

**LA EDUCACIÓN Y EL TESTIMONIO DE LOS NACIDOS:
A PROPÓSITO DE HANNAH ARENDT**

Fernando Bárcena

RESUMEN

LA EDUCACIÓN Y EL TESTIMONIO DE LOS NACIDOS: A PROPÓSITO DE HANNAH ARENDT

Según Hannah Arendt, la terrible originalidad de los totalitarismos modernos consiste en haber destruido nuestras categorías de pensamiento y reflexión moral tradicionales y en haber convertido en superflua la vida humana. Partiendo de este planteamiento este artículo busca explorar algunas claves de la filosofía de Arendt de especial importancia para el pensamiento pedagógico, claves que se sintetizan en la propuesta de pensar la esencia de la educación como un comienzo radical, como comienzo y natalidad.

ABSTRACT

THE EDUCATION AND THE TESTIMONY OF THOSE BORN: WITH REGARD TO HANNAH ARENDT

According to Hannah Arendt, the terrible originality of modern totalitarianisms consists in having destroyed our traditional categories of thought and moral reflection, and of having converted human life into a superfluous thing. This serving as a point of departure, the author seeks to explore some keys of the Arendtian philosophy that are specially significant for the pedagogical thought¹.. They are summarized in the proposal of conceiving the essence of education as a radical beginning, as beginning and natality.

RÉSUMÉ

LE ÉDUCATION ET LE TMOIGNAGE DES PERSONNES NÉES: À PROPOS DE HANNAH ARENDT

D'après Hannah Arendt, la terrible originalité des totalitarismes modernes consiste en avoir détruit nos catégories de pensée et de réflexion morale traditionnelles et en avoir rendu superflue la vie humaine. En partant de ce postulat, cet article cherche à explorer quelques idées clés de la pensée de Hannah Arendt essentielles pour la pensée pédagogique. En effet, Hannah Arendt perçoit l'éducation comme un commencement radical, comme commencement et natalité.

La EDUCACIÓN Y EL TESTIMONIO DE LOS NACIDOS: A PROPÓSITO DE HANNAH ARENDT

Fernando Bárcena*

*Para Eugènia, que sí tiene nombre y
que a veces llora al regresar.*

*Tú no tienes nombre.
Tal vez nada lo tenga.*

*Pero hay tanto humo repartido en el mundo,
tanta lluvia inmóvil,
tanto hombre que no puede nacer,
tanto llanto horizontal,
tanto cementerio arrinconado,
tanta ropa muerta
y la soledad ocupa tanta gente,
que el nombre que no tienes me acompaña
y en nombre que nada tiene crea un sitio
en donde está de más la soledad.*

Roberto Juarroz, Poesía Vertical

1. DEL SILENCIO: LA ESFINGE MUDA

Hurbinek nació y murió casi en el anonimato. No era nadie, escribe Primo Levi, y por no tener, ni siquiera nació con un nombre. Nadie debe nacer sin un nombre, sin la identidad de un nombre, sin la posibilidad de ser nombrado. Por eso le dieron en el campo de Auschwitz el nombre de «Hurbinek». «Hurbinek no era nadie, un hijo de la muerte, un hijo de Auschwitz» (Levi, 1997, 21). Apenas tenía tres años, y nunca vió un árbol. Él no lo vió; pero Jakob sí; Jakob, el mentiroso, vió varios árboles: debajo de alguno alguien amó por primera vez; debajo de al-

gún otro alguien murió por última vez. Son árboles tristes. Pero son árboles, y no se debe nacer sin ver un árbol, ni morir sin amar debajo de alguno. En los ghettos no dejan plantar árboles, quizá por eso se recuerdan.

Hurbinek, que había luchado como un hombre, hasta el último suspiro, por conquistar su entrada en el mundo de los hombres, del cual un poder bestial lo había exiliado; Hurbinek, el sin-nombre, cuyo minúsculo antebrazo había sido firmado con el tatuaje de Auschwitz; Hurbinek murió en los primeros días de marzo de 1945, libre pero no redimido. Nada queda de él: el testimonio de su existencia son estas palabras mías (Levi, 1997, 23).

* Universidad Complutense de Madrid.

Dirección electrónica: fernando@eucmax.sim.ucm.es

Así concluye, en *La tregua*, el relato que Primo Levi hace de ese niño silencioso, de esa esfinge dolorosa que es Hurbinek, un niño nacido y muerto sin haber visto un árbol, un niño nacido y escasamente acogido, acogido tan sólo dentro de ese campo del infierno por otros sin-nombre como él. Un niño que murió apenas después de haber pronunciado una palabra casi ininteligible -¿«mass-klo»? ¿«matisklo»?-, un niño que murió «libre pero no redimido».

