



Tipo de documento: Tesis de Maestría

Título del documento: Recepción de las obras de Hannah Arendt en la Argentina : lecturas e intervenciones intelectuales (1942-2000)

Autores (en el caso de tesis y directores):

Claudia Andrea Bacci

Horacio Armando Paglione, dir.

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis: 2010

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR



Claudia Andrea Bacci

**RECEPCIÓN DE LAS OBRAS DE HANNAH ARENDT
EN LA ARGENTINA: LECTURAS E
INTERVENCIONES INTELECTUALES (1942-2000)**

Tesis para optar por el título de
Magister en Investigación en Ciencias Sociales

Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Director: Dr. Horacio A. Paglione

Jurado integrado por: Dra. Claudia Hilb, Dr Alejandro Blanco y
Dr. Daniel Mundo

Buenos Aires
16 de diciembre de 2010

Citar como: Bacci, Claudia Andrea (2010). Recepción de las obras de Hannah Arendt en la Argentina: Lecturas e intervenciones intelectuales (1942-2000). [Tesis de maestría no publicada]. Maestría en Investigación en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

ÍNDICE

Resumen general de la tesis	3
I. Introducción	6
II. Los estudios de recepción en el cruce de la historia y la sociología	17
[1. ¿Hay un contexto en el texto de la recepción? 2. ¿Cuál es el lugar <i>propio</i> de las ideas? 3. Las afinidades electivas y las prácticas de lectura en la recepción. 4. Marcas, huellas, paratextos: la construcción del <i>corpus</i> y los procedimientos de análisis de la recepción.]	
III. Exilio y emigración: Palabras de una pensadora judía-alemana (1942-1962)	47
[1. Un ejército judío para salvar a Europa. 2. Antifascistas alemanes en las pampas. 3. Una filósofa judía en Buenos Aires. 4. <i>Babel</i> , la <i>pequeña revista internacional</i> de Samuel Glusberg.]	
IV. Recortes, olvidos y fama póstuma (1963-1985)	70
[1. Una lectura desde la Teología Latinoamericana de la Liberación. 2. Eichmann en Jerusalén: ¿polémicas lejanas? 3. El luxemburguismo, esa enfermedad arendtiana. 4. Recortes, traducciones y reseñas de lecturas imposibles.]	
V. Afinidades electivas en la post-dictadura (1986-2000)	92
[1. Democracia y derechos humanos: de la pluralidad de lo humano a la república posible. 2. La escena jurídica como paradigma normativo de la deliberación pública. 3. Del mal radical a la banalidad del mal: la responsabilidad, la memoria y el castigo. 4. Sur, neoliberalismo y después... Lo privado y lo público en la era de las promesas vaciadas. 5. Violencia y política en los años 1960-1970: miradas contemporáneas sobre la revolución fracasada.]	
VI. Conclusiones	152
VII. Referencias	
1. Obras de Hannah Arendt referidas	154
a. Artículos y libros citados, publicados hasta 1975.	
b. Compilaciones y ediciones póstumas citadas.	
2. Corpus analizado	156
3. Bibliografía Citada	158
ANEXO 1. Traducciones al castellano de las obras de Hannah Arendt realizadas en Argentina	172
ANEXO 2. Reproducciones facsimilares de los textos publicados en alemán en Argentina	173

RESUMEN GENERAL DE LA TESIS

Esta Tesis de Maestría presenta los resultados de la investigación sobre el proceso de recepción de las obras de Hannah Arendt en la Argentina durante el período 1942–2000, focalizándose en las lecturas e intervenciones intelectuales.

Después de una *Introducción* al problema general, el *Capítulo II* plantea la fundamentación teórica y el abordaje metodológico del *corpus* construido, así como cuestiones relativas al enfoque transdisciplinario elegido. A lo largo del mismo se abordan los debates sobre la relación entre texto-contexto en los estudios de recepción de ideas y autores, a partir de algunos elementos de la semántica histórica y de la hermenéutica interpretativa. Por otra parte, se desarrolla un *estado de la cuestión* con los antecedentes más significativos para estos estudios en América Latina y Argentina. Partiendo de la idea de que la heterogeneidad afecta tanto a los textos recepcionados (en principio en términos de la temporalidad y espacialidad de su circulación) como a los textos de la recepción, se recuperan aquellas formulaciones que problematizan las ideas de transculturación y de influencia bajo las cuales se leía tradicionalmente la relación entre culturas. Finalmente, tomando algunos conceptos clásicos de la sociología de la cultura y de la historia cultural –afinidades electivas y prácticas de lectura– se presentan los elementos centrales del abordaje teórico-metodológico y se define la periodización tematizada y analítica del *corpus* establecido.

A partir del *Capítulo III* –«Exilio y emigración: Palabras de una pensadora judío-alemana (1942-1962)»– comienza el análisis de la recepción de las obras de Hannah Arendt. Este capítulo se organiza en *cuatro secciones* donde se analizan las primeras traducciones y reproducciones de artículos y fragmentos de obras de esta autora, tanto en los idiomas de publicación originales (alemán e inglés) como traducidos al castellano. El espacio receptor local que inauguran estas lecturas va desde algunas publicaciones político-culturales de diferentes organizaciones y personalidades de la cultura judaica, agrupaciones de refugiados alemanes anti nazis hasta los entusiastas latinoamericanistas difusores de la cultura alemana.

En el *Capítulo IV* –«Recortes, olvidos y fama póstuma (1963-1985)»– se presenta el periodo de reconfiguración de esos espacios de recepción. Se tratan allí las primeras interpretaciones, así como algunas hipótesis sobre las condiciones del campo cultural y político que cifran el *olvido* de la difusión temprana de las obras arendtianas. El período, que comienza con la primera interpretación desde sectores próximos al tercermundismo de comienzos de los años 1960, culmina con el tímido y problemático reconocimiento público hacia fines de la última dictadura militar en nuestro país.

En el *Capítulo V* –«Afinidades electivas en la post-dictadura (1986-2000)»– se aborda la recepción producida a partir de las lecturas interpretativas, usos y apropiaciones creativas de diversos aspectos de las obras de Arendt durante la post-dictadura. Estos nuevos espacios de lectura, marcados por ciertas *afinidades electivas*, se traducen en la configuración de cinco ejes principales de la interpretación local de esta autora por parte de algunos intelectuales y académicos argentinos contemporáneos: la articulación entre derechos humanos y democracia tras el terrorismo de Estado; la escena jurídica como paradigma de la deliberación pública durante la transición; las reflexiones en torno a la responsabilidad y el castigo de los crímenes del terrorismo de Estado; las relaciones entre lo público y lo privado en el contexto neoliberal; y las revisiones acerca de

relación entre violencia y política en los proyectos de cambio social de los años 1960-1970.

Por último, luego de una *Conclusión* que recupera sintéticamente los hallazgos centrales de esta investigación, y de la *Bibliografía citada*, se desarrollan dos *Anexos*. El *Anexo I* detalla un listado de las traducciones de las obras de esta autora realizadas en nuestro país en el periodo tratado, rescatando la importancia del trabajo pionero de traductores, editoriales y publicaciones periódicas culturales y académicas argentinas para la difusión de la bibliografía arendtiana en castellano. El *Anexo II* ofrece las versiones originales de los artículos aparecidos en alemán en la Argentina, que no habían sido traducidos al castellano con anterioridad al 2000.

ABSTRACT

This Magister Thesis presents the results of research on the process of reception of the works of Hannah Arendt in Argentina between the intellectual interventions and readings during the period 1942 to 2000.

After a general *Introduction* to the problem, *Chapter II* presents the theoretical and methodological approach to the *corpus* as well as issues relating to the transdisciplinary approach. It addresses the debates on the relationship between text and context in studies of reception of ideas and authors, from the historical semantic and hermeneutical interpretation perspectives. Moreover, we develop a state of the art with the most significant antecedents to these studies in Latin America and Argentina. Based on the idea that the heterogeneity affects both the texts received (in terms of temporality and spatiality) and the texts of reception, it recovers those formulations that problematize the ideas of *transculturation* and *influence* which have traditionally affected the relationship between cultures. Finally, taking some classic concepts of the sociology of culture and cultural history –elective affinities and reading practices–, it presents the central elements of the methodological approach and the analytic periodization established.

From *Chapter III* –«Exile and Emigration: Words of a German-Jewish thinker (1942-1962)»– begins the analysis of the intellectual reading practices of the works of Hannah Arendt. This chapter is organized into four sections which explore the first translations and editions of articles and excerpts from her works, both in the original publication languages (German and English) and translated into Spanish. These readings open a local receiver space which ranges from political-cultural publications of various organizations and personalities of Jewish culture, groups of anti-Nazi German refugees, and Latin-Americans journalism enthusiast of German culture.

Chapter IV –«Excerpts, forgetfulness and posthumous fame (1963-1985)»– presents the period of reconfiguration of these reception. It ranges from first interpretations, from the Third World sectors of the early 1960s, to cultural and political neglect of the early dissemination of the works Arendt by the end of the last military dictatorship in our country.

Chapter V –«Elective Affinities at the post-dictatorship (1986-2000)»– addresses the interpretive readings, creative uses and appropriations of various aspects of Arendt's works. Certain elective affinities results from the configuration of five main axes of the local interpretation of works by some contemporary Argentine intellectuals and academics: the relationship between democracy and human rights after state terrorism; the configuration of the judiciary scene as a paradigm of public deliberation; reflections on responsibility and

punishment of state terrorism crimes; the articulation of public and private spaces in the neoliberal context; and some critical reflections on politics and violence *nexus* from the 1960–1970 decades.

Finally, after a *Conclusion* that retrieves the central findings, it displays a *Bibliography* and two *Annexes*. *Annex I* details the translations made in Argentine emphasizing the importance of the pioneering work of Argentine translators, publishers, cultural and academic journals for the dissemination of Arendt literature into Spanish. *Annex II* gives the original versions of articles published into German in Argentina, which had not been translated into Spanish before 2000.

I. Introducción

*Quando o sentido caminha,
a palavra permanece.*
Paulo Leminski

El 18 de abril de 1949, Hannah Arendt escribió una breve nota a su maestro Karl Jaspers, a propósito del I Congreso Nacional de Filosofía que se realizaría en Mendoza entre el 30 de abril y el 9 de mayo de aquel año. (Arendt y Jaspers, 1993: 134-135)¹ Allí atribuía al público argentino de la época un gran interés por las lecturas filosóficas, y afirma que, en comparación con el estadounidense, aquél gozaba del acceso a las obras de los grandes filósofos a través de vías tan populares como los quioscos callejeros de periódicos. Arendt señalaba con admiración en su carta el hecho de que en Argentina se publicaran obras filosóficas contemporáneas reconocidas –como las del propio Jaspers– con una amplia libertad de circulación, lo cual convertía en superfluas las reservas de su maestro acerca de asistir al mencionado Congreso.² No obstante considerar al gobierno de Perón como «dictatorial» –piénsese el significado de éste término en el contexto de la inmediata Posguerra–, alentaba el viaje de Jaspers a Sudamérica ya que Argentina se encontraba «...bajo una dictadura pero no una totalitaria!». (135)³ En 1949 eso era suficiente para tener esperanzas en el futuro político argentino.

Once años más tarde, durante el gobierno de Arturo Frondizi y con motivo del *affaire* Eichmann, aquella representación esperanzada de las libertades argentinas había caducado, incluso para Arendt. (414-415)⁴ En una nueva carta a Jaspers sostenía así que el sistema judicial y político de nuestro país no ofrecía garantías de aceptar un pedido de extradición, defendiendo la acción del servicio secreto israelí, incluso cuando esta violentaba la legislación argentina. Una segunda alternativa al secuestro, que Arendt mencionaba recordando lo había ocurrido en 1926 en Francia

¹ Hannah Arendt (Hannover, 1906 - Nueva York, 1975) residió en Alemania hasta 1933 cuando, tras el ascenso del nazismo y un arresto de ocho días, emigró primero a Francia donde residió entre 1933-1941, y luego a Nueva York. Allí se radicó de forma definitiva y desarrolló su reconocida trayectoria como pensadora de la política y la filosofía contemporáneas. (Young-Bruehl, 1982: 105-107) El I Congreso Nacional de Filosofía se realizó en Mendoza, auspiciado por el entonces Presidente de la Nación, Juan D. Perón, y por la Universidad Nacional de Cuyo. El evento central era un homenaje a Martin Heidegger quien, si bien no asistió, envió una contribución escrita que fue leída en la sesión inaugural. (Guerrero, 1949: 115)

² Desde los Estados Unidos se había fomentado la idea del filo nazismo del peronismo durante la elección presidencial de 1946, como eje de la campaña de la opositora Unión Democrática. (Buchrucker, 1987; Russo, 1976: 119-140).

³ La cita completa es: «Buenos Aires: [...] There is much more interest in philosophy there than there is here, and as long as they will print, *under a dictatorship but not a totalitarian one!*, what you have written in the way you have written it, the reservations seem to me superfluous» [Mis cursivas]. Como regla para citas posteriores traduciré en el cuerpo del texto las citas de aquellos textos que, en tanto *documentos*, conforman el *corpus* de materiales de esta Tesis. Las citas de carácter bibliográfico serán reproducidas en el cuerpo del texto en su idioma original, sin traducción.

⁴ Eichmann había sido secuestrado en Argentina en 1959 por el servicio secreto israelí, y llevado a Israel para su procesamiento judicial, que se realizó en Jerusalén en 1961. El secuestro generó un incidente diplomático ya que se había violado la legislación internacional al respecto.

a partir del asesinato de uno de los oficiales participantes en los pogromos de Ucrania durante los años 1920, hubiera sido que alguien asesinase a Eichmann y se entregase voluntariamente a la justicia. Así, en el transcurso del proceso judicial, se revelaría la atrocidad de los crímenes cometidos por Eichmann y por el nazismo como sistema. Esto implicaba confiar en el sistema judicial y también en la posibilidad de lograr una amplia publicidad de los testimonios sobre aquellos crímenes. Según Arendt, «Las chances de semejante empresa en Argentina no hubieran sido exactamente buenas». (415) En ese momento, afirmaba, sólo en Israel y sólo por medio del Estado israelí podía confiarse en una resolución jurídica de la cuestión.⁵ Esta breve crónica, que nos sorprende con las representaciones más o menos ajustadas que Arendt se hacía de las instituciones argentinas en esos dos momentos socio-políticos particulares, sería correspondida (¿tardíamente?) con el creciente interés que despertaron aquí sus análisis referidos a las atribuladas y tensas relaciones entre pensamiento y política.

Los devenires socio-políticos argentinos de los últimos treinta años parecen haber encontrado así en las obras de Hannah Arendt un marco de interpretación inusitadamente apropiado: la violencia política de los años 1970, el terrorismo estatal entre 1976-1983 y las relaciones entre lo público y lo privado desde la democratización en 1983. ¿En qué se basa esta supuesta afinidad entre algunos textos arendtianos y la más reciente historia argentina? ¿De qué modo esos temas de su obra resultaron relevantes en esos momentos y para esos tópicos? ¿Qué encontraban sus lectores y lectoras en esas páginas que venían *de tierra extraña* que exigía la intervención de esa palabra en los debates locales?

No son estas unas preguntas exclusivamente argentinas. Otros autores y estudiosos de su obra se han preguntado también por su pertinaz difusión, así como por su acelerada disposición en el anaquel de los *clásicos* de la teoría y la filosofía políticas contemporáneas. (Abranches, 2002; Ascheim, 2001; Cruz y Birulés, 1994; Cruz, 2002; Heuer, 2005) Al parecer, las recepciones, lecturas e interpretaciones de sus obras tuvieron como uno de sus límites más recurrentes la dificultad para ubicarla en alguna zona del espectro teórico-ideológico-político, o incluso en el marco estrecho de las denominaciones disciplinarias. Sus textos todavía *producen* un diálogo insistente, y en ocasiones incluso polémico, con sus lectoras y lectores actuales, cuya historia considero sugestiva para la comprensión de las tensiones que atraviesan todo intento de desarrollar un pensar situado que sea a su vez un *Selbstdenken*, es decir, que se libere del condicionamiento de los prejuicios y tradiciones disciplinarias o teórico-filosóficas.

Simona Forti (2001: 17-27) ha señalado, en un apretado recorrido por los temas y autores

⁵ Posteriormente, cuando asiste a las jornadas del juicio a Eichmann en Jerusalén, su percepción de estas cuestiones cambia sustancialmente. Desarrollo esto brevemente en las secciones 2 y 3 del capítulo V.

que leyeron a esta autora, que la responsabilidad de los recurrentes (des)encuentros disciplinarios con la obra arendtiana corresponde en parte a la peculiaridad de su obra, pero también a las transformaciones de los paradigmas de lectura de los propios intérpretes. En este mismo sentido, Fina Birulés y Manuel Cruz (1994: 9) se refirieron al caso de la recepción arendtiana en España, constatando una renovación del interés intelectual y académico por las obras de Arendt desde mediados de la década de 1980, que ha superado al interés manifestado por el público en general ante las primeras traducciones de sus libros al castellano en los años 1960. En cuanto al caso francés, Claude Lefort (2000:131-144) reparaba hace ya casi una década en el desinterés y hasta la hostilidad iniciales hacia sus obras por parte de la izquierda intelectual francesa, aún cuando las traducciones de las mismas fueron muy tempranas en ese país. Según Lefort, fue a partir de las transformaciones políticas y sociales mundiales de fines de los años 1980 que se configuran nuevas posibilidades de lectura de las obras de Arendt en ese ámbito político-cultural, refiriéndose particularmente a la crisis de los sistemas comunistas y al reflujo político de las izquierdas revolucionarias en Occidente desde mediados de la década de 1970. No obstante, *Los orígenes del totalitarismo* ha sido uno de los textos importantes en el desarrollo de la crítica al estalinismo en Francia, presente en la propia obra de Lefort y de Cornelius Castoriadis. Pese a su tardía traducción completa (1984), la edición en 1972 de la parte sobre el totalitarismo tuvo una recepción menos hostil de lo esperado, obrando en la constitución de un eje teórico anti totalitario cuya deriva anticomunista tiene todavía alcances políticos. (Christofferson, 2009 [2004])

En América Latina, el ejemplo de Brasil pone de relieve que la recepción de autores, ideas, escuelas y corrientes teóricas constituye un fenómeno fuertemente asociado a las características del espacio receptor. Celso Lafer (2003: 149-171) recuerda, realizando un rápido *racconto* de la recepción temprana de Arendt en ese país, las discusiones mantenidas a propósito de sus obras con otros intelectuales brasileños como Antonio Cándido, Hélio Jaguaribe y Francisco Weffort durante las décadas de 1970 y 1980. Curiosamente, todos ellos pertenecían a sectores políticos y académicos ligados a la socialdemocracia brasileña.⁶ Si consideramos estos breves intentos de abordar la recepción de las obras de esta autora en otros medios intelectuales y culturales, se vuelve más claro el recorte de este abordaje de su recepción centrado sobre el eje del análisis de los usos y apropiaciones teórico-políticas.

Tal como advierte Dominick La Capra (1983), los *clásicos* deben su estatus de tales a las

⁶ Lafer indica la novedosa asociación de lecturas entre Gramsci y Arendt que propone en los años 1970 Francisco Weffort, que había pertenecido al grupo fundador del Partido dos Trabalhadores (PT). Incluye también entre los lectores de esta autora a los intelectuales Antonio Cándido y Hélio Jaguaribe, ambos militantes de la socialdemocracia brasileña (PT y PSDB). La recepción arendtiana desde la década de 1990 ha sido muy intensa en Brasil, como resulta de los numerosos volúmenes y simposios celebrados en oportunidad del centenario de su nacimiento en 2006 y el de la publicación del libro citado, en 1999.

sucesivas capas de interpretaciones, a menudo incluso conflictivas entre sí, con las cuales estamos siempre en deuda. Por eso, afirma La Capra, «Canonization itself is a procedure not only of selection but of *selective interpretation*, often in the direction of domestication» [Mis cursivas] (45)

En su exhaustivo estudio sobre la trayectoria intelectual de Gino Germani, Alejandro Blanco (2002) se ha referido a la contingencia de la atribución de clasicismo, afirmando que

en todo caso, [...] es una función de los contextos y los discursos que favorecen y fomentan un interés en ellos. [...] La existencia de un clásico no es entonces un hecho “evidente”, sino un proceso mediatizado por factores, textuales y extratextuales. (39-40)

Lo *canónico* es entonces una organización pragmática y provisoria de las interpretaciones y los usos, establecida por el engarce de escrituras y lecturas. (Zavala, 1998: 39-40) Sin embargo, las atribuciones de celebridad académica o intelectual, así como las consideraciones acerca del prestigio de una obra –sin contemplar aquí las de carácter artístico o expresivo–, contienen a veces un rasgo de contingencia que excede a los intereses contextuales y a las teleologías de los discursos canonizantes. Como advertía Emilio de Ipola (2002), no todo es social en un discurso. Algo ocurre también frente a esos textos primeros que exigen o reclaman relecturas contemporáneas o actualizadas.⁷ Como ha señalado Foucault (1971: 160), sería preciso *mettre en morceaux* la propia idea de *original*, que no haría más que allanar el juego tranquilizador del reconocimiento y la continuidad. Sería mejor así hablar de *discursividades fundacionales*, cuya particularidad estriba en que sus autores

no son solamente autores de sus obras, de sus libros. Han producido algo de más: la posibilidad y la regla de formación de otros textos. [...] no sólo han hecho posibles un cierto número de analogías, han hecho posible (y en igual medida) un cierto número de diferencias. Abrieron el espacio a algo diferente de ellos, que, sin embargo, pertenece a lo que fundaron. (Foucault 1999: 344-345)⁸

Si bien no puede decirse que las obras arendtianas sean *fundacionales* en este mismo sentido, sí es posible asociar a su nombre un espacio discursivo novedoso en la interpretación intelectual en nuestro país, que ha resultado ser uno de los umbrales paradigmáticos más productivos para el análisis y la reflexión sobre el terrorismo de Estado, la violencia política, y la redefinición de la relación entre un sistema de derechos (sociales, políticos, etc.) y el estatuto de ciudadanía. No pretendo afirmar aquí que la sola mención de Arendt en las bibliografías certifique una supuesta renovación conceptual y política. Sin embargo, su difusión selectiva en nuestras costas, incluso vía autores contemporáneos muy visitados en las bibliografías de los años 1990 –como los franceses Claude Lefort o Michel Abensour entre otros–, puede ser asociada al surgimiento y la posterior configuración de áreas de investigación y reflexión teórico-políticas que, como en el caso de las

⁷ Martin Jay (2003: 309-330) analiza este modo de funcionamiento de la cita autoral/carismática en las ciencias humanas, ligándola a los procedimientos retóricos -como la parábasis y la prosopopeya- de (auto)legitimación argumental que funcionan aún en los textos aparentemente menos marcados.

⁸ Agradezco a Alejandra Oberti el haberme llamado la atención sobre esta formulación de Foucault.

Ciencias Sociales y Humanas, han devenido crecientemente significativas en referencia a esos problemas. El supuesto que guía mi trabajo es que el carácter selectivo de las interpretaciones y lecturas argentinas sobre la obra de esta autora, es decir, su recepción particular, puede ser rastreado en los protocolos de lectura que dieron forma a los textos interpretativos, críticos y políticos de la recepción.

La misma Forti (2006) afirmaba en un artículo posterior al ya citado que, de existir un legado arendtiano, éste corre el riesgo de su banalización ante la afluencia de imágenes y textos exhumados de la autora. La filósofa italiana identifica tres momentos en la interpretación de la obra arendtiana, comenzando por lo que considera una primera apelación a su carácter de *clásico* realizada por Jürgen Habermas, quien en su artículo de 1976 titulado «El concepto de poder de Hannah Arendt» identificaría, según ella, a *La condición humana* como «the founding text of the revival of practical philosophy, in general, and of the “theory of communicative action”, in particular». (121)⁹ Como iniciador de esa *primera ola* de lecturas, Habermas realizaría una operación de «normalización» del texto arendtiano que, según Forti, borraría aquellos elementos estratégicos y polémicos que podían resultar menos anexables a las formulaciones habermasianas sobre el carácter comunicativo de la acción. Un *segundo momento*, cuyo inicio Forti ubica a mediados de la década de 1980, habría recuperado la aporías del pensamiento arendtiano reconociendo su intraducibilidad respecto de las escuelas o corrientes filosóficas contemporáneas, señalando a la vez esa característica perturbación que genera la obra arendtiana «that undermines disciplinary divisions and deviates from the trajectories of theoretical orthodoxies». (122)¹⁰ Finalmente, asistiríamos en la actualidad a un proceso de «re-normalización» que reduciría su pensamiento a un conjunto de fórmulas trilladas – referidas, por ejemplo, a la importancia de «apoyar marcos de vida políticos democrático-igualitarios», o a la necesidad de «lograr consensos que resguarden las diferencias»– repetidas como una especie de «“do-good” Arendtianism», desde un prescriptivismo que, según Forti, habría fastidiado sobremanera a la propia Arendt. (123)¹¹

⁹ Aquí Forti se refiere al texto de Habermas (2000) que fuera publicado posteriormente en castellano bajo el título «Hannah Arendt». Resulta interesante observar en ese conjunto de ensayos habermasianos el desplazamiento teórico/político ocurrido desde los artículos referidos al libro *Sobre la revolución* de 1966, hasta los que recuperan elementos de *La vida del espíritu*, ya avanzados los años 1980.

¹⁰ Forti menciona aquí a los italianos Roberto Espósito y Laura Boella, así como de los franceses Françoise Collin, Étienne Tassin, Jacques Taminiaux y Jean-Luc Nancy, entre quienes habrían propiciado acercamientos conceptuales o interpretativos entre Arendt y otros dos autores que ella considera también próximos: Michel Foucault y Jacques Derrida. El signo de esta «aproximación» entre Arendt y cierta línea de autores considerados como post-estructuralistas se corrobora en otros intentos más recientes o programáticos que irían en el mismo sentido, como los de Judith Butler o Giorgio Agamben.

¹¹ Para ejemplificar un uso local fuertemente autolegitimante, así como domesticante del nombre y (quizás) de algunas de las concepciones de esta autora, cabe mencionar la fundación en 2004 del *Instituto de Formación Cultural y Política Hannah Arendt*, dirigido por Elisa Carrió, quien conduce también la mesa ejecutiva de la agrupación política Coalición Cívica-ARI en nuestro país. En la presentación de este espacio, Carrió afirmaba que la advocación a Arendt permitía «pensar las claves humanistas de la política». (*Página/12*, 02/05/2004: 12-13) Bajo la dirección académica de la filósofa feminista Diana Maffía, parte del plantel académico del Instituto está formado por integrantes de dicha agrupación que

Partiendo de estas aproximaciones generales, presento aquí el modo en que los procesos de recepción de las obras de Hannah Arendt en la Argentina se relacionan con la configuración de modos específicos de interpretar cuestiones locales durante el período que va desde 1942 hasta 2000. Es decir, realizo un análisis de los modos por los cuales esta autora ha devenido un *clásico*, cuyos conceptos y análisis son considerados relevantes para la comprensión de algunas de las encrucijadas de la historia argentina de los últimos treinta años. En este sentido, varios trabajos realizados en Argentina han resultado centrales como modelos de análisis de recepción de autores. Aunque recupero sus aportes libremente, ellos componen el marco de problemas teóricos y conceptuales que intento abordar aquí.

En primer lugar, los trabajos de José Aricó sobre las lecturas latinoamericanas de Marx (1982) y de Antonio Gramsci (1988), así como ese breve texto en coautoría con Marcelo Leiras (1990-1991) referido a la difusión y traducción al español de Walter Benjamin, que fuera publicado en la revista político-cultural *La Ciudad Futura*. En el primero de los mencionados, Aricó teje una rica trama de *desencuentros*, primero entre Marx y su comprensión del fenómeno latinoamericano, producto de su rechazo a considerar cualquier autonomía al Estado y del eurocentrismo de su análisis sobre la función del Estado-nación; y en segundo lugar, entre los lectores latinoamericanos de Marx y las condiciones sociales y políticas en América Latina, cuya evolución, debido a su deuda con el eurocentrismo marxiano, leían también como anomalía o *desvío transitorio* en el camino progresivo del desarrollo occidental. En el trabajo sobre la recepción de Gramsci en América Latina, Aricó (ob. cit.: 5) plantea no ya una confrontación entre dos corpus teóricos (el gramsciano y el de los gramscianos latinoamericanos o argentinos), sino «individualizar los núcleos problemáticos para cuya develación se recurrió a sus ideas». Según él, los análisis de la difusión cultural de autores o teorías ponen de relieve «los contornos sólidos de realidades intransferibles, antes que las bondades intrínsecas de tal o cual teoría». (8) La idea de *itinerario* resulta así fructífera, porque recupera la contingencia de esas difusiones y apunta a las características propias del espacio de difusión antes que, a la adecuación o propiedad de las propuestas recibidas, y lo hace además ligando el mapa geográfico a las trayectorias y prácticas intelectuales que le dieron vida. En esos recorridos surge también el modo particular que tomaron ciertas difusiones teóricas en la región: las tradiciones políticas —y la ruptura a veces escandalosa con estas—, antes que los espacios consolidados de la academia con sus cierres de autoridad o legitimidad, han sido medios de difusión centrales para una parte importante de las lecturas teóricas dotadas de fuertes claves de

son también representantes legislativos. La CC-ARI se formó a partir del desprendimiento de diversas fuerzas relacionadas al arco de lo que se llamaría socialdemocracia, aunque no exista en Argentina un partido así definido en sentido estricto: Unión Cívica Radical, Partido Socialista, parte del Grupo de los Ocho compuesto por el sector disidente del peronismo a comienzos de los años 1990, Partido Intransigente, militantes de movimientos sociales de desocupados e incluso feministas, y del liberalismo partidario vacante desde fines de los años 1990.

interpretación de lo social y lo político.

En segundo lugar, los trabajos de Jorge Dotti (1992 y 2000) sobre las recepciones de Kant y de Carl Schmitt en Argentina, trazan las redes de los debates intelectuales en las cuales esos textos habían resultado significativos y cuya importancia habría sido crecientemente soslayada —el caso de los debates sobre la Reforma Constitucional de 1949 y la negada presencia teórica de Schmitt allí, es paradójal—, quizás por su marginalidad respecto de debates más contemporáneos. Como ya ha sido señalado por José Fernández Vega (2002), el trabajo de Dotti recorre el extenso campo de lectores de Schmitt, sin discriminarlos por la relevancia de sus aportes teórico-conceptuales para la comprensión de ese autor ni por la relevancia de los debates en los que intervienen. Este detallado abordaje lleva por momentos a perder de vista la unidad de ciertas interpretaciones según líneas político-filosóficas en el dedicado análisis de Dotti. No obstante, un elemento importante de sus trabajos es la llamada de atención acerca de la necesidad de recuperar la textura teórico-filosófica y no sólo sus imbricaciones contextuales. Otro punto relevante para este trabajo ha sido la documentada inscripción política de las recepciones tratadas por Dotti, que enmarca los casos monográficos en corrientes amplias del pensamiento político-filosófico local restituyéndoles así su carnadura a los pronunciamientos teóricos analizados.

En su trabajo sobre la primera recepción de las obras de Marx en nuestro país, Horacio Tarcus ha presentado una detallada recensión y problematización de algunas de las nociones que aquí utilizo. (2007: 30-54)¹² Especialmente valiosa resulta la tipología de lectores-receptores que desarrolla, articulada según cuatro momentos del proceso global de la circulación de esas obras. Estos momentos de la recepción denotan la coexistencia de roles y prácticas de recepción, aunque con un progresivo peso de la legitimación por la vía de su ingreso a los debates intelectuales (y luego académicos). Recuperando la inspiración de Aricó en torno a los itinerarios, Tarcus establece la cartografía de los viajes y las líneas migratorias hacia estas costas de esas lecturas e interpretaciones, desplegando una serie de figuras de lectores y difusores de la obra marxiana que integra tanto sus posiciones en el espacio político en cada momento como el tipo de prácticas que marcaban sus respectivas formas de recibir a Marx. Surge así un mapa de receptores que va desde la difusión oral en mítines políticos y vía comunicaciones personales, a las tareas de edición y traducción, pasando por su anotación y prologación, hasta su consumo o apropiación

¹² Numerosas reminiscencias de su trabajo serán perceptibles en éste, de modo que aprovecho para agradecerle aquí su guía en estas lides. Por otra parte, hemos compartido diversos espacios de estudio e investigación que también han enriquecido mi trabajo. Menciono sólo dos que han resultado providenciales para avanzar en mi investigación: el Proyecto de Investigación de la Programación UBACyT 2004-2008 «Recepción de idearios emancipatorios en la Argentina», con sede en la Carrera de Sociología (Facultad de Ciencias Sociales/UBA); y el «Seminario de historia intelectual y estudios de recepción» en el Ce.D.In.C.I, con la generosa lectura de mis compañeras y compañeros, así como la correspondencia de materiales, preocupaciones y desvelos receptivos de mis amigos Luis Ignacio García y Mariana Canavese. Ninguna de estas influencias es responsable por las posibles falencias de esta tesis.

interpretativos. La serie de receptores va así desde los intelectuales *profesionales* –casi en el borde de lo que hoy llamaríamos académicos, por su inserción en las instituciones formales de educación y cultura–, los políticos profesionales u *orgánicos*, y los *obreros* intelectualizados, quienes eventualmente «cumplen funciones intelectuales». (51) El panorama que resulta de la articulación de esta gama de receptores nos recuerda que los procesos de recepción pueden ser sólo analíticamente descompuestos en momentos o tipos y que su localización es circunstancial: la riqueza de su análisis reside más bien en el cuadro multicolor y transfronterizo que emerge al final, en las sorprendentes configuraciones y combinaciones que resultan de haber ampliado el estrecho mapa de las proveniencias para dar cabida a la pluralidad y significatividad de las intervenciones de los propios receptores, previniéndonos del sesgo de la importancia pre adjudicada de los *textos mayores* y de los espacios centrales.

