es una más de las condiciones que se ponen en juego. Quien ejerce el gobierno de una institución no necesariamente es el que conoce más un tema sobre el que se debe adoptar una decisión, por ejemplo, o está en posición de intervenir sobre otro. En algunos casos oficiará de principiante guía y en otras de acompañante, sabiendo que si se propone la construcción de un espacio político de opinión, de circulación de la palabra y de puesta en acto de la capacidad de iniciativa de todos y cada uno no es para reproducir las relaciones de poder ya existentes en cualquier organización. Se trata, volvamos a insistir, de actualizar la igualdad.

No desconocemos el carácter inacabado de nuestras formulaciones, incluso la indefinición en la que hemos dejado algunos de los términos que están en juego. Por ejemplo, el concepto mismo de *decisión*, que sabemos muy connotado tanto en el lenguaje cotidiano como en teoría política. Preferimos no

fijarlo a ninguna significación, por cuanto responde a numerosas experiencias en distintos niveles de análisis. Sí pondremos el acento en que por definición se trata de comenzar algo o de poner fin a una situación y que se trata de una acción que implica el pensamiento y el juicio. Algunas de las resoluciones que se toman en una institución educativa son del orden de la acción política y otras no. Preferiríamos hablar de *decisión* en esos casos, y así lo hemos hecho, a sabiendas de que hemos dado pocas pistas respecto de su contenido.

Para cerrar, nos gustaría mencionar que si la disposición a la acción exige el valor de ponerse en juego en la palabra y la acción y la ética de la promesa como fundamento de la responsabilidad, lo que pone en relación con los sujetos políticos es lo que Arendt rescata de Maquiavelo como *virtú*. No ahondaremos en el concepto, solo diremos que pone en evidencia lo que los griegos entendían de la actividad política como virtuosismo, en el sentido en el que se supone que alguien ejerce con destreza y excelencia el arte de tocar la flauta, o de cantar. La acción concertada adquiere así el relieve de un concierto en el sentido musical del término, donde el aporte de cada uno con la ejecución de su instrumento, o con el solo que pueda improvisar, dará origen a una obra conjunta sin que nadie pierda su singularidad.

En algunos casos habrá *ritornellos*, repeticiones, frases que se repiten una y otra vez y muchas veces nuevas interpretaciones de obras clásicas, pero en otros podrá aparecer en la polifonía lo auténticamente nuevo. Concluiremos con Arendt:

Entonces, si comprendemos lo político en el sentido de la *polis*, su objetivo o *raison d'être* sería el de establecer y conservar un espacio en el que pueda mostrarse la libertad como virtuosismo; es el campo en el que la libertad es una realidad mundana, expresable en palabras que se pueden oír, en hechos que se pueden ver y en acontecimientos sobre los que se habla, a los que se recuerda y convierte en narraciones antes de que, por último, se incorporen al gran libro de relatos de la historia humana. (1996b:167)

## **Adenda.**

### **Notas para una poética de la decisión**

El trabajo que dio origen a este libro reconoce como antecedente un escrito de comienzos del año 2015 que llamamos *Una escuela. Propuestas para seguir pensando* (inédito). Inmaduro y seguramente poco riguroso, el texto tuvo la riqueza de presentar ante nuestra propia mirada la preocupación que nos animaba, la de dar cuenta de nuestra implicación en el proceso de creación y puesta en marcha de la escuela que dirigimos.

Con el correr del tiempo la temática se fue precisando pero la vocación por ocuparnos de la inquietud originaria se mantuvo. Tanto, que las propuestas de Italo Calvino para lo que quería de su literatura que vertebraron aquel escrito se revelaron como intuiciones de nuestros propios deseos para una decisión política e institucional.

Si Calvino hubiera escrito lo pronunciado en público, en forma de conferencias, seguramente hubiera producido modificaciones y hubiera dictado la última, que quedó solo en el título. Del mismo modo que podemos tomar su escrito escuchando la instancia de discurso de su voz de autor, las decisiones que dan origen a este pequeño intento de reflexión pueden pensarse como un texto al que le podemos exigir poesía, capacidad de generar nuevos sentidos.

Tomaremos entonces las categorías de Calvino en *Seis propuestas para el próximo milenio* (2010) para interrogarlas.