Esas últimas palabras del niño sin-nombre que es Hurbinek, son las palabras, como dice Ricardo Forster, «inaudibles», la palabra inaudible e impronunciable que convoca un silencio rotundo (1999). Si la percepción del dolor y el sufrimiento asesina las palabras y muestra, hasta la saciedad, el fracaso del lenguaje y del discurso, se nos impone entonces un silencio que es un discurso interior. Pero la Modernidad no conoce otro silencio que el de la parada brusca de las máquinas y de la tecnología. El totalitarismo atenaza las gargantas obligando a un silencio no elegido, y la Modernidad se construye, sobre sus ruinas, como el advenimiento del ruido; imposible situarse a sus espaldas, en el centro de un silencio escogido como discurso del yo. Pues en la utopía moderna de la comunicación, el único silencio que se conoce es sólo el cese de la tecnología, pero no la emergencia de la interioridad. La Modernidad impone el imperativo de la comunicación, la obligación de los acuerdos y las negociaciones, aunque quizá ese imperativo no pasa de ser más que un cuestionamiento del silencio y la erradicación de la interioridad. En la Modernidad, escribe David Le Bretón, en *Du silence*, las palabras que se pronuncian y que se escriben, lo hacen sobre un vacío, quedando sin efecto al transcribirse en el aire, al dirigirse a un auditorio sin rostro (1997,15).

Desde la óptica de este silencio forzado, desde la estupefacción que provoca este fracaso del discurso ante el dolor y el sufrimiento inútil del siglo, desde la mediocridad de la moderna utopía de la comunicación, cuyos silencios no son elegidos como emergencia de la interioridad y la subjetividad, el pensamiento de Hannah Axendt, una mujer, judía y alemana, que jamás tuvo hijos, se construye a la luz del único milagro del que somos capaces los hombres y las mujeres que poblamos este mundo: la natalidad.¹ Discípula de quien inundó a la filosofía contemporánea con la excesiva presencia carente de sentido del *Ser*-Martin Heidegger-, y de un «ser-para-la-muerte», la filosofía de la educación arendtiana, una mujer sin hijos, sólo se puede entender como una filosofía de la natalidad, del milagro del comienzo, de lo divino, del inicio.²

2. DEL NACIMIENTO: EL TESTIMONIO DE LOS NACIDOS

Antes de haber nacido, todo ser humano es nombrado, es llamado de algún modo, llamado como se llaman o se mandan venir las palabras con las que nombramos el mundo y lo verbalizamos. Antes de cada nacimiento biológico, el nacido es esperado, imaginado, y en esa espera, es ya sobrevenido, como un advenimiento. Por el nacer, el hombre es, pues, no sólo un poder de comienzo, sino *comienzo* mismo, inicio y radical origen. Por eso, el recién nacido -nombrado y llamado antes de su mismo nacer fáctico- no puede tener una vida, no debe tener una vida que precise ser justificada ante otro. La pregunta que al recién nacido, como al recién llegado, se le formula no es ¿qué haces tú aquí?, o ¿por qué has venido?, sino esta otra: ¿quién eres tú?. El nacimiento es originario, y por eso una vida

1. Sobre este asunto, Larrosa (1997), y Bárcena y Mélich (2000).

2. En lo que sigue, me han sido de utilidad las siguientes obras: Collin (1999,187-226), Kristeva (1999), Revault Dállones (1999).

nacida no puede ni debe ser justificada, es decir, a una vida no se le puede pedir explicaciones de su mismo vivir y existir. Programado o no, cada nacimiento es así un hiato en la cadena, un *initium* y un radical comienzo de todo: un momento de pura libertad. Nacer, dice F. Collin, es tiempo (1999,201). Es necesario disponer de tiempo. Tiempo que contar para poder vivir, tiempo que vivir, para poder contar. Nacer es tener que vivir una vida relatada.

Pero este nacer no es sólo un nacer biológico, simple reproducción de una vida anterior que ofrece en fertilidad una vida nueva. Nacer a una vida no es sólo biología, sino biografía. Es emergencia ante la presencia de los otros con la propia presencia con rostro. En el nacer se confirma la fecunda fertilidad de unas vidas anteriores, pero convoca también la fertilidad de una biografía o vida narrable en el por venir. Es continuidad de una vida y su ruptura, una revolución en la vida y en el mundo ya constituido. Continuidad y novedad, y por eso es alteridad. En el nacimiento, señala Julia Kristeva, el nacido altera a la madre, y al mismo tiempo el nacido es señal de donación. La prueba de la maternidad, entonces, es la presencia real del recién nacido, al que la mujer delega su ser. Pero lejos de completarla, acaso la altera y la vuelve vulnerable, como el otro que, irrumpiendo en el yo, nos mira pidiendo solicitud y se retira silencioso si no se la concedemos. Esta prueba de la alteridad del recién nacido, vincula a una madre con su hijo por un lazo excepcional que carece de equivalente en la existencia humana: pues no se trata de un deseo por un objeto o por un sujeto, sino de un amor por el otro (Kristeva, 1999, 83).

La ética de la natalidad es, así, una ética del don y de la donación, una ética de la pérdida del tiempo propio en el tiempo del otro. En el nacer, por tanto, hay transgresión de lo ya dado y su continuidad, pero no simple reproducción de lo ya habido. Por eso lo nuevo o la novedad del nacimiento no es una creación

ex nihilo, sino una donación fértil, es decir: lo que se da. Del nacer fáctico y biológico, surge así, con cada presencia ante los demás en la ciudad, un segundo nacimiento, un nacimiento simbólico. Al mismo tiempo que formado, el nacido es, antes de su nacimiento mismo, llamado, nombrado, imaginado, esperado, aprendido de memoria.