Ya en términos que ligan los supuestos teóricos a los procedimientos del análisis, ha sido muy sugerente el trabajo de Alejandro Blanco (2006) sobre la tarea «refundadora» de la sociología por parte de Gino Germani, en el cual ocupa un lugar importante el examen de sus lecturas en el momento de constitución de su proyecto para las ciencias sociales. Allí se vislumbra un programa posible de abordaje para los estudios de recepción y de historia intelectual que combina trayectorias, contextos y textos, enriqueciéndolos con el análisis de las operaciones editoriales y de difusión de ese lector singular que era Germani.¹³

De este modo, bajo la idea de *proceso de recepción* analizo aquí los modos en que unas lecturas son situadas, así como la interpretación, apropiación y/o rechazo de ciertos textos y temáticas presentes en la obra arendtiana, dispuestos bajo la forma de otros discursos diferidos en tiempo y espacio, como son las producciones escritas de carácter crítico/programático de algunos de sus lectores y lectoras locales, es decir, los textos de la recepción. Abordar la recepción como un *proceso* cultural implica considerar la articulación discursiva de *prácticas de lectura* cuyos diversos niveles superpuestos expresan *afinidades electivas* o relaciones específicas entre diversidad de lectores, textos y contextos de la recepción, que han contribuido en la diseminación de esas lecturas. Dos supuestos centrales han guiado este trabajo: en primer lugar, entiendo que los procesos de recepción de las obras y textos de autores considerados clásicos –sean estos extranjeros o lejanos en el tiempo– se efectúan en diferentes niveles, en gran parte ligados a características específicas de las condiciones sociales y políticas locales (*contextos*). La articulación de estos niveles heterogéneos de la recepción con la producción y circulación de las obras y textos originales es difícil de discernir, puesto que

¹³ Han sido muy útiles otros trabajos que presentan recorridos centrados en la constitución de campos disciplinarios o problemáticos, como los referidos a la difusión del *corpus* freudiano y del psicoanálisis en nuestro país, realizados por Mariano Plotkin (2003) y de Hugo Vezzetti (1989 y 1996). También resultaron relevantes los trabajos referidos a la recepción de Walter Benjamin en Brasil de Karl Gunter Pressler (2006) y la revisión sobre la recepción arendtiana a nivel global realizada por Wolfgang Heuer (2005).

comprenden desde la circulación y reproducción en idioma original de esos textos, a las traducciones inaugurales que divulgan los *nombres de autor* en espacios diversos, así como su apropiación y uso interpretativo o aplicación más o menos libres.¹⁴ En segundo lugar, estos niveles presentan variaciones a partir de las cuales es posible establecer momentos y tópicos de lectura, formas de interpretación y apropiación específicas por parte de sus lectores y lectoras, comparables entre sí.

Al comienzo de *Los Cuatro Principios Fundamentales del Psicoanálisis*, Jacques Lacan (1986: 18-20) alude a un supuesto dicho de Picasso —«Yo no busco, encuentro»—, en referencia a una distinción o frontera en la indagación que separa el dominio donde se «busca», emparentado con el campo de lo religioso y en particular con la vertiente teórica de la hermenéutica, del dominio donde se «encuentra», más propio de la práctica (psico)analítica. Éste último es un dominio oscuro, «perteneciente al orden del olvido» y que, por lo tanto, puede no suceder. Este trabajo recoge, con algo de fortuna, los restos de lecturas y olvidos parciales bajo la forma de unas citas o unos fragmentos invariablemente transformados por nuestra lengua.

La recepción, bajo el modelo de la lectura, construye los textos que recibe. Esto significa que una lectura en recepción nunca es pasiva, literal o íntegramente asimilada: se impone a ella la contingencia de la acción de recibir, e implica siempre la posibilidad del equívoco, la irreverencia, la traición, e incluso el olvido y la apropiación. Un texto diverso del original resulta así del análisis de los procesos de recepción, transfigurando la obra arendtiana en un raro caso de autoridad sin escuela, cuyo nombre, a modo de *santo y seña*, circula definiendo de modo tangencial las interpretaciones de ciertos fenómenos históricos, políticos y sociales, y haciendo de la propia Arendt una autora *argentina por adopción*.

Lo que encontré es que, en efecto, Hannah Arendt había sido leída en Argentina al menos entre 1942 y 1962, es decir, con bastante anterioridad a las primeras traducciones al español de dos de sus obras más importantes, *Eichmann en Jerusalén* y *Sobre la revolución* (ambas traducidas en España en 1967). Esas primeras lecturas de las obras de Arendt en nuestro país se dieron vía la circulación y publicación —generalmente en forma fragmentaria— de algunos de sus artículos, tanto en los idiomas de publicación originales (alemán e inglés) como traducidos al español. Posteriormente, durante las décadas de 1960 a 1980 su circulación se restringe a algunas menciones periodísticas y a comentarios tímidos y elusivos sobre algunos de sus textos esenciales. Desde mediados de la década de 1980, el fin de la última dictadura argentina y lo que conocemos como «transición democrática» abre otros espacios de lectura, marcados por las *afinidades (electivas)* entre las

¹⁴ Tomo estas distinciones del trabajo de Tarcus sobre la recepción de Marx en la Argentina. (2007: 30-37)

condiciones locales de la recepción y algunos textos arendtianos.

¿Por qué cerrar entonces esta investigación en el año 2000? ¿Acaso no parece evidente que la proliferación de textos y referencias posteriores a esa fecha forman también parte de su recepción, entendida en los términos que propongo? Ese año se cumplió el 25° aniversario de la muerte de Arendt, motivo por el cual se realizaron numerosos homenajes y menciones públicas, así como ediciones póstumas y compilaciones novedosas, tanto de textos exhumados como de producciones interpretativas. Sin pretender concluir aquí un proceso que creo inagotable, entiendo que esa fecha constituye un buen anclaje. Desde entonces la *cita arendtiana* se ha vuelto más frecuente, estimulando tratamientos conceptuales y teóricos diversos.¹⁵

Así, la primera cuestión a decidir en esta investigación ha sido el modo de recortar o delinear el *corpus* de materiales para el análisis, de forma que fuera clara la intención de abordar el proceso de recepción de las obras de Hannah Arendt y no, por ejemplo, la adecuación de los textos de la recepción en relación con el texto arendtiano. Lo que me interesaba era precisar las relaciones existentes entre las lecturas realizadas —en ocasiones de apariencia teórica y disciplinaria— y su carácter *situado*, dando cuenta del modo en que ciertos aspectos de las obras de Arendt habían sido privilegiados en cada momento en detrimento de otros.

Este abordaje de los procesos de recepción apunta a poner de relieve las rupturas o discontinuidades ocurridas en su transcurso. Sin embargo, y ejercitando quizás un cierto *voluntarismo hermenéutico*, he querido marcar también las continuidades que hacen posible que unos textos y referencias autorales, traducidos y circulantes en cierto período, hayan podido ser apropiados décadas después, desempolvados y disponibles a nuevas lecturas, asequibles en otros contextos, audibles bajo otros nombres de autor.¹⁶ Tanto la continuidad como su ausencia, los silencios y la constancia del nombre deben ser problematizados, para evitar ser apresados por la idea de una voz inmutable (llamémosla aquí «Arendt») que reaparece siempre para decir lo mismo.

A partir de la transición a la democracia argentina se comprueban entonces ciertas afinidades electivas entre las condiciones locales de la recepción y los textos arendtianos recepcionados, que se traducen en la configuración de cinco líneas o ejes de interpretación y lectura de esta autora en nuestro país. El primero de dichos ejes temáticos aborda la constitución de una

¹⁵ Desde el año 2000 se han producido varias tesis de posgrado, así como publicaciones en torno a la obra de Arendt con abordajes conceptuales-teóricos desde disciplinas diversas, como la filosofía, las ciencias políticas y sociales. Sin pretensiones de exhaustividad, quiero apenas mencionar aquí a Pablo Bagedelli, Anabella Di Pego, Paula Hunziker, Lucas Martín y Julia Smola, cuyos trabajos abordan problemas arendtianos, y con quienes comparto espacios de reflexión y diálogo que han contribuido también a esta tesis. También han sido publicados numerosos trabajos referidos a aspectos de la obra arendtiana, entre los que he consultado con más asiduidad los de Carlos Longhini y Daniel Mundo.

¹⁶ Remito aquí a las jocosas prevenciones acerca de las *tramas conjeturales* que José Sazbón (2002: 202-219) presentara respecto de una supuesta difusión rioplatense de la obra de Giambattista Vico vía Pedro de Angelis.

agenda política centrada en la articulación entre *democracia* y *derechos humanos* en torno al concepto arendtiano de *pluralidad*. El segundo eje examina las interpretaciones de *la escena jurídica como paradigma de la deliberación pública* establecidas a partir de la transición. El tercer eje presenta las reflexiones en torno a *la responsabilidad y el castigo* de los crímenes del terrorismo de Estado, tomando como eje las nociones de *mal radical* y *banalidad del mal*. El cuarto se refiere al tópico de las posibilidades de constitución y reformulación del espacio político-público en el contexto de afianzamiento de políticas de *privatización de lo público* de corte (neo)liberal. El quinto y último eje refiere a las relecturas del pasado reciente que tratan críticamente la relación entre *violencia y política en los años 1960-1970*.

Se podría decir así que lo propio del texto de la recepción es ser un *texto ajeno*: respecto del autor recepcionado y aún respecto de sí mismo, puesto que refiere siempre a un «afuera de sí», operando por desplazamiento y traducción. Sin embargo, como en el texto de la traducción, en el de la recepción permanece un trasfondo reconocible, una voz o una palabra, una entonación, que mantiene su relación de *isonomía* con el texto primero y con las cuestiones que llamaron la atención en esa *otra orilla*, un texto que se abre a otros, a la afinidad elegida de las lecturas de cabecera, de los textos queridos, de las citas entrañables. De esas lecturas afines, y de las amistades lejanas que ellas han inaugurado, tratan estos hallazgos.

II. Los estudios de recepción en el cruce de la historia y la sociología

*Los límites disciplinarios permiten que la contraevidencia
pertenezca siempre a la historia de otro.*
Susan Buck-Morss

Tal como señalaba Norbert Elias (1997), más allá de las denominaciones que se apliquen, los límites interdisciplinarios resultan las más de las veces de necesidades institucionales de la división del trabajo académico que de aspectos inherentes al carácter de los problemas abordados, apuntando que en el caso de la historia y de la sociología más que confluir, sus problemas serían inextricables

The institutional segregation of the two academic disciplines and their respective establishments carries over in a particular way into the accepted ideas in their teaching and research. One often gets the impression that people assume that the objects of the different academic disciplines, in this case history and society, exist as independently of each other as the disciplines history and sociology. On closer social scientific inspection it is easy enough to see that *this disciplinary specialization on the part of historians and sociologists concerns at best a division of labour –a division of labour in the study of distinct, but indivisible aspects of the same subject area: changing human associations and the people who make them up.* (363-364) [Mis cursivas]¹⁷

Esta crítica a las fronteras disciplinarias entre la sociología y la historia es todavía más pertinente en el caso de las fronteras entre campos de problemas que comparten no sólo *su tema* –las producciones simbólicas y su relación con ciertos aspectos de las condiciones socio-históricas de su emergencia–, sino también el carácter lábil o artesanal de los modos de construcción de las evidencias empíricas, los modos de abordaje de los materiales e incluso una cierta genealogía de las tradiciones de textos y autores. (AA.VV., 2008/2009: 98-108; Chartier, 2002: 201-255) Retomando la crítica de Elias (1987) al «retraimiento del sociólogo en el presente» y su consecuente olvido de la tradición de los abordajes socio-históricos de un Marx o un Weber, se busca integrar aquí esos ejes disciplinarios más por el *modo de tratar lo social* que por el encuadre cronológico o temático específico. Enfocar lo social en los procesos históricos significa *atender al momento relacional* al mismo tiempo que a su *historicidad*. (Bourdieu y Wacquant, 1995: 167-175; Elias, 1987: 379-380) Esta forma del análisis socio-histórico en términos relacionales se encuentra presente también en buena parte de la obra de sociólogos e historiadores que, como Pierre Bourdieu o Michel de Certeau por nombrar sólo dos, abordan cuestiones presentes y pasadas desde perspectivas que intentan ponerse a salvo tanto de los universalismos idealistas como de las totalizaciones estructuralistas. Recién desde los años 1990 se han ido configurando en nuestro entorno algunos espacios que articulan

¹⁷ Si bien el debate acerca del *objeto* de las ciencias sociales parece dirimido hace mucho, Pierre Bourdieu (1985) señalaba todavía, de un modo análogo al de Elías, la artificialidad de las delimitaciones disciplinares así realizadas, sosteniendo la necesidad de revisar la subsistencia de juegos estratégicos, imperialismos culturales y luchas escolares que propiciarían esas divisiones. Esta relación tensa y competitiva de la sociología respecto de las disciplinas cercanas ha sido objeto de frondosos debates desde sus inicios, como atestigua el documentado trabajo de Wolf Lepenies (1994).

diversas disciplinas –sociología de la cultura y de los intelectuales, historia cultural y de los intelectuales, antropología de las producciones simbólicas, historias de las disciplinas, entre otras– que sin estar unificados ni institucional ni geográficamente, han comenzado a producir abordajes en los cuales importan más los modos que los objetos y enfoques disciplinarios elegidos.¹⁸ Carlos Altamirano (2005 y 2008), ha definido a la *historia intelectual* como «un campo de estudios, más que una disciplina o una subdisciplina», afirmando que es imprescindible conjugar el carácter histórico, social y lingüístico del análisis de este objeto particular que serían las prácticas intelectuales, o lo que denomina también como la «literatura de ideas».¹⁹

Construir la cuestión de la recepción de unos textos como problema de investigación en el marco de la Maestría en Investigación en Ciencias Sociales, articulando las perspectivas de investigación de la sociología, la historia y la crítica cultural, exige enfocar de ese modo particular unos materiales que podrían ser igualmente válidos desde otras perspectivas –v.g. una historia de las ideas atenta sólo al devenir conceptual del texto filosófico o un análisis de los aspectos discursivo/lingüísticos del mismo. Dado que los procesos de recepción constituyen prácticas sociales e históricas que se encuentran formalizadas en textos, tanto los recepcionados como los producidos por la recepción, la perspectiva socio-histórica-cultural que propongo como encuadre particular de mi investigación supone varias operaciones. Por un lado, se trata de analizar aquellos enunciados que dan cuenta del proceso de la recepción en sus transformaciones históricas, es decir, presentar al análisis una selección de fragmentos discursivos prestando atención a sus dimensiones denotativas tanto como connotativas. (Murilo de Carvalho, 1998) En el caso de mi investigación, este análisis parte de la simultaneidad o coexistencia de dos modos discursivos ineludibles en los

¹⁸ En la actualidad funcionan al menos seis grupos de estudios y producción relativos a este problema: en el Instituto de Investigaciones Históricas Ravnani de la Universidad de Buenos Aires, se desarrolla desde 1987 el «Seminario de Historia de las ideas, los intelectuales y la cultura» inaugurado por Oscar Terán y coordinado actualmente por Adrián Gorelik; en el Centro de Profesionales de Sociología, funciona desde 2003 el Grupo de Trabajo de Historia de la Sociología coordinado por Diego Pereyra; en la Universidad de Quilmes se formó en 1997 el Programa de Historia Intelectual con la coordinación de Carlos Altamirano, que publica regularmente la revista *Prismas*; el «Seminario de historia intelectual y estudios de recepción» del Ce.D.In.C.I. ya mencionado; en la Universidad de Córdoba funcionan el Programa «Cultura Escrita, Mundo Impreso, Campo Intelectual» (CEMICI) orientado al estudio de las prácticas editoriales y dirigido por Gustavo Sorá; y el Proyecto de Investigación sobre «La historia intelectual y el problema de la temporalidad» dirigido por Elías Palti. Muchos de estos espacios han establecido contactos entre sí, a la vez que han comenzado a tender redes transnacionales de discusión y publicación.

¹⁹ Para una aproximación panorámico-conceptual de esta cuestión: La Capra, ob. cit.; Dosse, 2006. Véase también el recorrido ofrecido por Chartier (2002). Sigo aquí la formulación de François Bourricaud (1990), para quien la figura del *intelectual* refiere al *productor, consumidor y difusor des-interesado de teorías, posturas e ideologías* (teóricas, políticas, académicas), a partir de las cuales otorga sentido a la experiencia política y social de su época. Éste apunta además que éstos se encuentran bajo el efecto de tensiones cruzadas provenientes tanto de sus *grupos de pertenencia* (comunidades intelectual y académica) como de sus *grupos de referencia* (campo político/ideológico), y que actúan en ese entrelugar estableciendo equilibrios en base a afinidades electivas relacionadas con coyunturas históricas, políticas y sociales particulares. Esta noción afronta además una forma común del análisis de estas prácticas que, como afirma Dosse (ob. cit.) respecto del caso francés, suele subordinar la historia intelectual a la historia política, desconociendo la variabilidad de los compromisos políticos en el espacio público. Para una reseña de otras acepciones véase la entrada desarrollada por Carlos Altamirano. (2002: 148-155)

textos de la recepción estudiados: se trata de textos que son a la vez teórico-filosóficos y de intervención política. Por el otro, implica hacerlo considerando un conjunto específico de prácticas de lectura e intervención público-política, de referencias y vínculos culturales entre sujetos, espacios (institucionales, disciplinarios) y momentos diversos. Finalmente, discursos y prácticas de la recepción se encuentran en una compleja relación con las condiciones socio-históricas de su emergencia, y con las posibilidades de transmisión y re-apropiación temporal y espacialmente desplazadas.

Michel Foucault (1982) se ha referido a la distancia entre «estudiar un período» y «tratar un problema», como el salto epistemológico que va desde un tratamiento exhaustivo y la disposición continua de los materiales –como encadenamientos de antecedentes, autoevidentes en su significatividad–, a la construcción tanto de los datos relevantes para la definición de la cuestión a investigar, como de las evidencias empíricas y las relaciones que las ligan. En definitiva, abordar un *problema* implica exponer el modo en que el propio proceso de investigación determina la pertinencia de aquellos elementos y define un espacio de cuestiones relacionadas entre sí, cuya indagación se torna relevante. (42)²⁰ Habría entonces dos «maneras de hacer» esa socio-historia: atribuirse «un objeto e intentar resolver los problemas que puede plantear», o bien definir «un problema y determinar a partir de allí el ámbito del objeto que hay que recorrer para resolverlo». (43) Ésta última posibilidad creo que responde mejor a las preguntas que han guiado el análisis en esta investigación. He delimitado así un *problema* de investigación general del cual esta investigación proporciona un *caso* particular, antes que definir un campo restringido por el orden disciplinario. El análisis del caso que presento viene a iluminar estos espacios disciplinarios desde una perspectiva lateral, si se quiere descentrada, para hacer visible el carácter lábil y transitorio de los fenómenos culturales y la ligazón problemática de estos con sus propias condiciones socio-históricas de emergencia. (Bourdieu, 2003 y 1985)

Desde la historia cultural, Robert Darnton (1993) ha indicado la necesidad de articular formas de análisis del discurso con el análisis de la difusión, tanto impresa como en diversos formatos orales (rumores, chismes, chistes, canciones, etc.), en su abordaje de la difusión de la prensa prohibida del siglo XXVIII en Francia y su relación con el estallido revolucionario, a fin de apreciar el modo en que opera el «efecto libro» en la cultura de una época: fijando (provisoriamente) a la vez que diseminando (temporal y territorialmente) los posibles sentidos revolucionarios. En este sentido, y como se dijo líneas más arriba, los estudios de recepción reclaman un análisis concreto. Ahora bien, como diría Dotti (2007),

²⁰ Hemos trabajado esta aproximación a la investigación socio-histórica en un texto producido en colaboración con mis compañeras del Grupo de Estudios Feministas/GEF de la Facultad de Ciencias Sociales/UBA. (Aguilar y otros, 2009)

Pintémoslo con brocha gorda: no hay nada más *concreto y presencial* (participativo, encarnado, realizado, efectivizado) que una idea abstracta, una *Form*; no hay nada más *ideal* (metafísico, teológico-político, conceptual, discursivo) que un momento o fenómeno histórico. [Sus cursivas] (242)

Los textos de la recepción y los recepcionados se encuentran contingentemente abiertos a la resemantización tanto como a la absoluta indiferencia y olvido, pues su significación es un efecto de múltiples (sobre)determinaciones: lo social es a la vez condición y efecto de los discursos que lo nombran, pero existen además determinaciones propiamente discursivas (lingüísticas o estilísticas, por caso) así como determinaciones específicas de cierto tipo de discursos, cuya relativa autonomía respecto de otros condicionamientos sociales los constituye como objetos en sí mismos (los discursos religiosos y los científicos, particularmente). Sebastián Abad (1998) ha señalado, a propósito de «La ontología política de Martin Heidegger» de Bourdieu, los problemas de cierta estrategia de lectura que, transformaría la relación sincrónica entre forma y contexto en un dispositivo pleno de sentido (*habitus*), prescribiendo las condiciones de su interpretación en el tiempo (diacronía) como una peculiar forma de *obediencia debida* al texto por parte de los agentes del campo (intelectual). Afirmar que, de este modo,

el régimen significativo del texto se deriva de las posibilidades prácticas de su autor en el campo. Ahora bien, si no se introduce en este punto la recepción de la obra, la elucidación de su sentido no puede ser más que unilateral. Dar cuenta del sentido de la obra no sólo implica explicar las condiciones objetivas en las que fue posible o asignarle un correlato unívoco o un ‘querer decir’ manifiesto o no. A diferencia del *habitus* y el campo como formas puras de historicidad ‘condicionada’, el momento de la efectualidad constituye la historicidad ‘condicionante’. Las lecturas hacen del sentido algo por principio múltiple. (118)

Según Abad, este esquema de aproximación y prescripción interpretativa implica una reducción de las posibilidades de generación de sentidos inherentes al acto de producir (un texto, una lectura o una interpretación) y al propio texto como estructura significante, elementos que sólo se hacen visibles en el análisis de sus efectos de lectura, es decir en el estudio diacrónico. El análisis de la recepción sería entonces la recuperación del «carácter diacrónico de la efectualidad textual», de la distancia (temporal o interpretativa) que se establece en y por la lectura, que liga de modo más o menos contingente a la tríada *autor-texto-lector* de modos específicos en cada momento.²¹

A partir de un recorrido por tres de los aportes al enfoque textualista de la historia intelectual, Martin Jay (2003) propone que ésta área sea pensada bajo el influjo benjaminiano antes que con la metáfora de la hibridez o el diálogo teórico. Esto significa entender la aproximación a estos problemas como una *intervención* del intérprete en el *campo de fuerzas* constituido por el

²¹ En su texto, Abad señala también los problemas que plantea esta concepción implícita de la recepción en la obra de Bourdieu, tal como aparece en sus textos sobre Foucault o Heidegger, que operaría bajo el modelo de lo implícito: hay un *lector implícito*, respetuoso de la normativa textual, así como hay un *sentido implícito* dependiente (¿obediente?) de los contextos de producción.

entramado del texto, el contexto, y sus fronteras. (13-16 y 27-28) La temporalidad que modula dicha serie de intervenciones implica un modo particular del *anacronismo* que pone en cuestión el supuesto de que las cronologías son algo exterior a esos textos.²²

Por otra parte, adscribiendo a la productividad de cierto grado de eclecticismo teórico en la historia intelectual y de las ideas, José Sazbón (2002) ha señalado que se observa una polarización de las preferencias de los investigadores, cuya línea divisoria pasaría, por un lado, por el estudio de las filiaciones entre obras y autores canónicos a la manera de la vieja historia de las ideas, que convocaría a historiadores de las diversas disciplinas y de las ciencias; y por el otro, por el estudio de las producciones simbólicas (escritas o no), su difusión, circulación y recepción, que solicitaría la atención de sociólogos, historiadores y antropólogos y sus respectivas subdisciplinas. (73-75)²³ En el primer caso, ha sido central la renovación producida en la historia de las ideas por los enfoques contextualistas que, a partir de las propuestas de Quentin Skinner y la denominada Escuela de Cambridge, ha prestado mayor atención a los procedimientos de lectura y destinación de los propios textos, es decir a sus contextos. En el segundo, se trataría de los efectos de la «desestabilización de los géneros» a la que se refería Clifford Geertz (1983), y a los del denominado «giro lingüístico» en las ciencias sociales y humanas.²⁴

En el cruce de ambos caminos, Sazbón (ob. cit.) imaginaba todavía una tercera posibilidad al analizar el régimen discursivo del *Manifiesto Comunista* en el marco de la historia intelectual, un abordaje que considere

al escrito como un texto pasible aún de un acceso reconstructivo que, sin permitir que se atenúe el carácter representativo que posee como momento de la conciencia histórica, indaga en él algunas de sus particularidades formales, dispositivos expresivos y modos de elocución. (77)

Lo que resulta tan sugestivo de su propuesta, además de que habilita un abordaje de la recepción evitando una definición tajante en torno a la oposición texto-contexto, es el modo en que Sazbón despliega una serie de procedimientos de análisis –*dispositivos discursivos* de tipo expresivo y *modos de elocución*– que dan cuenta del doble carácter de ciertos textos, como *textos canónicos* y como *textos*

²² A lo largo de su obra, Michel Foucault (2002) cuestiona el estatuto de la relación (de oposición) entre continuidad-discontinuidad bajo diferentes aspectos, entre ellos el de la temporalidad de los discursos. Esta cuestión es tratada de modo más específico –y complejo– cuando define el carácter de la descripción arqueológica. (262-297) Si bien no sigo aquí la perspectiva de este autor en cuanto al análisis de las formaciones discursivas, sí quisiera retomar su apuesta por un abordaje que, distanciándose de una historia cronológica de las ideas, apunte a establecer la diferenciación temporal que operan esos discursos en sí mismos, y no desde una exterioridad que los condiciona –sea ésta la de la *determinación* de un contexto o unas supuestas *intenciones* subjetivas preexistentes.

²³ Este enfoque es similar al desarrollado por Foucault sobre la *problematicación*, que he citado antes. En un artículo dedicado a la historia del eclecticismo como procedimiento en la historia de las ideas, Donald Kelley (2001) la considera característica desde su formulación por Victor Cousin en 1829, y que ha sido el procedimiento más productivo para estos estudios, junto a la interdisciplinariedad. Ambas estrategias son obligadas a fin de dar cuenta de la multiplicidad de áreas disciplinarias involucradas.

²⁴ Allí Geertz da cuenta del borramiento de las fronteras disciplinarias, que llama «giro interpretativo», debido a la complejidad de prácticas e instituciones sociales que alteran los supuestos teóricos y metodológicos, e incluso transforman los asuntos que abordan las ciencias sociales y humanas.

pragmático-educativos cuyos efectos es posible indagar. Articular ambas dimensiones implicaría, según él, articular también un *corpus* heterogéneo de textos que aparecen al mismo tiempo en tanto que *documento* y *obra*.²⁵ Así, mientras que los textos de la recepción tomados como *documentos* permitirían establecer diferencias y relaciones empíricas entre diversos momentos y textos, en tanto *obra* producirían relaciones inter-textuales –y en cierto sentido *anacrónicas*– entre el autor, el texto, el lector y sus contextos respectivos, todos los cuales pueden ser objeto de análisis. Considerar estas instancias de la recepción requiere aquél «eclecticismo» así como las mencionadas articulaciones disciplinarias.

1. ¿Hay un contexto en el texto de la recepción?

Es improbable, a primera vista, que todas estas historias puedan circunscribirse en una historia única.
J. G. A. Pocock

La cuestión acerca de la relación entre los textos y sus condiciones socio-históricas de emergencia, así como sobre el carácter del análisis capaz de dar cuenta de la misma, no ha cesado de ocasionar debates en los diversos campos problemáticos que enmarcan esta investigación. Desde la historia de las ideas hasta los estudios de recepción estética, el estatuto de la relación *texto-contexto* ha sido objeto de diversos intentos teóricos y programáticos. (Kelley, 2005; Dosse, ob. cit.; Grafton, 2007; Skinner, 2000, 149-191; Pocock, 1975 y 2001) Estos debates han llegado también hasta nuestras costas, articulándose en torno al estatuto de la relación entre culturas en los textos de la recepción cultural y de ideas. (AA.VV., 2008/2009; AA.VV., 2007; Tarcus, ob. cit.; Palti, 2007; García, 2009) Aquí presento algunos de los enfoques y elementos del debate que han resultado significativos para esta investigación.

En el citado análisis sobre el «giro lingüístico» en la historia intelectual, Jay (ob. cit.: 303-307) advertía acerca de la imposibilidad de abstraernos de lo *exterior* al texto, remarcando la necesidad de mantener el diálogo interpretativo entre el *texto* y lo que se encuentra *más allá de sus fronteras*: contextos, efectos, prácticas y estructuras, en definitiva, la historia.²⁶ Tanto su abordaje

²⁵ Sazbón retomaba la distinción realizada por La Capra (ob. cit.) quien afirmaba que esta *duplicidad interna al texto* consistía en que «while the documentary *marks* a difference, the worklike *makes* a difference –one that engages the reader in recreative dialogue with the text and the problems it raises» [Mis cursivas]. (30-34) Apelando a una modalidad del análisis hermenéutico que retoma tanto a Martin Heidegger, como a Paul Ricœur, Reinhardt Koselleck, y el análisis discursivo de John L. Austin –su distinción entre aspectos *constativos* (acto locutivo) y *denotativos* (acto ilocutivo) del discurso–, proponía una *historia intelectual dialógica* que integrase el aspecto documental-historiográfico al análisis del *trabajo del texto*. Me referiré a algunas de estas cuestiones más adelante, en este mismo capítulo.

²⁶ Jay realiza aquí una lectura en clave de historia intelectual de la deconstrucción derrideana, así como de ciertos aspectos de la posición metadiscursiva de Hayden White. Si bien el texto de Jay puede resultar parcial en su perspectiva –visiblemente favorable al deconstructivismo–, la especificidad del recorte problemático que realiza, así como la

como la antología publicada por Elías Palti (1998) reconocen tres perspectivas o respuestas al contextualismo más o menos radical predominante desde los años 1960 en la historia intelectual, las cuales tienen en común el centrarse en los textos mismos aunque con diversos grados de apertura hacia sus contextos.²⁷ A estas tres perspectivas, que van desde la hermenéutica gadameriana a la deconstrucción derrideana, Jay las denomina como *textualismo desintegral* porque, partiendo de la crítica al supuesto del carácter subsidiario del texto respecto de su contexto, proponen un borramiento de las fronteras entre ambos, o más bien una reformulación de la relación interior/exterior: todo contexto sería siempre ya inherente al texto.²⁸ Pese a la convicción de Jay, esta última solución al dilema de la relación texto/contexto, que anuncia su indeterminación o indecidibilidad, ha resultado sin embargo refractaria a un abordaje socio-histórico, quizás porque el foco se centra en el tratamiento filosófico del texto antes que en el análisis de la red de interpretaciones específicas. Por esta razón quiero abordar con algún detenimiento aquellos elementos de los otros dos enfoques *desintegrales* que, por su imbricación con cierta tradición del análisis socio-histórico, me parecen más ricos para el estudio de la recepción que aquí propongo.

El primero es la versión gadameriana del *giro hermenéutico*, en la cual el carácter lingüístico de la experiencia humana -como «estructura originaria del “ser-en-el-mundo”»- es constitutivo a su vez de la relación (dialógica) entre el texto y sus intérpretes. (Gadamer, 1998: 328)²⁹ El uso del (mismo) lenguaje para la producción y para la interpretación del mundo social nos enfrenta al dilema del «círculo hermenéutico», estructura que nos *in-habilita* como prisioneros y poseedores del *saber pre-teórico* o pre-comprensivo del mundo de vida común y de la historia, los cuales compartimos tanto autores como intérpretes.³⁰ La *precomprensión* no anula la distancia inherente al conocer, aunque la plena «fusión de horizontes» de sentido entre texto e intérprete resulta a la vez dada (por su carácter lingüístico) e imposible de fijar (por su temporalidad siempre desplazada). (Ídem: 466-

operatividad de las distinciones que plantea, lo hacen muy accesible para el tipo de abordaje que quiero realizar aquí. Me atengo parcialmente a ella con el objetivo de presentar algunos elementos del debate que permiten comprender la complejidad de esta cuestión.

²⁷ Mientras Jay introduce el giro deconstructivo como última variante de las críticas al contextualismo, Palti hace lo propio con el enfoque retórico de White basado en el análisis de los *tropos* que constituyen el relato histórico. Su objetivo es tratar los efectos de estas críticas para el discurso historiográfico, cuestión que excede a este trabajo.

²⁸ Las derivaciones de la perspectiva teórico-analítica derrideana serán más pertinentes para tratar aspectos de la recepción como la traducción (idiomática y teórica).

²⁹ Gadamer desarrolla los puntos centrales de su hermenéutica (y de su lectura de la apuesta antimetafísica heideggeriana) en *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica* (1977). Aquí desarrollo brevemente algunos elementos de su reflexión posterior acerca de los posibles aportes de la hermenéutica a las ciencias sociales e históricas, y en particular su interés por la *Begriffsgeschichte* de Koselleck. (Koselleck y Gadamer, 1997: 97-106)

³⁰ Quien problematiza la versión epistemológica de la hermenéutica diltheyana es Martin Heidegger (2004 [1927]), para quien la cuestión del *círculo hermenéutico* muestra la estructura ontológica anticipatoria de la comprensión: de irresoluble *círculo vicioso* del *prejuicio* lo convierte en *círculo virtuoso* de la *precomprensión*, «inherente a la estructura del sentido» y paso ineludible hacia la interpretación. De allí su celebrada cita acerca de que «Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo», puesto que allí «se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original». (171-172) De estas consideraciones parten (críticamente) desarrollos hermenéuticos posteriores, como los de Gadamer y Ricœur.