## Levedad

En la primera de las conferencias Calvino cuenta que en sus inicios de escritor se encontró con la dificultad de sintonizar una escritura que quería ágil con un mundo que por primera vez descubría opaco, pesado, sujeto a una fuerza inercial.

En ciertos momentos me parecía que el mundo se iba volviendo de piedra: una lenta petrificación, más o menos avanzada según las personas y los lugares, pero de la que no se salvaba ningún aspecto de la vida. Era como si nadie pudiera esquivar la mirada inexorable de la Medusa. (Calvino, 2010:20)

Tal vez forme parte de nuestras percepciones más compartidas la de que lo humano, el vivir en sociedad, es inevitablemente pesado. Que las relaciones, las normas, las condiciones de época, van apretándonos de manera cada vez más ajustada, constriñendo lo que por contraste sería una ilusión de libertad, de liviandad, localizada en un tiempo pasado utópico o en un futuro incierto.

Las instituciones y más puntualmente las escuelas, suelen ser vividas de este modo. Inconmovible y aparentemente eterna, la escuela parece estar allí siempre igual a sí misma, más allá del paso del tiempo y de los intentos por renovarla. En contraste, no deja de ser paradójico que la actualidad se viva como vértigo y precariedad mientras la inseguridad parece ser un sentimiento generalizado y las instituciones se fragilizan.

Por eso al expresar lo que implicó para nosotros responder a la convocatoria para participar de la creación de una nueva escuela, la opción de Calvino, que elige la *levedad* por sobre el peso, nos resulta acorde al tono con el que se adoptaron decisiones en aquel momento. Dice Calvino:

En los momentos en que el reino de lo humano me parece condenado a la pesadez pienso que debería volar como Perseo a otro espacio. No hablo de fugas al sueño o a lo irracional. Quiero decir que he de cambiar mi enfoque, he de mirar el mundo con otra óptica, otra lógica, otros métodos de conocimiento y de verificación. (2010:23)

Se nos convocaba, como a Perseo, a una empresa tal que si hubiéramos sido totalmente conscientes de su magnitud, si nos hubiéramos puesto a medir fuerzas y emprender la acción directa de manera planificada y acorde a fines, hubiéramos quedado petrificados.

Entendemos que algunas iniciativas deben asumir que ciertos caminos no pueden recorrerse con el ropaje del guerrero. Hay siempre algo del orden de una desproporción no del todo reconocida que permite tomar atajos y acceder a recursos inesperados. Nada había obtenido el arrojo de los valientes con sus armas y sus espadas atacando frontalmente a la Medusa. Fue Perseo, mortal y casi un niño, guiado por una estrategia y solo dotado de unas sandalias aladas, una espada curva y un escudo de bronce, quien se apoyó en lo más leve, el viento y las nubes, y pudo vencerla. Dice nuevamente Calvino:

La fuerza de Perseo está siempre en un rechazo a la visión directa, pero no en un rechazo de la realidad del mundo de los monstruos que le ha tocado vivir, una realidad que lleva consigo, que asume como carga personal. (2010:21)

El pensamiento como herramienta propone el camino de la mirada oblicua, al sesgo, que permite acceder a lo intolerable de ciertas realidades con las que intentamos reconciliarnos por la vía de la imaginación y la comprensión. Palabra y acción pueden participar de ese carácter.

La levedad a la que alude Calvino y que reivindicamos entonces como parte del gesto de decisión inaugural en la creación de esta nueva escuela pero también de la lucha diaria de muchos posibilitando algo nuevo en instituciones de piedra, está lejos de la liviandad o de la irresponsabilidad. Es más bien el reconocimiento de las formas indirectas frente a la contundencia de ciertos discursos, a la pesadez de la repetición que estanca.

## **Rapidez**

Una institución es ante todo una experiencia del tiempo. Decidir en una institución es intervenir sobre el tiempo.

Sobre el fondo del tiempo eterno de la sucesión de los días y las generaciones, el hombre irrumpe como un comienzo y del mismo modo asume el *kairós* de la oportunidad cuando su iniciativa actualiza la libertad de comenzar. En la brecha entre el pasado y el futuro, su presente excede la finitud con la que ha sido limitado para permitirse crear nuevos sentidos y resignificar otros a través de la palabra y la acción.