Por todo ello, insiste Arendt que aunque los hombres hemos de morir, sin embargo hemos venido a este mundo a iniciar algo nuevo. La filosofía arendtiana es un *elogio de la natalidad*, pero no una alabanza sin más del progreso, del *pathos* progresista de la novedad. La tesis central que resume la filosofía de la educación de Arendt es que «la esencia de la educación es la natalidad, el hecho de que en el mundo hayan nacido seres humanos» (Arendt, 1996a, 186). Con el nacimiento, el recién llegado toma una iniciativa y rompe la continuidad del tiempo. Nacer es estar en proceso de *llegar a ser*, en proceso de un devenir en el que el nacido articula su identidad -del nacimiento a la muerte- en una cadena de inicios, o sea, de acciones y novedades. En suma, es capaz de acción.

El nacimiento es, de este modo, un acontecimiento que reclama de quienes ya estábamos en el mundo para recibir a los que llegan, la facultad de acogerlos e introducirlos en nuestro mundo, bajo la forma de un sumo respeto a la radical novedad de la que son capaces cuando se les deja capacidad de iniciativa y espontaneidad: «La educación es el punto en el que decidimos si amamos al 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 los jóvenes, sería inevitable» (208). y

Hablar de la natalidad es, en los términos de Arendt, pensar en la *acción* y tener que referirse al enlace entre la "condición humana" y la *vita activa*. Esta expresión, como nos recuerda Arendt, está cargada de tradición y al me-

nos es tan antigua como nuestra propia tradición de pensamiento político, la cual surge con el juicio y condena de Sócrates y arranca, por tanto, con un conflicto singular: el conflicto entre la ciudad (*polis*) y el filósofo:

La brecha entre filosofía y política -dice- se abre históricamente con el juicio y condena de Sócrates, que juega en la historia del pensamiento político el mismo papel de punto de inflexión jugado por Jesús en la historia de la religión. La tradición de nuestro pensamiento político comienza en el mismo momento en que la muerte de Sócrates lleva a Platón a desesperar de la vida de la polis y a poner a la vez en duda ciertos fundamentos de las enseñanzas socráticas (1997b, 11).

Lo que originalmente, en el mundo clásico, mantenía un estrecho significado político, esa expresión de *vita activa*, con la desaparición de la antigua ciudad-estado, vino a denotar toda clase de activo compromiso con las cosas del mundo. El resultado de ello es que mientras que la actividad contemplativa -lo que Aristóteles llamaba *bios theoretikos*- pasó a concebirse como el único modo de vida verdaderamente libre, por ser el más autosuficiente de todos, a la acción se la consideró también, junto a la actividad de la *labor* y a la del *trabajo*, entre las necesidades de la vida terrena. Esta primacía y superioridad de la contemplación sobre la *vita activa* hace que el significado de esta última se alcance a la luz de aquella otra. Lo que Arendt sostiene en este punto es que ese enorme peso conferido a la contemplación ha ido borrando las distinciones y articulaciones dentro de la propia *vita activa*. Pese a todas las apariencias, esta condición no ha cambiado a pesar de la moderna ruptura con la tradición clásica y la final inversión de su jerarquía y orden en Marx y Nietzsche (1993, 25-30).

Que acción y contemplación resulten dos modos de vida que respondan a preocupaciones humanas diferentes no es algo raro desde que, tras la condena de Sócrates, los

hombres de acción y los de pensamiento siguieran sendas distintas. Pero tanto en la acción como en la vida del pensamiento es posible encontrar una suerte de inmortalidad y eternidad. La antigua concepción de la política (que era una *praxis*, una acción) como actividad que podía asegurar una cierta *gloria* y una vida sin muerte (es decir: la inmortalidad, entendida como duración en el tiempo), pasó, con el cristianismo y su fe en una vida más allá de la muerte (o sea, la eternidad), a quedar reducida a la administración o gestión de las necesidades terrenales de la vida a través de las actividades que le son propias. De este modo, la contemplación resultó ser, progresivamente, la palabra dada a la experiencia de lo "eterno", como diferente de aquellas otras actividades que, en todo caso, sólo podían asegurar a los mejores una cierta inmortalidad por su habilidad en producir cosas: trabajo, actos, palabras.

Es en *La condición humana* donde se encuentra la formulación más explícita de la idea de la natalidad en correspondencia con la acción como inicio, comienzo y novedad, y donde quizá se muestre más a las claras esa clase de metodología fenomenológica y persecución de los orígenes no pervertidos de nuestros conceptos, lo que ella denominada "análisis conceptual". En este examen fenomenológico, Arendt habla de las condiciones de la existencia humana, de las actividades humanas y de los espacios en que tienen lugar estas actividades. Las condiciones son: vida, natalidad, mortalidad, pluralidad, mundanidad, Tierra; las actividades -específicas de la *vita activa-labor*, trabajo y acción; y los espacios, la vida privada y la vida pública. Los diferentes conceptos que integran estas tres estructuras conceptuales están interconectadas.

Así, los hombres nacen, viven y mueren. Se reúnen con otros hombres creando espacios públicos y ámbitos de privacidad para establecer relaciones más estrechas en círculos más íntimos (como la familia y los amigos). Ahora bien, es característico que los hombres, que

habitan la Tierra, la pueblen en condiciones de *pluralidad* humana. Viven en la Tierra y en un mundo que se ha desarrollado por medio de sus actividades específicas, las cuales dependen de condiciones distintas y muy específicas para cada una de las actividades que despliegan.