468)³¹ En este modelo dialógico, la interpretación presenta un problema adicional a la comprensión que visibiliza, dice Gadamer, el carácter inferido del sentido de los textos históricos (*qua* documento), e incluso «una reevaluación de su propia intención enunciativa». (27)

Ha sido Reinhart Koselleck (1993) quien ha reconocido más agudamente el carácter problemático del giro hermenéutico al analizar la heterogeneidad inextricable de los tiempos históricos en el juego relacional entre «espacios de experiencia» y «horizontes de expectativas». (Villacañas y Oncina, 1997) Aplicando este modelo a la historia conceptual (*Begriffsgeschichte*) Koselleck resalta la distancia entre *palabra* y *concepto*, el cual por su carácter general y polisémico sólo puede ser comprendido en el contexto discursivo en el cual puede hacer valer sus pretensiones de universalidad. (Ídem., 1993: 116-119; Koselleck y Gadamer, ob. cit.: 65-94; Koselleck, 2001) La distancia de la palabra al concepto expresa el hiato que existe entre *situaciones sociales* y *usos lingüísticos*. Eso significa que, como tal, un concepto no puede ser *definido por completo* puesto que unifica en sí la totalidad de significados y de contextos de uso, los cuales son siempre cambiantes. En este sentido, el *concepto* es *índice* de los contextos que engloba a la vez que *factor* o límite «para la experiencia posible y para la teoría concebible», articulando *espacios de experiencia* (el pasado que resuena en el presente) y *horizontes de expectativas* (el futuro que demanda tareas al presente), es decir *actualizando o presentificando* la relación entre pasado y futuro. (Koselleck, 1993: 122-124) Así, los conceptos producirían una «simultaneidad de lo anacrónico», ya que «sincrónicamente tematizan situaciones y diacrónicamente tematizan su modificación». (129-131) Es esa simultaneidad o confluencia temporal la que configura el abordaje diacrónico-sincrónico de la recepción, es decir su carácter de *proceso*.³²

De ese modo, la *historia conceptual* exigiría para este autor un tratamiento metodológico de las fuentes historiográficas que excediera la modalidad del «abordaje crítico» de las fuentes, propio de lo que se conoce como *historia social*, para tratar además el análisis diacrónico de las articulaciones lingüísticas, de las variaciones de sentido de los conceptos y de sus usos en el largo plazo, práctica que denomina *semántica histórica*. (111-114 y 287-288) Esto implica una convergencia ecléctica en la historia conceptual, que es también una *historia de los efectos* del concepto, donde la relación entre cada una de las disciplinas es de *autonomía metódica*. (122) Si bien la postura de Koselleck no se

³¹ La *fusión de horizontes* es el modo en que Gadamer entiende la comprensión, e implica una *confluencia* del autor y del intérprete en la interpretación. Sin embargo, no es completa, sino que presupone una distancia y apertura irreductibles al carácter dialógico-lingüístico de la experiencia. Este señalamiento acerca de los límites de dicha fusión es una crítica a Hans R. Jauss y su modelo de la recepción estética (*Rezeptionsästhetik*), según el cual los efectos (de una obra o de una idea) resultan de la dialéctica -entre texto/contexto, pasado/presente, autor/lector, y horizontes de expectativas/horizontes de experiencia-, captable en los modos de apropiación realizados, es decir, en el punto donde ambos términos producen *una* interpretación. (Jauss, 1981; Varela, 2002)

³² En cuanto al uso que hace Koselleck de las metáforas espaciales para tratar la temporalidad, ello implica que el *espacio de experiencia* puede ser percibido o abordado como una totalidad, mientras que el *horizonte de expectativa* sólo puede ser mensurable de modo parcial o incompleto. (1993: 338-342)

compromete con una contextualización radical, permaneciendo justo en el límite pero del lado del concepto, su propuesta metodológica de articular el análisis sincrónico con el diacrónico coloca a la historia conceptual en el punto donde, finalmente, «cualquier semántica tiene que ver, como tal, con contenidos extralingüísticos». (Ibíd.)³³

Entiendo así que la semántica histórica provee un modelo para el análisis procesual de la recepción que permitiría dar cuenta de las instancias sincrónicas y diacrónicas, no sólo al inscribir los textos de la recepción en *sus* contextos históricos, sino también al proveer un modo de análisis de las transformaciones de los contextos lingüísticos que los vuelven *legibles* para la historia. Por otra parte, si se considera esta distinción al interior de los contextos (del habla y de lenguaje respectivamente), introducida por Pocock (2001) pero que puede pensarse a la par de la semántica histórica, es posible aprehender las capas de la recepción como una compleja articulación de transmisiones, adaptaciones y traducciones de las estructuras lingüísticas y los conceptos usados

en primer lugar por actores no idénticos en contextos históricos compartidos, y luego por actores en contextos históricamente diferenciados. [...] En consecuencia, lo que el autor “hace” resulta ser la continuación y modificación –más o menos drásticas, radicales y “originales”– del cumplimiento de una diversidad indefinida de actos de habla en una diversidad indefinida de contextos, tanto de lenguaje como de experiencia histórica. Es improbable, a primera vista, que todas estas historias puedan circunscribirse en una historia única. Tal vez sea sabia la costumbre italiana de hablar de la historia póstuma de un autor como su *fortuna*, y la francesa cuando la llama su *travail*. (Pocock, ob. cit.: 162) [Cursivas del autor]³⁴

Este *trabajo del texto* se hace visible cuando un texto se muestra persistente en su autoridad y se presta a la relectura y a la interpretación, incluso si esta es supuestamente *errónea*. Pocock critica el enfoque de Stanley Fish mencionado, señalando que el propio texto (publicado y circulante) actúa sobre las potenciales lecturas, y que su autoridad no es dada de una vez y para siempre, sino que ésta consiste en un complejo tejido de atribuciones y denegaciones. (Ibíd.) Es decir, que esos acuerdos son también históricos y analizables como parte de los efectos del texto y no una imposición totalmente externa al mismo. Afirma así que el carácter de autoridad del texto, sea esta una atribución o un reclamo del mismo, requiere ese abordaje contextual o, si se quiere, resulta evidente para la historia que *hay un texto* cuya relación con el contexto –en diversos tiempos y espacios– merecen ser analizados.

³³ Por ello, y no obstante las precauciones de Koselleck respecto de la relación entre historia social y conceptual, Jay (ob. cit.) apunta que este segundo paso en la *metacrítica* de la historia de las ideas y la historia intelectual, implicaría en su extremo la *disolución del texto en el contexto*, debido a su preferencia por la historia de las lecturas y la preeminencia de las «comunidades interpretativas» por sobre las tradiciones teóricas o la propia semiosis del lenguaje. Esto se asocia al enfoque de Fish (1998) quien plantea que son las prácticas y supuestos institucionales las que pre-organizan los sentidos posibles para los actores sociales, «dentro de una estructura de normas» surgida de acuerdos sociales (comunidades interpretativas).

³⁴ Pocock se refiere a los trabajos de Giuliano Procacci (*Studi sulla fortuna del Machiavelli*, 1965) y de Claude Lefort (*Le travail de l'oeuvre Machiavel*, 1972). Zoltan Szankay quien me sugirió revisar este trabajo de Pocock.

La segunda perspectiva, presentada por Jay como «modelo culturalista», implicaría por su parte la anexión de toda forma de producción simbólica a la categoría de *texto*, disolviendo así las sobredeterminaciones contextuales. En esta línea retomo el trabajo de Paul Ricœur, quien intenta dar respuesta al malentendido persistente entre las dialécticas acontecimiento/sentido y significado/referencia.³⁵ Partiendo de una crítica a las concepciones psicologizantes de la hermenéutica, tanto en la versión tradicional –en la huella de Dilthey– como del comprensivismo gadameriano, y evitando suplantarla por su opuesto simétrico que sería un «análisis estructural del contenido proposicional de los textos», Ricœur (1995) construye una *hermenéutica interpretativa* basada en la dialéctica explicación/comprensión. Desde una aproximación semántica al lenguaje analizado como discurso, «relaciona la constitución interna o inmanente del significado con la intención externa o trascendental de la referencia». (36)³⁶ Abordar *el lenguaje como discurso* implica entonces aprehender la relación fenomenológica entre inmanencia-trascendencia bajo el modo en que se da la relación entre habla/escritura y significado/referencia (Ídem, 2006: 95-110). No cabría así indagar las «intenciones» autorales ni tampoco limitarse al análisis del sistema de relaciones lingüísticas, aunque el carácter intencional y sistemático del lenguaje se hace plenamente presente en las estrategias y recursos discursivos que refieren al interlocutor, por ejemplo a través de los procedimientos y marcas gramaticales que señalan la autorreferencialidad discursiva, así como por medio de la dimensión acontecimienta de los «actos de habla».

Esa dialéctica entre explicar/comprender que funda la tarea interpretativa, toma su impulso de la propia tradición hermenéutica para problematizar y volver productivo al análisis cultural y social la relación entre acontecimiento/sentido. Para Ricœur esta relación es de distanciamiento o autonomía: es la autonomía que existe entre *el decir* y *lo dicho*, o también entre el *habla* y la *escritura* – y que supone la distancia entre lenguaje/mundo y autor/lector–, que como referencia *ha de ser efectuada por medio de la interpretación*. (Ídem: 104-105) De ese (supuesto) distanciamiento del habla a la escritura surge que explicación y comprensión no son auto excluyentes, sino por el contrario se encuentran articuladas en el *acto de leer*. Según Ricœur este ofrece

dos posibilidades. Como lectores, *podemos permanecer en la suspensión del texto*, tratarlo como texto sin mundo y sin autor y explicarlo entonces, por sus relaciones internas, por su estructura. O bien podemos levantar la suspensión del texto, acabar el texto en palabras y *restituirlo a la comunicación viva, con lo cual lo interpretamos*. (135) [Mis cursivas]

Es a través de las lecturas que se produce la articulación entre explicación e interpretación, o lo que

³⁵ Jorge Lulo (2002) identifica tres etapas en la obra de Ricœur (no cronológicas): la hermenéutica de los símbolos y los mitos, la hermenéutica de la sospecha o interpretativa/discursiva, y la hermenéutica textual. Aquí sólo desarrollo algunos elementos del pasaje desde la versión interpretativa hacia la última (textual) que pueden ser productivos para pensar el carácter del análisis de la recepción

³⁶ Para Ricœur (1995) el *discurso* tiene una estructura dialéctica que entrelaza acontecimiento y significado, actualizando o presentificando cada vez las competencias lingüísticas para dar lugar a la comprensión del sentido.

es lo mismo, entre la estructura del texto y su sentido. Así, las prácticas de reelaboración e interpretación implican grados diversos de *auto-reflexividad* de los lectores que reconfiguran la posición de los textos recibidos en determinadas condiciones de producción y circulación social que les son propias. Mantenerse *dentro* del texto es desprenderse de su carácter o intención trascendente, mientras que salirse de él para *atender al llamado a la lectura* que todo texto supone implica apropiárselo, actualizar su significado, reconocer su dinámica propia. En esto consiste lo que Ricœur llama como *trabajo del texto*, su capacidad para indicarnos su propio sentido: *lo que quiere un texto*. (33-34; 143-147)³⁷

En este punto, la relación texto/contexto se hace interior al propio texto, vía el supuesto del mundo común pre-comprendido, disolviendo así la referencia como *anclaje externo* al discurso. Sin embargo, esa externalidad del contexto respecto del propio texto es sólo supuesta, y como tal no podría cerrar o aclarar por completo la plurivocidad de interpretaciones que el texto habilita en cada momento.³⁸ En todo caso, pensando la interpretación tal como la propone Ricœur, la distancia entre el texto interpretado y el texto de la interpretación, y entre estos textos y sus respectivos contextos, no se borra sino que *articula lo que era extraño* entre sí: autor/lector, textos/contextos, pasado/futuro. (140-141)

Rescato entonces aquí ambos enfoques –la hermenéutica ricœuriana y la semántica histórica de Koselleck– por su capacidad para problematizar lo que el análisis de la recepción tendría de aparentemente evidente si lo traducimos al modelo de la lectura. En primer lugar, porque puede ser abordada como un *proceso que articula pasado y futuro*, considerando los desplazamientos y anacronismos que impone la lectura en relación con su exterioridad o contexto, e incluso con la sucesión de lecturas pretéritas, es decir con su propia tradición. En segundo lugar, porque el texto de la recepción no es un texto plenamente autónomo, sino que carga –en su discursividad tanto como en los marcos paratextuales que lo contienen– las marcas de aquello que lo habilita como un discurso circulante, que hace sentido o que lo convierte en *un texto que trabaja*. De este modo, la interpretación, tanto la realizada por quienes denominamos como *receptores o lectores* de las obras de Arendt, como aquella que realizo en mi propio análisis, no puede ser nunca arbitraria si la entendemos como re-actualización de los sentidos del propio discurso que el texto pone a trabajar. Esto también debería servir de base para la especificación de *cuáles contextos* son pertinentes al análisis de la recepción: aquellos que por su capacidad de completar lo implícito del texto dialogan

³⁷ Este supuesto de la reflexividad de las prácticas no se traduce para Ricœur en una autoconciencia plena o preexistente, ni supone una relación *vis-à-vis* entre unas intenciones (inferidas) de los sujetos y los efectos verificables de esas prácticas.

³⁸ La Capra señala algo similar cuando critica el recurso ingenuo al contexto y la consecuente reducción del texto a una estructura de sentido unificada y total, proponiendo que la relación texto/contexto sea pensada mejor bajo el modelo de la intertextualidad de la lectura. (ob. cit.: 116-117)

con él o habilitan el diálogo productivo entre el texto y sus interpretaciones, entre el autor/lector. *Si hay un contexto* en los textos recepcionados y en los textos de la recepción, éste es siempre una condición *plural* o diversa –tantos contextos como capas de interpretaciones caben en un texto–, que se encuentra en una relación de *extimidad* respecto de aquéllos: explícito o implícito, interiorizado o expulsado del texto, lo que realmente importa de su formulación es el hecho de que aporta sentido al texto, resignificándolo en el presente y disponiéndolo para el futuro.³⁹

2. ¿Cuál es el lugar *propio* de las ideas?

Le "propre" est une victoire du lieu sur le temps.
Michel de Certeau

La pregunta por el lugar al que pertenecen o llegan las ideas, entre diversos especialistas de la crítica cultural en América Latina y últimamente también entre quienes se ubican como pensadores del poscolonialismo, ha girado a menudo en torno a las nociones de influencia, hibridación o mestizaje. (Castro-Gómez y Mendieta, 1998)⁴⁰ Como ya ha sido señalado, los estudios de recepción implican una articulación de espacios y tiempos desplazados, ya sea en términos de procedencia geopolítica, institucional, disciplinaria o incluso generacional. Aquellas nociones de la hibridación y el mestizaje apuntan a captar una asimetría inherente a la relación centro-periferia que, más allá de las evidentes desigualdades en el acceso a las vías de circulación internacional de las producciones culturales, coloca en ocasiones a estos procesos culturales en los polos de la victimización de la pasividad y la colonización de los saberes, o bien en el de la heroicidad de las originalidades ontológicas y las habilidades antropofágicas. Por el contrario, potenciar una interpretación desde la perspectiva de

³⁹ Tomo aquí libremente la noción lacaniana de *extimidad* (*extimité*), en su relectura de la topología freudiana del inconsciente donde liga exterioridad e intimidad, para aludir a los indicadores contextuales (*bic et nunc*) que trabajan interiormente al texto agregándole sentido pero que se presentan *como si le vinieran de afuera* (Lacan, 2008 [1969]).

⁴⁰ En América Latina se han producido intensas polémicas acerca del origen y la raigambre de las ideas, en particular en el ámbito literario y la crítica cultural (Santiago, 2000 [1971]; Schwarz, 2000 [1973]; Palti, 2007). En cuanto a la historia de las ideas, la tradición más importante remite a la obra de José Gaos, e impulsa un enfoque genealógico de las ideas y su raigambre (o no) latinoamericana. Deudora de la «filosofía de la liberación», destacan en ésta corriente, entre otros, Leopoldo Zea, Arturo Roig, Ricaurte Soler y Arturo Ardao. (Ardao, 1977; Roig, 1998) Se la ha criticado por su «sobrepolitización» y «sobrefilosofización», así como por privilegiar la continuidad y la homogeneidad de los sujetos de esa historia. Roig ha respondido a estas críticas señalando la despolitización de los discursos actuales (del neoliberalismo y neocapitalismo) en sus exigencias de desterritorialización y deshistorización de los discursos, y pone en duda de la proclamada «episteme posmoderna» criticando la idea subyacente acerca de que el descentramiento del Sujeto hubiera dado lugar a la emergencia de «nuevos sujetos» y «particularidades». Desde un análisis que retoma la tradición del ensayo en América Latina, Luis Ignacio García (ob. cit.) ha destacado las potencialidades teóricas de tres versiones de la relación entre cultura –la antropofagia de Oswald de Andrade, el menardismo borgiano y el análisis del barroco de Lezama Lima– que discuten tanto los supuestos del dependentismo como los de la originalidad. Por otro lado, el trabajo de Raúl Antelo (2001), pone en cuestión el carácter localizado y contradiscursivo, meramente particular, del concepto de *antropofagia* extendiéndolo a un contexto mucho más amplio, y ligándolo a su opuesto (*antropoemia*) a través de la noción de lo *acéfalo*. Esta noción implicaría una relación inmanente de apropiación y expulsión –o de fidelidad a la diferencia– que articula posiciones de inclusión-exclusión respecto del pensamiento (contra)hegemónico.

las lecturas realizadas en la recepción abre la posibilidad de cuestionar la estabilidad de ambos polos, a la vez que recuperar el carácter activo y aún así desigual de la relación entre culturas. Como muestra acertadamente Susan Buck-Morss (2005) en su análisis de la formulación hegeliana de la dialéctica del amo y el esclavo como deudora de la revolución haitiana, «Cuando las historias nacionales son concebidas como autosuficientes, o cuando diferentes aspectos de la historia son abordados por disciplinas aisladas, la contraevidencia se hace a un lado por irrelevante». (10) Retoma así una pregunta recurrente entre los expertos dedicados a los escritos de Hegel: «¿De dónde surgió la idea de Hegel de la relación entre señorío y servidumbre?». Para intentar responderla acude, no ya a «los escritos de otros intelectuales» (61) —es decir, no a los procedimientos propios de la historia de las ideas—, sino a la recuperación de datos biográficos que indican la importancia asignada a la lectura de la prensa diaria por parte de aquél. Es decir, a la circulación de materiales de información que, como una escritura con «tinta invisible», anotaban el texto hegeliano con las noticias del contexto contemporáneo a nivel mundial.

En efecto, hablar de localizaciones en términos de *centro* y *periferia* en relación con procesos culturales subsume las prácticas al orden económico, geopolítico o institucional, desconociendo las relaciones históricas entre actores y espacios de (re)producción, circulación, difusión y apropiación de «las ideas». Como muestra Patricia Wilson (2004) en su estudio sobre traductores y traducciones en la revista *Sur*, incluso una práctica tan supuestamente dependiente y localizada como la traducción debe ser complejizada, si atendemos a las estrategias editoriales de construcción de lo foráneo, como la extranjerización o la domesticación de los textos importados, así como a la existencia o importancia del «aparato importador» plagado de marcas paratextuales y estrategias de edición. (11-39, 103 y 236) ⁴¹ En este sentido, los procesos de recepción de autores y obras, de ideas y conceptos, son *transnacionales* y *transculturales* en tanto implican un *desplazamiento* —en ocasiones tanto temporal como espacial— a la vez que una *conexión entre* y una *transformación de* los materiales discursivos de que se trate, vía operaciones simultáneas de traducción idiomática, selección y edición/difusión, entre las más visibles.⁴² Hasta cierto punto «la originalidad es inevitable» en la

⁴¹ Wilson provee una excelente síntesis de las corrientes que analizan la traducción para el caso de los estudios críticos literarios en la «Introducción» del mencionado libro. Desde una perspectiva socio-histórica que retoma la concepción bourdiana de la autonomía de los campos (literarios, artísticos, académicos, etc.) y sus efectos en la *circulación internacional de las ideas* para abordar el fenómeno de la traducción, resultan centrales los trabajos de Joseph Jurt, Pascale Casanova, Christophe Charle, Johan Heilbron y Gisèle Sapiro. (AA.VV., 2002/5; AA.VV., 2002/4) Por mi parte, no voy a analizar aquí la traducción como operación en sí, lo cual implicaría un trabajo mucho más exhaustivo y de carácter interno con los textos en su primera edición, sino apenas una contextualización de aquellos traducidos cuya selección resulta significativa para el planteo de mi trabajo.

⁴² Fernando Ortiz (2002) formuló su propuesta conceptual de la *transculturación* en los años 1940, definiéndola como una conexión entre culturas «en doble trance de desajuste y de reajuste, de *desculturación* o *exculturación* y de *aculturación* o *inculturación*», articulando «diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a la otra». [Cursivas del autor] (255-260) El trabajo de Ortiz resultó modélico para la antropología de la segunda mitad del siglo XX. Como señala Enrico Santí en su presentación, el concepto de *transculturación* ha sido reconfigurado posteriormente como herramienta meta-

recepción, toda vez que finalidades prácticas más o menos inmediatas favorecen el «pluralismo exegetico». (Dotti, 1993: 15)

Quien ha abordado la cuestión del carácter viajero de las ideas desde la sociología de la cultura ha sido Pierre Bourdieu. En algunos de sus artículos de los años 1990, muy breves en comparación con la densidad de ideas que disparan, se ha referido a la circulación internacional de las ideas, afirmando que las obras consagradas o de circulación internacional «viajan» libradas de sus propias condiciones de producción al momento de la recepción en campos culturales diferentes (en espacio y tiempo). (Bourdieu, 2003) Según éste, las reinterpretaciones se realizan según el marco de referencia de los agentes del campo cultural local, es decir dentro del marco de las problemáticas (sociales, culturales y políticas) *propias* o específicas que se les proponen, en el campo de recepción de que se trate.⁴³ No obstante la riqueza de estas indicaciones bourdieanas, me alejo en este punto tanto de las interpretaciones reduccionistas de la sociología de los intelectuales como de una concepción de la recepción en términos de influencias de una cultura *central* sobre otra *periférica*. En el primer caso, un uso espontáneo (y acrítico) del análisis prosopográfico de las posiciones estructurales –siguiendo superficialmente el trabajo de Bourdieu en *Homo academicus* (2008) por ejemplo–, presenta todos los riesgos de la homología entre estructuras sociales y subjetivas, transformando toda toma de posición en mero efecto de las posiciones ocupadas en el campo de las relaciones sociales. En cuanto al segundo caso, si bien es acertado señalar la asimetría inherente a los procesos de circulación internacional de los fenómenos culturales en general, el énfasis en la defensa de las supuestas originalidades locales o en las dependencias subalternas sustrae al análisis las posibilidades (contingentes) de resemantización presentes en toda recepción.⁴⁴

Esta invitación a seguir el camino de las ideas a partir de reconocer las prácticas – intelectuales, académicas, editoriales, de traducción, de lectura y apropiación, entre otras– implica considerar la cuestión del rol público que ejercen los intelectuales y especialistas o académicos gracias a su oficio, es decir, a través de las intervenciones públicas que favorecen o inducen una delimitación y a veces un sentido de los temas relevantes, de los textos traducibles y los conceptos adecuados para el debate público. Dotti (2007) ha expresado esto con inusual claridad, al decir que la forma particular de intervenir políticamente de los intelectuales radica en «la performatividad política que tiene un texto filosófico sobre lo político: escribirlo/difundirlo es una *acción* [...] la carga pragmática es inevitable y produce una -digamos- perlocución específicamente práctica».

histórica para analizar textos y tradiciones narrativas o como alegoría y sinónimo de las ideas de mestizaje cultural e hibridación.

⁴³ Para una aproximación similar desde la historiografía y la sociología locales véanse los trabajos de Alejandro Blanco y de Gustavo Sorá en la compilación realizada por Neiburg y Plotkin (2004).

⁴⁴ Pese a la muy señalada productividad heurística de la partícula *trans-* en los estudios culturales contemporáneos, cabría apuntar que la relación entre culturas supone relaciones jerárquicas y no sólo asimétricas. Tal como señalara Gayatri C. Spivak (2008), «Translation is a field of power»: no admite equivalencias más que en el plano lingüístico.

(238) [Sus cursivas] Lo contrario, es decir, tratar al texto filosófico o político en términos meramente gnoseológicos o metapolíticos, sería ejercer una «despolitización paradójicamente política». (239)

En un sintético recorrido por la historia de las ideas y de los intelectuales en nuestro país, se aprecia que el tópico del lugar de las ideas reconoce una larga aunque discontinua genealogía, renovada por los estudios sobre los procesos de recepción política, cultural e intelectual, en los que se cuestiona la visión tradicional que solía reducirlos al tópico de la *influencia* de las teorías provenientes de otro medio –generalmente Europa– sobre el espacio intelectual local, o al de la recepción como una forma reproductiva de segundo o tercer orden. Una parte importante de estos desarrollos ha sido producida por historiadores y críticos culturales, referidas sobre todo al intelectual como *homme de lettres*. (Sarlo, 1997: 261-268; Terán, 1986) Por otra parte, desde las ciencias sociales se ha puesto mayor atención en las historias institucionales y en el estudio de recorridos conceptuales en corpus teóricos específicos. (Rubinich, 1994; González, 2002; Fernández 2002; Vezzetti, 1989 y 1996; Plotkin, 2003) Finalmente, una parte no menor de los estudios realizados recorre trayectorias intelectuales asociadas a las características del contexto político y social, o enmarcándolos en corrientes específicas del pensamiento político-social local. (Blanco, 2006; Dotti, 1992 y 2000; Tarcus, 2002 y 2007; Aricó, 1988 y 1982; Burgos, 2004)

Desde que en 1837 Esteban Echeverría se refiriera a la *mirada estrábica* de los intelectuales argentinos, puede decirse que la atención prestada a las tendencias del pensamiento europeo ha dado lugar a una compleja trama de lecturas, que incluye tanto la difusión como la apropiación, en la búsqueda de claves para interpretar las coyunturas locales, así como de respuestas a lo que era leído como crisis o desafíos sociales y políticos. (Sarlo, ob.cit.; Tarcus, 1996) Esto determinó una gran heterogeneidad de ideologías políticas así como de sus usos, que desde los años 1930 y hasta fines de la década de 1950 tensionaba las posiciones de los intelectuales que postulaban interpretaciones de la cultura nacional en la vertiente del «cosmopolitismo» o *polilingüismo* y en la del «argentinismo» o *monolingüismo* argentino. (Sarlo, Ídem.)⁴⁵ En las décadas de 1960 y 1970 las posiciones intelectuales se complejizaron, conjugando exigencias ideológicas de compromiso

⁴⁵ Ya en las décadas del 1940 y 1950 buena parte de los intelectuales más reconocidos se encontraban aglutinados en una gran proporción en torno a posturas políticas e ideológicas ligadas al anti-peronismo, tanto de derechas como de izquierdas, interpretando este fenómeno político y social como producto de ideologías «extranjeras» (fascismo y nacionalsocialismo, o bien comunismo y socialismo). A partir de 1955, las efímeras confluencias anti-peronistas del período anterior se resolvieron en una fractura interna, decisiva para el campo intelectual, entre dos tradiciones desde entonces opuestas: el liberalismo y el nacionalismo (con vertientes populistas y reaccionarias). Este quiebre evidencia la fragilidad constitutiva del espacio cultural e intelectual local, asociada a la heterogeneidad mencionada más arriba, y a la vulnerabilidad a que son sometidas algunas de las instituciones paradigmáticas de dichos campos, tales como las universidades públicas y las diversas disciplinas científicas. (Terán, 1991)

político con la experiencia histórica de aislamiento de los intelectuales durante los períodos anteriores. Su débil inserción estatal fue la que les otorgó en esta coyuntura la autonomía necesaria para relacionar sus prácticas intelectuales con sus posicionamientos políticos. (Sigal, 1991; Terán, 1991) Esta paradoja aparente constituye, en la interpretación canónica de Oscar Terán, una nueva ruptura al interior del campo intelectual: esta vez la fractura es generacional y se solapa con posicionamientos acerca de la pertinencia de la intromisión de valores de clase, o importaciones de los centros de producción académica en la tarea científica. Se impusieron así formas de consagración horizontales, asociadas a posturas anti-intelectuales, con un fuerte carácter nacionalista. Desde mediados de los años 1960 las articulaciones entre lo político y lo teórico fueron barridas por la violencia de las instituciones estatales, volcando el peso de las acciones del intelectual argentino del lado del compromiso político y social y hacia posiciones de compromiso político-ideológico con sectores de izquierdas tanto como de derechas. (Gilman, 2003: 143-187; Leis, 1991: 43-82) La autonomía intelectual declamada como baluarte frente a los valores burgueses, al imperialismo o al egoísmo individualista es activamente cedida ante la articulación de lo nacional-popular-revolucionario: la pregnancia de las lecturas de Franz Fanon o del existencialismo de Jean-Paul Sartre y Albert Camus atestiguan la variabilidad de las fronteras de la revolución cultural entonces en curso. (Jameson, 1997; Terán, 2005)

En un balance que realizara sobre la relación entre los intelectuales y la política en nuestro país, Beatriz Sarlo (1994) afirmaba que el golpe de Estado de 1976 habría marcado otra cesura en el espacio intelectual argentino: por un lado, con el exilio, el campo intelectual se parte en un *adentro* (los que se quedaron) y un *afuera* (los que se fueron); por otro lado, el borramiento de la esfera de lo público como espacio de comunicación y debate acerca de los problemas sociales y políticos del país, aísla a los intelectuales «que se quedaron» respecto de la sociedad en general, situación que vuelve imposible la circulación de las ideas y la comunicación entre los campos social y cultural. El resultado a largo plazo de esta última fractura ha sido una desvinculación creciente de las vocaciones y tareas intelectuales respecto de la sociedad, reforzada durante el período posterior a la última dictadura. Sin embargo, diversos autores han planteado la importancia de los aprendizajes del exilio que, conectando a intelectuales y académicos en foros transnacionales y regionales —e incluso a través de los diálogos que fueron surgiendo, también con «los que se quedaron»—, y con los debates (europeos y latinoamericanos) acerca de la crisis del marxismo en Occidente y de la vía armada al socialismo en América Latina, transformaron el carácter «provinciano» o localista de las referencias (autorales, teóricas y político-conceptuales) y de los debates intelectuales en general, operando una virtual internacionalización de las agendas y referencias desde fines de las décadas de 1970 y 1980. (Leis, 1991; Lechner, 1986 c; Portantiero, 1980) El marco experiencial del exilio

introdujo así a estos sectores en la gran transformación de las perspectivas teóricas del espacio de las izquierdas que marcaría el trabajo de los intelectuales a partir de los años 1980 con una conciencia extrema de la crisis de los ideales y de las directivas políticas de las décadas anteriores, así como con la necesidad de encontrar un proyecto de intervención que pudiera substituirlos.

Con el fin de la dictadura en 1983, surgieron en Argentina reflexiones sobre la relación entre cultura y política que focalizaron tanto en el trabajo de los intelectuales durante los años inmediatamente anteriores a la misma (v.g. *los años '60*), como sobre las perspectivas de análisis suscitadas en el marco de la transición democrática (los años 1980) y de la democracia neoliberal en la década de 1990. Esta renovación conceptual y política ha significado para algunos intérpretes como Sarlo (1994), la formación de un escenario de debates intelectuales en la década de 1990 donde la reflexión y la producción de interpretaciones sobre lo social, lo político, y sus tramas –la tarea intelectual podríamos decir– apenas pueden ser consideradas como «música funcional de fondo». No obstante la importante renovación intelectual ocurrida en el periodo anterior, desde el retorno de la democracia, el espacio intelectual argentino se habría visto reducido a su carácter de un saber experto convocado para mejorar las ideas de los políticos profesionales o, como bien dice la misma Sarlo, cuyos esfuerzos serían requeridos como «preceptores de filosofía política». La dureza de estas apreciaciones no puede hacernos olvidar el carácter polémico-político de los análisis, de las lecturas y reformulaciones político-teóricas que se propiciaron durante el largo proceso de democratización social y política, la continuidad en la búsqueda de la fórmula político-teórica que conjugara democracia y socialismo, así como la relocalización conceptual e interpretativa con que alentaron las diversas empresas políticas en las que participaron, es decir, el modo en que su carácter de intelectuales *engagés* continuaba delineando sus intervenciones públicas.

Sin pretender entonces asimilar los modos *académicos* de intervenir y generar debates públicos (siempre restringidos por las reglas de la erudición y la acreditación) con aquellos otros usualmente agrupados bajo la noción de *intelectuales*, dejaré de lado las diferencias supuestas entre estos modos de la toma de posición pública, característicos de ciertos enfoques historiográficos –v.g. la *historia intelectual*. Esos enfoques tienen ellos mismos una historia no exenta de condicionamientos políticos e institucionales. Lo que me interesa destacar, en cambio, al borrar las fronteras entre lo que se considera como intervención *político-intelectual* y otra que sería *apenas académica*, es el modo en que éstas se intersectan en condiciones sociales y políticas como las que abordo en mi periodización. En el presente caso, resulta por lo menos difuso determinar a cuál de las dos adscripciones pertenecen algunas/os lectores –intelectuales o académicos–, en parte debido a la débil inscripción institucional de los espacios sociales específicos como las universidades –pero también las publicaciones periódicas y revistas culturales, entre otros–, así como al carácter

polémico del *corpus* seleccionado, incluso cuando éste se presenta como explícitamente académico.⁴⁶ Nelly Richard (1998) ha señalado esta dificultad para estratificar las competencias crítico-teóricas en las diversas «economías del trabajo intelectual que atraviesan el contexto latinoamericano», afirmando la necesidad de

recordar cómo se desordena el mapa de las disciplinas reconocidas y de los saberes catalogados cuando nos enfrentamos a contextos trastocados por múltiples roturas del orden, como fue el caso del Chile dictatorial. Contextos donde la crítica cultural tuvo que ensayar localizaciones imprevistas, superficies de emergencia que no figuran en el mapa institucional de los estudios repertoriados, gestos transversales que se ubicaron en las brechas y fisuras de las disciplinas tradicionales (258)

Esas relocalizaciones y deslizamientos —disciplinarios y geopolíticos— aparecen como tajos flagrantes en el análisis de las recepciones teórico-políticas que aquí trato, recorriendo territorialidades e identificaciones en tensión con las dicotomías que, como señala también Richard, fundaban «la conciencia oposicional contestataria de América Latina y llevaron a esa conciencia a deshacerse, hoy, por la vía mixta de traducciones, reconversiones y apropiaciones de enunciados, que también obligan el ejercicio teórico de reformularse *híbridamente*» [Cursivas de la autora]. (246) Esta *hibridación* exige reconocer las formas en que la *subalternidad periférica* ha sido o está siendo a su vez apropiada por los modelos teóricos globalizantes y forzosamente desterritorializados, así como «repensar más finamente que nunca el valor de cada localización teórica [...] a través de la relación —construida— entre *emplazamiento de sujeto y mediación de códigos*, entre *ubicación de contexto* y posición de discurso». (246-247) [Cursivas de la autora]

Cabe señalar que cualquiera sea el resultado o la eficacia de estas prácticas, todas ellas constituyen momentos cuya incidencia se vuelve significativa en este trabajo *a la luz de los propios textos de Arendt*. Este modo del anacronismo, inspirado en la obra de Foucault, se emparenta con ciertas perspectivas respecto de la relación entre culturas, como la de Jorge Luis Borges, quien ha desarrollado una extensa literatura del «lector correctamente errado» en varias de sus ficciones y ensayos. A propósito de las literaturas nacionales y latinoamericanas, éste autor ha señalado que en tanto argentinos/latinoamericanos estamos en nuestro derecho de reclamar el uso de la entera herencia de la cultura occidental, ya que el «culto argentino al color local es un reciente culto europeo que los nacionalistas deberían rechazar por foráneo». (Borges, 1985: 270) El arte de la lectura, «detenido y rudimentario», no consiste en otra cosa que en el empleo de la «técnica del anacronismo deliberado y de las atribuciones erróneas». (Ídem.: 450; Sazbón, ob. cit.: 329-364) En este sentido, las lecturas receptoras son —inevitablemente o por fortuna— siempre más o menos

⁴⁶ Véanse las críticas y prevenciones de Terán (ob. cit.) y de Sigal (ob. cit.), acerca del uso acrítico de ciertas categorías bourdianas —como las de *intelectual*, *campo* o *autonomía*—, cuyo carácter formalizado sería difícil de verificar en nuestro país durante periodos importantes de la historia más reciente.