Calvino propone la figura de Scheherezade, jugándose la vida a diario con su palabra, y subraya que su arte es «el de saber encadenar una historia con otra y el de saber interrumpirse en el momento justo: dos operaciones sobre la

continuidad y la discontinuidad del tiempo» (2010:51). Según lo entendemos llama *rapidez* al reconocimiento de ese sutil secreto en el fulgor de un instante, algo como la tensión de la poesía, única en cada caso; como la búsqueda paciente y laboriosa de un modo de decir que a veces encuentra en una palabra una expresión única, densa, concisa, como si fuera de improviso.

A veces para habilitar dilaciones, digresiones, ajustes pacientes en el fondo de la velocidad que impone lo cotidiano, muchas otras para establecer cortes, decidir en una institución requiere de ese virtuosismo poético que permite una intervención que no clausure las posibilidades de acción ni las precipite. Advertir sobre la ilusión de los tiempos que se perciben como circulares y eternos pero también sobre las previsiones que se quieren recorridos veloces y certeros entre un punto y otro.

Consideramos que algunas de las decisiones que se tomaron en el momento de la creación de la nueva escuela responden a este espíritu, habilitando tiempos para el trabajo compartido entre los docentes (dos horas diarias en simultáneo sin alumnos a cargo) o prolongando la jornada escolar para dar tiempo a procesos más genuinos. Ninguna de esas decisiones se asumió ni se argumentó sobre la idea de la eficacia sino, por el contrario, desde el convencimiento de que aunque no existen garantías de que aparezca lo nuevo entre los hombres, para que exista esa posibilidad debe haber un reconocimiento en el discurso del tiempo del que puedan apropiarse. Tal como el tiempo vivido encuentra anclaje simbólico en el calendario, el tiempo de la iniciativa requiere que los procesos subjetivos puedan inscribirse en el de la cronología, el del reloj que devora la coyuntura pero que acompasa el tiempo de todos. Hacer institución es dar tiempo, darse tiempo, para que la finitud pueda ser trascendida y responda a su vocación de transmisión de lo humano, que es la libertad de comenzar.

## **Exactitud**

Maravillosa descripción con la que Calvino introduce el deseo de *exactitud* para su literatura:

A veces tengo la impresión de que una epidemia pestilencial azota a la humanidad en la facultad que más la caracteriza, es decir, en el uso de la palabra; una peste del lenguaje que se manifiesta como pérdida de fuerza cognoscitiva y de inmediatez, como automatismo que tiende a nivelar la expresión en sus formas más genéricas, anónimas, abstractas, a diluir los significados, a limar las puntas expresivas, a apagar cualquier chispa que brote del encuentro de las palabras con nuevas circunstancias. (2010:68)

Se trata de la tendencia a la insignificancia que también denuncia Arendt, a la que Castoriadis (2013:66) alude como «conspiración» en el sentido etimológico de que «todo respira junto».

La propuesta es oponerse a lo informe, a lo anodino, el anonimato y la indolencia, es entonces la invitación a un pensamiento y una práctica que intente salir de la lógica de la reproducción y haga foco en la diferencia, en lo singular. En tanto la capacidad del juicio es la que detiene los clichés y el acatamiento automático a reglas, será su ejercicio individual y entre otros lo que permita la manifestación de distinción en la igualdad y un decir que se diferencie de la charlatanería.

Porque exactitud implicaría en primer lugar respeto a las palabras, hacer el esfuerzo consciente de abrir su potencia significativa sin coagular sentidos, pero también reconocer a quien las enuncia. Mucho de lo que les duele a las instituciones en su malestar tiene que ver con no dar la palabra más que para un uso retórico o instrumental, con no poder escuchar al otro detrás de lo dicho.

Decisiones no poco frecuentes, asumidas desde la posición de autoridad del directivo o del maestro, implican simplemente suspender los sentidos que tranquilizan para escuchar a un niño. Abriendo la pregunta, soportando la angustia, permitiendo que eso que se expresa de manera singular se eche a andar aun sabiendo que no nos es dado intervenir más que de modo indirecto, si acaso.