Así, como ser capaz de acción, el hombre es *homo politicus*, mientras que su capacidad para laborar expresa su condición de *homo laborans* y su tendencia al trabajo y a la fabricación su condición de *homo faber*. Mientras que la "labor" es la actividad que se corresponde con el proceso biológico del cuerpo humano y cuya condición de posibilidad es la misma vida (en el sentido de *zōe*), el "trabajo" es la actividad correspondiente a lo no natural de la exigencia del hombre: la actividad que proporciona un artificial mundo de cosas y su condición de posibilidad es lo que Arendt llama la "mundanidad".

La *acción*, en cambio, es la actividad a través de la cual revelamos nuestra única y singular identidad a través del discurso y la palabra ante los demás en el seno de una esfera pública asentada en la pluralidad. Por la acción mostramos quiénes somos y damos así respuesta a la pregunta que se le formula a todo recién llegado: *¿quién eres tú?*:

Acción y discurso están tan estrechamente relacionados debido a que el acto primordial y específicamente humano debe contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: "¿Quién eres tú?" Ese descubrimiento de quién es alguien está implícito tanto en sus palabras como en sus actos (1993, 202).

Ahora bien, esta pregunta sólo tiene sentido si hay alguien que nace -alguien que llega de lejos y viene con la novedad del extranjero- y si existen otros capaces de percibir (y recibir) lo que el recién llegado trae consigo, capaces de ver lo que hace y de escuchar lo que dice, de prestar atención a su historia. Por eso, para

Arendt, la acción crea la condición para el *re-cuerdo*, es decir, para la historia, ya que el sentido de la acción sólo se muestra en su plenitud después de que el agente actuó y nos abandonó. En todo lo que alguien dice o hace está implícito el descubrimiento del "quién" (su identidad); pero su pleno sentido -el de ese "quién" y el de su actuar- sólo se muestra a través del relato elaborado por los que le conocieron, y una vez que el agente pasa a formar parte, como personaje principal, de la historia que aquellos otros cuentan sobre lo que dijo e hizo. El sentido de la acción sólo se muestra en su pleno significado tras la muerte del agente que actuó y dejó unas huellas capaces de ser registradas por la memoria, capaces de ser recordadas y de componer un relato y una crónica. En suma: los hombres pueden trabajar o producir en soledad, pero si lo hacen, no realizan sus cualidades *humanas* específicas; son como las bestias de trabajo o como demiurgos divinos. Los hombres no pueden, por otra parte, actuar en soledad. La pluralidad es la condición *sine qua non* de la acción. La acción depende de la presencia constante de los otros, requiere un espacio público (Young-Bruhl, 1993, 407).

Estos tres términos del análisis de Arendt -condiciones, actividades y espacios- parecen ser constantes de la experiencia humana. Lo que cambia, según los períodos históricos, es su articulación y relación. Así, si para el mundo griego la acción estaba valorada por encima del trabajo, para el cristianismo lo estaba menos. La Modernidad introduce cambios aún más radicales, hasta el punto que la antigua primacía de la acción le cede el puesto, primero a las actividades del *homo faber* y después a las del *homo laborans*.

Al mismo tiempo, estas modificaciones están en relación con los cambios que se opera en los diferentes espacios humanos. Si para el mundo grecolatino la distinción entre esfera privada y esfera pública era esencial, para la Modernidad ya no lo es. Entre ambos aparece lo que Arendt llama "lo social":

La emergencia de la sociedad -el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos- desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública, no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano (Arendt, 1993, 48-49).

Laborar, fabricar y actuar son, por tanto, tres tipos de actividades que forman parte de nuestra condición humana de seres activos. En cada una de ellas la "vida" parece desarrollarse de distinta forma: en la labor, como vida natural, mantenida por la nutrición y las actividades destinadas a su mantenimiento como pura vida del viviente; en el trabajo, como vida administrada por la actividad de la fabricación, o lo que es lo mismo, como vida en cierto modo encajada en un mundo artificial -o no natural- que las actividades de la fabricación y el trabajo procuran; y finalmente, en la acción, como vida política, una vida propia e individual, inscrita en el trayecto que va desde el nacimiento hasta la muerte y en cuya trayectoria la vida del viviente es una vida narrada por los que le sobrevivieron.

Indudablemente se trata de tres actividades enraizadas en la natalidad, o lo que es lo mismo, en lo que expresa el origen, el lugar o punto de donde se proviene: porque hemos nacido y deseamos mantener la vida y llenarla de un mundo de cosas, laboramos y fabricamos. Pero ni la labor y ni la fabricación precisan de la presencia de los otros. No ocurre lo mismo con la acción: estar solo es lo mismo que estar incapacitado para actuar. En resumen, la acción es, de las tres actividades, la que para Arendt mantiene una mayor relación con la natalidad, ya que

el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. Este sentido de iniciativa, un elemento de acción, y

por lo tanto de natalidad, es inherente a todas las actividades humanas. Más aún, ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico (1993, 23)

De acuerdo con esto, entender la fenomenología de la política arendtiana es central para comprender las claves de su filosofía educativa. La política se basa, en primer lugar, en este hecho de la *pluralidad* de los hombres: mientras que puede decirse que Dios ha creado al Hombre, los "hombres" son un producto humano, terrenal. En segundo término, la política se ocupa de las relaciones entre los hombres: un *espacio interesado*, un espacio de relación, de acción y de discurso *entre los* hombres. La política surge en este "entre" y se establece o debe configurarse como *relación*. Por último, es en ese espacio en el que surge, y tiene pleno sentido, la libertad humana como capacidad radical de hacer algo nuevo, de actuar en relación a los demás en un espacio plural de aparición (1997c, 45-47). Como dice en otro lugar: «La libertad es la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política. Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido» (1996b, 158).