*inesperadas y des-localizadas.*⁴⁷

Jacques Rancière (2007), refiriéndose a este mismo texto en su análisis de la querrela borgiana con la literatura francesa, señala que, para Borges

comme chez Platon, il y a une *bonne* et une *mauvaise* circulation des mots. La *mauvaise* est celle de la lettre que circule que *pour bloquer l'échange*: libre interminable, *mot qui dirait tout*. La *bonne* n'est plus, comme chez Platon, celle de la parole du maître. *Elle est celle du rêve partagé*. [...] Ce que Borges oppose à la répétition infinie de la copie, c'est la réversibilité infinie de places du rêveur et du rêve, c'est la répétition également infinie du rêve *où le livre doit se dissoudre pour tenir sa promesse d'être monde*. [Mis cursivas] (161-162)

En este sentido borgeano, una recepción *productiva* sería aquella que toma como suyas —es decir, libremente— las palabras del autor para soñar sus propios/otros sueños a la manera de Menard/Cervantes. El indicador geográfico, entonces, más que anclar topográficamente a los textos recibidos, apunta solapadamente hacia toda una serie de redes personales e institucionales, así como a las prácticas culturales que las sustentan. Éstas prácticas aluden a la relación entre producción/circulación y a la recepción/apropiación cultural. El lugar del que han llegado esas ideas o esos textos quizás no se inscriba en su recepción más que como un indicador de que ha habido allí una *circulación o pasaje* de otras palabras, nombres y textos.

3. Las afinidades electivas y las prácticas de lectura en la recepción

Men wove between texts, texts wove between men. Myths beget acts which beget myths, and the movement of narratives spurs the movement of peoples.
Régis Debray

En su estudio sobre las corrientes intelectuales judío-alemanas de la *Mitteleuropa*, Michel Löwy (1997) nos recuerda el curioso itinerario de la noción de *afinidades electivas* (*Wahlverwandtschaften*), desde la metáfora de la alquimia tardo-medieval hasta su transposición como concepto sociológico en el siglo XX. Ha sido Max Weber (1997: 313-443) quien, tomándolo de la fuente goetheana, lo ha convertido en una herramienta heurística para la sociología de la cultura aplicándolo al análisis de las relaciones entre las doctrinas religiosas y las formas ético-económicas de relación con el mundo, resaltando el carácter simbólico de lo social.⁴⁸ El término de *afinidades electivas* se refiere así

⁴⁷ Algo similar hace Judith Butler (1999) cuando analiza las recepciones francesas de Hegel y afirma que fue en aquel contexto que éste autor devino sinónimo de conceptos tales como *totalidad* y *teleología* pero que, en todo caso, «the French appropriation of Hegel also puts totalizing and teleological presumptions of Hegel's philosophy into question». (xii)

⁴⁸ Esta formulación de encuentra de manera central en sus «Ensayos de sociología de la religión». La referencia a Goethe se encuentra en la «Consideración intermedia (*Zwischenbetrachtung*). Teoría de los grados y direcciones del rechazo religioso del mundo» en dichos «Ensayos...». (ob. cit., 415) Goethe había usado esta figura en su novela *Las afinidades electivas* (1997) como motivo de la particular relación (romántica) que teje entre los protagonistas.

a una lógica de atracción/repulsión existente entre los fenómenos simbólicos analizados –ideas, *ethos*, regulaciones religiosas, intelectuales, artísticas y hasta formas eróticas de las relaciones humanas– y las estructuras sociales de carácter económico –base material, organización de la producción, etc. Ya sea como «influencia decisiva», como «interrelación de constelaciones de intereses interna y externa», o como «secreta determinación recíproca», la relación entre ciertos fenómenos culturales y económicos implica cierta peculiaridad histórica a ser determinada en cada caso analizado. (Ídem.: 331-332, 349, 413, 440)

Löwy establece tres usos de esta noción en la obra weberiana: como especificidad de las relaciones entre elementos culturales en general; como interdependencia entre intereses de clase y visiones del mundo; y finalmente, como relación recíproca entre doctrina religiosa y ética económica. Esta última acepción «remite a una relación interna rica y significativa entre dos configuraciones» de carácter socio-cultural, que va más allá de la interdependencia e implica una forma de co-determinación *significativa*. (11-15)⁴⁹ Podría decirse entonces que toda recepción se remite a unos textos *primeros* o a la *obra* del autor «como a unas coordenadas primeras», con las cuales polemiza de manera implícita y explícita.⁵⁰ Los textos de la recepción son a la vez *textos-puente* y *textos-puerta*, en un sentido espacial y temporal, pero también disciplinario y de géneros discursivos. (Simmel, 1986 [1909]: 34) En este sentido, es en los textos de la recepción donde se produce uno de los modos de la vinculación entre pasado/presente/futuro a la cual se refiere Reinhart Koselleck como la articulación entre *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativa*.

Quiero recuperar aquí las elaboraciones que, desde la historia cultural abordan la lectura como una práctica cultural a partir de la cual, «comme dans un microcosme» dice Roger Chartier, pueden pensarse toda una serie de prácticas de consumo cultural. En un diálogo mantenido entre Chartier y Bourdieu (1985) a propósito de la lectura como práctica autoral precedente, éste último afirmaba que, si bien «nous [los autores] sommes tous de lecteurs», cabría mejor llamar «críticos» a aquellos cuya producción consiste en hablar de las producciones de otros, es decir, de quienes sólo serían *autores* porque están *autorizados por su autoridad*. (219) Esa diferenciación entre autor y crítico, central en la división del trabajo intelectual y que Bourdieu evoca provocativamente bajo la analogía

⁴⁹ Por otra parte, señala Löwy, la afinidad electiva entre elementos diversos supone grados o niveles de dinamismo, que me permiten trazar distinciones (heurísticas) entre *niveles de la recepción*: de la simple correspondencia, en cierto modo estática donde se ubicarían los momentos de la circulación en idioma original, la traducción idiomática, la selección/edición, y las primeras formas de marcado a través de prólogos y notas editoriales; a la reciprocidad entre los elementos, que inaugura cierto dinamismo entre la obra y sus lectores donde se ubicarían reseñas y comentarios o glosas; las diversas modalidades de combinación o asociación que implicarían las instancias del uso y apropiación de la obra; hasta la aparición de nuevas figuras teórico-conceptuales, producto de la combinación/fusión de elementos. Esta última instancia, que el propio Löwy señala ausente en los estudios de Weber, implicaría el surgimiento de nuevas discursividades locales, diversas de aquellas originales en las que se ha inspirado la recepción.

⁵⁰ La deuda con Michel Foucault (1999) aquí es obvia, si bien la recepción no podría equipararse a la idea de «retorno a...» con la que identifica a ciertos discursos –v.g. Marx y Freud. (Foucault y Leonard, ob. cit.: 58-59)

de la lucha teológica entre el autor/profeta y el lector/sacerdote, instaura una disputa por el monopolio de la lectura legítima y por la determinación del sentido de la misma. En manos intelectuales, el poder *del* libro se trastoca en el poder *sobre* el libro, y también en el *poder sobre el poder del* libro. (229-231) Esta disputa no es menor, en ningún caso, puesto que el libro y su lectura son prácticas más o menos formalizadas que ocasionalmente tienen el poder de transformar otras prácticas. Es decir, esta disputa es, según Bourdieu, una disputa por el poder simbólico que, a través de las estructuras mentales, interviene en las estructuras sociales modificándolas o modelizándolas. Es en su eficacia simbólica donde se juega el poder del libro/autor/profeta. Esta interpretación bourdiana de la relación de los intelectuales con la lectura es objetada por Chartier durante este diálogo, llamando la atención sobre el fuerte peso normativo que Bourdieu otorga a las estructuras mentales, o para decirlo junto con el ya mencionado trabajo de Abad, la *obediencia* al poder simbólico supuesta en el concepto de *habitus*.

Chartier ubicaba así en el centro del abordaje de la historia cultural la noción de *apropiación*, que permitiría rebasar la dicotomía entre la autonomía de lo simbólico *versus* la dependencia obediente al original. A partir de la constatación de la diversidad de prácticas de lectura posibles, este autor propone una reformulación de aquella noción de raíz foucaultiana, enriqueciéndola con los aportes de la hermenéutica ricœuriana y de la propuesta de de Certeau acerca de las prácticas de lectura como *artes del hacer* y *tácticas* furtivas de relacionarse con el texto. (Chartier, 1995: 89-90; Ricœur, 1986: 152-153; de Certeau, 1980) Para Chartier (1995) la *apropiación* se referiría entonces a una

social history of the various uses (which are not necessary interpretations) of discourses and models, brought back to their fundamental social and institutional determinants and lodged in the specific practices that produce them. To concentrate on the concrete conditions and processes that construct meaning is to recognize, unlike traditional intellectual history, *that minds are not disembodied, and, unlike hermeneutics, that the categories which engender experiences and interpretations are historical, discontinuous, and differentiated.* (ibíd.)
[Mis cursivas]

Ello no implica ignorar el hecho de que los bienes culturales –sean estos libros, referencias autorales o citas de autoridad– son objeto de luchas sociales donde se juegan jerarquías y clasificaciones diversas. Analizar la apropiación excede el reconocimiento contable de la variabilidad histórico-social de los lectores, o de su inevitable inserción en las estructuras sociales, para dar cuenta de las estrategias de interpretación. Desde esta perspectiva se puede entender el carácter *inventivo* de toda lectura, que incita «a situar cualquier texto dentro de las relaciones de lectura que lo implican». (Chartier, 1993: 39) Esa *producción silenciosa de sentido* –como la ha llamado de Certeau–, da lugar en la recepción a modos diversos de uso y/o adaptación de los textos recepcionados, en el marco de estructuras institucionales y sociales más o menos formales, y en contacto con lógicas textuales específicas.

A propósito de las dificultades que ofrece el análisis de la traducción para la comprensión hermenéutica, Ricœur (2004) recuerda la paradoja presentada por Franz Rozenzweig acerca de la *doble lealtad* de la traducción: hacia el autor extranjero y su obra, y hacia el lector local y su deseo de apropiación. Esa doble fidelidad tiene su anverso en la sospecha de la traición que nubla a toda traducción. Dice Ricœur que es allí, en ese quiasmo entre fidelidad/traición donde reside la resistencia a la traducción tanto como su única posibilidad. Si la traducción –en nuestro caso, la recepción– no puede sino ser *mala* por definición, ello se debe a la heterogeneidad de los propios textos extranjeros, que son en sí mismos

des condensés de textualité longue où des contextes entiers se reflètent, pour ne rien dire des phénomènes d'intertextualité dissimulés dans la frappe même du mot. Intertextualité qui vaut parfois reprise, transformation, réfutation d'emplois antérieurs par des auteurs relevant de la même tradition de pensée ou de traditions adverses. (12-13)

Esa *intraducibilidad esporádica* de las obras extranjeras que, como las ideas, viajan sin sus contextos, se hace todavía más visible si consideramos la heterogeneidad de la propia textualidad: los niveles semántico, sintáctico y connotativo flotan como nubes agoreras sobre los textos importados y traducidos, sin jamás revelarnos ese *texto tercero* que contendría el sentido *verdadero* o referencial absoluto, el *original* total. De allí se sale solo con la resignación del absoluto lingüístico, aceptando la equivalencia al mismo tiempo que la inadecuación entre las lenguas, por una suerte de hospitalidad lingüística que recibe la palabra extranjera del mismo modo in/cómodo en que habita (siempre) la lengua del otro.

No obstante, la cita no proviene nunca plenamente de tierra incógnita, o al menos no en los casos en que la autoridad del nombre y de los temas han habilitado una traducción, o incluso una cita en idioma original. Por caso, en los textos arendtianos reproducidos en el periodo que va de 1942 a 1962, su citabilidad depende de su capacidad de dar cuenta de las cuestiones que concentraban la atención de sus primeros lectores y lectoras locales. Esos textos han viajado entonces a estas costas acunados en valijas y bibliotecas parcialmente desguazadas por la guerra y el exilio, han sido enviados para restablecer un diálogo a la distancia con los compañeros y amigos, restableciendo así la geografía excéntrica de las ideas viajeras. Más tarde la cita arendtiana viajaría también resituando las lecturas desde el exilio, dando lugar a reposicionamientos del pensamiento, en el sentido que Ricardo Piglia (1980) daba a la cuestión de la mirada estrábica echeverriana, es decir, estableciendo una asincronía en la reflexión intelectual. Así, las lecturas arendtianas del periodo 1983-2000 mirarían al pasado ensayando otros futuros posibles.

4. Marcas, huellas, paratextos: la construcción del *corpus* y los procedimientos de análisis

de la recepción.

Uno de los objetivos generales de esta investigación es recuperar la productividad y especificidad de ciertas prácticas intelectuales –las lecturas, las aficiones autorales, los debates, los modos en que se traducen *culturas ajenas*–, insistiendo en el carácter situado de la actualización teórico-categorial que realizan *en y por* sus lecturas de la obra de Arendt. Centrándome en ese eje del proceso de recepción, he procurado construir no solo un mapeo de los receptores de estas obras desde su primera introducción en 1942 («quiénes»), sino además elaborar una periodización que pone en relación los modos de esa recepción («qué» y «cómo») con su diversa temporalidad («cuándo»), y cuyo resultado es el análisis de los modos de lectura y apropiación identificados («para qué»).

El inicial mapeo de receptores se ha convertido de este modo en una *periodización* del proceso de recepción, abarcando la tarea de diversos tipos de lectores –en ocasiones identificados como intelectuales *y/o* académicos, pero también traductores, comentaristas, editores de publicaciones periódicas, entre otros–, así como los espacios de aparición y circulación de esas lecturas –fundamentalmente revistas culturales-políticas y publicaciones de intenciones académicas–, y las operaciones con que las prácticas de lectura marcan los textos de la recepción, así como los paratextos que las acompañan –las notas de edición, las presentaciones, contratapas, las genealogías y recorridos temáticos sugeridos por un índice o su inclusión en un dossier, etc. El análisis de estas operaciones permite desbrozar las múltiples capas o *vetas del texto* de la recepción, así como las prácticas de lectura realizadas por los lectores-receptores de Arendt a lo largo del mismo. (Dotti: 1990) La *textura veteada* de la recepción muestra una dinámica de las relaciones culturales entre espacios y producciones (inter)nacionales que da cuenta de la porosidad de las fronteras estatales, disciplinarias y entre tradiciones del pensamiento, y constituye a la recepción de autores e ideas como el espacio-umbral por excelencia para observar la especificidad de ciertas amalgamas e hibridaciones culturales y políticas.⁵¹

Las hipótesis planteadas inicialmente en el proyecto de esta investigación se dirigían hacia la determinación de las relaciones existentes entre los diferentes niveles del proceso de recepción de las obras de Arendt y lo que denominaba entonces como «condiciones sociales y políticas de la producción intelectual local en el período». La primera periodización de este proceso surgía de los vaivenes de la difusión o circulación de la obra original basándome en los datos acerca de sus

⁵¹ Tomo libremente la idea de Dotti, quien afirma que la tarea de un estudio de recepción consiste en develar –¿como en un *pentimento*?– el «texto formado por capas ideológicas yuxtapuestas, esto es, por componentes teóricos heterogéneos y a menudo sin mejor armonización que la que puede conferirles el proyecto político en el que convergen. Los homogeneiza menos la coherencia doctrinaria, que la función de respaldo a una práctica». (1990: 12) Estos discursos constituyen así una *textura veteada*, «benemérito eclecticismo [que] abre sus obras a una pluralidad de interpretaciones, que vuelve problemática cualquier vinculación rígida y unívoca entre los proyectos y las *res gestae* que pueden haber inspirado». (Ídem: 13)

primeras traducciones. El supuesto era, claro, que *esa obra podía ser leída* porque estaba disponible, traducida e importada, y por lo tanto no podía sino ser (al menos) comentada, es decir, *recibida*. Así se dibujaban tres períodos bastantes nítidos: 1950-1967, recortado por las primeras ediciones de artículos en castellano; 1968-1984, como el periodo de las traducciones y circulación internacional de sus obras más destacadas; 1984-2000 como el momento de apropiación teórico-conceptual. Buscaba, como dije antes, lectores que hubiesen intervenido frente y sobre esos textos que yo suponía como irritantes o problemáticos.⁵² Ciertas coyunturas locales me parecían más propicias para esa recepción, por caso, la afirmación del peronismo en los años 1940 y su posterior proscripción en los años 1950, o los episodios de movilizaciones sociales y políticas de fines de los años 1960 y luego el período de la última dictadura militar entre 1976-1983.

A la vista de las fuentes que fui recolectando, este esbozo de recepción se transformó en un inquietante problema, puesto que los sucesivos hallazgos introdujeron modificaciones que orientaron a esta investigación y sus preguntas iniciales hacia otras mucho menos tranquilizadoras: ¿Acaso no había *lectores* allí donde se había producido una selección, traducción y publicación, aún sin comentarios o repercusiones? ¿No había sido ya una intervención particular la traducción de una autora, apenas conocida localmente, para colocarla en un marco de debates locales o internacionales? ¿Y si *nadie* había leído a Arendt —en el sentido productivo que aquí propongo— hasta ya avanzados los años 1980, esa *no-lectura* no era también un modo de la recepción? Y no menos importante, ¿cuándo y de qué modo se establece el cierre de una recepción? El mapa temporal y temático del trabajo se modificó sustancialmente: a un primer momento de reproducción vía la publicación en idioma original y la traducción en las revistas culturales durante los años 1942-1962, le seguía un *vacío* de recepción durante los años 1963-1985, donde apenas algún comentario y unas notas periodísticas daban cuenta de cierta importancia creciente de esta autora en términos editoriales, para finalizar con las tan buscadas apropiaciones y usos de sus obras y concepciones ya entre 1986-2000.

Por supuesto, «las fuentes» no se presentaron ante mí sino que, como parte del proceso de construcción del *corpus* definitivo a analizar, se sucedieron una serie de indicios a través de bibliografías locales y extranjeras y también una parte importante de azares y favores. (Tuchman, 1994)⁵³ Koselleck (1993) desarrolla una reflexión por demás clarificadora acerca de la relación entre

⁵² Aquí corresponden todas las prevenciones acerca de la atribución de autoridad *a priori* que otorgamos a aquellos autores que consideramos *clásicos*. Sobre esto último, véase aquí la Introducción (8-9).

⁵³ Sobre las muchas penurias y escasas alegrías de la investigación documental, véase el irónico (y reivindicativo) texto de Robert Darnton (2003). Una parte importante de la búsqueda fue resuelta gracias al Ce.D.In.C.I, donde accedí a diversas colecciones de publicaciones periódicas del extenso periodo tratado. También tuve la oportunidad de consultar diversos archivos y bibliotecas en el exterior gracias a una beca de investigación de la Agencia de Investigación Científica de Argentina y la DAAD alemana en el proyecto conjunto entre el Ce.D.In.C.I. y el Instituto Ibero-Americano de Berlín; la Staatsbibliothek zu Berlin/PK; la Deutsche Exilliteratur Bibliothek, Hamburg Universität; y

la construcción *metodológica* de los datos –«las fuentes», es decir, «los textos *qua* documento»– y la construcción *teórica* del análisis de esos datos en la práctica histórica, señalando que

Estrictamente, *una fuente nunca nos puede decir lo que nosotros debemos saber*. Ahora bien, nos impide hacer afirmaciones que no podríamos hacer. *Las fuentes tienen derecho a veto*. Nos prohíben arriesgar o permitir interpretaciones que pueden entenderse simplemente como falsas o no admisibles sobre la base del estado de las fuentes. [...] Las fuentes nos protegen frente a los errores, *pero no nos dicen lo que debemos decir*. Eso que constituye a la historia como historia, *no se puede derivar nunca sólo de las fuentes*: es precisa una teoría de la historia posible para *hacer hablar a las fuentes*. [Mis cursivas] (201)

En este sentido, establecí una *periodización tematizada* organizada temporalmente en torno a ejes problemáticos. He preferido así trazar *momentos* de recepción, articulados en torno a espacios y agentes de la misma, recuperando los problemas específicos que en cada caso hacían posible (o no) esas lecturas, esas traducciones y comentarios, en fin, la recepción argentina de Arendt. La noción de *momento* neutraliza los usos de la temporalidad en términos de efeméride, cuyo resultado sería la escenificación anacrónica de axiologías interpretativas y reificaciones cronológicas –v.g. *el '68* o *los '70*. (Süssekind, 2007) La recurrencia de estas últimas formas de la temporalidad, por tradición o por comodidad, refuerza la idea de ruptura y novedad o de jerarquías de acontecimientos y temas del debate público, desplazando hacia los márgenes del interés socio-histórico aquellos otros momentos donde la continuidad y la relectura de las tradiciones parecen más plácidos al pensamiento. Agrupar los materiales de la recepción arendtiana en torno a su articulación me ha permitido redefinir las tramas de textualidades y lecturas locales que, a la manera del Quijote menardiano, se reescriben en su mutua referencialidad.

En cuanto al análisis de los textos de la recepción, entiendo que se encuentran sobredeterminados por tres dimensiones que los atraviesan y los enlazan a sus respectivos contextos. En primer lugar, por su carácter de productos *lingüísticos* o *genéricos*; luego, como producciones de carácter *teórico-analítico* –referidas al campo específico de intervención–; y finalmente, como productos para la *intervención político-pública*. (Martínez de Aguirre y Siganevich, 1990) A fin de abordar esas dimensiones importan, en primer lugar, los modos y canales de circulación internacional y local de los textos recepcionados. En este sentido, el análisis de las estrategias editoriales permite, por ejemplo, dar cuenta de la existencia de circuitos o redes de sociabilidad desterritorializados, a través de los cuales se divulgan y reconocen autores, tradiciones y corrientes del pensamiento contemporáneo, así como corrientes de producción y renovación

en la amistosa Biblioteca Central de la Universidad de Leiden. En Buenos Aires, las peregrinaciones incluyeron las Bibliotecas del Seminario Rabínico Latinoamericano, Sociedad Hebrea Argentina, Universidad de San Andrés, ISEDET, Facultad de Ciencias Sociales y la Facultad de Filosofía y Letras, ambas de la UBA, y la Biblioteca del Instituto Goethe/Buenos Aires. Me vi beneficiada del acceso a archivos personales y bibliotecas de colegas y amigas. Mariana Canavese, con su inmensa generosidad y amistad, buscó para mí las reseñas y notas sobre Arendt aparecidas en archivos periodísticos argentinos.

intelectual y cultural locales. (Charle, Schriewer y Wagner, 2006; Sorá, 2003; Blanco, 2002) Luego, resultan también centrales las características de las prácticas de lectura y apropiación desplegadas por estos receptores, a la vez *lectores* e *intérpretes*, que escenifican la selección de los textos recepcionados, por medio de protocolos de lectura cuyo análisis visibiliza tanto el alcance como los eventuales silencios de esta recepción. Finalmente, inciden también las peculiares estrategias discursivas desplegadas en los textos de la recepción, así como las referencias a los debates y diálogos culturales, políticos e intelectuales/académicos producidos en torno a diversas problemáticas, a partir de cuya especificación he precisado los ejes temáticos que articulan los tres periodos del proceso de recepción de las obras de esta autora.

Chartier señala que los textos exhiben marcas o *protocolos de lectura* propios que pueden abordarse en dos niveles. (Bourdieu y Chartier, ob. cit.: 8 y 79-80) Por una parte se encontraría la *puesta en texto*, constituida por las operaciones discursivas que marcan la *presencia del autor*—o de su traductor, comentador, receptor— en la obra, que es el nivel relativo al despliegue de las formas retóricas, las técnicas narrativas y los dispositivos tipográficos (subrayados, cursivas, comillas, etc.) y textuales, explícitas e implícitas. Dicha puesta en texto es el dominio del autor-como-productor donde se manifiestan los intentos autorales de orientar la lectura/recepción del texto. Por otra parte, se puede reconocer también una *puesta en libro*, que correspondería a los dispositivos gráficos propios del objeto editado e impreso que lo ponen a disposición del público, como son las formas tipográficas, la disposición espacial del texto y los paratextos que lo acompañan -ilustraciones, títulos y subtítulos, el corte de capítulos y párrafos, las notas de edición y traducción, las genealogías teóricas y recorridos temáticos sugeridos por un índice o su inclusión en un *dossier*, etc. (Alvarado, 2006; Hodder, 1994; Manning y Cullum-Swan, 1994) Esta serie de dispositivos paratextuales son mayormente producidos en la instancia de la edición y publicación del texto, y escapan mayormente a la intención o voluntad marcante del autor. La instancia de la edición-publicación corresponde ya al dominio del espacio editorial, a sus reglas mercantiles en la sociedad contemporánea, o en el caso de textos producidos como parte de la tarea intelectual (y académica), regidos por la lógica de la autoridad y los criterios de validación de ese espacio social que son las comunidades de expertos (intelectuales y académicos). Las estrategias editoriales y de publicación pueden reforzar o reglamentar las lecturas de un modo diverso al que intenta imponer el autor a través de su puesta en texto, más allá de la diferencia en las competencias lectoras supuestas.

En conjunto, los *protocolos de lectura* serían aquellos dispositivos y estrategias textuales más o menos normativizados, producidos en el acto de escribir y/o editar o publicar, que delinean y definen la interpretación «correcta» y los usos «apropiados» del texto a la vez que construyen su *lector ideal* según competencias y prácticas supuestas tanto por parte de los autores como de los

editores.⁵⁴ Chartier apunta así a la tensión existente entre estos elementos estructurales ubicados del lado de la producción del texto, y aquellos otros procedimientos que, ubicados del lado del lector/crítico, instauran una apertura en el texto que es imposible de controlar porque toda lectura implica la posibilidad «*des appropriations mal gouvernées*». (Ídem.: 231-232)⁵⁵ Mientras los primeros se evidencian en dos niveles visualmente diferenciados –la *puesta en texto* y la *puesta en libro*–, los segundos serían inasibles más allá de ciertos registros de carácter auto/biográfico. Notoriamente, esa idea de la lectura como un acto «ingobernable» pese a todas las marcas que intentan acotarla, contradice la jerarquía que solemos adjudicar a la relación entre *escribir* (entendido como producir) y *leer* (entendido como consumir o recibir pasivamente). Respecto de esta jerarquía, Michel de Certeau (1980) ponía en cuestión justamente el supuesto de la pasividad de la lectura, puesto que si

lire, c'est pérégriner dans un système imposé (celui du texte, analogue à l'ordre d'une ville ou d'un supermarché). [...] [el lector] Il invente dans les textes autre chose que ce qui était leur *intention*. Il les détache de leur origine (perdue ou accessoire). Il en combine les fragments et il crée de l'insu dans l'espace qu'organise leur capacité à permettre une pluralité indéfinie de significations. (285-286)

Aquí se vuelve evidente la importancia de un abordaje que rescate el análisis de los usos y las formas de apropiación y de lectura, instancias que no pueden ser tratadas a partir del análisis de la distribución social de los objetos culturales. (Peräkylä, 2008) En este sentido retomo el trabajo de la corriente de la historia cultural tal como la emprenden Roger Chartier o Robert Darnton que han analizado los modos de circulación de esos objetos culturales que llamamos «textos» poniendo en evidencia la dificultad para comprobar el enraizamiento social –sea según sectores sociales, género, edad, etc.– de las producciones culturales. En el caso de este estudio de recepción nos encontramos con la posibilidad inaudita de dar cuenta, aunque sea parcialmente, de las prácticas de lectura efectivas y no sólo de aquellas (sugeridas o implícitas) presentes en los dispositivos y protocolos de lectura de los textos analizados. Esas prácticas plurales y escurridizas, inaccesibles al archivo del historiador porque no dejan traza, pueden ser abordadas en el análisis de un tipo particular de lectores cuyo *métier* es, precisamente, dejar constancia de sus lecturas, a la vez que producir con ellas un texto *otro*.⁵⁶

⁵⁴ Aquí Chartier sigue a Wolfgang Iser y su teoría del *lector implícito*, quien tomando el esquema de Jauss ha desarrollado un análisis de sesgo antropológico del «acto de leer», entendido como la cadena que articula textos y lectores bajo el supuesto de que «effects and responses are properties neither of the text nor of the reader; the text represents a potential effect that is realized in the reading process». (Iser, 1976: x) Si bien Iser parte de la teoría de la recepción (*Rezeptionstheorie*) su enfoque es el de una teoría de la respuesta o efecto estético (*Wirkungstheorie*), es decir, una consideración desde la perspectiva del lector individual en diálogo o interacción con las diversas capas del texto.

⁵⁵ Bourdieu reconoce esa instancia de una autonomía (relativa) de la lectura, pero sólo como la *eficiencia* de ciertos errores de lectura, de prenociones que orientan la lectura, como el rumor o la circulación de los conceptos o títulos. Es decir, reconduce los márgenes de libertad de la lectura a los contornos del *habitus* lector.

⁵⁶ Ha sido también de Certeau (ob. cit.) quien ha señalado la necesidad, así como las dificultades empíricas, de extender el análisis de las actividades lectoras a otros aspectos o espacios del consumo cultural, para romper con esta persistencia

La «heterogeneidad discursiva» que infiltra incluso a los géneros más normalizados como el académico, se expresa de la forma más acabada por medio de la inclusión *negociada* de lo «otro» en el discurso del «Yo», es decir, implica una forma de inclusión que garantiza la frontera del sujeto tanto como del texto, excluyendo lo otro a través de la introducción de una heterogeneidad marcada, o bien cierta adjudicación de autoría. (Authier-Revuz, 1984; Bajtín, 1999: 248-293) Retomo aquí el análisis de inspiración bajtiniana de Authier-Revuz (ob. cit.) acerca de las «heterogeneidades mostradas» en la discursividad, para dar cuenta del modo en que la veta arendtiana es apropiada e incluida en su recepción.⁵⁷ Como apunta La Capra (ob. cit.) al recuperar el tratamiento de Bajtín de los géneros discursivos,

Language is not a neutral médium that passes freely and easily into the private property of the speaker's intentions; it is populated -overpopulated- with the intentions of others. Expropriating it, forcing it to submit to own's intentions and accents, is a difficult and complicated process. (307)

Los textos de la recepción se pueblan así con los préstamos del texto primero, del nombre de autor, y también de sus condiciones de producción, los asimilan y los devuelven transfigurados en otro inevitablemente autóctono, que enmarca usos y apropiaciones posibles o futuros.

Teniendo en cuenta estas dimensiones, realicé un relevamiento de aquellas publicaciones que por su relevancia y temáticas podían proveer un arco de materiales discursivos variados donde la obra de Arendt resultara significativa. Las publicaciones relevadas fueron: *La Ciudad Futura* (1986-1999), *Debates* (1984), *Replanteo* (1991), *La Mirada* (1990-1991), *Punto de Vista* (1978-2000), *Ágora* (1994-1998), *Artefacto* (1998-1999), *Confines/Pensamiento de los confines* (1995-1999), *Nombres* (1992-1999), *Kairós* (1997-1999), *Sociedad* (1989-1997), *El Ojo Mocho* (1991-1999), *Postdata* (1996-1999). El relevamiento incluyó los Suplementos culturales de publicaciones periódicas de circulación nacional (1983-1999): *La Nación*, *Clarín*, *La Prensa*, *Sur*, *El Cronista Comercial*, *Primer Plano*, *Página/12*. También revisé publicaciones académicas monográficas (libros sobre Arendt, recopilaciones de artículos sobre problemas específicos que podían citarla, etc.) y realicé algunas entrevistas con profesores y estudiosos de la obra arendtiana, a fin de recuperar la biografía de sus lecturas. Estas conversaciones, generosas en datos y materiales, fueron sustanciales para extender o acotar de acuerdo al caso, la búsqueda de otros materiales.⁵⁸ De todo lo recogido he seleccionados

en la observación de aquellas categorías como las letradas que, por su acceso privilegiado a los medios de la producción cultural, aparecen sobrerrepresentadas en los estudios históricos y sociológicos de la cultura.

⁵⁷ Estas intervenciones discursivas incluyen lo *otro/ajeno* en el discurso *propio* por medio de marcas como el discurso directo, las formas de glosa, comillas, cursivas y otras marcas tipográficas de énfasis o identificación autoral. La demarcación de los discursos del *otro* puede ser entendida como una estrategia del Yo, un artificio protector que resguarda al 'Sujeto' bajo la ilusión de autonomía, homogeneidad y coherencia tanto interna como externa. Ante la heterogeneidad mostrada, *yo sé quién habla y qué digo, soy el observador de mi lenguaje, 'soy juez de lo que hablo'*.

⁵⁸ Mantuve conversaciones sobre esta cuestión con Claudia Hilb, Jorge Dotti, Zoltán Szankay, Carlos Altamirano, Héctor Schmucler, Miguel Murmis y Silvia Sigal. A todos ellos agradezco su generosidad y la de todos los que me acercaron otras historias de lectura.

solo aquellos textos que abordaban problemáticamente cuestiones locales desde la relectura e incorporación de la perspectiva teórico-conceptual arendtiana, recortando así el *corpus* discursivo analizado.