El lenguaje aloja algo indecible, siempre dice menos que lo experimentable y más que lo que podemos decodificar. Por eso cabe intentar que la acción y lo que se comparte como saberes o sentido común se asome al genuino pensamiento, intentando ampliar el horizonte abstrayéndose de la contingencia y buscando una precisión que sabe imposible. Es una decisión la de tender a espacios plurales de discusión y de trabajo intelectual, que pongan en cuestión no solo ideas y conocimientos sino a la institución misma. En estas experiencias, si se logran, es posible la distinción de los *quienes* que integran un grupo que asumen la función política de tender a lo nuevo y de proteger la fragilidad de lo humano.

Las instituciones responden, como las palabras y los hechos, a la doble racionalidad que reconoce Calvino entre la invariabilidad y la regularidad de los cristales y lo que piensa a través del fuego como la constancia de una forma global con una incesante agitación interna:

Cristal y llama, dos formas de belleza perfecta de las cuales no puede apartarse la mirada, dos modos de crecimiento en el tiempo, de gasto de la materia circundante, dos símbolos morales, dos absolutos, dos categorías para clasificar hechos, ideas, estilos, sentimientos. (2010:80)

Elige para su literatura el emblema del cristal, con su multiplicación geométrica y refractante de sentidos y realidades. Nosotros revalorizamos con él el intento de precisión que nos obliga a buscar en las palabras y en los relatos las resonancias del pasado que les dan espesor y riqueza, que permite la comprensión por la vía de la discriminación de lo que no es igual aunque se perciba confuso, que abre el camino a decires y prácticas singulares.

Pero tampoco olvidamos que el mundo es lo que aparece en los intersticios y entre los hombres, indefinible y cambiante como el fuego.

## Visibilidad

Las imágenes se multiplican con una lógica que les es propia y que encarna en los sujetos. Si pensamos no solo en la escuela como institución sino en el lenguaje, las creencias y todas las construcciones sociales como sedimentaciones imaginarias en el discurso, nos damos cuenta de que sus significaciones nos exceden y condicionan, haciéndonos partícipes de un reparto de lo visible. Pero en su contracara, sabemos que las imágenes son también repertorio de lo potencial.

«La imaginación es un lugar en el que llueve», dice Calvino recordando a Dante para introducir la *visibilidad* como el cuarto valor a rescatar (2010:89). Imaginación como potencia, imaginación en tanto lo que del lado de la imagen suma a la intencionalidad del pensamiento discursivo intencional, o lo desplaza.

Lo real solo es aprehensible para los humanos, en tanto seres de discurso, como ficción. Son los relatos del espectador, del narrador, del poeta, los que permiten poner en palabras hechos y acontecimientos, intentar dar cuenta de la singularidad de quienes hablan y actúan y en definitiva introducir nuevos sentidos en el mundo. Consideramos que esa innovación es también posible para la acción como hecho de discurso, por eso confiamos en la capacidad de la decisión para visibilizar realidades o para hacer vacilar lo que nos viene dado como reparto de lo sensible.

Pero actuar, en ese sentido, tanto como hablar, exige también la *visibilidad* en cuanto aparición en un espacio público. Es cuando hay múltiples perspectivas, cuando ver y ser visto determina la igualdad que permite hablar a cualquiera que someta su palabra a la opinión de los otros y ponga a prueba su capacidad de hacer que resuene el poder de una acción, cuando hay verdaderamente posibilidad de innovar.

Consideramos que la imaginación, que permite cuestionar lo que viene asignado como imaginario institucional o social, también permite lo nuevo

en el orden de la acción cuando consigue suspender lo dado y encontrar nuevas formas.

Hagamos hablar al mito: el Minotauro, figura del hombre con cuerpo de toro, o de toro con cabeza de hombre como quiere Dante, diría Borges, acompaña el imaginario de la humanidad desde hace siglos para sintetizar el costado bestial del hombre, lo siniestramente familiar pero no del todo reconocido como humano. Conocido es el relato: Asterión, producto de la pasión insensata de la reina Pasífane, esposa de Minos, por el toro de Creta, fue encerrado en un laberinto construido por Dédalo, donde era alimentado con carne humana de los atenienses por orden del rey. Hasta que Teseo se propone liberar a su pueblo venciendo al minotauro y terminando con el poder de Minos, para lo cual su enamorada Ariadna consigue de Dédalo el hilo que le permitiría reencontrar el camino dentro del laberinto una vez acabado el monstruo.