De acuerdo con este análisis, no puede resultar extraño que los análisis que Arendt dedicó a la "acción" y a la capacidad de iniciar y comenzar, encuentre un adecuado complemento en sus estudios sobre el fenómeno totalitario, ya que el totalitarismo es esa *horrible novedad* que rompe el tiempo -la idea de la historia como continuidad- y que en su vocación de *dominación total* impide, en su misma raíz, un nuevo comienzo en el hombre. El totalitarismo es, en suma, un monumental atentado contra la libertad humana, la cual es un atributo esencialmente político, y no meramente una característica de la *voluntad*. La libertad es libertad *entre* los hombres, libertad cuyo sentido sólo se alcanza, como acabamos de destacar, en ese espacio *interesado* que es

la esfera pública de aparición y de pluralidad. Y como dice Agamben,

lo que tuvo lugar en los campos de concentración supera de tal forma el concepto jurídico de crimen, que con frecuencia se ha omitido sin más la consideración de la destrucción jurídico-política en que tales acontecimientos se produjeron. El campo es así tan sólo el lugar en que se realizó la más absoluta conditio inhumana que se haya dado nunca en la tierra: esto es, en último término, lo que cuenta tanto para las víctimas como para la posteridad (Agamben, 1998, 211).

Así que mientras que el nacimiento es la figura que expresa la esencia de una educación, metaforizada como natalidad y como comienzo, los campos de concentración y de exterminio expresan -en dirección exactamente opuesta- ese instinto brutal de dominación total sobre el otro y de muerte, en un doble sentido: muerte física del hombre y muerte del registro de la memoria de los vencidos, a través del olvido de las huellas que dejaron las víctimas: «Los campos y el asesinato de los adversarios políticos son sólo parte de un olvido organizado que no sólo alcanza a los portadores de la opinión pública, escrita u oral, sino que se extiende incluso a la familia y a los amigos de la víctima. Están prohibidos el dolor y el recuerdo» (Arendt, 1998, 548). En efecto, sólo porque Aquiles, a pesar de todo, accedió a la celebración de los funerales de su víctima -Héctor- y porque en otros momentos de la historia los gobiernos honraron de algún modo al enemigo muerto, es por lo que nunca se perdió del todo la *memoria*, dice Arendt.

3. DE LA VIDA SOMETIDA

Retomando las consideraciones precedentes, habría que decir ahora que es precisamente esa tradicional primacía conferida, en la filosofía occidental, a la contemplación sobre la

acción, lo que no sólo marca una separación entre los hombres de pensamiento y los de acción, sino que además traduce una moderna desatención del pensamiento sobre las cosas de este mundo. El pensamiento, paulatinamente, se ha ido retirando de las cosas de este mundo, del mundo de las apariencias. Y con esta retirada del mundo común, la reflexión humana se va alejando de lo particular, de lo vivido y de la experiencia concreta.

Es este impulso el que quería recuperar Hannah Arendt, lo que explica su insistencia en que el principio que rige esta Tierra es la pluralidad, ya que son los "hombres" y no el "Hombre" quienes la habitan. Pero si el pensamiento humano no puede surgir más que en el mundo de las apariencias, en el ámbito del mundo sensible y de los asuntos humanos contingentes, entonces es que el pensamiento es o debe ser un pensar arraigado en lo que a los hombres sucede o acontece, lo que padecen y lo que provocan en otros hombres y en el mundo en que habitan. La filosofía es una filosofía *práctica*, es decir, una filosofía que toma como punto de partida la *experiencia*, lo que a los hombres les pasa en este mundo, lo que les acontece. De ahí que la filosofía tenga que ocuparse de asuntos tales como aquéllos que no dejan a la historia de la humanidad indiferente, esos acontecimientos -como el totalitarismo- que rompen la continuidad del tiempo. El pensamiento filosófico puro es, así, inhábil para pensar y dar cuenta de la singularidad de la política, que es la esfera en la que surge la *übertad* entre los hombres. Por la misma razón, una filosofía de la educación en clave arendtiana ha de ser una que, abandonado la pureza de un pensar no contaminado con lo que aquí abajo acontece, definitivamente asume la responsabilidad de pensar sobre lo que permite a los hombres, para bien o para mal, hacer experiencia.