Por otra parte, se trata aquí de textos producidos por intelectuales y académicos considerados como intervenciones en el espacio social (y no por su pertenencia al género académico), es decir en sus aspectos polémico, prescriptivo y programático, referidos a los sucesivos debates o problemas políticos y sociales y al impacto de las lecturas arendtianas en esas interpretaciones. Como apunta muy agudamente Claude Lefort (2004), *lo político* no puede ser circunscripto al ámbito de *la política*, entendida como red institucional que delimita cierta forma social, sea esta democrática o totalitaria. Lo político (en la escena moderna) apela a «la constitución del espacio social, la forma de la sociedad, la esencia de lo que antaño se denominaba la ciudad, lo que es puesto en juego a partir de este acontecimiento». (39) Dado que se instituye en sí mismo como principio o matriz simbólica que organiza la relación entre *conflicto-orden* en la escena de la política, sus discursos tienen un *carácter polémico*. (Pérez, 2004: 173) Lefort (ob. cit.) ha distinguido dos estrategias en la conformación (*mise en forme*) de este género discursivo: una que da sentido (*mise en sens*) al espacio social, discriminando las oposiciones centrales –real/imaginario, verdadero/falso, justo/injusto, lícito/prohibido, normal/patológico–; y otra que pone en escena (*mise en scene*) la auto-representación de este espacio según su constitución política –aristocrática, monárquica o despótica, democrática o totalitaria. Es en la conjugación de ambas estrategias que lo político opera su propia interpretación.

Tanto el *dar sentido* como la *puesta en escena* pueden ser analizadas discursivamente en su fuerza argumentativo-polémica a través de las *modalidades enunciativas* descriptivo-didácticas (modalidad constatativa y del *orden del saber*, indicativa), prescriptivas (modalidad persuasiva del *orden del deber*, impersonal) y programáticas (modalidad propositiva del *orden del poder hacer*, infinitivo) en que se expresan los enunciadorees con el objetivo de reforzar, polemizar y persuadir a un «otro» configurado también discursivamente. (Verón, 1987; Arfuch, 1987)

Recapitulando lo desarrollado hasta aquí, entiendo que la recepción articula lecturas e intervenciones que se expresan en operaciones discursivas visibles en los diversos niveles superpuestos o simultáneos de la recepción –circulación, traducción idiomática y teórica, difusión, apropiación y usos– por parte de una serie de lectores en sus intervenciones públicas. Las *prácticas de lectura* de esa gama difusa de lectores pueden ser analizadas a través de los procedimientos discursivos o *protocolos de lectura* puestos en juego en los textos de la recepción. Es en el análisis de la articulación de estas prácticas, así como de las estrategias discursivas a que dan lugar, que se insinúan *afinidades electivas* entre lectores, textos y contextos de la recepción. Habrá que considerar

además el carácter teórico-político de estos textos, sin anular ni su racionalidad disciplinaria específica –son textos escritos por filósofos, politólogos, editores, teólogos, etc. – ni la historicidad de su emergencia. Pierre Bourdieu (2003: 197) se ha referido a los «malentendidos» inevitables a los que los textos de Michel Foucault han sido sometidos en su profusa circulación y relectura. Parafraseándolo, es en ese cruce de interpretaciones, usos, textos, contextos y sujetos que encontramos la particular *fortuna argentina* de las obras de Hannah Arendt.

II. Exilio y emigración: Palabras de una pensadora judía-alemana (1942-1962)

El pasaporte es la parte más noble del hombre. Y no es tan fácil de fabricar como un hombre. Un ser humano puede fabricarse en cualquier parte, de la manera más irresponsable y sin ninguna razón sensata; un pasaporte jamás. De ahí que lo reconozcan cuando es bueno, mientras que un hombre puede ser todo lo bueno que quiera y, sin embargo, no ser reconocido.
Bertolt Brecht

Al inicio de este recorrido local del proceso de recepción de las obras de Hannah Arendt se encuentra un pequeño grupo de publicaciones que reprodujeron, tradujeron y comentaron artículos y extractos de aquéllas, en el marco de debates sobre la situación de la comunidad judía tras la debacle de la Segunda Posguerra y sobre la potencial creación de un Estado judío, a la vez que intentaban una difusión de la cultura humanista judaica y alemana en nuestro país. Estos primeros lectores, editores y traductores de las revistas *Porvenir*, *Das Andere Deutschland / La Otra Alemania*, *Davar* y *Babel*, estaban ligados al espacio cultural de la comunidad argentino-judía y de inmigrantes de lengua alemana, así como a grupos de la izquierda alemana anti nazi. Desde comienzos de la década de 1940 publicaron a esta todavía ignota periodista judío-alemana que escribía desde su exilio en Nueva York, conocida al principio como integrante de esa constelación de intelectuales europeos críticos que se encontraban en el exilio americano, los *New York intellectuals*. Estas primeras selecciones configuraron dos horizontes de sentido iniciales para la recepción de las obras de esta autora: el primero, relativo a las redes intelectuales y políticas de la izquierda anti nazi y los grupos de inmigrantes alemanes-judíos, definido por la expansión del fenómeno totalitario y sus efectos destructivos en la política mundial; el segundo, marcado por la preeminencia del sionismo en la comunidad argentino-judía y la tematización del surgimiento del Estado de Israel y el exterminio de las comunidades judías europeas durante la guerra.

Una exploración general de las redes de editores, traductores y grupos político-intelectuales revela el carácter internacionalista de los espacios culturales, en particular de las publicaciones y editoriales, hasta finales de la Segunda Guerra y la inmediata Posguerra.⁵⁹ Desde la quema de libros en el Reichstag el 10 de Mayo de 1933, y en particular desde la reedición de los Frentes Populares en 1941, la fórmula «*freies deutsche*» aplicada a libros, editoriales y revistas se convirtió en una clave que relacionaba –no siempre con éxito– a las diversas fracciones políticas de exiliados en la ofensiva antifascista. En ese marco, la fundación de editoriales, revistas y periódicos, y la distribución de folletos y libros sobre temas y autores prohibidos, se convirtieron en acciones de oposición al

⁵⁹ Avances de los temas tratados en este capítulo fueron presentados en algunos artículos. (Bacci, 2007; 2008 y 2009)

nazismo por parte de quienes se consideraban a sí mismos como ciudadanos de «la otra Alemania», o bien llamaban a recuperar el «espíritu judío»: militantes socialistas, liberales, sionistas y comunistas, intelectuales emigrados y exiliados, sindicalistas, artistas prohibidos, periodistas críticos, entre otros perseguidos y proscriptos del nazismo. (Friedmann, 2007; Schirp, 2001 b)⁶⁰ Estos grupos y publicaciones enlazaban una amplia red de iniciativas culturales/políticas en las diversas ciudades de los ya variados exilios. Desde mediados de la década de 1920 se habían ido sumando los exilios de los republicanos españoles y de los alemanes, franceses y de otras nacionalidades opositores al fascismo y al nazismo. (Senkman, 1997) A la par de los flujos de la emigración antifascista, proliferaron los *libros libres* que difundían las obras de opositores como Anna Seghers, Bertolt Brecht, los hermanos Thomas y Heinrich Mann, Stefan Zweig o Franz Werfel quienes, más allá de sus diferentes adscripciones políticas, confluían en la lucha por el más básico derecho al uso de la lengua. Los periódicos de la emigración y el exilio alemán y judío anunciaron la *reconstrucción y liberación*, reformulando en términos internacionales un espacio público que, ya a mediados de los años 1940, fue decantándose según exigencias comerciales y políticas. (Mertens, 1998; Schirp, 2001 a; Bankier, 1988)⁶¹

Desde Shanghai, París y Londres hacia Nueva York, México y Buenos Aires, a través de instituciones más o menos formales de refugiados, emigrantes y exiliados, estas redes político-sociales vinculaban a los expatriados de todo tipo vía la difusión de traducciones y colaboraciones cruzadas en la red de publicaciones y actividades culturales y de difusión de la información sobre la guerra. Dichas redes incluían espacios tan diversos como imprentas, librerías, editoriales, anticuarios de libros, bibliotecas públicas, revistas, almanaques, asociaciones internacionalistas y clubes, muchas veces bajo la advocación de figuras de la cultura humanista, como en el caso de las publicaciones anti nazis y su apelación a la tradición alemana a través de los nombres y las obras de Heinrich Heine o J. W. v. Goethe.⁶² A partir de 1950, con la creciente división geopolítica

⁶⁰ La dificultad para especificar los flujos del exilio se evidencia en la yuxtaposición de las categorías sociales registradas, en particular si formaban parte de alguna de los grupos considerados superfluos por la política racial nazi. De este modo, si bien los motivos del exilio facilitaban las confluencias contra el nazismo, poco a poco las distinciones iban operando divisiones o distanciamientos entre los recién llegados. Uno de los intentos historiográficos de dar cuenta de dicha complejidad –y de allí su carácter un tanto enciclopédico–, es el *Handbuch der deutschsprachigen Emigration: 1933-1945* (Krohn, von zur Mühlen y Lutz, 1998) que dispone entradas por motivos, países de recepción, partido de pertenencia, etc. Sobre las editoriales del exilio alemán, véase el número especial *Exilforschung. Ein Internationales Jahrbuch* donde se registran más de 800 editoriales creadas en todo el mundo durante el exilio alemán y judío-alemán. (Krohn, Rotermund y otros, 2004)

⁶¹ Aunque la información no es totalmente confiable, debido al carácter propagandístico del proyecto, Alexander Abusch (1975: 17) señala que hacia 1942 un periódico como el *Freies Deutschland* de México informaba una tirada de entre 3.500 y 4.000 ejemplares, lo cual da una idea del alcance potencial de éstas. La distribución, como era común en la época, funcionaba de manera más o menos «artesanal» vía entregas personales, suscripciones y envíos de correo. Kirstin E. Schirp (2001 b), en su trabajo sobre el *Semanario Israelita* de Buenos Aires, indica que éste tenía 2.500 abonados que contribuían a su financiamiento. (59-60)

⁶² En general, incluso cuando existiese la posibilidad de solicitar refugio, los exiliados se concentraban en las grandes ciudades con tradición cosmopolita, o bien en aquellas donde ya existían redes político-culturales con experiencias de

mundial de la Guerra Fría y la reconfiguración del campo editorial latinoamericano e hispano, estas redes pierden peso frente a otras agrupaciones y fidelidades. (de Diego 2006; Wilson, ob.cit.: 41-74; Friedmann, ob. cit.)

1. Un ejército judío para salvar a Europa

En su tercer número, dedicado a la «cuestión de la armada judía», la revista *Porvenir: Zeitschrift für alle Fragen des jüdischen Lebens* [Revista para todas las cuestiones de la vida judía] publica un artículo de Arendt (1942) titulado «Ein Mittel zur Versöhnung der Völker» [Un medio para la reconciliación de los pueblos], sin referencias acerca de su procedencia editorial o sobre su autora.⁶³ Surgida por iniciativa de un grupo de jóvenes alemanes-judíos recién emigrados a Buenos Aires (conocido como Grupo Riegner), la revista que publicaba en Buenos Aires la Editorial Estrellas, llegó a sacar 18 números bilingües alemán/castellano entre 1942-1945. *Porvenir* era dirigida por Hardi Swarsensky y el rabino Günter Friedländer, brindando noticias referidas al desarrollo de la Segunda Guerra en Europa y promocionando actividades de ayuda para el asentamiento de inmigrantes en Buenos Aires. Su perspectiva, conservadora en relación al judaísmo, impulsaba al inicio la integración en la sociedad argentina, aproximándose luego hacia el sionismo general.

El Grupo Riegner había sido fundado en Alemania en 1935 por Friedländer y Kurt J. Riegner, dirigentes de la agrupación de jóvenes alemanes-judíos Bund Deutsch-Jüdischer Jugend de Berlín, conocido también como *Ring*. (Schwarcz, 1991; Riegner, 1988; Matthäus, 2001; Pachet, 1989)⁶⁴ El *Ring* era una organización no sionista que estableció una red de migración hacia Buenos Aires, gestionando la llegada de aproximadamente 100 personas de ese origen entre 1938-1939.

resistencia y oposición o con redes de ayuda mutua. Tal fue el caso de México y Buenos Aires, donde las izquierdas anarquistas, socialistas y comunistas existentes podían brindar algún apoyo o cobertura, y donde, en el caso de los inmigrantes judíos, ya existían antecedentes como el de la Jewish Colonization Association/JCA o el Comité contra el Racismo y el Antisemitismo. (Bisso, 2007; Celentano, 2006; Schenkolewski-Kroll 2001b) El *anti* (fascismo/nazismo) fue uno de los tópicos a través del cual se solidificaban pertenencias en el mundo político y cultural argentino. En todo caso, como resulta claro en los casos mexicano y argentino, esas redes se habían formado desde mediados de los años 1930 como resultado de la gran movilización de solidaridad internacionalista que generó la Guerra Civil española. Por otra parte, el derrotero de los exilios a partir de 1939 dibujaba la ruta Alemania/París/Marsella/América, donde la capital francesa se convertía en un punto de anclaje de singular intensidad, reemplazada desde 1940 por Nueva York. (Newton, 1982; Jackisch, 1994; Franke, 2001; Schirp, 2001a)

⁶³ Traduje este artículo en 2008, con la invalorable contribución de Jorge Dotti, para la revista *Deus Mortalis*. (Arendt, 2008) El resto de las traducciones de fragmentos de los textos arendtianos citados en esta Tesis, que fueran publicados originalmente en Argentina en alemán, me pertenecen. Respecto de la notación de citas de estos textos, consignaré sólo los datos del original y entre corchetes indicaré las páginas correspondientes a la traducción al español cuando la hubiere.

⁶⁴ Hasta 1942 Riegner era el principal referente del Grupo en Buenos Aires, participando además de otras instituciones, como la Jüdische Kulturgemeinschaft/Asociación Cultural Israelita de Buenos Aires. (Riegner, ob. cit.)

(Riegner, ob. cit.)⁶⁵ En 1939 Swarsensky, junto a otros integrantes del Grupo original, fundaron una organización con fines de ayuda social y asistencia religiosa denominada Nueva Comunidad Israelita (NCI) en el barrio de Belgrano, y en 1940 funda junto a Friedländer el *Jüdische Wochenschau/Semanario Israelita*, uno de los semanarios más importantes de la comunidad judía de habla alemana de Buenos Aires. (Arndt y Olson, 1973: 66 y 72; Schirp, 2001 a y 2001b: 57-62; Spitta, 1998: 148 y 157) Además, durante los años 1940, desarrollaron la mencionada Editorial Estrellas que publicaba autores judío-alemanes y latinoamericanos traducidos al castellano y alemán, tales como Bruno Weil, Franz Werfel, Paul Zech y Rubén Darío, así como libros y folletos sobre temas religiosos.⁶⁶

El texto de Arendt publicado en *Porvenir* presentaba la situación del pueblo judío durante la guerra desde una perspectiva política cercana al sionismo pero con ribetes críticos a sus posiciones más nacionalistas. Desde su llegada a los Estados Unidos había mantenido una posición crítica del sionismo más radicalizado, fundada en la idea de que el reclamo del reconocimiento político hacia los judíos debía encontrar el modo de constituir un Estado en Palestina para ambos pueblos, judíos y palestinos. Gracias a la edición americana de este artículo de Arendt aparecida en la reciente compilación *The Jewish Writings*, sabemos que es una versión original para la revista, diferente del resto de sus artículos publicados desde 1942 en el periódico *Aufbau*, perteneciente al Club Judío Alemán de Nueva York. (Arendt, 2007: xxxviii y 258-263; Knott, 1999: 188-189)

Si bien no existen datos ciertos sobre la ruta recorrida por este escrito en su viaje desde Nueva York a Buenos Aires, se sabe que Arendt mantenía una correspondencia fluida con el escritor Chanan Klenbort quien, desde su exilio en Montevideo, le habría escrito brindándole información acerca de las condiciones de vida en Sudamérica, y que podría haber sido una vía de contacto con las publicaciones locales. (Arendt y Jaspers, 1992: 25-28; Arendt y Blücher, 1999: 90; Young-Bruehl, 1982: 172)⁶⁷ Por otra parte, Arendt publicaba regularmente sus artículos en *Aufbau*

⁶⁵ Según estimaciones aproximadas habrían emigrado unos 250.000-280.000 alemanes-judíos entre 1933-1941. (Benz, 1998) Arnold Spitta (ob. cit.) indica que en los años de mayor afluencia de la emigración alemana-judía hacia Argentina (1937-1939) llegaron aproximadamente unas 35.000 personas, cantidad que supera a la emigración hacia los Estados Unidos y otros países latinoamericanos, con excepción de Palestina.

⁶⁶ Bruno Weil es el mismo autor al que Arendt le dedicara una reseña por su libro sobre el affaire Dreyfus en 1942 (Ver nota siguiente). En este caso, el libro publicado por Estrellas era *Baracke 37 –Stillgestanden! Ich sah Frankreichs Fall hinter Stacheldraht*; cuya versión en castellano –*Francia a través de las alambradas. La vida en los campos de concentración*– había sido editada en Buenos Aires en 1941 por la editorial popular Claridad.

⁶⁷ La pista de este intercambio parece ser reafirmada por una reseña que Arendt publicó en 1943 en la revista *Jewish Social Studies* sobre otro libro de Weil –*Dreyfus: Historia del Crimen Judicial más Escandalosa [sic] del Siglo XIX*–, también editado por la citada Claridad. Si bien allí Arendt indica que ésta es una traducción del original en alemán y en francés de 1930 (*L' affaire Dreyfus*, Gallimard, Paris; *Der Prozess des Hauptmanns Dreyfus*, Walther Rothschild, Berlin-Grunewald) –aunque la francesa parece ser la versión que ha consultado y citado en su libro *Los orígenes...*–, en su reseña destaca la importancia del Epílogo agregado por Weil en la edición porteña de 1941 y su reconocimiento parcial al rol cumplido en ese caso por Clemenceau. Bruno Weil ofició como abogado en Berlín entre 1920 y 1935, fue Secretario Ejecutivo del Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens/CV [Asociación Central de los Ciudadanos Alemanes de Creencia Judía], organización conservadora con base en Berlín, y miembro activo del Deutsche Demokratische

desde fines de 1941, el cual mantenía intercambios fluidos de materiales periodísticos con otras organizaciones similares en todo el mundo hasta bien entrada la década de 1960. (Schirp, 2001 a; Pontes, 2003)⁶⁸

La «cuestión judía» como eje de lectura de la obra arendtiana ha sido un tópico recurrente, si atendemos a la proliferación de ediciones y recopilaciones sobre el tema. (Ascheim, ob. cit.; Bernstein, 1996; Birulés, 2005; Leibovici, 2005; Feldman, 2007) Resulta indudable que las experiencias de su vida como mujer judía y alemana –dedicada sin embargo a «pensar en lo que hacemos», como sostenía en *La Condición Humana*–, la interpelaron de modo tal que es difícil obliterar la importancia de las mismas en su obra. (Leibovici, 1998) Por otra parte, como ha apuntado agudamente Gabriel Piterberg (2008), sostener que Arendt produjera unos *escritos judíos* implica violentar su obra de un modo particular, adjudicándole a su pensamiento una identificación que ella misma rehusaba representar. Éstos sólo pueden ser leídos en clave de una defensa del sionismo, o incluso del judaísmo *tout court*, si se desconocen las «razones prácticas y políticas» que, como apunta Elisabeth Young-Bruehl (ob. cit.: 105 y 139), constituían el eje de la apuesta política arendtiana de esos años.⁶⁹

Habría que releer entonces estos textos a la luz del peculiar pragmatismo político arendtiano que postulaba la formación de un ejército judío como «un medio para la reconciliación de los pueblos», poniendo fin al «factor explosivo» que constituía la obstaculización de la cuestión de las minorías y de los pueblos sin Estado en el contexto de la crisis de los Estados-nación europeos de la primera mitad del siglo XX, contexto en el cual la «cuestión judía» ocuparía un lugar central. (Arendt, 1942: 126 [198]) En este sentido, en una formulación que repetiría luego en diversos artículos y en particular en *Los orígenes del totalitarismo*,

El mundo de las naciones europeas, nacido de la Revolución francesa y fundado por las gloriosas armadas de Napoleón, jamás ha sido realizado plenamente. [...] *A estos problemas nacionales sin solución en Europa pertenece la cuestión judía.* [...] La cuestión judía, bien lejos de ser una cuestión extraña a la política europea o irrelevante en relación a ella, se

Partei/DDP [Partido Democrático Alemán]. En 1935 emigró a Argentina, y luego a Francia, donde vivió entre 1939-1940, hasta su emigración definitiva a los Estados Unidos. No obstante las convergencias geográficas y editoriales potenciales, su nombre no aparece mencionado en la biografía canónica de Arendt, ni en sus correspondencias con su esposo Heinrich Blücher o con Jaspers. Agradezco la ayuda de Gonzalo Aguilar para chequear parte de la información sobre este punto, así como el espíritu scherlockiano que supo infundirle a mis pedidos desde Buenos Aires.

⁶⁸ *Aufbau* fue fundado en 1924 como boletín, convirtiéndose en semanario desde 1937. Dirigido por el crítico de teatro berlinés Manfred George, tenía una tirada de entre 10.000 (1939) y 30.500 (1944) ejemplares de amplia difusión en los círculos de refugiados alemanes-judíos de todo el mundo. (Mertens, ob. cit.) Arendt fue contratada como columnista regular en noviembre de 1941 y su columna quincenal «This means you!» se publicó hasta noviembre de 1942 cuando, aparentemente a raíz de su artículo «Die Krise des Zionismus», fue reemplazada por otra titulada «Zionistische Tribune». Arendt continuó colaborando en *Aufbau* hasta 1945, aunque ya no de forma estable. (Kohn, 2007: xxii-xxiv; Young-Bruehl, ob. cit.: 168-181)

⁶⁹ Dagmar Barnouw (1990) clarifica la relación de Arendt con el sionismo en los años 1920-1930 recordando su vinculación con Hans Jonas y Kurt Blumenfeld. (38-41 y 72-94) Éste último dirigía en los años 1920 la Zionistische Vereinigung fuer Deutschland/ZVfD [Asociación Sionista para Alemania] que resaltaba la importancia de la tradición cultural alemana como un aporte crítico a los postulados de Theodore Herzl. Sobre estas distinciones véase más abajo.

convirtió en el símbolo de todos los problemas nacionales irresueltos de Europa. (126 [198]) [Mis cursivas]⁷⁰

Hasta la primera Posguerra, la «cuestión judía» refería, según Arendt, a la situación de un pueblo diaspórico, no nacional sino inter-europeo, al cual desde la Ilustración occidental se había propuesto la vía de la asimilación por medio de la emancipación jurídico-política (es decir *incompleta*), o la segregación –y en ocasiones autoexclusión– social, cultural y/o política como en el caso de algunas comunidades centroeuropeas. (Barnow, ob. cit.: 30-38) De acuerdo a la estructura triádica de los Estados-nación afianzados desde el siglo XVIII (pueblo, territorio y soberanía), la asimilación o integración significaba borrar del espacio público/político las marcas de lo particular para converger en la representación universal del ciudadano nacional, así como segregar al espacio privado las diferencias que delimitaban a los grupos sociales, más allá de cómo fueran estas definidas (religiosas, culturales, raciales, tradiciones, género, entre otras posibles). El Humanismo Iluminista del siglo XVIII, con sus tendencias neutralizadoras de los conflictos sociales, reforzaba así la universalidad/unidad de lo humano mostrando como también *los diferentes* podían convertirse en *humanos ejemplares* y ser asimilados como ciudadanos.⁷¹ Los derechos de las minorías, al igual que los de refugiados y apátridas, eran asegurados por los diversos Tratados internacionales de minorías y por la Declaración de Derechos del Hombre, cuya aplicación quedaba en manos de estados-nación seculares.⁷² Como es ostensible en su libro sobre los totalitarismos, el estatuto de ciudadanía mostraba para Arendt su alcance limitado cuando, tras la debacle de la Primera Guerra Mundial, se volvió clara su artificialidad y los estados-nación europeos fueron libres para reformular las pautas de la inclusión política desvinculando la protección de los derechos de los ciudadanos nacionales de la protección de los derechos humanos en general. Quienes sólo contaban con su humanidad, fuera porque habían sido transformados en apátridas, expulsados y desnacionalizados, o porque

⁷⁰ La traducción del alemán me pertenece. Para ver este texto en el original en alemán de este texto, así como de los que refiero posteriormente tomados de *Das Andere Deutschland/La Otra Alemania*, véase en el Anexo II [página indicada]. Me permito citar con cierto detalle los textos provenientes de las publicaciones menos accesibles, o que no han sido traducidas al castellano, para facilitar la comprensión de la argumentación de la autora.

⁷¹ Aunque da cuenta de la lectura marxiana de la llamada «cuestión judía» en *Los orígenes...*, Arendt analizó por primera vez esta posición paradójica de la emancipación político-jurídica de los judíos en su biografía política de la *salonnière* berlinesa Rahel Varnhagen, trabajo que data de 1929. Allí adelantaba las perplejidades de la solución humanista a la problemática integración judía en la sociedad alemana del siglo XVIII. Este tema es tratado luego con detalle en *Los orígenes...*, donde a propósito de la sociabilidad burguesa en la obra de Proust, Arendt destaca que «la cuestión [era] pertenecer o no pertenecer» a aquélla. (Arendt, 1997 [1958]; Idem, 2006 [1951]: 164-167) A diferencia del análisis de Marx, la autora planteaba, siguiendo a Bernard Lazare, que el problema de la apoliticidad propia de la *Haskalá* (siglos XVIII-XIX), así como de las propuestas humanistas *à la Herder*, había sido generado por la dificultad en integrar espacios comunes desde la especificidad identitaria del judaísmo, fuera que se consideraran sus contenidos religiosos, políticos, culturales, raciales, etc. (Arendt, 2005a: 1-59; 2004: 49-127) El resultado de esta carencia de un espacio verdaderamente *público* donde los problemas de la judeidad pudieran ser convertidos en asuntos políticos, fue la asimilación *como judíos* –es decir, siempre limitada o incompleta– en las sociedades antisemitas en las que habían nacido, o bien el encierro en el espacio privado, el gueto y las zonas de exclusión.

⁷² Sobre la importancia de la cuestión del estatuto de refugiado para la comprensión de la relación entre los espacios público y privado en la obra de Arendt: Birulés, ob. cit.; Arendt, 1999; Mahrtdt, 2007; Arendt, 2006 [1951]: 141.

eran considerados como un pueblo-minoría, se encontraron con que fuera del estado-nación no había ningún marco político efectivo que garantizara sus derechos naturales supuestamente inalienables. (2006 [1951]: 385-427) En sus consideraciones sobre la cuestión judía estos temas aparecen de manera oblicua e insistente, atravesados por su carácter de urgente intervención pública.

Según Arendt, adherir a la *naturalidad* de la identidad nacional suponía adscribir ingenuamente al estatuto político-jurídico de la soberanía estatal, que protege o abandona a sus ciudadanos (des)nacionalizándolos según *razones de Estado*. Ése fue el *precio a pagar* por la emancipación otorgada: para los judíos-alemanes *asimilarse* significaba devenir ciudadanos alemanes al costo de dejar de ser públicamente judíos.⁷³ Así, la «cuestión judía» llegó a ser un problema sólo cuando la emancipación política de los judíos se hizo posible. Transformando a los *judíos-alemanes* en *alemanes que eran judíos de religión*, la emancipación política desplazaba definitivamente afuera del espacio público el carácter particular de esa identidad (pueblo judío), restringiéndola al espacio privado y al modo de las expresiones sociales excepcionales y políticamente irrelevantes. La homogeneización del espacio público impuesta por el estatuto de ciudadanía implicaba de hecho la reclusión de las identidades particulares en el espacio privado. Tal es el modo en que la integración político/jurídica (eventualmente económica) en los estados-naciones europeos modernos exigió, según Arendt, el precio de la segregación y la discriminación sociales. (Ídem: 164)

En el artículo de *Porvenir*, Arendt sostenía una versión sionista de la cuestión, en aquél sentido pragmático que le atribuía Young-Bruehl, operando distinciones entre las nociones de pueblo, nación y Estado que apelaban a su politización. Para ella era absolutamente necesaria la constitución de la comunidad política de los judíos a fin de proteger a los judíos-europeos, que estaban siendo perseguidos y masacrados por el nazismo, así como el reconocimiento pleno entre el resto de las comunidades políticas europeas que participaban de la guerra. Recordando el modo en que se rebelaban las propias sociedades de los Estados-nación ocupados por la avanzada nazi, Arendt apunta que las políticas de segregación racial y deportación de «indeseables»

No hacen más que echar nafta al fuego, descubriendo a la fuerza que los pueblos, bajo ciertas circunstancias, tienen buena memoria y que, en ciertas ocasiones, los ausentes y los muertos hablan con voz más clara y más fuerte que los presentes y los vivos. (1942: 127 [200])

Y afirma de inmediato que «Estos sucesos nos arrojan, a nosotros los judíos, hacia el terreno político, para lo cual no hay precedentes en la historia reciente». (Ibíd.) Este es el núcleo de su

⁷³ Feldman (ob. cit.) desarrolla la importancia de atender a esta distinción al interior de las políticas asimilacionistas para comprender su particular imbricación en la obra arendtiana posterior: «The transformation of Judaism into Jewishness in an increasingly secular world meant that, like Kafka, she had lost the Judaic heritage of her fathers without gaining a firmly rooted place in the European polity, which itself was in process of collapse». (xliv) Bernstein (ob. cit.: 184-188) y Leibovici (2005: 7-9) también llaman la atención sobre dicha distinción.

reclamo en *Porvenir* por la creación de un ejército judío en pie de igualdad junto a los demás ejércitos regulares, que asegurase además el tratamiento de prisioneros de guerra –y no de víctimas inocentes e inermes– a todos aquellos que eran perseguidos por su condición de judíos. El mismo entraña una aguda crítica al filo judaísmo de las naciones occidentales y a la *Realpolitik* de la Sociedad de las Naciones que interpelaban al pueblo judío como víctima, al tiempo que desconocían su derecho a la autodefensa, bajo el argumento de que un *pueblo* no constituía una *nación* en sentido pleno. (Ibíd.)⁷⁴ En efecto, como afirma Judith Butler (2007), estos textos arendtianos sobre la cuestión judía tensan constantemente la cuerda de la relación entre el estatuto de ciudadanía y la nacionalidad, es decir, entre el lado político del Estado y su interpelación soberana a la identidad.⁷⁵

En *Porvenir*, Arendt fundamenta su apoyo a la creación de una armada judía que, como integrante plena de las fuerzas de invasión aliadas –y a semejanza de lo que se permitía a franceses y polacos tras la ocupación alemana–, asegurase el derecho a defender la existencia judía en su carácter de comunidad política, advirtiendo que la ausencia de un fundamento estatal no justificaba su exclusión del orden político mundial.⁷⁶ Frente a la acentuación de las posturas más radicales dentro de las diversas corrientes político-ideológicas judaicas –tanto las sionistas como no sionistas–, las simpatías arendtianas se dirigían antes bien a la organización de un cuerpo armado representativo, compuesto de pobladores no sólo judío-palestinos sino también judío-europeos y americanos, y cuyo objetivo fuera luchar por la libertad en Europa y contra el Estado nazi. En un

⁷⁴ Allí reside para ella el valor político que le reconoce al sionismo de entreguerras (como afirma en un texto posterior al de *Porvenir*), del cual invita a recuperar dos de sus *slogans*: «por una recuperación nacional del pueblo judío» contra el filantropismo internacionalista y apolítico; y «por la auto-emancipación» y la libertad en el marco de una Europa de pueblos libres organizados federativamente. (Arendt, 2007: 144)

⁷⁵ Butler destaca que estos escritos parecen anticipar algunas de las paradojas del debate en la teoría política contemporánea, particularmente en relación con el estatuto político de las minorías y su articulación con el estado-nación y la ciudadanía: «If the nation-state secures the rights of citizens, then surely it is a necessity; but if the nation-state relies on nationalism and invariably produces massive numbers of stateless people, it clearly needs to be opposed. If the nation-state is opposed, then what, if anything, serves as its alternative?».