El talento de Borges hace una lectura sorprendente: en *La casa de Asterión* (1974) toma la voz del minotauro para narrar una vida de aburrimiento, encerrado en el laberinto, esperando la visita de los hombres que ingresan cada nueve años. Cada vez, sin embargo, los ansiados visitantes mueren de susto solo al verlo. Mientras imaginamos a la bestia agudizando el oído para escuchar los pasos de su redentor y preguntándose si tendrá cabeza de hombre o de toro, el relato cambia inesperadamente de voz: «El sol de la mañana reverberó en la espada de bronce. Ya no quedaba ni un vestigio de sangre. ¿Lo crearás, Ariadna? —dijo Teseo— el minotauro apenas se defendió» (Borges, 1974:570).

Las imágenes precipitan nuestros actos, y a veces solo suspender su sentido, preguntarse por él, modifica la realidad. La reconciliación con el minotauro es posible, se trata de tomar distancia para que el viento del pensar descongele lo consolidado y abra la posibilidad del juicio para un actuar diferente.

Al hablar de reconciliación estamos hablando de comprensión y aludiendo indirectamente a Arendt frente al mal, interrogada por el totalitarismo y el horror de su época. Y arendtiana es, a nuestro modo de ver, *Minotauromaquia*, obra de Pablo Picasso que habla en nuestro trabajo y que lo acompaña en su tapa. El minotauro fuera del laberinto, en la visibilidad pública connotada por las vecinas en la ventana, en el contraste entre la luz y la oscuridad, y la posibilidad de lo nuevo mirándolo a la cara. Ni las prácticas tradicionales de la lidia (la torera vencida a lomos del caballo), ni los saberes antiguos que huyen por la escalera se le pueden enfrentar: una niña con ojos nuevos, con la potencia de una flor, es quien está a la altura del desafío.

No vamos a forzar la imagen, diremos solamente que muchas decisiones pueden hacerse cargo de circunstancias similares, si toman el riesgo y aceptan las condiciones.

## Multiplicidad

Si hay necesidad de subrayar que una escuela está íntimamente concernida por la manera en la que piensa el mundo, Calvino sale a nuestro encuentro con el desafío que asume al proponer la *multiplicidad*: «Entretejer los diversos saberes y los diversos códigos en una visión plural, facetada del mundo» (2010:114).

Desde la coexistencia de capas de significación, voces y escenas que recortan el objeto nunca completo de la educación hasta la pluralidad de los actores que intervienen en una institución, entendemos que la opción de lo múltiple nos enfrenta efectivamente a la imposibilidad de la completud y a la riqueza de la pluralidad. La suma de lo fragmentario no es una totalidad, y allí habría un primer riesgo del que sabe la educación cuando hablamos de decisiones curriculares.

Quisiéramos poner en evidencia que es una decisión institucional la de permitir que la imaginación pedagógica del docente, desde su responsabilidad y formación, intervenga en un *curriculum* que no solo no lo excluya sino que, por el contrario, cuente con él para recrearlo.

Pondremos el acento, al hablar de *multiplicidad*, en la necesidad de que la decisión se abra a un discurso que no sea el de lo único. Por ejemplo en lo organizacional, por llamar de algún modo a la burocracia que lleva a las instituciones por el derrotero de lo ya hecho, de lo mismo, de lo conocido, se expresa una fuerza mortífera, que termina tomando la forma de malestar, aburrimiento o enfermedad y que reniega de la responsabilidad asumida respecto de los nuevos y la novedad. Una fuerza a la que la institución se pliega más por inercia que por exigencias normativas ineludibles.

También en lo que aparece como perfil institucional, en la consolidación imaginaria de una identidad de lo que propone o de lo que es esa tal o cual institución, como si fuera posible esa compacidad identitaria, los sujetos que la componen descansan de su riesgo, alojándose en la queja o en una posición pretendidamente contestataria que no produce ninguna conmoción.

Donde no hay diversidad de miradas no hay mundo, dice claramente Arendt. No se trata de una manera de decir, el mundo existe en la multiplicidad, entre las posiciones de los hombres que lo comparten. Haber tomado decisiones en un momento instituyente nos permitió abrirlas a quienes conformamos el equipo que prontamente se integró a la nueva escuela. Sin duda en el modo de relación que se fue configurando se expresaron biografías escolares y recorridos institucionales previos, más allá de lo que socialmente pesa y de lo que se recibe como mandato fundacional. Pero la resonancia de que los caminos hayan sido de alguna manera concertados todavía hoy abre una posibilidad a lo diferente.