Arendt se atiene así a la fórmula de que *el pensamiento no debe guardar su pureza*. Debe ser un *pensar heterodoxo*, un pensar basado en el afrontamiento directo de los acontecimientos

que nos conmueven: «El acontecimiento ilumina su propio pasado y jamás puede ser deducido de él» (1997a, 41). Los acontecimientos no pueden ser explicados desde una formulación teórica que trate de hacerlo de acuerdo a una cadena de relaciones causales. En tanto que interrupción del tiempo, y en tanto que inicio y sorpresa, los acontecimientos sólo pueden comprenderse desde el antecedente de la misma acción, que es el radical inicio o comienzo.

Esta actitud de Arendt queda puesta de manifiesto cuando al preguntarse si tiene la política todavía algún sentido, responde que «el sentido de la política es la libertad», y aclara: «Nuestra pregunta actual surge de experiencias políticas muy reales: de la desgracia que la política ya ha ocasionado en nuestro siglo y de la mucho más radical que todavía amenaza ocasionar». En esta pregunta, como insiste la propia Arendt, resuenan dos ecos: «La experiencia de los totalitarismos, en los que presuntamente la vida entera de los hombres está politizada -con la consecuencia de que no hay libertad ninguna-» y el «inmenso desarrollo de las modernas posibilidades de aniquilación, las cuales, al ser monopolio de los estados nunca se hubieran desplegado sin ellos, por lo que sólo pueden aplicarse en el ámbito político» (1997d, 62).

La experiencia específicamente moderna de los totalitarismos plantea la cuestión de si es todavía posible conciliar política y libertad, es decir, de si la libertad comienza allí donde se da una genuina actividad política o si, por el contrario, toma su inicio donde justamente aquella acaba. Es decir, ¿no existe libertad allí donde la "política" carece de final y límites? Si para los Antiguos política y libertad eran idénticas, quizá los totalitarismos de este siglo han trastornado las cosas a tal punto que se vuelvan contradictorias y definitivamente irreconciliables.

La segunda experiencia plantea no ya el tema de la libertad, sino el de la vida misma, es de-

cir, el de la existencia de la humanidad y el de la vida orgánica toda sobre la Tierra:

La pregunta que aquí surge convierte todo lo político en cuestionable; hace dudar de si bajo las condiciones modernas política y conservación de la vida son compatibles, y secretamente expresa la esperanza de que los hombres serán razonables y abolirán de alguna manera la política antes de que ésta los elimine a todos (1997d, 62).

En cualquier caso, Arendt es consciente de que estas dos experiencias son las experiencias fundamentales de nuestra época, de modo que «si uno las pasa por alto es como si no hubiera vivido en este mundo, que es el nuestro» (63).

Es este grado de conciencia, y el consiguiente desagrado con que Arendt percibe el progresivo alejamiento de la filosofía occidental de las cosas de este mundo, lo que la llevó en la década de los cincuenta a retomar el deseo expresado por Alexis de Tocqueville, en *La democracia en América* (1989), de que un nuevo mundo necesita una nueva ciencia de la política. De este modo, el estudio del hombre como ser capaz de acción y la reflexión sobre las consecuencias de la perversión de esta capacidad de actuar fueron poco a poco convirtiéndose, como dice su biógrafa, «en las tareas básicas de la nueva ciencia de la política de Hannah Arendt» (Young-Bruhl, 1993, 412), una tarea de la que trató de dar cuenta, tras la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*, en *La condición humana*, en *Entre el pasado y el futuro* y en su libro *Sobre la revolución*.

Como señala Agamben, Arendt había explicado, en *La condición humana*, el proceso moderno que conduce a la victoria del *homo laborans* y con él a la vida biológica como centro de la actividad política. La progresiva decadencia de un espacio político era correlativa, para Arendt, de la victoria de la vida biológica, de una vida en parte ya prevista por los mecanismos de poder y de control, de una política capaz de matar la vida, que es capaz

de narrarse y siempre digna de un nuevo comienzo para garantizarse una vida dócil más administrable según sus fines. El análisis final de Arendt en esa obra se refiere de modo explícito a «la vida como bien supremo», donde explica en qué consistió la victoria de la labor sobre el trabajo y sobre la acción en el transcurso del paulatino ascenso de la *vita activa* sobre la contemplativa (Arendt, 1993, 338 y ss.). Y si bien es cierto -como señala el mismo Agamben- que el análisis arendtiano acierta a la hora de poner en sus justos términos la relación entre la política de dominación totalitaria y esa particular condición de "vida" que son los campos de concentración, a Arendt parece escapársele el hecho de

que precisamente la transformación radical de la política en espacio de la nuda vida (es decir, en un campo de concentración), ha legitimado y hecho necesario el dominio total. Sólo porque en nuestro tiempo la política ha pasado a ser integralmente biopolítica, se ha podido construir, en una medida desconocida, como política totalitaria (Agamben, 1998, 152).

Y esto significa, ni más ni menos, que junto a los rostros más terribles y bien conocidos del totalitarismo -Hitler y Stalin-, en la época moderna también debamos hablar de otra forma de "totalitarismo democrático", cuyo propósito y objeto es la gestión de la vida, su administración y puesta en circulación en el mercado bajo los nombres quizá menos terribles, pero no por ello menos crueles, de la globalización, la mundialización y toda ese dominio de la competitividad y la eficacia.