⁷⁶ Chaim Weizmann había propuesto crear una armada judía en 1939 como Presidente de la Organización Sionista Mundial, basándose en las secciones nacionales de las Fuerzas Armadas británicas, aunque Gran Bretaña la rechazaba debido a su política de Mandato sobre Palestina. Arendt no compartía la posición de Weizmann por considerar que supeditaba esa participación a la aprobación de las fuerzas aliadas y en el marco de sus propios ejércitos. Por otra parte, se oponía también a la visión del nacionalismo revisionista israelí, ya que no se dirigía tanto hacia la lucha contra el nazismo en Europa sino a forzar el establecimiento de un estado exclusivamente judío en Palestina, lo que implicaba la expulsión de la población árabe-palestina, una política cuyo sustento futuro sólo podía ser la fuerza militar. La tercera versión con la que acordaba, muy minoritaria, era la del Partido de la Unidad (*Ikhud*). Fundado en 1942 por el grupo *Brit Shalom*/Alianza por la Paz Judío-Palestina que formaban Judah Magnes, Martin Buber y Gerschom Scholem entre otros, el Partido de la Unidad propulsaba la creación de una federación árabe-judía. Inspirados en el líder del *sionismo espiritual* Ahad-Haam, proponían crear un estado binacional bajo protección inglesa como centro espiritual unificador del judaísmo aunque sin negar la importancia y continuidad de la vida en la Diáspora. Si bien finalmente se formó una *Jewish Brigade Group* en 1944, integrada a las fuerzas regulares inglesas en la intervención aliada en Europa, lo hacía solo como *minoría nacional* y no como ejército regular, lo cual habría implicado para los británicos reconocer el reclamo territorial soberano de los judíos sobre Palestina. (Young-Bruehl, ob. cit.; Jonas, 2005: 200-231). En relación a esa Brigada, como ha sido señalado por Leibovici (2005), «J'uf ici désigne les acteurs et non le contenu de la politique». (342) Al «dato natural» de la pertenencia al *pueblo* judío por nacimiento, Arendt añadía la necesidad de *organizarse políticamente*, más allá de la identidad fundada en un Estado-nación. (Young-Bruehl, ob. cit.: 178-179; Arendt, 2007: xxiv y 390; Leibovici, ob. cit.: 381-389).

párrafo pleno de condensación política, Arendt (1942) afirma que la relación entre un pueblo, un territorio y sus «derechos humanos» ha resultado ser inextricable, al punto que

no pueden solucionarse los problemas nacionales sin considerar la cuestión del territorio nacional, [...] *Justicia para un pueblo sólo puede significar justicia nacional.* A los derechos humanos de los judíos pertenece de modo inalienable el derecho a vivir como judíos y, cuando es necesario, a morir como tales. *Un hombre sólo puede defenderse por aquello que en él es atacado. Un judío sólo puede afirmar su valor como ser humano cuando puede ser un hombre que es judío.* [...] Un pueblo al que no se le permite defenderse de sus enemigos se lo condena al destino, quizás humanamente muy sublime, pero políticamente del todo indigno, de convertirse en víctima de la historia universal. (128-129 [202-203])

Llamar a la formación de un ejército judío es para ella una clara apelación a la entrada de la cuestión judía en la política, es un llamado a la organización y a la acción políticas, con urgencia impostergable en lo que respectaba a la constitución de un verdadero foro internacional de las naciones en la posguerra. Por otra parte, era también una oportunidad para la constitución de un espacio público específico para la discusión acerca del futuro del pueblo judío. Sosteniendo todavía alguna esperanza acerca de la solidaridad internacional, afirma que lo único que queda de las Naciones cuando éstas se someten a la metafísica racial son *los pueblos* que resisten esa homogeneización. Para Arendt, es preciso responder políticamente ante esta coyuntura como *pueblo*, es decir, como comunidad de tradiciones e intereses históricos específicos, reclamando su derecho a ser una nación entre las otras. La fundación de una nación de los judíos –sea en Europa o en Palestina–, y el reconocimiento hacia las otras minorías en tanto que naciones con derechos, sería la única solución a la *cuestión europea*, que no es otra que la de la decadencia de los Estados-nación. Casi diez años más tarde, mostrando el modo en que lo nacional opera bajo la forma de la soberanía estatal como homogeneización de los pueblos, intentará repensar el concepto de ciudadanía desvinculado de la soberanía estatal-nacional, como el «derecho a tener derechos». (Arendt, 2006 [1951]: 388-399)

Hacia el final del artículo, Arendt rescata el apoyo a la iniciativa del Ejército Judío por parte de los estadounidenses descendientes de alemanes, a diferencia del rechazo mantenido por algunos grupos antifascistas y de exiliados, quienes negaban la centralidad del antisemitismo en las políticas nazis para enfocarse en su veta anticomunista. En este sentido, sostiene que la lucha «antifascista» no revestía un peligro real para las potencias del Eje mientras se mantuviera ajena al significado de la persecución desatada contra los judíos europeos. Negar el carácter específico de la situación de los judíos frente al nazismo en el contexto internacional equivalía a defender a las democracias europeas diciendo que «no existen», o a «creer que uno puede defenderse del asesinato a través del suicidio». (1942: 129 [204])

Esta crítica arendtiana a las izquierdas internacionalistas, y a la política refractaria a las identidades basadas en el origen étnico-cultural de los Frentes Populares, puede aclarar el interés

inicial por el texto de Arendt entre los editores de *Porvenir*, en el marco de las disputas locales dentro de la comunidad judío-argentina de la época. Desde mediados de 1940, la discusión sobre la posibilidad de fundar un estado nacional propio generó todo tipo de divisiones entre las comunidades en la Diáspora, algunas de las cuales llegaron a proponer que el retorno a Palestina disolvía en los hechos la necesidad de sostenerlas. Es comprensible así que la «cuestión nacional» constituyera uno de los ejes de diversas operaciones de corte y sutura identitaria tanto en la Diáspora como en el recién fundado Estado de Israel, evidentes en la posterior fractura entre el sionismo (en sus variadas versiones políticas) y el progresismo (ligado a las posiciones del Partido Comunista) en las instituciones comunitarias. (Svarch, 2005; Bacci, 2004/2005; Schenkollewski-Kroll, 2001) La incomodidad que produce hoy leer ese llamado arendtiano a la acción (bélica) fue dejándola también entonces en los márgenes de los debates justo en el momento en que estos se volvían acuciantes. Fue en ese contexto que el sionismo disputó la hegemonía política con las demás fuerzas ideológico/políticas judías sobre diversos temas, entre los cuales se encontraba el de la participación en el conflicto europeo y mundial. Desde 1942, el sionismo reforzó su propuesta de emigración a Palestina, estableciendo acuerdos con el gobierno británico para el acceso al territorio bajo su Mandato.⁷⁷

En la primera Posguerra ya había quedado claro que los derechos humanos de minorías y apátridas no tenían otro respaldo que una declaración de buenas intenciones cuya interpretación dependía de la *bondad de los extraños*. Como advertía en el artículo que aquí analizo, así como en varios de sus textos posteriores, la bondad y la compasión –junto con el amor– son las menos políticas de las pasiones humanas puesto que raramente se despliegan entre extraños. La protección de ricos filántropos y de estados poderosos no podía reemplazar la activa participación en los asuntos comunes de quienes eran destituidos del espacio público en virtud de su pertenencia a cierto grupo racial, ideológico o social. En suma, «La libertad, sin embargo, no es un premio para el sufrimiento de los desclasados, y la justicia no se recibe como migajas caídas de la mesa de los ricos». (1942: 130 [204]) En este sentido, esperar por la *bondad de los extraños* era un pobre sustituto de la responsabilidad propia de actuar frente a la injusticia. La cuestión del ejército judío constituía así un debate candente en el marco del cual los escritos de Arendt se presentaban como apuestas

⁷⁷ Gran Bretaña obstaculizó la inmigración judía a Palestina y la partición territorial hasta 1946 cuando, debido a la creciente violencia del conflicto palestino/judío, cedió a las Naciones Unidas el tratamiento de la «Cuestión de Palestina». La Asamblea General de la ONU aprobó en noviembre de 1947 la partición de Palestina (Resolución 181), dando lugar a la posterior fundación del Estado de Israel (1948). (Arendt, 2007: 388) A lo largo de sus artículos en *Aufbau*, la posición arendtiana fue cada vez más crítica hacia el sionismo oficial hegemónico, para terminar alineándose con el dirigente norteamericano-israelí Judah Magnes. Este había fundado en 1918 de la Universidad Hebrea de Jerusalén junto a Buber, Sigmund Freud, Scholem y otras figuras relevantes del judaísmo europeo, y participó del Partido de la Unidad (*ut. supra*). Magnes falleció en octubre de 1948 poco después de fundado el Estado de Israel. (Young-Bruehl, ob. cit.: 178-179; Kohn, ob. cit.: lvii-lviii; Barnow, ob. cit.: 94-102)

políticas arriesgadas.

De allí que la cuestión judía representara un problema plenamente político para Arendt, y no apenas personal o grupal, puesto que era el caso paradigmático de esta situación inédita por la cual la *identidad nacional* irrumpía desde el interior de la ciudadanía como *dato naturalizado*, anunciando «el final de los derechos del hombre». Ese *dato*, que cuyo valor político *per se* negaba, tenía todavía una posibilidad de exceder el ámbito de las cuestiones privadas y del orden de la *physis*. La identidad devenía cuestión política sólo si era capaz de formar parte del mundo común y a la vez reconstruirlo, aceptando la responsabilidad por sus actos. Dar lugar a un espacio en el cual aquello que nos liga se hace público, fundar un mundo que sea común, exige asumir la inherente pluralidad de los asuntos humanos. La intervención de esta armada constituiría un verdadero «medio para la reconciliación de los pueblos», puesto que para Arendt «La Sociedad de las Naciones no estará completa hasta tanto no acepte sentarse en la mesa con los parias de entre los pueblos». (Ibíd.)

El artículo de Arendt «dialoga» con uno de Alfred Hirschberg sobre el mismo tema —«Die unerfüllten Voraussetzungen» [Los requisitos incumplidos] —, pero que desde la posición contraria, cuestionaba la oportunidad y la conveniencia de formar dicho ejército e invitaba a concentrar los esfuerzos en el apoyo a los ejércitos aliados, llamando directamente a cerrar la discusión pública sobre el tema.⁷⁸ La discusión fue efectivamente saldada con el silencio, aunque las noticias referidas a la guerra en Europa y a la situación de la migración hacia Palestina continuaron apareciendo en números siguientes de *Porvenir*.

2. Antifascistas alemanes en las pampas

El período entre 1945-1948 fue un período de demostración de lo que parecía ser el pico más alto de la experiencia de la persecución antisemita y del exilio, incluso para quienes vivieron la guerra y el exterminio desde la Diáspora. La fundación del Estado de Israel parecía abrir una solución a esas experiencias. Es a la luz de su implicación en esta coyuntura de la política judía que Arendt delinea algunos de los rasgos más importantes de su reflexión sobre el desarrollo del totalitarismo y el antisemitismo contemporáneos, así como sobre la importancia del resguardo de la esfera público-

⁷⁸ Hirschberg dirigía los asuntos políticos e institucionales de la Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens/CV [Asociación Central de los Ciudadanos Alemanes de Creencia Judía], además de dirigir el *CV-Zeitung* y la editorial berlinesa Philo Verlag, que publicaba guías para la emigración desde 1933. La CV, era una organización religiosa conservadora, aunque políticamente liberal, fundada en Berlín en 1893, que promovía la integración judía en la sociedad alemana. Enfrentada al sionismo radical y su política de asentamientos en Palestina, integraba la corriente sionista alemana. Ésta no negaba el carácter de la experiencia judía en la Diáspora, pero desde 1933 favoreció la emigración debido a las políticas nazis. (Matthäus, ob. cit. cit.: 34-35) Hirschberg había facilitado el contacto del Grupo Riegner con el *American Jewish Joint Distribution Committee*/JOINT, organización norteamericana fundada en 1914 para asistir a judíos-palestinos durante la ocupación turca en la Primera Guerra Mundial. Esta última organización proveía ayuda financiera para la emigración desde Europa. (Riegner, ob. cit.; Franke, ob.: 80-81)

política. Sus escritos de entonces, más que analizar la especificidad de la *cuestión judía* —que, como ha sido antes explicitado, está allí sin dudas como eje articulador—, se esfuerzan en presentarla como el paradigma de lo que significa olvidar las ambigüedades del pensamiento ilustrado y sus promesas de progreso indefinido.

La irritación o quizás frialdad con que fuera recibida su propuesta en *Porvenir* en 1942, se repetiría a raíz de las notas reproducidas en 1945 por el periódico *La Otra Alemania/Das Andere Deutschland* (DAD). (Arendt, 1945 a y b; 1945 c) Esta publicación quincenal de la comunidad de habla alemana opositora al nazismo en Argentina, que se publicó regularmente entre 1937 y 1949, divulgaba contribuciones de personalidades de la cultura alemana y mundial, involucradas activamente en la lucha contra el nazismo. A excepción de su editor August Siemsen, —ex-diputado del Partido Socialdemócrata/SPD alemán— no puede decirse que tuvieran colaboradores estables a lo largo de su existencia.⁷⁹ Si bien Young-Bruehl señala la antipatía que Arendt sentía por los socialdemócratas alemanes emigrados, a quienes acusaba de oportunistas, el periódico no pareció percatarse de eso, anunciando su participación como «colaboradora regular» y «reconocida colaboradora de *Aufbau*». (Arendt, 1945 b: 8) Marie Luise Knott sugiere en cambio, cierta «fascinación e irritación» por parte de los editores ante los textos de Arendt. Sin embargo, tal *colaboración* arendtiana culmina luego de apenas dos artículos, en el marco de las condiciones locales cambiantes que se expresaban en los subtítulos del periódico: desde «alemanes independientes» (1937-1939), «antihitlerianos» (1941-1942), «alemanes libres» (1942-1943), hasta «alemanes democráticos» (1944-1949).⁸⁰ Los dos artículos de Arendt publicados en 1945 en *DAD*, aparecen en el apogeo de los informes de posguerra y apuestan por un tratamiento no nacional de la derrota alemana y de la cuestión de los crímenes del nazismo.

En el primero de ellos —«Das “Deutsche Problem” ist kein deutsches Problem» [El “problema alemán” no es un problema de los alemanes] (1945 a y 1945 b) —, publicado en dos partes, la autora criticaba la idea de que las raíces del nazismo se relacionaran con un supuesto «espíritu alemán», señalando que el problema se vinculaba más bien a la fallida intervención de los

⁷⁹ En 1937 se creó una organización de ayuda con ese nombre, que reunía un amplio arco de liberales, socialistas y comunistas, con la participación entre otros de Ernesto Aleman —editor jefe del periódico antifascista *Argentinisches Tageblatt*, fundado por su familia en 1879 en La Plata—, el ilustrador y caricaturista austríaco Clément Moreau, y August Siemsen (1884-1958). A raíz de la firma del Pacto Stalin-Hitler la organización se desintegró, y Siemsen fundó con ese mismo nombre el periódico mencionado. (Bisso, ob. cit.; Friedmann, ob.cit.) A lo largo de los años 1940 *DAD* extendió su influencia hacia otros países latinoamericanos vecinos —Brasil, Bolivia, Uruguay, Chile— disputando con el Lateinamerikanisches Komitee der Freien Deutschen/LAKFD [Movimiento *Freies Deutschland*], mexicano de orientación comunista, el control de la oposición de izquierdas anti nazi. Sobre las tensiones surgidas entre socialistas y comunistas en las organizaciones de exiliados en América Latina, véase: Krohn, von zur Mühlen y Lutz, ob. cit.: 469-678; Friedmann, ob.cit.

⁸⁰ Agradezco a Jessica Zeller por facilitarme su completísimo y detallado fichaje del periódico. La versión digitalizada completa de *DAD* se encuentra disponible en el sitio del Proyecto *Exilpresse digital. Deutsche Exilzeitschriften 1933-1945*: <http://deposit.ddb.de/online/exil/exil.htm> (Junio 2008).

Es totalmente absurdo tratar de explicar el nazismo como si fuera una predisposición especial del carácter o de la tradición alemanas. El nazismo no forma parte de la tradición occidental, sea esta alemana o no, católica o protestante, griega o romana. [...] Ideológicamente hablando, el nazismo surge sin ningún fundamento en la tradición. Habría sido mejor comprender el peligro de esta negación radical de toda tradición, que fue desde el principio la característica más importante del nazismo. [...] En otras palabras, se pueden encontrar fácilmente ciertas tendencias en la vida política moderna que de por sí tienden hacia el fascismo, y ciertas clases sociales que son más fácilmente ganadas y engañadas que otras, pero todas deben cambiar sus funciones sociales fundamentales antes que el nazismo pueda hacer uso de ellas. [...] Por el contrario, el nazismo es hoy la ruina de todas las tradiciones alemanas y europeas, tanto de las buenas como de las malas. (1945 a: 7)

Anticipando su interpretación de 1951 sobre la relación existente entre la declinación de los Estados-nación y los orígenes del totalitarismo, Arendt afirmaba que

Esa es la única interpretación psicológica real del "problema alemán". Lo inquietante no es el carácter nacional alemán, sino la resolución de este carácter, o más bien el hecho de que éste no desempeña ningún papel en la política alemana. Es estrictamente una cosa del pasado, como el militarismo alemán o el nacionalismo. [...] La verdad era que la estructura de clases de la sociedad europea no podía funcionar más, ya sea en su forma feudal en el Este, ni en su forma burguesa en Occidente. No sólo porque su falta de justicia era cada día más evidente, sino también porque expulsaba continuamente a millones y millones de personas de cualquier condición de clase (debido al desempleo y otras causas). La verdad era que el Estado nacional, antiguamente símbolo de la soberanía del pueblo, ya no representaba al pueblo y era incapaz de garantizar su seguridad exterior o interior. (8)

En este sentido, el nazismo no habría sido el resultado del desarrollo de tendencias inherentes al «pueblo alemán» o a la tradición europea, sino producto de su destrucción radical y de la incapacidad europea para evitar la imposición geopolítica del modelo de los Estados-nación tras la caída de los imperios ruso y austrohúngaro. La desintegración total y simultánea de las estructuras socio-políticas alemanas en la Primera Posguerra habría sido apenas uno de los disparadores de la crisis mundial. Al hundimiento social y cultural, el nazismo habría respondido con su «Nuevo Orden» basado en el racismo de la *Volksgemeinschaft*. Arendt exhorta a recuperar así el carácter no-nacional y necesariamente internacionalista de los diversos movimientos de resistencia antifascista y anti nazi.

Los movimientos clandestinos eran también, en otras palabras, el resultado directo de la derrota, en primer lugar, del Estado nacional que fue sustituido por gobiernos colaboracionistas, y en segundo, del propio nacionalismo. [...] todos estos movimientos encontraron de manera impensada un slogan político positivo que indicaba el carácter

⁸¹ El editor de *DAD* consigna que éste fue traducido al alemán de la versión en inglés aparecida en *Partisan Review*, sin embargo, la versión de *DAD* omite varios párrafos a lo largo del texto, o resume otros, como por ejemplo la introducción, donde Arendt critica agudamente las versiones conformistas de las historias oficiales sobre la guerra construidas por académicos de los países aliados. Éstas funcionarían así como piezas de propaganda política que sirven a la cobertura de los crímenes nazis antes que a la verdad de la crisis europea, puesto que dejan suponer que la derrota de Alemania implicaría la erradicación del fascismo. (Arendt, 2005: 106-108) Basándome en el análisis que hace Knott (1999) acerca de la originalidad de éste texto, me limito aquí a destacar algunos puntos fuertes de la versión en alemán.

tan totalmente popular como no-nacional, de la nueva lucha: esa consigna era simplemente EUROPA. [...] Todas las demás palabras no han respondido a la convicción de que la crisis europea es fundamentalmente una crisis del Estado-nación. (8-9)⁸²

El estatuto problemático de las minorías frente a las prerrogativas de la soberanía estatal-nacional era para Arendt el otro detonante de la guerra y el exterminio. De esta manera, las tareas de «restauración» emprendidas por los gobiernos en el exilio, que se conformaban con recomponer las fronteras preexistentes (y los problemas que las mismas heredaban), dejaban nuevamente fuera de la discusión y de los acuerdos internacionales la cuestión de los derechos de los pueblos sin estado y su relación con el estatuto de ciudadanía. La restauración de la «cuestión nacional» era para Arendt un funesto signo de la reconstrucción de la Europa de posguerras. «La única alternativa a este método anticuado, que ni siquiera preserva la paz, y mucho menos asegura la libertad, es el curso tomado por la Resistencia europea», afirmaba. (1945b: 8)

Según Knott (ob. cit.) esta versión es diferente de la publicada en *Partisan Review* en enero del mismo año, aunque es la referida por los editores de *La Otra Alemania*. Knott señala además que la versión «argentina» (o alemana, por su idioma) suprime los párrafos más críticos hacia los gobiernos en el exilio –recordemos que Siemsen había formado parte del Reichstag hasta 1933–, aunque no sabemos si esta adecuación corresponde a una decisión editorial o autoral. (180-181 y 207-217)⁸³

El segundo de los textos –«Organisierte Schuld. Gedanken zu den Prozessen gegen die Nazi-Verbrecher» [Culpa organizada. Reflexiones sobre los Procesos contra los criminales nazis] (1945 c) – abordaba la relación existente entre «culpa colectiva» y «responsabilidad personal», refiriéndose a los debates acerca de la colaboración de la población alemana con el nazismo. A partir de los procesos de Núrnberg contra los criminales de guerra nazis, Arendt destaca que el verdadero problema es cómo volver a trazar las fronteras entre culpabilidad e inocencia para abordar la relación entre responsabilidad y culpabilidad en términos colectivos e individuales.

El número de los que son responsables y culpables será relativamente pequeño. Hay muchos que son responsables sin ninguna evidencia visible de culpa. Hay muchos más que resultaron culpables, sin ser en último término responsables. Entre los responsables en un sentido amplio, debemos tener en cuenta a aquellos que siempre simpatizaron con Hitler en tanto era posible, que lo ayudaron a tomar el poder, que se rindieron en aplausos ante él, en Alemania y otros países europeos. ¿Quién se atrevería a estigmatizar como criminales de guerra a todas esas damas y caballeros de la alta sociedad? Y de hecho, no se merecen tal designación. [...] Incluso a aquellas personas que contribuyeron en un sentido amplio con los crímenes de Hitler, no los alcanza, en sentido estricto, la

⁸² Arendt usaba aquí el término *Quisling*, en referencia al político noruego fascista Vidkun Quisling que ocupó el cargo de Primer Ministro durante la ocupación alemana de ese país (1942-1945). En inglés el término se usa para referir a colaboracionistas y traidores. (Merriam-Webster, 1991: 968)

⁸³ Por otra parte, cabe decir que varios párrafos de este texto han sido omitidos en la traducción al castellano del libro compilado por Knott.

culpa. Ellos, que fueron los primeros cómplices de los nazis y sus mejores colaboradores, no saben la verdad de lo que estaban haciendo ni con quienes trataban. (1945 c: 5)

Arendt señala que en verdad ha sido la humanidad la que fue puesta en juego a partir de dichos crímenes, los cuales no serían, repite, un «problema de los alemanes», sino una cuestión que permanece irresuelta en el pensamiento político occidental, y que «no sólo corrompe la imaginación acerca de quiénes son seres humanos, sino también el marco y las categorías de nuestro pensamiento y acción políticas». (Ibíd.) Esta incapacidad para comprender esos crímenes con las categorías políticas de que disponemos, nos coloca en relación directa con la responsabilidad personal y colectiva

Así, [asumir] la idea de Humanidad, [...] tiene la muy seria consecuencia de que las personas, de una forma u otra, asuman la responsabilidad por todos los delitos cometidos por los hombres, y que todas las naciones compartan la carga del mal que los otros han causado. La vergüenza de ser humano, que es puramente individualista y la expresión todavía no-política de esta visión. Políticamente hablando, la idea de la humanidad, que no excluye a ningún pueblo y que a ninguno atribuye la única responsabilidad, es la única garantía [...] Seguir una política no imperialista y mantener una creencia que no se base en el odio racial es cada día más difícil, porque es cada día más claro cuán pesada carga es la humanidad para los seres humanos. (5)

Criticando nuevamente el retorno al ideal del colectivo nacional que dejó fuera de escena la posibilidad de la solidaridad internacional, lamenta que la responsabilidad colectiva sea tan «pesada carga». Más sencillo parece ser retornar al reducido espacio de la responsabilidad criminal individual dentro del marco de los Estados-nación, antes que enfrentar las tareas de pensar nuevos modos de asumir los desafíos que esos crímenes –cuyo carácter era no sólo novedoso sino inabordable en el marco de las tradiciones occidentales– nos planteaban como parte del mundo hacia el futuro.

DAD había participado activamente en la campaña anti nazi donde convergían posiciones heterogéneas (progresistas y democráticos) enfrentadas a una larga lista de los «fascismos», que incluía entonces a filo-nazis locales y extranjeros, nacionalistas católicos, devotos del fraude electoral, golpistas y militares, y finalmente también a peronistas. (Bisso, ob. cit.: 16-22 y 33-54) El 11 septiembre de 1945, a raíz de la declaración de guerra al Eje, el Gobierno argentino decretaba la prohibición de pronunciar discursos en lenguas extranjeras en los espacios oficiales como facultades y administración pública, a raíz de lo cual son clausurados varios periódicos antifascistas (*Argentinisches Tageblatt* y *DAD*).⁸⁴ Sin embargo, cabe aclarar que esta publicación permanecía más

⁸⁴ Las prohibiciones y restricciones al uso de idiomas extranjeros, y desde 1945 de los países del Eje, se enmarcaban en la declaración de guerra realizada en 1945, en las políticas de lucha contra el comunismo en sus diferentes formatos desde 1930, y en las políticas de refuerzo de la «cultura nacional» practicadas desde comienzos de los años 1940. En ese marco se produjo la prohibición y clausura de instituciones que usaban tanto el idish como el alemán e italiano, entre otras lenguas, así como la persecución de instituciones asociadas formal o informalmente al PCA, y el apoyo de Perón a las críticas de algunas instituciones judías hacia la política antisemita de la URSS en 1952. (Bell, 2002: 251-299; Rein, 2001: 86-120)

ligada a las condiciones políticas europeas que a las locales, al punto que la decisión de su cierre en 1949 se produce por el regreso de Siemsen a Alemania antes que por las nuevas encrucijadas de la política argentina. La ilustración de tapa, un grabado de Clément Moreau (Carl Meffert) en el que dos rostros masculinos, presumiblemente dos obreros, miran al frente mientras el primero de ellos extiende su brazo señalando con su índice al lector, era un llamado a la acción antifascista que se repetiría casi cada número desde 1938 hasta 1945.⁸⁵ Los nombres de los colaboradores indicaban no solo las confluencias obligadas por el exilio, sino sobre todo un espacio político-intelectual reunido en torno al progresismo antifascista y a los frentes populares. Harold Laski, Dardo Cúneo, Dwight MacDonald, Erich Fromm, Franz Werfel, Alfred Döblin, Ignacio Silone, notas sobre Mao Tse-Tung, y análisis sobre la situación del marxismo en Europa y en Asia, que delineaban un índice de intereses focalizado tanto en el regreso a una Alemania post-fascista, como en la reconstrucción socialdemócrata.

La publicación de estos artículos revela la alta circulación internacional tanto de las publicaciones como de los nombres y referencias interpersonales: Arendt era ligeramente conocida por su columna semanal publicada en *Aufbau*, así como por su cercanía al círculo de izquierdistas anti estalinistas de Nueva York que editaban las revistas *Partisan Review* y *Commentary*, las cuales eran a su vez una fuente habitual de materiales para las publicaciones locales con intereses internacionales.⁸⁶ A través de estas redes de revistas, editores, y traducciones, el mapa de los emigrados, refugiados y exiliados europeos y apátridas se sostenía débilmente como el espacio internacionalista que Arendt ya denunciaba en retroceso en 1945. Estas publicaciones pierden su entorno de circulación y sus lectores a medida que otras cuestiones locales e internacionales ganan centralidad en los debates culturales y políticos locales a lo largo de los años 1950.

3. Una filósofa judía en Buenos Aires

Entre 1936 y 1956 se da el ciclo de auge de editoriales argentinas que, relevando al mundo

⁸⁵ Moreau (1903-1988) fue un conocido dibujante e historietista suizo-alemán de izquierdas, colaborador de casi todas las publicaciones del antifascismo en Argentina –los periódicos *Argentinisches Tageblatt* y *Argentina Libre*, igual que *DAD*, contaron con sus ilustraciones–, donde residió entre 1935 y 1961. (Zeller, 2009)

⁸⁶ El editor de *Partisan Review*, Alfred Kazin, fue quien facilitó la edición de *Los orígenes del Totalitarismo* en 1951. Arendt publicó varios artículos en *Commentary* entre 1945 y 1952. La revista había sido fundada en 1945 con apoyo del American Jewish Committee, publicando debates culturales y políticos con fuertes posicionamientos anti-comunistas. Bajo la dirección de Norman Podhoretz, confluyeron allí durante los años 1950-1960 buena parte de los intelectuales neoyorquinos de izquierdas. Durante los años 1970 se convirtió en el medio de expresión del neoconservadurismo americano. A su vez, *Commentary* compartía editores y colaboradores con otras publicaciones en las que eran asiduos los textos arendtianos: *The Partisan Review* y *The Review of Politics*. La primera había sido fundada en 1937 por el grupo editorial de la izquierda radical independiente, formado por Philip Rahv, William Phillips, Dwight McDonald, Clement Greenberg y Mary McCarthy, luego de la ruptura del grupo con el Partido Comunista americano en 1937. En cuanto a *The Review of Politics* había sido fundada por Waldemar Gurian, amigo de Arendt desde antes de su exilio en París en 1933. (Young-Bruehl, ob. cit.: 99, 189, 196, 198 y 223; Wald, 1987: 75-97, 139-141 y 199-210)

institucional y universitario como espacio de sociabilidad central, abrigan una comunidad intelectual alternativa a la de los espacios oficiales o reconocidos de la academia.⁸⁷ El contexto local es de fuertes debates y restricciones políticas diversas, que afectan a las instituciones culturales y educativas. Prohibiciones y retirada de publicaciones, límites a la libertad de expresión, restricciones a la actividad política e intervenciones a instituciones como las universidades públicas dan lugar a debates encendidos acerca de las condiciones de la política local y a posicionamientos en torno a las políticas culturales que se resumirían finalmente en el antagonismo peronismo-anti peronismo. En ese marco cobran especial relevancia las publicaciones periódicas culturales con agendas políticas propias, dedicadas a traducir autores y perspectivas novedosas sobre problemas de la actualidad, tanto argentina como mundial, donde se recogían minuciosamente las noticias acerca del exterminio de las comunidades judías en Europa que llegaban tras el fin de la guerra.

La revista *Davar*, editada por la Sociedad Hebrea Argentina/SHA, tradujo a fines de 1946 en su sección «Los Libros», una reseña que Arendt realizara a propósito de dos libros referidos al nazismo –«Reseña de *El Libro negro* de World Jewish Congress, y *Hitler's Professors* de Max Weinreich» (1946 b), aunque no consignaba datos sobre la autora.⁸⁸ Publicada originalmente ese mismo año en la revista norteamericana *Commentary* con el título de «The Image of Hell» (1946 a), Arendt criticaba allí la interpretación de Weinreich acerca del rol de algunos intelectuales alemanes durante el nazismo, a los cuales éste acusaba de ser inspiradores de las «ideas» nazis.⁸⁹ Para Arendt, aun cuando el rol de algunos de ellos durante el nazismo fuera reprobable –mencionaba a Carl Schmitt, a Walter Frank y a Martin Heidegger, entre otros menos conocidos hoy–, no habrían sido sus ideas políticas las que llenaron de contenido al nazismo, ya que éste necesitaba solo «técnica y técnicos sin ninguna clase de ideas» (1946 b: 93). Con sarcasmo apenas disimulado, afirmaba además que no podría culpárselos de haber aportado ideologías políticas específicas ya que ellos nunca habrían tenido ningún interés de ese tipo. Esta crítica se dirigía tanto a los supuestos del libro de Weinreich como a la propia categoría de intelectuales, a quienes atribuía la deformación profesional de tratar las cuestiones de la práctica política como fenómenos objetivables para uso del pensamiento teórico-filosófico. En todo caso, las responsabilidades por los crímenes nazis no podían ser sino políticas, es decir, referidas a unas acciones concretas –o a su ausencia–, antes que un problema de «ideas»

⁸⁷ Leandro de Sagastizábal (1995) precisa que el despegue editorial argentino comienza en 1936, con la inmigración republicana española de la Guerra Civil, y apunta que ya en 1937-1938 se podía verificar un incremento de las ediciones argentinas del 143%.

⁸⁸ La SHA es una institución de la comunidad judía de Buenos Aires con una fuerte impronta socio-cultural. Dirigida por Bernardo Verbitzky y Bernardo Korembli, *Davar* tomaba regularmente artículos de *Commentary*. (Arendt, 1946 a)

⁸⁹ El título del libro es *Hitler's professors: the part of scholarship in Germany's crimes against the Jewish people* (New York; Yiddish Scientific Institute, 1946). Weinreich fue uno de los fundadores del Yidisher Visnshaftlekher Institut (YIVO/Instituto Científico Judío) de Vilna (1925), que dirigió hasta 1939 cuando se exilió en Estados Unidos. *The Black Book. The Nazi Crime Against the Jewish People* (1946) editado por World Jewish Congress.

apenas defendibles.

En el mismo sentido de lo que afirmaba en el artículo publicado en *DAD*, la autora consideraba a «las masas» (de sectores medios desclasados) como igualmente responsables por su conformismo y su obediencia o inacción ante las directivas nazis. En cuanto a *El Libro Negro* y su crónica del exterminio de los judíos europeos, volvía a problematizar la esencialización de las equivalencias y oposiciones construidas en torno a la binariedad de la serie de términos *inocencia-virtud-pueblo judío* y *maldad-culpa-pueblo alemán*, señalando que la historia fracasa al intentar demostrar la absoluta perversidad o inocencia de los procesos que relata, para servir apenas como propaganda a argumentos políticos diversos. Lo que importaba a la hora de comprender los procesos históricos era, precisamente, distinguir su carácter específico sin atenerse a prejuicios o conveniencias particulares. Luego de reconocer los procedimientos nazis del exterminio judío –que desarrollaría posteriormente en sus libros sobre el tema–, ponía en cuestión los fines políticos de los editores del libro, afirmando que «Ninguna crónica concebible, de ninguna especie, podía tener éxito al pretender convertir a seis millones de personas muertas en un argumento político».⁽⁹⁰⁾ Esta observación, en el contexto de la inmediata posguerra y de la lucha por la fundación de un Estado judío, no favorecería una presencia más constante de sus escritos en publicaciones como *Davar*, lo cual sería evidente durante las décadas siguientes.

En todo caso, no sería sino hasta seis años después que *Davar* publicaría otro artículo suyo. Se trataba de «Relectura de Herzl: “El Estado Judío”» (1952), donde reaparecía su irritante posición respecto al sionismo herzliano y al Estado de Israel.⁹⁰ En ese texto Arendt reconocía la importancia del sionismo como un movimiento que «opuso un *nacionalismo relativamente sano* al chauvinismo oculto del asimilacionismo y un *realismo relativamente justo* al utopismo evidente de los radicales judíos» (25) [mis cursivas], colocando así a la «cuestión judía» en una perspectiva política internacional. No obstante eso, la autora criticaba el programa político de Theodore Herzl por su concepción del antisemitismo como una fuerza naturalizada, universal e inmutable.⁹¹ La doctrina

⁹⁰ Reproduce el artículo «The Jewish State: Fifty Years After» de 1946, que ha sido reeditado recientemente en español. (2005 a: 61-76) En general las traducciones contemporáneas realizadas en España de estos artículos arendtianos desconocen las realizadas anteriormente en publicaciones locales, e incluso algunas realizadas por otras tan prestigiosas e internacionales como la *Revista de Occidente* (Madrid) o la *Revista Eco* (Bogotá), provenientes ambas del arco liberal iberoamericano. (García, 2009: 134-152; Jaramillo Agudelo, 1999) La colombiana *Eco. Revista de la Cultura de Occidente*, que se proponía como puente entre la cultura latinoamericana y la alemana, adelantaba «en forma abreviada, dos capítulos del libro *The Human Condition*» en 1961, versión traducida de un artículo aparecido en la revista alemana *Mercur* (1960); en 1967 reproduce el artículo sobre Brecht «Lo que se permite a Júpiter» [tomado de *The New Yorker*, 1966] en un número especial dedicado a este autor; y finalmente el ensayo dedicado a «Isak Dinesen: 1885-1962» (1969). Por su parte, la *Revista de Occidente*, más volcada al ensayo filosófico y teórico-político, publicaba en 1967 el fragmento «Revolución y necesidad histórica» –parte III del capítulo I de *Sobre la revolución* [1963]–, y en 1970 el ensayo «Martin Heidegger, octogenario», sin dar mayores precisiones sobre las fuentes de los mismos o más datos de quien ya parecía ser una reconocida teórica de la política.