En ocasiones, no siempre pero esa es la condición que hay que aceptar, el cruce de lenguajes produce metáforas inesperadas o la perspectiva de alguien cambia la manera en la que la rutina nos ha llevado a hacer las cosas. En esos casos hay mundo, hay sujetos y hay institución de lo humano como acción política.

## **Consistencia**

Calvino no llegó a escribir lo que hubiera sido su sexta conferencia. Murió dejando el título, «Consistencia», y la referencia a *Bartleby*, personaje de Hermann Melville devenido en clásico.

Se trata de un hombrecito gris, inquietante, que una y otra vez resiste en la misma frase: «preferiría no hacerlo», cuando se le pide que trabaje. Ha motivado muchísimas interpretaciones, incluido nuestro intento de decir algo a propósito de él cuando tomamos las propuestas de Calvino para nuestras reflexiones de 2015.

Ese enunciado gramaticalmente extraño, que pareciera ignorar que preferir es ya preferir algo, pone en evidencia el punto siempre enfatizado por Arendt: lo contingente de la acción, tal vez lo más insoportable, es que se trata de algo que podría no hacerse, que podría no haber sido hecho jamás.

Podríamos no elegir estar en la instancia de decidir, siempre podríamos vivir como sonámbulos sin pensar o escapar de la esfera de los asuntos humanos. Pero si nos concierne la experiencia de la potencia de comenzar es porque algo de lo propiamente humano insiste y nos convoca a la búsqueda de sentido que trasciende el conocimiento y el trabajo, que pregunta por el mundo y llama a intervenir en él.

Por eso entendemos que una decisión es consistente cuando consigue inscribirse en un universo de significaciones preexistentes, cuando en ella se puede escuchar la resonancia de acciones pasadas, cuando se hace cargo de su posibilidad de innovar. Nos gustaría pensar, por ejemplo, que acciones políticas —como la Reforma Universitaria— todavía tienen resonancia en la universidad a la que pertenecemos y en la escuela que originó, que las encendidas palabras de su maravilloso Manifiesto Liminar siguen siendo significativas. No obstante, si todavía «los dolores que nos quedan son las libertades que nos faltan», y siguen siendo los mismos dolores y nos siguen faltando las mismas libertades, la dimensión de promesa de esa acción no ha conseguido amplificarla en el tiempo y sigue siendo una deuda para quienes pretendemos inscribirnos en ese discurso. Resignificar lo que viene dado como sentido, identificar y rescatar lo que juzgamos valioso y aventurarnos a la metáfora es lo que a nuestro modo de ver da consistencia a la acción.

Una consistencia nunca acabada, gestada en una comunidad imposible y por sujetos finitos y frágiles que construyen un mundo y lo habitan con otros en una operación de lo humano en lo real a partir del reconocimiento de ese vacío.

Manteniéndose en esa búsqueda es como tal vez la potencia pueda devenir en poder en una institución:

El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades. (Arendt, 2007:223)

## Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio** (2007). *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- (2013). El autor como gesto. En *Profanaciones* (pp.79–94). Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Ajmátova, Ana** (1999). Requiem. En *Poemas escogidos*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Arendt, Hannah** (1994). Comprensión y política. En Hilb, C. (Comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*. Caracas: Nueva Sociedad.
- (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- (1996a). ¿Qué es la autoridad? En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (pp. 101–153). Barcelona: Península.
- (1996b). ¿Qué es la libertad? En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (pp. 155–184). Barcelona: Península.
- (1996c). La crisis en la educación. En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (pp. 185–208). Barcelona: Península.
- (1996d). La crisis en la cultura: su significado político y social. En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (pp. 209–238). Barcelona: Península.
- (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- (2007). *La condición humana* (1a. ed., 3a. reimp.). Buenos Aires: Paidós.
- (2007a). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
- (2008). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- (2008a). Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing. En *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- (2008b). Walter Benjamin 1892–1940. En *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- (2008c). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- (2009). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós.
- (2010). *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Paidós.
- (2013). *¿Qué es la política?* Buenos Aires: Paidós.
- (2015). *Crisis de la República*. Madrid: Trotta.
- Beiner, Ronald** (2009). Hannah Arendt y la capacidad de juzgar. En Arendt, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós.
- Borges, Jorge Luis** (1974). El Jardín de senderos que se bifurcan. En *Obras Completas, Ficciones* (pp. 472–480). Buenos Aires: Emecé.
- Calvino, Italo** (2010). *Seis propuestas para el próximo milenio* (9a. ed.). Madrid: Siruela.
- Candioti, María Elena** (2008). Responsabilidades por el otro y ante el otro en el ámbito de lo común. En Frigerio, G., Diker, G. (Comps.), *Educación: posiciones acerca de lo común* (pp. 265–285). Buenos Aires: Del estante editorial.
- Castoriadis, Cornelius** (2013). El ascenso de la insignificancia. *Mediterráneo económico. Para la rehumanización de la economía y la sociedad* (23) 63–75.