Bajo este nuevo rostro, la política se sirve de cuanto haga falta para lograr sus propósitos, y uno de cuyos efectos es controlar, para evitar sorpresas e incertidumbres, la capacidad de iniciativa y de radical novedad de los ciudadanos. Lo cruel de las estrategias de nuestra *biopolítica* moderna es que, en su pretensión de eliminar la radical espontaneidad e iniciativa de los ciudadanos, la política mo-

terna insiste una y otra vez en la importancia de la innovación, el cambio y esa otra forma de "novedad" que Arendt se cuidó siempre de criticar agudamente. De ahí que no sorprenda que hoy las organizaciones humanitarias estén cada vez más cerca de las organizaciones supranacionales, y cuyo objeto de acción es esas vidas de tantos y tantos seres humanos que, en sentido estricto, nadie puede sacrificar ritualmente -por su condición sagrada-, pero que pueden sin embargo acabar a manos de cualquiera:

Los "ojos implorantes" del niño ruandés, cuya fotografía se quiere exhibir para obtener dinero, pero al que "ya es difícil encontrar todavía con vida", constituyen quizá el emblema más pregnante de la nuda vida en nuestro tiempo, esa nuda vida que las organizaciones humanitarias necesitan de manera exactamente simétrica a la del poder estatal (Agamben, 1998, 169-170).

Dentro de este marco de consideraciones, la tesis de Arendt sobre la vida como bien supremo y la victoria del *homo laborans*, viene a considerar que la elevación de la vida sobre el resto de las consideraciones se debió a que en la época moderna se operó tal elevación en el seno de una sociedad cristiana «cuya creencia principal en la sacralidad de la vida ha sobrevivido -e incluso ha permanecido inamovible- a la secularización y a la general decadencia de la fe cristiana» (Arendt, 1993, 338). Frente a la concepción que dominó en el mundo clásico de la política como anhelo de gloria e inmortalidad humana, con el cristianismo, que pone sus esperanzas en una vida inmortal más allá de este mundo, la actividad política «se hundió al bajo nivel de una actividad sujeta a la necesidad, destinada a remediar las consecuencias de la pecaminosidad humana, por un lado, y a Complacer los deseos e intereses de la vía terrena, por el otro» (339). Sólo cuando la inmortalidad de la vida individual pasa a formar parte del credo fundamental de la humanidad occidental -con el auge del cristianismo- pasó la vida terrena

a ser el bien supremo del hombre. Y con este énfasis en la sacralidad de la vida humana se equilibraron las relaciones y las distinciones entre las distintas actividades que formaban parte de la *vita activa*: la labor, trabajo y acción fueron paulatinamente sujetos a la necesidad de la vida presente.

Las tesis planteadas por Arendt sobre la victoria del *homo laborans* en la época moderna sientan las bases de la valiosa aportación de M. Foucault a propósito de lo que denomina *biopolítica*, y que Agamben explora en su investigación. Foucault (1995) señaló cómo durante mucho tiempo ha persistido un discurso Victoriano sobre la sexualidad, en la que quedaba como retenida, muda e hipócrita. Se trata de una modalidad en la que la sexualidad quedaba cuidadosamente encerrada y confiscada en el seno de la familia conyugal, absorbiéndola por entero en la seriedad de la función reproductora. De este modo, la sexualidad quedaba muda en cuanto a su espontaneidad, y silenciada y atrapada en el dominio seguro de una palabra prevista, de un lenguaje controlado, de un discurso reproductor: «Como si para dominarlo en lo real hubiese sido necesario primero reducirlo en el campo del lenguaje, controlar su libre circulación en el discurso, expulsarlo de lo que se dice y apagar las palabras que lo hacen presente con demasiado vigor» (Foucault, 1995, 25).

Todo lo que queda fuera de los fines previstos y previamente asignados a la sexualidad, o no existe o debe silenciarse, incluso perseguirse. Se trata entonces de pensar la sexualidad como algo destinado a un fin previsto, administrarlo como producto según reglas

preestablecidas. Y se trata de un producto sobre el que, en la época moderna, ya no deciden libremente sólo quienes, dentro de la familia conyugal, establecen la relación original. Lo sorprendente del caso -y ésta es la tesis que interesa destacar aquí- es que modernamente tanto la sexualidad como la vida han pasado a ser un objeto de administración de la política.

Si antiguamente el soberano podía decidir sobre la vida y la muerte de sus adversarios, en la medida que tenía que proteger su poder soberano de ellos, hoy este poder sobre la vida -en forma de administración y control de una vida que ya es sólo pura *zoé*- se ha generalizado y se ha absorbido dentro del poder político. La época moderna inicia así la era de un *bio-poder* y la política es *bio-política*. «El hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente» (173). Especialmente a partir del siglo XVII, según Foucault, ese poder sobre la vida se va desarrollando, bajo la forma primero de la concepción del cuerpo como máquina -dando así lugar a todo un cuerpo disciplinar sobre la anatomopolítica del cuerpo humano-, y después bajo el formato del cuerpo-especie -lo que da origen a una biopolítica de la población-. En ambos casos, lo que se origina en la Modernidad -y el capitalismo incrementa, protege y a su vez necesita para su expansión- es un nuevo concepto de poder y de política cuyo propósito es la gestión calculadora de la vida natural, de la "nuda vida", como lo ha expresado Agamben.³