⁹¹ Theodor Herzl (1860-1904), fundador del movimiento sionista (Viena, 1897), proponía en *El Estado Judío* (1896) poner fin a la Diáspora y al antisemitismo con la fundación de un Estado exclusivamente judío. El Estado de Israel fue fundado en Palestina en mayo de 1948 por mandato de las Naciones Unidas. Arendt advierte ya en 1946 los

de Herzl, quien «se cuidó mucho de enlazar los derechos de los judíos a la liberación con los derechos de otros pueblos» (28), concedía una centralidad perniciosa al antisemitismo, promoviendo un programa nacionalista de carácter aislacionista, que de modo caprichoso confiaba en la futura disolución del problema. Arendt apuntaba que el antisemitismo se había transformado, desde mediados del siglo XX, en una corriente racista que excedía las fronteras nacionales, por lo cual de poco serviría esperar su desintegración desde el aislamiento político y territorial.

A diferencia de lo que ocurría en 1946, los editores de *Davar* indicaban en este caso que la filósofa había sido discípula de Karl Jaspers en Heidelberg, y ofrecían referencias claras a su primer libro publicado en inglés apenas un año antes, reconociendo los «valiosos estudios sobre el nazismo, considerándose su obra *Los orígenes del totalitarismo* como una de las aportaciones más serias sobre el tema». (17) Esta primera adscripción disciplinaria de Arendt a la filosofía no fue apreciada por la academia local, aun cuando sus dos mentores –Jaspers y Martin Heidegger– fueran conocidos tempranamente en Argentina, al menos desde fines de los años 1920, y traducidos localmente durante los años 1950 y 1960.⁹² Los editores destacaban también el particular «punto de vista personal» de la autora, previniendo a los lectores acerca de su polémica interpretación sobre el rol de Herzl en la historia judía. «Su tono invita a la polémica, pero es seguro que aun quienes disientan con Hannah Arendt habrán de reconocer el interés de su examen crítico». (Ibíd.) Que *su tono* fuera ya objeto de prevenciones, resultaría anticipatorio.

En el mismo número de la revista, Pedro Weil (1952) ofrecía una «Glosa» de la reseña de Arendt del libro de Leon Poliakov –*Bréviare de la Haine: Le IIIe. Reich et les Juifs*–, publicada por *Commentary* en marzo de ese mismo año. Weil destacaba allí la recuperación que hace Arendt de la crítica de Poliakov al rol desempeñado por los *Judenräte* en el marco del «esquema totalitario de la dominación total» nazi. Apuntaba también el rescate de Arendt de la relación que Poliakov establecía entre las políticas de exterminio de los judíos y los anteriores programas de «muerte piadosa» del nazismo, cuestionando de este modo la interpretación de las políticas de exterminio nazi como formas extremas del antisemitismo moderno.

En términos generales, la denominación que se adjudicaban las publicaciones editadas por las instituciones de la comunidad argentina-judía («Revista de Ciencias Sociales») ya marcaba el campo de circulación posible para estos artículos, en el cruce de la crítica cultural (con predominio literario) con el análisis político y sociológico, por fuera del campo académico institucional. En cuanto al contexto discursivo-temático, éste se encontraba enmarcado por los testimonios y

problemas que generaría el sesgo nacionalista del sionismo para el desarrollo de una política de convivencia árabe-judía en Medio Oriente. (Feldman, ob. cit.: lii-lvii).

⁹² Es notorio que la revista y editorial *Sur* tradujera a ambos filósofos e incluso a Walter Benjamin, otro reconocido amigo de Arendt, pero que nunca se interesara por la obra de ésta.

debates acerca del exterminio de los judíos europeos, la recuperación y defensa de su herencia cultural, el rol del Estado de Israel en la construcción de una memoria histórica al respecto, la cuestión de la responsabilidad ética e histórica de los sobrevivientes, y la posibilidad de la extensión de éste último término a toda la comunidad judía en la Diáspora. En nuestro país, las instituciones comunitarias, que desde 1930 se encontraban en un proceso de centralización de las funciones de representación, intentaron hegemonizar también el tratamiento de estas cuestiones. (Schenkolewski-Kroll, 1993) No obstante ello, el sentido que estos temas tomaron en los espacios político-culturales locales fue variado. La constatada preeminencia teórica de la «Escuela de Frankfurt» en los análisis de época sobre el peronismo, permearía también el abordaje del tema del totalitarismo y el autoritarismo locales. (Blanco, 2006: 116-155; García, 2009: 121-129)

En Argentina, estos enfoques cuadraban con la decepción que provocara en los sectores «progresistas» y «democráticos» la adhesión popular al peronismo. (Sarlo, 2001) Términos como *totalitarismo* o *fascismo* eran también modos corrientes de denominar a los gobiernos tras el golpe de 1943, y en particular al peronismo desde 1946, tanto por parte de los sectores de la derecha y liberales como de las izquierdas. El uso generalizado y políticamente marcado de estos sentidos y conceptos, que se continúa hasta fines de los años 1950, es una barrera importante para la recepción de la primera obra de Arendt, donde esos términos tienen características específicas. Entre los sectores ligados a cierto liberalismo democrático solía vincularse la oposición democracia/totalitarismo con la lucha por la defensa de las libertades económicas y el escepticismo acerca de la inclusión política de los sectores obreros, refiriéndose así vagamente a un sistema político *no democrático*, con implicaciones oscurecidas por el contexto de la Guerra Fría. Por el contrario, en su ya por entonces conocido –si creemos a los editores de *Davar*– libro sobre los totalitarismos, Arendt no refería a estos como parte de un sistema político específico que sería opuesto a la democracia, sino más bien como una dinámica social propia de las sociedades de masas en el marco de los Estados-nación, que arrasa con las libertades políticas desde el propio marco de las democracias y los sistemas políticos de partidos, y en estrecha relación con el desarrollo de la burguesía como clase dominante. A esto, la autora sumaba el anudamiento de las pretensiones hegemónicas burguesas bajo la forma de las políticas imperialistas del siglo XIX, como germen de las masacres administrativas racistas de comienzos del siglo XX. Estas diferencias no son menores a la hora de confrontarla con ciertas lecturas del fenómeno peronista local en clave de filo-fascismo antisemita.

4. *Babel*, la pequeña revista internacional de Samuel Glusberg.

Frente a las selecciones de las publicaciones de la comunidad judía-argentina apuntadas, destaca la recepción realizada por *Babel*, la *pequeña revista internacional* editada por Samuel Glusberg –desde Santiago de Chile bajo el seudónimo de «Enrique Espinoza»–, que contaba con una esmerada distribución en Buenos Aires y en toda América del Sur.⁹³ Glusberg era un referente ineludible de la actividad cultural y editorial porteña entre 1919-1935, asociado a los escritores izquierdistas o progresistas del modernismo literario, con una marcada voluntad latinoamericanista y un destacado conocimiento de la cultura judío-alemana. Es conocido su rol en la edición de algunos de los intelectuales argentinos más importantes de la primera mitad del siglo XX, como Leopoldo Lugones, Ezequiel Martínez Estrada y Horacio Quiroga. (Tarcus 2002, Tarcus 2009) *Babel* era un espacio de difusión de un amplio arco político de izquierdas, antifascistas y con afinidades electivas con el pensamiento libertario, conectando a través de sus páginas a los escritores de las diversas corrientes de las disidencias socialistas revolucionarias y anti estalinistas. Esta «Segunda época» de *Babel*, que tuvo un precedente en los años 1920, editó sesenta números entre 1939 y 1951, donde se publicaban textos de autores clásicos como Heinrich Heine, J. W. v. Goethe y de exiliados alemanes como Thomas Mann y Stefan Zweig. También reproducía artículos de las revistas *Commentary* y *Partisan Review*, por lo que eran asiduos los artículos de varios referentes de la izquierda anti estalinista neoyorkina y latinoamericana, como Clement Greenberg, Dwight Macdonald y William Phillips, Víctor Serge, Trotsky, Héctor Raurich, Rodolfo Mondolfo, Luis Franco, Laín Diez, entre otros.

Casi contemporáneos a los artículos mencionados antes y aparecidos en *Davar*, *Babel* publicó consecutivamente dos artículos de Arendt: «En torno al Estado de Israel» (1949) y «Franz Kafka: una revaluación». (1950)⁹⁴ En el editorial de 1949 se ofrecían referencias claras a la trayectoria de esta autora –«Discípula de Karl Jaspers en la Alemania prehitleriana»–, en tanto que en el de 1950 se afirmaba que el editor –es decir, Glusberg– contaba con una «autorización expresa» de la autora para la publicación del artículo, a la vez que se informaba que la misma era «autora de un libro sobre San Agustín, publicado en los Estados Unidos», aunque este libro fue traducido al inglés recién en 1996.

En el artículo de 1949, Arendt criticaba el endurecimiento de las posiciones sionistas y árabes, así como la fatal incompreensión que ambos mostraban del funcionamiento excluyente y chauvinista propio de la política de soberanía de los Estados-nación. Desde su perspectiva, la

⁹³ Glusberg regresó a Argentina en 1973, dos semanas antes del golpe militar que derrocó al gobierno de la Unidad Popular. Murió, casi nonagenario, el 23 de octubre de 1987.

⁹⁴ El primero es una traducción original de «To Save the Jewish Homeland: There Is Still Time» (1948); y el segundo es traducción original de «Franz Kafka: A Revaluation. On the Occasion of the Twentieth Anniversary of his Death» (1944). Ambos fueron re-traducidos recientemente en: Arendt, 2004 y 2005.

imposición de cualquier forma de

unanimidad de pensamiento [...] impide cualquier discusión y reduce las relaciones sociales a las de un hormiguero. [...] Contrariamente al acuerdo, la unanimidad no se detiene en ningún objeto determinado sino que se extiende como una infección a su alrededor. (1949: 85)

En este sentido, el discurso chauvinista no diferiría sustancialmente de «otras teorías racistas». (86) Llamaba así a «contrarrestar las peligrosas tendencias de los pueblos antiguamente oprimidos y que consiste en aislarse y desarrollar un complejo nacionalista». (88) Es en el contexto de estas críticas que rescata la organización de los *kibbutzim* como formas novedosas de articular la sociedad por fuera de la institucionalización estatal e incluso partidaria. Este artículo, más abiertamente crítico de las políticas sionistas en Israel, entraba difícilmente en el marco de las publicaciones institucionales de la comunidad judía-argentina de la época, y su lugar marginal se ratifica en esta publicación de los bordes tanto editoriales como político-ideológicos.

En cuanto al ensayo de 1950 dedicado a la obra de Kafka, Arendt recorría algunos de sus tópicos de las novelas *El Proceso*, *El Castillo*, *América* y del texto breve «Una confusión cotidiana». Se citaba allí, por primera vez en castellano, el hoy conocido fragmento de la IXª *Tesis de filosofía de la historia* de Walter Benjamín –que Arendt consignaba como su «última obra»–, donde la figura del *ángel de la historia* exponía la forma en que procedía la moderna ideología del progreso cuando irradiaba como ley inexorable de la historia.⁹⁵ La autora señalaba la contemporaneidad sorprendente de la crítica kafkiana a las relaciones sociales regidas por la idea de que «necesidad y progreso» son funciones naturales de la historia y de la sociedad. El personaje del «hombre común» kafkiano, sometido a una suerte de «educación sentimental» en la culpa –entendida no como sustrato teológico-ontológico de la humanidad sino como fundamento último de la «necesidad del progreso» que anima el funcionamiento burocrático moderno– se encontraría de pronto sometido a maquinarias normativas que convertían en ruinas las relaciones propiamente humanas.

Glusberg señalaba en su presentación la «agudeza» del abordaje arendtiano de Kafka, que lo conectaba a las perturbadoras condiciones de la Posguerra. El homenaje a Kafka de *Babel* incluye textos de Ezequiel Martínez Estrada, Thomas Mann, Phillips y Greenberg, además de D. J. Vogelmann [sic] que había sido el traductor de *América*. Las compañías reunidas en este volumen, así como a lo largo de las siguientes ediciones, revelaban lecturas de Arendt impensadas hoy. Lamentablemente para la industria editorial y para el mundo de las publicaciones periódicas, Glusberg abandonó su rol como difusor de la cultura de izquierdas independiente, cerrando *Babel*

⁹⁵ Walter Benjamin entregó los originales de esa obra a Arendt para que los llevara consigo a los Estados Unidos en 1940. (Schöttker y Wizisla, 2006). Si bien algunos otros textos de Benjamin eran conocidos en nuestro país con anterioridad, la primera traducción del ensayo mencionado fue realizada en 1967 por Héctor A. Murena en la recopilación *Ensayos escogidos* de la Colección de Estudios Alemanes de Sur. Véase: García, ob. cit., 56-59 y 130-198.

en 1951.

Hacia fines de 1956 se hizo evidente que las confluencias «democráticas» y antiperonistas resultarían efímeras, tanto en el gobierno de la autoproclamada Revolución Libertadora de 1955 como entre los sectores sociales que habían apoyado ese golpe contra el gobierno de Juan D. Perón. La fractura de los sectores culturales e intelectuales se agudizó desde entonces hasta descomponerse en una miríada de posiciones que apenas podían agruparse en torno a los aglutinantes *nacionalismo* e *izquierda*. No parecía ése un tiempo propicio para lecturas irritantes o para una crítica de las oposiciones binarias tales como las que proponía Arendt en esos años. No habría nuevos espacios editoriales para sus textos polémicos hasta entrada la década de 1960. De hecho, ante ulteriores publicaciones surgirán cada vez nuevas resistencias y desdenes reiterados, que son saldados casi del mismo modo que en aquel temprano artículo de *Porvenir*, clausurando el debate que proponen con posiciones que la contradicen, o bien desconociéndolas.

III. Recortes, olvidos y fama póstuma (1963-1985)

*Lo imposible no es la vecindad de las cosas,
es el sitio mismo en el que podrían ser vecinas.*
Michel Foucault.

1. Una lectura desde la Teología Latinoamericana de la Liberación.

Bajo el impacto de la Revolución Cubana de 1959, la década de 1960 es recordada por muchas razones: promesas revolucionarias, democracias inestables, magnicidios y movilizaciones sociales. En Argentina, bajo la sombra de un golpe encubierto, de una elección con proscripciones políticas y de la intensificación de la violencia estatal hacia los activistas políticos y las organizaciones sociales, diversas agrupaciones sociales y políticas intentaban profundizar sus proyectos de cambio social. (Anzorena, 1998) El bloqueo a las actividades intelectuales a través de la implementación de políticas de censura que afectaron a la prensa, las actividades artísticas y otras expresiones sociales juveniles, como la música por ejemplo, se sumó a la persecución política de estudiantes y a la intervención de las universidades y otros espacios académicos. (Avellaneda, 1986; Sigal, ob. cit.; Terán, 1991; Terán, 2005) Notoriamente, durante las décadas de 1960 y 1970, la débil inserción estatal de los intelectuales dio lugar a nuevas formas de intervención pública que enlazaban las prácticas intelectuales con los posicionamientos políticos. (Sigal 1991: 54) Menos notorio, el año 1963 es también el de la publicación en nuestro país de un primer comentario analítico sobre *La condición humana* [1958].⁹⁶

El primer número de la revista rioplatense *Cristianismo y Sociedad*, publicada por el Secretariado Rioplatense de Estudios Cristianos Iglesia y Sociedad en América Latina/ISAL desde su sede en Uruguay, presentaba un artículo del teólogo uruguayo Julio de Santa Ana, titulado «Reflexiones sobre el sentido de la acción cristiana en América Latina. A propósito de un libro de Hannah Arendt». (Santa Ana, 1963: 36-48)⁹⁷ El artículo se centraba en el análisis de los capítulos II y V de *La condición...* –en particular las secciones «Lo social y lo privado» y «Acción»–, iluminando

⁹⁶ La traducción canónica de Ramón Gil Novales aparecería recién en 1974 publicada por Seix Barral. Aquí uso la edición de Paidós de 1996.

⁹⁷ Julio de Santa Ana (Montevideo, 1934) realizó sus estudios en la Facultad Evangélica de Teología de Buenos Aires (Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos/ISEDET) a fines de los años 1950, continuando su Doctorado en la Facultad de Teología Protestante de la Universidad de Estrasburgo (Francia) durante los años 1960. De 1963 a 1968 fue secretario general, junto a Leopoldo Nílus, del Centro de Estudios Cristianos del Río de la Plata con sede en Montevideo, y director continental de ISAL. Participó durante los años 1950-1960 del Movimiento Estudiantil Cristiano (MEC), vinculado a las corrientes secularizantes de Paul Tillich, Karl Barth y Rudolf Bultmann. Más tarde desempeñó diversos cargos en organismos ecuménicos latinoamericanos y en el Consejo Mundial de Iglesias. Fue detenido por el gobierno de la dictadura en Uruguay y liberado en octubre 1972, luego de lo cual se radica en Europa (Instituto Ecuménico de Bossey) hasta 1982, cuando se radica en Sao Paulo (CESEEP). (Olivera, 2009: 122-123)

la aproximación arendtiana a la teoría marxista y al existencialismo de Karl Jaspers, así como su discrepancia con las «filosofías de lo incomunicable y de la vida». En esta lectura se hace visible también la resonancia de la teología cristiana en esa obra arendtiana, algo no reconocido entre sus lectores anteriores (y raramente en las lecturas más contemporáneas).⁹⁸ Santa Ana recuperaba allí el abordaje fenomenológico de las actividades humanas realizado por Arendt –*labor, trabajo y acción*–, así como su afirmación del carácter mundano y dialógico de la acción, a fin de indagar en el sentido de una «acción cristiana» en oposición a la alienación consumista de la cultura capitalista contemporánea. Es interesante observar que el autor traduce dichas actividades de la condición humana a partir de la versión francesa publicada en 1961, por «*trabajo, obra y acción*», atendiendo a los sentidos más usados de esos conceptos en nuestro idioma, según él mismo explica. Sin dudas, esa interpretación del texto arendtiano se hace posible en aquellos capítulos que Santa Ana trata con mayor profundidad, pero su lectura plantea algunas paradojas propias de los discursos políticos del momento en nuestro país, y en América Latina en general.

ISAL había surgido en 1961 durante la 1° Consulta de Iglesia y Sociedad en Perú, bajo el influjo que la Revolución Cubana de 1959 tuvo en los sectores ecuménicos de las Iglesias Evangélicas, especialmente en la Unión Latino Americana de Iglesias Evangélicas (ULAJE) y entre los Movimientos Estudiantiles Cristianos afiliados a la Federación Mundial de Estudiantes Cristianos MEC/FUMEC, ambos de fuertes raíces en los países del Cono Sur de América Latina.⁹⁹ La revista *Cristianismo y Sociedad* fue publicada regularmente por la Editorial Tierra Nueva, dependiente de ISAL, primero en Montevideo (1963-1974) y luego en Buenos Aires (1974-1976) y Costa Rica (1976-1989). De vocación ecuménica, con una importante representación de las iglesias protestantes y evangélicas, su director y editor hasta mediados de 1960 fue Santa Ana, contando

⁹⁸ Arendt había estudiado Teología en los años 1920 con Romano Guardini y Rudolf Bultmann. Sin embargo, su disertación doctoral sobre el concepto de amor en Agustín de Hipona no observa un punto de vista estrictamente teológico, sino que se enmarca en la filosofía existencial, en línea con la postura de Karl Jaspers quien fue su director en esa tesis. (Young-Bruehl, ob. cit.: 34, 61-62,74-76; Arendt 1996 [1929])

⁹⁹ De la mano de las reflexiones de Rubem Alves, Julio de Santa Ana, Emilio Castro, y Míguez Bonino, entre otros, ISAL desarrolló una intensa labor de formación teórica y de renovación teológica, primero desde su sede de Montevideo (1961-1972), y luego en Buenos Aires (1973-1975). El programa de ISAL era ambicioso dada su limitada influencia en las discusiones de las Iglesias Evangélicas de América Latina, donde primaban las posiciones de prescindencia política y alineamiento (ideológico y financiero) con el Comité de Cooperación de las Iglesias Norteamericanas con América Latina/CCIAL. Desde 1968, ISAL radicaliza sus posiciones bajo una fuerte impronta del pensamiento marxista y de la centralidad de la praxis comunitaria, volcándose hacia tareas de educación popular bajo el modelo de Paulo Freire y su obra *Pedagogía del oprimido*, editada por la Editorial Tierra Nueva perteneciente a ISAL. De allí la importancia de las tareas editoriales, entre las cuales la revista *Cristianismo y Sociedad* fue la de mayor continuidad, sobreviviendo incluso a la propia estructura de ISAL. Tuvo su mayor desarrollo durante los años 1961-1976, hasta su virtual opacamiento en el marco de las dictaduras que fueron tomando los países de la región y que significaron la persecución y encarcelamiento de varios de sus dirigentes, así como la destrucción de bibliotecas e iglesias. Este fue el caso de la sede central en Montevideo, cuya biblioteca fue requisada y destruida tras el golpe de 1972 en Uruguay, año en el cual sus actividades pasan a desarrollarse en Buenos Aires. En 1975 ISAL cerró sus actividades en Buenos Aires. Algunos de sus integrantes fundaron en Costa Rica el grupo de Acción Social Ecuménica Latinoamericana/ASEL. (Olivera, ob. cit.: 59-106) Agradezco al Pastor Néstor Míguez la información brindada sobre la trayectoria de ISAL (entrevista realizada en noviembre de 2006).

entre sus miembros y editores a otros reconocidos teólogos evangélicos y católicos como José Míguez Bonino, Rubem Alves, Gustavo Gutiérrez, Julio Barreiro, Richard Schull, Julio Sabanes y Hugo Assmann.¹⁰⁰ Tras la renovación impulsada por la iglesia católica durante el Concilio Vaticano II (1959), que colocaba la misión eclesial bajo una mirada crítica y renovadora, los años 1960 estuvieron marcados por el paralelismo y oposición entre fe y política, por la emergencia de opciones secularizantes y progresistas, y finalmente la cristalización de lo que se conoce como Teología (Latinoamericana) de la Liberación en 1967-1968, en particular tras los documentos del Obispo brasileño Helder Câmara y de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (CELAM II). (Moyano, 1994) En ese marco el ISAL y los editores de la revista *Cristianismo y Sociedad* fueron adoptando posiciones cada vez más ligadas al compromiso político que se expresaron en los sucesivos Dossiers temáticos y declaraciones editoriales.¹⁰¹

Ligada a las llamadas «teologías de la crisis» o «dialécticas», cuyo impacto en la región se hizo sentir sobre todo con la difusión durante los años 1950 de las obras de Barth, Bultmann y otros vía la obra de Miguel de Unamuno y la *Revista de Occidente*, el aspecto más innovador de ISAL fue esta articulación con las corrientes ecuménicas revolucionarias de la época. (Amestoy, 1994) Aunque con variaciones entre los autores mencionados, los integrantes de ISAL recuperaban por un lado la centralidad de la lectura bíblica de cuño calvinista, junto a una fuerte impronta cristológica e histórica –heredera del pensamiento del pastor alemán Dietrich Bonhoeffer. Por otra parte, según el historiador Jean-Pierre Bastian (1990/1994), durante los años 1960-1970, «La reflexión teológica [protestante] pasó de la reflexión de la teología dialéctica de Karl Barth (Julio de Santa Ana), a la teología de la revolución (Richard Schull) y la teología de la liberación (Rubén Alves, Hugo Assman, José Míguez Bonino)». (228) En el marco de la corriente liberacionista ecuménica, resulta central la figura *histórica* de Jesús, así como la convicción sobre la imposibilidad de dissociar el compromiso evangélico y social. Una muestra de las transformaciones mencionadas sintéticamente por Bastian es visible en las reflexiones sobre la «responsabilidad social cristiana» del n° 1 (1963), pasando por el artículo de Gino Germani «Breve examen de la situación en América Latina» (n° 2, 1963), a los números dedicados al «Pensamiento cristiano y situación contemporánea» y «Diálogo de nuestro tiempo: fe cristiana y marxismo» (1965), las notas y documentos del Primer Congreso Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo en Chile (1972), el número doble en 1973 dedicado al tema «Argentina. Peronismo y socialismo» con una contribución de Rodolfo Puiggrós, la edición de documentos del MSTM de 1972-1973, hasta el editorial titulado «¿Qué

¹⁰⁰ El destacado teólogo brasileño Hugo Assmann (1933-2008) fue también co-director de la influyente revista *Comunicación y Cultura* (Santiago de Chile, 1973-1974; 1974-1976, Buenos Aires; 1976-1985, México), junto a Héctor Schmucler y Armand Mattelart. (Lenarduzzi, 1998)

¹⁰¹ Es notoria la rápida recepción de las posiciones posconciliares en este grupo, lo cual se expresa tanto en la publicación que presento brevemente aquí, como en los numerosos encuentros realizados ya desde 1961. (Alba, 1994)

hacer?» (nº 40/41, 1974), referido a las transformaciones ocurridas desde 1972 en América Latina –golpes de Estado en Uruguay y avance militar de los Estados Unidos sobre la región– que preanunciaban «la existencia de planes concretos y rigurosos, para establecer nuevas modalidades de dominación en el continente latinoamericano». (40) El cierre de la reflexión crítica en la revista se produce de manera significativa con la publicación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y una segunda Editorial que remite al Marcuse de *Contrarrevolución y revuelta*. A partir de allí se vuelven centrales los textos cristológicos y los estudios bíblicos.

El artículo de Santa Ana mencionado comenzaba ya en el propio título arriesgando la posibilidad de una «reflexión», una vuelta crítica sobre lo que se entiende por «acción cristiana», es decir el modo de intervenir mundanamente desde la perspectiva cristiana, y la vincula con una especificidad histórico social: «América Latina». Estos tres elementos son relacionados con aquellos que el autor consideraba cardinales en la posición arendtiana: la centralidad de la *acción*, su carácter *dialógico* fundado en el poder revelador de la palabra, y la constitución de un mundo común o *interés*, un lazo de relaciones entre los hombres. Luego de haber señalado la definición de Marx del trabajo en lo que tiene de cíclico y funcional –que Arendt considera con el término en inglés *labor*– como «el metabolismo del hombre con la naturaleza», y de recordar que para aquél «trabajo y consumo no son más que dos etapas del ciclo perpetuo de la vida biológica», Santa Ana aclaraba que en esa forma del trabajo «el hombre trabajador deja el plano humano y desciende al animal, al reino de la naturaleza». (38) Es dentro de este marco interpretativo que el autor postulaba situar el «sentido de la acción cristiana», anclándola en la «contemporaneidad de la fe cristiana y de sus manifestaciones» históricas, afirmando que

hay que tener en cuenta que la acción cristiana no se cumple en sí misma (dicho de otro modo, no es una “bella acción”), sino que se cumple a partir de la voluntad de Dios manifestada en Jesucristo y en función del Hombre y del cosmos en el que vive el hombre (Juan 3:16; Ef. 1; Juan 1: 1-18). Por lo tanto, si no queremos errar en nuestra reflexión, corresponde que nos acerquemos al *Hombre* y al *Mundo* en América Latina para poder dirigir nuestra acción con acierto. (39-40) [Destacados del autor]

Hombre y *Mundo*, constituían así los ejes de la acción cristiana en América Latina. Santa Ana recuperaba entonces, en perspectiva histórica, el tratamiento arendtiano de las articulaciones entre las esferas pública y privada, en relación a cada una de las figuras en que se expresan los modos de efectuación de la condición humana en su concepción: *animal laborans*, *homo faber*, *ζῶν πολιτικόν*.¹⁰² Sin embargo, el giro historizante de la interpretación de Santa Ana somete al texto arendtiano a una inquietante acentuación marxiana y una apropiación en clave latinoamericanista. Así como la fe cristiana se manifiesta históricamente, dichas figuras tendrían también su traducción epocal específica: al hombre de la antigüedad que se manifiesta en la centralidad del pensamiento (*Homo*

¹⁰² Sigo aquí la lectura de Étienne Tassin (1999) acerca de la fenomenología arendtiana de la acción.

Sapiens) le sigue el *Homo Faber* renacentista que «quiere permanecer en un mundo en el que sabe que su existencia está limitada por la muerte» a través de la perdurabilidad de sus obras. (41) Citando a Arendt cuando se refiere al carácter duradero de la obra de arte, y a su capacidad de crear un mundo estable que habitar, Santa Ana realizaba un paralelo con «la actitud del hombre europeo que llegó a América Latina: el conquistador y el colonizador». Este abordaje del obrar, volcado hacia la empresa de conquista y colonización europeas, anticipaba en cierta forma la interpretación arendtiana de las derivas revolucionarias, al introducir en el tratamiento de la condición humana el problema de la relación entre medios y fines, puesto que, para los conquistadores y colonizadores,

Esta parte de América y los que en ella habitaban eran como la materia prima cuya explotación les permitía borrar la inseguridad con que habían vivido en las tierras allende el océano. De ahí que su obra dejara impresa su marca en nuestro continente: la propiedad colonial y la administración del mismo tipo cuyos rasgos perduran en muchos de los países latinoamericanos; la tristeza del indio vencido, envilecido y alienado; la codicia que el latinoamericano ha heredado de aquellos buscadores del mítico Dorado (42)

Aquí, en América Latina, la explotación que se impone en el obrar ha dado lugar a la figura del *animal laborans*, sea a través del «indio explotado» por la empresa de conquista, como en el hombre contemporáneo, ambos presa del «automatismo de los procesos naturales en su condición de trabajador [...] sometido a su necesidad: produce y consume inmediatamente lo que produce», ambos han sido subsumidos al carácter fisiológico de la «consumición productiva». (Ibíd.) Sin embargo, ha sido el *animal laborans*, con sus ideales de abundancia y satisfacción inmediata, el que ha constituido plenamente una sociedad de consumo y una cultura de masas en Latinoamérica, «una sociedad cerrada y por eso mismo tiene muy pocas posibilidades para que pueda alcanzar su superación». (43) Santa Ana marcaba entonces las dificultades específicas para dicha «superación»: la resignación estoica frente a la muerte, la idea fatalista de destino, la inestabilidad y fragilidad del mundo social y político, la desconfianza ante la palabra y la acción que se evidencia tanto en el anti intelectualismo popular como en el elitismo intelectual, la incapacidad de ahorrar. Citando el *Cambalache* discepoliano, apuntaba también a la «despersonalización» de la cultura masiva y al borramiento de las esferas pública y privada como las consecuencias centrales de esta imposición consumista en las sociedades contemporáneas latinoamericanas. Otra consecuencia de importancia era la pérdida de sentido de «su circunstancia», la alienación que surgía de la explotación y que obturaba la acción presente a favor de un «mundo del mañana», un «porvenir utópico». Así, «hombre y mundo en América Latina han dado como resultado una sociedad de trabajadores y de consumidores [...] Es una vida que se vive [...] que se consume a sí misma. Es a ese *Mundo* y a ese *Hombre* que se debe dirigir la acción cristiana». (46)

Tal es entonces el «sentido de la acción cristiana»: comprometerse en recuperar el vínculo que une a los hombres entre sí y con el mundo que habitan, así como con Dios. Esta redención o

renovación por la fe, a través del «Cristo viviente –y no a través de un Cristo que es imagen o concepto, o un nombre, o un buen ejemplo, o un Cristo encerrado en cuatro dogmas rígidos» (47), se daría por medio de «una posición auténtica» ante los hombres, es decir, no a través de la conversión-conquista de las almas, sino «sirviendo con amor». La acción cristiana era misionera. Escapando al destino de producto para el consumo, la «obediencia» a la «voluntad redentora» expresaba su verdadera «dimensión revolucionaria» oponiéndose al conformismo y manifestándose en la acción-misión. (48)

La crítica que Santa Ana elevaba contra algunas formas de efectuación de la fe en América Latina, transitaba temas recurrentes desde la consolidación de la Teología de la Liberación: la importancia de la acción mundana desde la fe (evangelización liberadora), la opción o compromiso por los pobres, y la turbulenta confluencia de fe y política. (Wynarczyk, 1999; Techera, 1995) Resulta sugestiva, sin embargo, la omisión del tratamiento arendtiano del carácter indeterminado la acción, así como de los temas del perdón y la promesa como facultades que, a partir del cristianismo y en particular de la figura histórica de Jesús, ponen límites a esa indeterminación y fragilidad de los asuntos humanos, y que Arendt desarrolla en el mismo Capítulo V que abordaba Santa Ana. El autor tampoco mencionaba el lugar central que Arendt otorgaba a la esfera pública/política, espacio propio de la acción. Si bien de Santa Ana hablaba de libertad, de comunidad, contrato social y cultura, e incluso de «acción dialógica», al referirse a la política en la actualidad latinoamericana mencionaba la «desconfianza» y el «lenguaje equívoco de la ambigüedad», por los cuales la política latinoamericana –en el sentido partidario del término– no tenía mucho que ofrecer a los cristianos. El «aquí y ahora» debían ocupar el centro de la escena, desde la iconoclastia de una autenticidad que devolviera al hombre a su humanidad y completud reconciliadas, liberadas, pero bajo el modelo cristológico, es decir, dentro de los márgenes del ecumenismo cristiano. En todo caso, este llamado al diálogo y a la modificación de las conciencias continuó en diversos artículos que leían, desde el marxismo cristiano, el camino latinoamericano hacia la liberación nacional y socialista «de todo el pueblo», sin dejar de apelar a la autonomía de la posición teológica respecto del orden mundano.¹⁰³

A partir de 1974, en un contexto ya casi totalmente ocupado por la violencia de las coyunturas locales e internacionales, el llamado en favor de la revalorización de una forma de la acción comprometida con la libertad y la responsabilidad colectivas no era un tópico enunciable.