- Cornu, Laurence** (1999). La confianza en las relaciones pedagógicas. En Frigerio, G. (Comp.), *Construyendo un saber sobre el interior de la escuela*. Buenos Aires: Novedades Educativas, Centro de estudios multidisciplinares.
- (2002). Responsabilidad, experiencia, confianza. En Frigerio, G. (Comp.) *Educación: rasgos filosóficos para una identidad* (pp. 43–83). Buenos Aires: Santillana.
- Dennery, Michael** (1994). El privilegio de nosotros mismos: Hannah Arendt y el juicio. En Hilb, C. (Comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt* (pp. 89–124). Caracas: Nueva Sociedad.
- Douailler, Stéphane** (2002). Autoridad, razón, contrato, en Frigerio, G. (Comp.), *Educación: rasgos filosóficos para una identidad* (pp. 85–119). Buenos Aires: Santillana.
- Espósito, Roberto** (2000). ¿Polis o communitas? En Birulés, F. (Comp.), *El orgullo de pensar* (pp. 117–129). Barcelona: Gedisa.
- Frigerio, Graciela** (2008). *La división de las infancias: ensayo sobre la enigmática pulsión antiarcontica*. Buenos Aires: Del Estante Editorial.
- Lefort, Claude** (1994). Hannah Arendt y la cuestión de lo político. En Birulés, F. (Comp.), *El orgullo de pensar* (pp. 117–129). Barcelona: Gedisa.
- Rancière, Jacques** (2007). *En los bordes de lo político*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra.
- (2010). *Momentos políticos*. Buenos Aires: Capital intelectual.
- (2012). *El odio a la democracia* (1a. ed. 2a reimp.). Buenos Aires: Amorrortu ediciones.
- (2014). *El reparto de lo sensible: estética y política*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Ricoeur, Paul** (2001). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- (2008). *Hermenéutica y acción. De la Hermenéutica del Texto a la Hermenéutica de la Acción* (3a. ed. revisada). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Sennet, Richard** (2017). *El artesano*. Barcelona: Anagrama.
- Vollrath, Ernst** (1994). Actuar y juzgar. Hannah Arendt y la lectura de la crítica del juicio de Kant desde una perspectiva política. En Hilb, C. (Comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt* (pp. 147–179). Caracas: Nueva Sociedad.
- Wellmer, Albrecht** (2000). Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón. En Birulés, F. (Comp.), *El orgullo de pensar* (pp. 259–280). Barcelona: Gedisa.

#### **Otras obras y artículos sobre Hannah Arendt consultados**

- Amiel, Anne** (2007). *Hannah Arendt*. Buenos Aires: Atuel.
- Birulés, Fina (Comp.)** (2000). *El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- Birulés, Fina** (2013). ¿Por qué debe haber alguien y no nadie?, Introducción a Arendt, H. *¿Qué es la política?* Buenos Aires: Paidós.
- Brunet, Graciela** (2007). *Hannah Arendt: una ética de la acción y de la reflexión*. Santa Fe, Argentina: Ediciones UNL.
- Cruz, Manuel** (2007). Hannah Arendt, pensadora del siglo, introducción a Arendt, H. *La condición humana* (1a. ed. 3a. reimp.). Buenos Aires: Paidós.
- Hilb, Claudia (Comp.)** (1994). *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*. Caracas: Nueva Sociedad.