Se inicia así la era del bio-poder, el nacimiento del paradigma de la biopolítica, donde la

3. Este concepto remite a una figura del derecho romano arcaico denominada *Homo Sacer*, el "hombre sagrado", que *Festo*, en *Sobre la significación de las palabras*, define como «aquél a quien el pueblo ha juzgado por su delito», que no puede ser sacrificado pero al que cualquiera puede matar sin incurrir en homicidio. Esta figura plantea, como ve Agamben, un dificultad e interna contradicción: el "homo sacer" es el "hombre sagrado" e "impuro y malo" al mismo tiempo. Y todavía más: la "nuda vida", como derivado de esta figura, es la vida de aquél que entra en el ordenamiento jurídico únicamente bajo la forma de su absoluta exclusión. Esto es lo que Agamben entiende como un rasgo central y fundador de la política moderna: el estado de excepción como fundamento de todo sistema político moderno. (Agamben, 1998, 18 y ss.).

vida es tratada como el objeto político por excelencia. Esta introducción de la vida natural -lo que en Arendt es el *homo laborans*- en la esfera de la política y de la *polis*, o lo que es igual, la politización de la nuda vida, es el acontecimiento decisivo de la Modernidad, es el acontecimiento fundacional de la política moderna.

Este acontecimiento nos ha legado una herencia, de la que han dado testimonio a través de su escritura los supervivientes del exterminio nazi, la cual tiene como contenido central el cuestionamiento de la vida humana como vida susceptible de prolongarse en una narración. En el campo de concentración se crea un espacio híbrido, una "zona gris", como la llamó significativamente Primo Levi, en la que la excepción se convertía en la norma, en la regla, en el paradigma de lo cotidiano. Y el principio que lo regía era uno sólo: «todo es posible». Como lo expresó Arendt, «los campos de concentración y de exterminio de los regímenes totalitarios sirven como laboratorios en los que se pone a prueba la creencia fundamental del totalitarismo de que todo es posible» (Arendt, 1998, 533). La cuestión es «fabricar algo que no existe, es decir, un tipo de especie humana que se parezca a otras especies animales, cuya única "libertad" consis-

tiría en "preservar la especie"» (533). Se trata no ya sólo de exterminar a las personas que lo habitan, sino de exterminar de raíz su humanidad misma, *la espontaneidad como expresión del comportamiento humano*, transformando la personalidad humana en una «simple cosa», algo que ni siquiera son los animales.

Es la vida narrada, la vida que no simplemente está destinada a sobrevivir, sino a narrarse, a disponerse en un relato, la que en definitiva se destruyó en los campos de exterminio. Pero a pesar de que esta idea de la vida narrada constituya el contenido de una herencia que nos ha llegado, como contada, a través de los relatos del Holocausto -los de Primo Levi y otros-, esta herencia se nos ha dado sin testamento alguno. Porque todo testamento necesita de alguien que no simplemente testifique de algo por haberlo visto, sino de ese otro que lo ha padecido, pero que ya no está entre nosotros. Por eso la herencia legada sin ningún testamento es la herencia de la memoria, una herencia centrada en la palabra rota, en el fracaso del lenguaje, en la catástrofe del sujeto y de la cultura después de Auschwitz. Es la herencia de un testamento -los relatos de los supervivientes- sin los verdaderos testigos: no los que testifican, sino los que ya no pueden hablar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G. (1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- ARENDT, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1996a). "La crisis en la educación". En : *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- _____ (1996b). "¿Qué es la libertad?". En : *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- _____ (1997a). "Comprensión y política". En : *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1997b). "Filosofía y política". En: *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*. Besatari.
- _____ (1997c). "Fragmento I. ¿Qué es la política?". En : *¿Qué es la política?*. Barcelona: Paidós.

_____ (1997d). "Fragmento 3A: Presentación. ¿Tiene la política todavía algún sentido?. En : *¿Qué es la política?*. Barcelona: Paidós.

_____ (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Turus.

BÁRCENA, F. y MÈLICH, J. C. (2000). *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración, hospitalidad*. Barcelona: Paidós

COLLIN, F. (1999). *L'Homme est-il devenu superflue?*. Paris: Éditions Odile Jacob.

FORSTER, E (1999). *El exilio de la palabra*. Buenos Aires: Eudeba.

FOUCAULT, M. (1995). *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*. Madrid: Taurus.

KRISTEVA, J. (1999). *Le génie féminin. La vie, la folie, le mots. 1. Hannah Arendt, ou l'action comme naissance et comme étrangeté*. Paris: Fayard.

LARROSA, J. (1997). "El enigma de la infancia o lo que va de lo imposible a lo verdadero". En : LARROSA, J. y PEREZ, N. (comps). *Imágenes del otro*. Barcelona: Virus Editorial.

LE BRETON, David (1997). *Du silence. Essay*. Paris: Métailié.

LEVI, P (1997). *La tregua*. Barcelona: Muchnik.

REVAULT DÁLLONES, M. (1999). *Le dépérissement de la politique. Généalogie d'un lieu commun*. Paris: Fayard.

TOCQUEVILLE, A.(1989). *La democracia en América*. Madrid. Aguilar.

YOUNG-BRUHL, E. (1993). *Hannah Arendt*. Valencia: Alfons El Magnànim.