¹⁰⁴ Pese al inicial entusiasmo con su obra, Arendt tampoco volvió a ser mencionada en la revista.

¹⁰³ Véase: *Cristianismo y Sociedad*, n° 5, 1964; n° 12, 1966; n° 37, 1973.

¹⁰⁴ Este giro se vuelve todavía más marcado desde 1975, cuando inician «una serie de Estudios sobre Cristología» y «religiosidad popular», con textos de Leonardo Boff, Julio Barreiro y Míguez Bonino, los cuales pese a su alineamiento con la corriente liberacionista recuperan los temas teológicos en detrimento de las preocupaciones sociales y políticas. Véase nota 101 (*ut supra*).

Como ya fue señalado, con la avanzada golpista y militar en América Latina, la revista da un giro de timón hacia el tema de los derechos humanos, expresando su preocupación por la violencia social y política en la región, y señalando la pérdida de eficacia de las formas precedentes de organización de la lucha política, aunque sin mencionar sus elecciones específicas: la vía revolucionaria y la lucha armada. Ya son evidentes, tanto la carga de violencia estatal desatada en la región, como sus efectos desmovilizadores entre los sectores progresistas y populares.

2. Eichmann en Jerusalén: ¿polémicas lejanas?

Durante 1967 fueron traducidas al español *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* y *Sobre la revolución* —ambas publicadas en inglés por primera vez en 1963—, por las editoriales españolas Lumen y Revista de Occidente, respectivamente, las cuales contaban con distribución en la Argentina. Muchos de los editores y casas editoriales argentinas y latinoamericanas, fundadas por inmigrantes y exiliados de la Guerra Civil Española, se trasladaron a España desde fines de los años 1960, retomando allí sus proyectos editoriales. La recuperación de la industria editorial en ese país desde 1970 se debió en parte a la distensión político-cultural del tardo-franquismo, pero también al endurecimiento de las condiciones políticas y socio-económicas en América Latina. La industria editorial de Argentina, encuadrada en períodos de inflación monetaria y censura cultural, perdió en esos años una parte importante de su público latinoamericano, que intentó cubrir parcialmente gracias a la expansión del mercado interno y a la edición de obras de autores locales. (Aguado, 2006) La edición de las obras de Arendt fue desde entonces una empresa de traducción afincada mayormente en España que, de modo continuado, fue dando a conocer sus trabajos, en una sucesión que no siempre respetaba las cronologías y, en ocasiones mostraba las marcas de cierta especulación sobre los «temas candentes» del momento.

Esto último es visible en la sucesión de traducciones arendtianas que se iniciaron entonces. El ensayo *Sobre la violencia* [1969] fue traducido primero en 1970 por el editor mexicano Joaquín Mortiz, e incluido luego en la edición de 1973 de *Crisis de la república* [1970] editado por la editorial española Taurus, y de nuevo en su reedición de 1974. La primera traducción de los ensayos biográficos *Walter Benjamin; Bertolt Brecht; Hermann Broch; Rosa Luxemburgo* apareció por primera vez en la casa editorial barcelonesa Anagrama en 1971 [1968 b].¹⁰⁵ Finalmente, en 1974 son editadas en

¹⁰⁵ La edición completa de estos ensayos fue realizada por la editorial argentino-española Gedisa en 1989. Esta editorial fue fundada en 1977 en Barcelona por Víctor Landman, un exiliado argentino, y cuenta desde entonces con distribución iberoamericana. Por otra parte, es interesante notar que Gedisa fue una de las tantas editoriales que albergó el proyecto de la Colección Estudios Alemanes originalmente iniciada por Sur. (García, 2009: 136-137).

castellano sus dos obras mayores, *Los orígenes del totalitarismo* [1951] por Taurus, y *La condición humana* [1958] por Seix Barral.¹⁰⁶

No es casual, entonces, el resurgimiento del interés por esta autora en las revistas *Índice* y *Cuadernos de Índice*. Editadas por la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas/DAIA a través de su Centro de Estudios Sociales, y dirigidas respectivamente por Gregorio Faigón y Sergio Leonardo, estas revistas se proponían como espacios dedicados a difundir trabajos e intervenciones intelectuales desde una perspectiva científica y enmarcada en las «ciencias sociales».¹⁰⁷ Por ejemplo, *Índice* (1968, n° 2: 4) culminaba su nota editorial dedicada al 25° aniversario del levantamiento del gueto de Varsovia, señalando que, pese a la convergencia con otros movimientos de resistencia, esa acción no había recibido suficiente atención de parte de los estudiosos de la «sociología bélica» o del la «sociología de la Segunda Guerra Mundial», proponiendo «a la conciencia profesional especializada este tema de estudio, y expresando este voto: que la comprensión científica del hecho en sí se convierta en el mejor homenaje, para que la lección se aproveche». Así, era común la publicación de artículos y comentarios sobre autores como Jean Améry («Por los límites del espíritu. Un ensayo sobre el encuentro del intelectual con Auschwitz»), o Irving Horowitz, Gino Germani, o Boleslao Lewin. En el marco de lo que se conocía como «Guerra de Desgaste» entre Israel y Egipto (1968-1970), también se publicaban notas sobre la situación en Medio Oriente desde perspectivas analíticas.

Por su parte, *Cuadernos de Índice*, presentaba su misión dentro del CES/DAIA, afirmando

«Nuestra intención es rescatar la problemática sociológica y exponerla con una metodología científica, pero asumiendo desde el vamos una actitud comprometida [...] [con] la construcción sistemática de una teoría y una práctica social que permita la libre relación entre grupos étnicos, religiosos, políticos [...] Como contrapartida, esta acción lleva implícita la refutación de las formulaciones ideológicas y pseudocientíficas de las teorías formalmente renovadas del racismo, el prejuicio, la segregación, el autoritarismo y la discriminación en general». (1969: 1)

En ese marco editorial, la revista *Índice* publicó en 1968 un reporte completo de la 7ª edición norteamericana de *The Origins of Totalitarianism*, en una sección destinada a «facilitar, al estudioso interesado en estos temas, resúmenes de las principales proposiciones contenidas en los trabajos clásicos en la materia, libros que, por lo general, no son de muy frecuente hallazgo en bibliotecas y librerías». (Anónimo, 1968: 132-135) La ficha resaltaba los puntos centrales de la argumentación arendtiana a lo largo de las tres partes que componen esa obra (Antisemitismo, Imperialismo y Totalitarismo): la relación de los judíos con los estados-nación europeos occidentales como clave para la comprensión del antisemitismo moderno («caso Dreyfus»); la desintegración de los estados-

¹⁰⁶ *Los orígenes...* fue reeditada por Alianza en tres volúmenes consecutivos entre 1982 y 1987. Véase más adelante en este capítulo.

¹⁰⁷ DAIA fue fundada en 1935 como representación oficial de la comunidad judía frente a las autoridades estatales locales, y desde entonces es la organización "techo" de todas las Asociaciones Israelitas de la Argentina.

nación y el auge del imperialismo como base del estallido de la Primera Guerra y de las primeras manifestaciones políticas de esa particular forma de expresión del antisemitismo; y finalmente la relación entre la movilización política de las masas, las políticas de expansión/ocupación territorial en Europa, y el desarrollo de estrategias de dominación total (nacional-socialista y bolchevique) vía el uso de la propaganda, la policía y el terror. La versión reseñada comprendía todavía el Epílogo con las «Reflexiones sobre la Revolución Húngara» de 1956, que más tarde sería incluido por Arendt en *Sobre la revolución*.

En el mismo volumen se publicaba un artículo de Stanley Milgram —«La compulsión a hacer el mal: obediencia a órdenes criminales» (7-15)—, donde el autor desarrollaba algunos temas de su conocida investigación sobre los niveles de obediencia en situaciones límite, realizada desde una perspectiva psico-sociológica, y en el cual citaba profusamente el libro de Arendt sobre el juicio a Eichmann [1963], así como la polémica que le siguió acerca de la fórmula «banalidad del mal», tomando partido por la autora.¹⁰⁸ Entre las reseñas publicadas, se apuntaba que *Índice* había realizado una selección de acuerdo a lo que consideraban ser «de mayor interés» para su público (135), construyendo al mismo tiempo un lector y una agenda de temas relevantes en torno al análisis de los aspectos sociológicos y psicológicos del *Holocausto*; los estudios sobre el antisemitismo, el racismo y los totalitarismos (nazi y comunista); los análisis de sus efectos sobre los comportamientos sociales; y las consecuencias de la despersonalización burocrático-totalitaria sobre la responsabilidad colectiva e individual en los movimientos de masas.

En julio de 1969 *Cuadernos de Índice*, publicación «hermana» de *Índice*, presentaba el artículo «Las ideas raciales anteriores al racismo» (1969: 14-32), una versión del capítulo VI de la segunda parte del libro de Arendt sobre los totalitarismos.¹⁰⁹ La presentación editorial del artículo, que era una traducción del inglés —aunque sin las notas al pie correspondientes—, advertía que «La lucidez de Hannah Arendt, el alcance inquietante de sus escritos puede irritar, pero conduce forzosamente a la reflexión», señalando los «contornos apasionantes» de los mismos. (1) El texto abordaba las

¹⁰⁸ La fuente del artículo es la publicación *Patterns of Prejudice* del Congreso Judío Mundial, New York, diciembre de 1967. Al parecer, el artículo de Milgram resultó tan polémico entre los lectores que los editores de *Índice* convocaron a una Mesa Redonda titulada «La compulsión a hacer el mal», cuyo debate fue publicado en el número siguiente. La mesa fue coordinada por León Pérez, miembro de la Comisión Directiva del Centro de Estudios Sociales y ex-Vicepresidente de DAIA, contando con la participación de Catalina Wainerman (Investigadora del Centro de Investigaciones Sociales del Instituto Torcuato Di Tella), Isaac Goldenberg (Presidente de DAIA), Juan Marsal (Director del Centro de Investigaciones Sociales del Instituto Torcuato Di Tella), Justino O'Farrel (Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires), y Norberto Rodríguez Bustamante (Director del Instituto de Estudios Sociales y del Pensamiento Argentino de la Universidad de La Plata). Ninguno de los participantes daba cuenta del libro de Arendt que había sido reseñado en *Índice*, o del polémico libro elogiado por Milgram, aún cuando las instancias de la detención de Eichmann en Buenos Aires habían sido motivo de un incidente diplomático y de varias reseñas locales sobre el juicio que se realizó en Jerusalén en 1961. El secuestro, el juicio y la posterior ejecución del criminal nazi generaron además oleadas de actos y publicaciones antisemitas en el país. (Rein, 2003)

¹⁰⁹ En la traducción castellana de Guillermo Solana el título («El pensamiento racial antes del racismo»), así como el propio texto, son ligeramente diferentes.

políticas imperialistas europeas de mediados del siglo XIX, particularmente inglesas, articuladas por Arendt con el auge de las teorías racistas que circulaban desde comienzos del mismo siglo, lo cual evidenciaba las implicancias políticas del desarrollo de las corrientes del pensamiento europeo del «progreso indefinido». El artículo denunciaba así la utilidad política que las ideologías racistas prestaron a las naciones imperialistas durante el siglo XIX. El racismo, que afirmaba la comunidad del origen biológico común –v.g. la raza–, negaba la posibilidad de que la igualdad se fundara en consideraciones de tipo político como el estatuto de ciudadanía, distinguiéndose así del nacionalismo tradicional y de las anteriores «ideas raciales». Arendt realizaba una distinción sutil entre el «racismo/ideas raciales» y el «racismo». Mientras las «ideas raciales» conformarían un esquema de opiniones o sistema de pensamiento sin representación política, basado en la idea difusa de una jerarquía entre los pueblos en virtud de su «progreso» (32); el «racismo» constituía un sistema social y político basado en una ideología organicista cuya «función era crear una muralla alrededor del pueblo, actuar como sustitutos de fronteras que no podían definirse claramente ni geográfica ni históricamente».(21) Su articulación con el imperialismo inglés y los modernos movimientos de masas daría como resultado la experiencia moderna del totalitarismo. Estas disonancias entre las traducciones del texto podrían deberse a la fuente original de la que fuera traducido, pero los editores de *Cuadernos* no daban otros detalles.¹¹⁰

Entre otras particularidades de esta traducción local, es notable la distinción que aparece entre «nacionalismo germano» y «racismo alemán» que, si bien no existe en la traducción de Solana, resulta consistente con el análisis arendtiano de las relaciones entre el surgimiento del Estado-nación y el del racismo moderno. (20) Por otro lado, *Cuadernos* transponía las citas que Arendt realiza de otros autores sin las comillas aunque destacadas en itálicas, lo cual, junto a la ausencia de las debidas notas al pie, hace difícil seguir el intrincado eslabonamiento argumental de la autora en esta sección. Además, los editores destacaban en itálicas y por su propia cuenta algunos fragmentos, según una lógica que pretendería resaltar el hilo de las conclusiones que dan cuenta del análisis crítico de la autora: parten de la concepción discriminatoria de la personalidad innata (22), a los efectos de la conjugación y aplicación de las ideas de decadencia racial y de aristocracia natural del Conde de Gobineau (25), remarcando el oportunismo de los ideólogos del realismo (ibíd.), para luego retomar las derivas del racismo a través de la idea de herencia que surge del racionalismo aristocratizante de Edmund Burke (27), culminando en el modo en que fueron interpretadas las derivaciones eugenésicas del darwinismo social entre sus discípulos alemanes, que se [dedicaron] «a transformar al hombre en lo que los darwinistas pensaban que era un mono» (29). Esta ilación

¹¹⁰ Arendt había publicado en 1944 una versión de este capítulo en *The Review of Politics* («Race-Thinking Before Racism», vol. 6, n° 1: 36-73), publicación que es reseñada en *Índice* en 1968, es decir que éste artículo podría haber estado disponible. Lamentablemente, no he podido confrontar esa versión con la presente en castellano.

parece insinuar un acuerdo inicial de los editores con la centralidad de la crítica arendtiana a las políticas inglesas imperialistas, y también con su señalamiento acerca de la temprana articulación de dichas políticas con las ideas raciales, como precedentes ideológicos del totalitarismo.

El carácter «inquietante» de las reflexiones de la autora volvió a llamar la atención de los editores de *Índice* quienes, apenas a un mes de la publicación del artículo en *Cuadernos* que era referido con una breve nota editorial al pie, presentaban un artículo del historiador Israel Gutman sobre el libro de la «socióloga Hannah Arendt», titulado «Eichmann en Jerusalén». (Gutman, 1969)

¹¹¹ El autor desarrollaba los argumentos principales de la polémica ocasionada por la publicación del libro homónimo, recuperando algunas de las posiciones críticas más conocidas. (Scholem y Arendt, 1989; Young-Bruehl, ob. cit.: 328-378; Bernstein, 2004) Señalaba así en su presentación biográfica de Arendt que, pese a que ésta se había acercado al sionismo alemán en los años 1930,

En 1940 abandonó París, *pero no se dirigió a Palestina sino a los Estados Unidos*. Luego de algunos años publicó H. Arendt en algunos periódicos estadounidenses dos artículos de severa crítica sobre el sionismo y sus líderes más destacados. Con el correr de los años adquirió H.A. *fama de ser una personalidad científica seria en el campo de la sociología y la filosofía*. [...] *Eichmann en Jerusalén* se diferencia de la rica cosecha periodística que produjo el proceso. [...] H. A. se dedica fundamentalmente a los comentarios y al análisis de hechos para los cuales el juicio constituye sólo el punto de partida. *Las digresiones reflexivas y psicológicas de Arendt* poseen, como hemos señalado, sólo *una relación casual con el juicio* y parecería que [...] *su objetivo no es el de ayudar al lector a comprender lo que ocurre* en la “Casa del Pueblo” de Jerusalén, *sino que trata de apuntalar su propia versión original*. (33-34) [Mis cursivas]

Destacando desde el inicio su descentramiento geográfico como síntoma de su alejamiento del sionismo así como su elección diaspórica, Gutman introducía tres elementos innovadores respecto de las lecturas anteriores sobre la autora: su relación con ciertas áreas y formas del conocimiento de sesgo marcadamente académico (la ciencia, la sociología y la filosofía); su estrategia de análisis en relación con los hechos (reflexionar *a partir* del juicio); y sus supuestos objetivos (*apuntalar su propia versión* antes que *ayudar a comprender*). Que estos elementos sean o no efectivamente los de Arendt importa poco aquí, la cuestión es el modo en que ellos determinan los ejes de la crítica a su trabajo en general: que no se atiene a la realidad de los hechos, que interpreta demasiado, y que no considera con mayor empatía las particulares condiciones del suceso que analiza. Entre los vericuetos de esas imputaciones retornaba la idea del «inquietante estilo» arendtiano, aunque ya en vena reprensiva:

No sólo el contenido sino también la forma en que el libro fue escrito, *resulta falaz e indignante*. [...] *Brillantes giros idiomáticos y un estilo de agresividad irrefrenable*, son su característica

¹¹¹ El artículo de Gutman, titulado “Sinah Hatzmit Nusaj Arendt” [Auto-odio estilo Arendt], fue tomado de *Yalkut Moresbet* [Antología de la Herencia], vol 4, n° 6, Jerusalem, 1967, pp. 11-134. Gutman, sobreviviente de los campos de concentración que participó del levantamiento del Ghetto de Varsovia, fue presidente del Yad-Vashem y autor de varios libros referidos a la temática de la Shoá. Agradezco a Silvia Schenkollewski-Kroll los datos acerca de la publicación original y la traducción del hebreo de los datos básicos.

esencial. [...] El *estilo tajante y categórico* no decrece tampoco cuando la autora debe enfrentar encrucijadas trágicas, donde cualquier dirección conduce a un callejón sin salida y a la destrucción inevitable. *Los afilados dardos de su punzante lenguaje y sus tajantes definiciones están dirigidos principalmente contra su pueblo.* (34-35) [Mis cursivas]

Agresivo, tajante, afilado, punzante... Suficientes adjetivos para mostrar que no había decoro en la forma en que Arendt se había referido a *su pueblo*. Esta última acusación sería uno de los ejes centrales de toda la controversia alrededor del libro.

Publicado en 1963, el *reporte* todavía era discutido cuatro años después, con casi la misma virulencia que generó su primera edición. Esa animosidad estaba plenamente presente en el artículo de Gutman quien, citando la carta dirigida a Arendt por Gerschom Scholem, la acusaba de «falta de amor a Israel» agregando que «en vano buscaremos en sus páginas una pizca de amor al hombre. Y sin amor al hombre, cualquier obra resulta disminuida». (35)¹¹² Desarrollaba luego los cuatro ejes del trabajo que resultaban particularmente reprochables: la crítica arendtiana hacia la estructura y los objetivos del juicio; su anti sionismo; su caracterización de Eichmann; y su actitud hacia los judíos y hacia sus líderes en Europa durante la catástrofe.

Sobre el primero de los puntos, Gutman indicaba el disenso de la autora hacia lo que consideraba la instrumentalización política del proceso por parte del gobierno israelí, y su insistencia acerca de que fuese un tribunal internacional quien juzgara lo que aquella consideraba como «crímenes contra la humanidad», a diferencia de lo que había establecido el Tribunal («crímenes contra el pueblo judío»). Pero el asunto que más irritación generaba era la crítica que Arendt lanzaba hacia el objetivo central de este juicio: la reconstrucción histórica del proceso y las etapas de la llamada «solución final». La autora afirmaba que la función del juicio era establecer los actos por los cuales Eichmann podía ser declarado culpable, y solo en segundo término cuestiones del orden de lo histórico-político. Gutman interpretaba la concepción arendtiana de la relación entre justicia y política como la intención de «disminuir en la medida de lo posible esa responsabilidad que recae sobre Eichmann [...] aprovecha Arendt para socavar la concepción de su responsabilidad. [...] Es así como la objetividad esterilizada se convierte en un dogmatismo estéril». (36) Para el autor, en cambio, el fondo de la cuestión era reconocer en Eichmann al actor decisivo –y no mero ejecutor– del engranaje criminal nazi. En esta tarea resultaba central el testimonio de las víctimas, ya que «el mundo conceptual [del acusado] continúa siendo extraño e

¹¹² En su carta Scholem dice: «Es gibt in der jüdischen Sprache etwas durchaus nicht zu Definierendes und völlig Konkretes, was die Juden *Ababat Israel* nennen, Liebe zu den Juden», traduciendo la idea del hebreo al alemán como «amor al pueblo judío». (Scholem y Arendt, ob. cit.: 65) No es claro si esa inflexión idiomática en la carta de Scholem ha sido omitida por Gutman o por los traductores del artículo. Por otra parte, Arendt respondía también por carta a esa acusación señalando el problema que representan las pasiones cuando se introducen como argumentos en cuestiones de política, indicando el tratamiento de este tema en su libro *Sobre la revolución* [1963]. (Scholem y Arendt, ob. cit.: 73-74)

incomprensible para un hombre que absorbió valores educativos y culturales de carácter general y se halla habituado a cánones decentes de vida».(37) Que Arendt prestase oídos a las declaraciones de Eichmann, que desplegase cómo explica éste sus actos, que desaprobare las sesiones judiciales con testimonios de víctimas del nazismo que – pese a su dramatismo– no podían aportar datos ciertos sobre las acciones del acusado, y que objetase a los representantes estatales judíos que intentaban convertir al acusado en la mano que dirigía los hilos de la «solución final», la suma de esto resultaba insoportable toda vez que la autora no parecía dada a considerar la importancia de los testimonios sobre el sufrimiento y las resistencias de las víctimas judías.¹¹³

Respecto del «anti sionismo» de Arendt, para el autor su actitud era «obvia. [...] no intenta siquiera disimular su *hostilidad*. *La actitud negativa hacia el sionismo se extiende también, por supuesto, al centro de realización de la ideología sionista –el Estado de Israel»* (38) [Mis cursivas] Dicha hostilidad se evidenciaría en las afirmaciones acerca de las relaciones de algunos representantes del sionismo y de las organizaciones de la *Aliá* con las autoridades nazis durante 1933-1937 que, según Arendt, se extendieron hasta el final de la guerra. Estas afirmaciones son desmentidas por Gutman basándose en los análisis de otros autores, pero lo decisivo era el argumento del «odio a sí mismo», o lo que también se conoce como «auto-odio judío».¹¹⁴ Acusándola de realizar un paralelismo entre víctimas y victimarios cada vez que dejaba entrever una comparación entre las leyes raciales de Nüremberg y las disposiciones del Código Civil israelí sobre las uniones inter-religiosas, Gutman recurre al argumento *ad hominem* de que «para cualquier hombre consciente es obvio que sólo un *incontenible odio a sí mismo* puede mover a un judío a ubicar a un nazi como Eichmann y a la idea sionista a un mismo nivel». (Ibíd.) [Mis cursivas] A pesar de la distancia que existe entre comparar dos instrumentos legales o sistemas de ideas políticas y colocar *a un mismo nivel* a víctimas y victimarios, Gutman profundizaba esta acusación de deslealtad en su texto.

El otro elemento censurado del libro consistía en la caracterización de Eichmann realizada por Arendt. Sin mencionarla como tal, Gutman se refería a la cuestión de la «banalidad del mal» con que la autora cifra la figura de Eichmann. «Eichmann a través de la lente» arendtiana sería, según Gutman, «un hombre al servicio de un régimen totalitario» (42), de lo cual se desprenden «conclusiones psicológicas y sociológicas. [...] Al reducirse la capacidad de pensamiento independiente y de actitud crítica, se ven disminuidos notablemente los elementos de conciencia y los valores morales» (43). Esta secuencia lógica ofrecería una vía de escape a la responsabilidad de Eichmann en los crímenes cometidos por el nazismo, ya que

¹¹³ Cabe decir, sin embargo, que Arendt se había referido a estas cuestiones en buena parte de sus artículos publicados en *Aufbau* durante los años 1942-1944, así como en el anteúltimo capítulo de *Los orígenes...* (Arendt, 2007: 125-298, Arendt, 2006 [1958]: 589-616) Véase también el Capítulo II de este trabajo.

¹¹⁴ La idea del «auto-odio judío» fue un tópico insistente desde la Segunda Posguerra, que igualaba las críticas de algunos intelectuales hacia el Estado de Israel, con la deslealtad o el odio hacia el pueblo judío como un todo. (Glenn, 2006)

si el individuo constituye algo así como la víctima del régimen y sus actos son el fruto del desgaste espiritual –imitación e influencia del atontamiento masivo– resulta que la misma responsabilidad y culpabilidad individual son puestas en tela de juicio. Y más aún, si en el aparato nazi, e incluso entre sus capas dirigentes, son muy escasos los criminales natos, resulta que la totalidad del horrible crimen podría llegar a ser considerado una especie de manguante psicológico que afectó a muchos, mientras que el verdadero culpable –el régimen– constituye un ente anónimo. (Ibíd.) [Mis cursivas]

Pese a que el análisis arendtiano sobre el funcionamiento de los totalitarismos era muy anterior al libro sobre Eichmann –y allí ya se establecía la idea de que el objetivo de éstas ideologías es transformar la propia naturaleza humana y no apenas el mundo exterior–, Gutman intuía algo de las implicancias de su abordaje que sólo aquí hacían sentir su fuerza revulsiva: la *dominación total* atañe a todos, incluso a las víctimas, incluso a los victimarios. (Arendt, 2006 [1951]: 589-616) No obstante ello, no se desprendía para la autora la conclusión de una responsabilidad limitada o de la obediencia debida como exculpaciones de personajes como Eichmann.

Al comparar el análisis arendtiano con el realizado por Erich Fromm en su libro *El miedo a la libertad* [1947] fundado en el análisis de la «estructura del carácter» autoritario, Gutman encontraba estas explicaciones insuficientes ya que harían del nazismo «una idea atractiva para una parte de los habitantes [...] en la que *aun el mismo líder se encuentra esclavizado por el fetiche*». (Ibíd.) [Mis cursivas] Basándose en la vitriólica refutación de Jacob Robinson a Arendt, donde exponía sus errores de apreciación y de información, así como en el documentado trabajo de Raoul Hilberg – también citado por la autora–, Gutman señalaba que

La argumentación pretende señalar que, en un principio, Eichmann tenía escrúpulos pero, con el correr del tiempo su “conciencia” (o, como la denomina H. Arendt en otra parte de su libro, su “idealismo”) se agudizó, volcándose totalmente a la *solución final*. [...] no cabe duda de que los obstáculos psicológicos y *los escrúpulos de Eichmann deberían haberse incrementado con el correr del tiempo. Y he aquí que en Eichmann somos testigos de lo contrario*. [...] Hannah Arendt trató de hacernos creer que Eichmann era un pequeño burgués lleno de temor y sumisión ante personalidades famosas e importantes. (48-49) [Mis cursivas]

Este elemento incomprensible del comportamiento o la personalidad de los criminales nazis –que su «conciencia» o sentido de lo incorrecto *disminuyera* ante los horrores del nazismo–, que Arendt caracterizaba como una incapacidad de pensar por sí mismos (su *banalidad*), es uno de los escollos más importantes en la polémica por el libro, pero no el central en esos años.¹¹⁵

¹¹⁵ El argumento de Arendt era que criminales como Eichmann, sin un especial sentimiento de odio que guiase sus acciones, habían cesado de comprender el sentido de las órdenes que obedecían, colocando en el centro de su relación con la ley y la moral la aceptación sin cortapisas de las consignas sociales y políticas del momento, es decir, perdiendo la capacidad de pensar por sí mismos. Si bien sus actos eran sin dudas siniestros e imperdonables, el acusado era un funcionario mediocre y superficial, presa del *cliché*, para nada estúpido ya que comprendía el porqué de su juzgamiento, y aún así incapaz de profundizar acerca del sentido de sus acciones, subordinándose al modo burocratizado de relacionarse con la autoridad propio de las sociedades de masas en general y de las totalitarias en particular. Estos temas se extienden a lo largo de varias de sus obras con diversas aristas: el carácter superfluo de lo humano en las sociedades

Retomando la cuestión de la «falta de amor al pueblo judío», Gutman recuperaba la apreciación arendtiana del rol de algunos dirigentes de los Consejos Judíos (*Judenräte*) en la elaboración de las listas de deportados requeridas por el nazismo. Aunque otros estudiosos del tema coincidían en estas críticas –como Raoul Hilberg y Bruno Bettelheim, a quienes el texto de Gutman también se refiere–, sus cuestionamientos se centraban en el libro de Arendt. Lo que más rechazo generaba no era tanto su afirmación sobre el rol de dichos Consejos, sino su «balance apresurado» sobre la situación de las comunidades judías europeas que, según él, concluiría que «los judíos tomaron parte amplia y activa en su propio exterminio» y que habría habido «disposición de los judíos a cooperar». (49)¹¹⁶ Basándose en la primera versión en inglés de 1958 –hasta aquí Gutman había usado la versión alemana de 1964–, señalaba no sólo la ausencia de materiales sobre la situación en los guetos de Europa Occidental y Oriental, así como las diferencias entre guetos grandes y pequeños y la escasez de fuentes en las lenguas de esa región, sino que además indicaba que sus acusaciones son *contra* «el pueblo judío». Aunque distanciándose de la tendencia apologética de un Robinson, el autor culminaba acusando a Arendt de realizar presunciones por las cuales «Se deduce, pues, que los judíos son responsables, en gran medida, de las proporciones de la matanza». (55) Comparando a Arendt con las apreciaciones del tema formuladas por Emmanuel Ringelblum, Gutman afirmaba que

«Contrariamente a H. Arendt, por supuesto, Ringelblum no pronuncia acusaciones graves contra los líderes judíos, aunque no se abstiene de criticar la acción de los “Judenraten y de la policía judía”. *El propósito que le guía es el de preservar la integridad y el honor judío*, sin llamarse a engaño sobre el peso real de los colaboracionistas judíos en la acción del exterminio». (56)¹¹⁷

Quizás, como afirmaba finalmente Gutman, Arendt desconociera «el profundo significado que se ocultaba en el tema» (57), dado su manifiesto desconcierto ante la controversia que generó su libro. (Young-Bruehl, ob. cit.: 339-378; Brudny, 2002) Gutman finalizaba su artículo conminándola a «armarse de valor, aclarar las cosas y reconocer sus errores». (57) A pesar de este llamado, no hubo oportunidad de conocer otras aristas del pensamiento arendtiano ni más noticias sobre este debate en las páginas de las publicaciones de las organizaciones judías locales, por lo menos hasta bien entrados los años 1990. La confluencia de la hegemonía sionista en las instituciones comunitarias

de masas, las implicancias éticas de la acción, la politicidad de juicio reflexionante y de la negación a la acción, y los fundamentos de lo político. (Arendt, 2006 [1951]: 610-616; Arendt, 2000: 423-450; Arendt, 1984: 13-27; 517-536)

¹¹⁶ Los Consejos Judíos eran una instancia organizativa de las comunidades judías europeas, compuesta por líderes comunitarios reconocidos, instaladas por el nazismo como un enlace entre la administración nazi y la población en los guetos de las zonas ocupadas. Su rol en ese marco continúa siendo objeto de debates y reflexiones diversas.

¹¹⁷ Ringelblum (1900-1944) había sido un reconocido historiador del judaísmo polaco que formó parte del grupo de escritores, científicos y habitantes del gueto de Varsovia que construyeron el archivo clandestino *Oneg Shabat*. Compuesto de publicaciones, informes y escritos sobre la situación de los judíos en el gueto, los desplazamientos y deportaciones en Polonia, y la situación en los campos de concentración cercanos, ese archivo fue recuperado sólo parcialmente en la Posguerra.

y las nuevas coyunturas del Estado de Israel en 1970 colocaron la obra de Arendt fuera del espectro de legibilidad de sus lectores argentinos judíos. Las traducciones de artículos y fragmentos de la obra de Arendt, aunque se encontraban disponibles ya desde 1942, dejarán lugar a otras selecciones y recortes de su lectura en *nuestros años sesentas*, quizás no menos sorprendentes que las mencionadas hasta aquí.

3. El luxemburguismo, esa enfermedad arendtiana.

Entre las primeras traducciones de Arendt en Argentina se encuentra el ensayo «Una heroína de la revolución» (1972 [1966]), dedicado a Rosa Luxemburg, publicado en *El desafío de Rosa Luxemburgo*.

¹¹⁸ El libro reunía una compilación de artículos sobre esta política y pensadora de la izquierda revolucionaria alemana, de reconocidos intelectuales marxistas como Daniel Bensaïd, Michel Löwy, Gilbert Badia y Paul Sweezy, junto a las más obvias compañías de Lenin y Trotsky. Sin indicaciones acerca de la edición ni sobre las colaboraciones recogidas, el artículo de Arendt recuperaba la crítica realizada por Luxemburg al rol conservador de los partidos revolucionarios, a lo que la autora sumaba su propia crítica a la instrumentalización y perpetuación de la violencia en los procesos revolucionarios.

Si bien una parte importante de los textos provenían de la revista francesa *Partisans*, publicada durante la década de 1960 por el legendario editor François Máspero, el texto era una reseña sobre la biografía de Luxemburg escrita por John Peter Nettel que había sido tomado de la revista *Preuves* (1967).¹¹⁹ Ésta se encontraba ligada a la organización americana-europea Congreso por la Libertad de la Cultura (CCF por su sigla en inglés), que publicaba diversas revistas culturales del frente de lucha anticomunista durante las primeras décadas de la Guerra Fría.¹²⁰

¹¹⁸ Una versión anterior, de traducción ligeramente diferente de este artículo se había publicado ya en el libro *Walter Benjamin; Bertolt Brecht; Hermann Broch; Rosa Luxemburgo*. (1971) La reedición bajo el título *Hombres en tiempos de oscuridad* (1992 [1968]), incluye varios algunos otros ensayos biográficos.

¹¹⁹ El texto de Arendt había aparecido originalmente en *The New York Review of Books* (1966). La biografía de Nettel sobre *Rosa Luxemburg* fue editada por la editorial mexicana Era recién en 1974. Además de *Partisans* (1961-1973), Máspero publicaba buena parte de las producciones de la nueva izquierda, del tercermundismo y del anticolonialismo durante los años 1960 –fue el editor de Franz Fanon y de Louis Althusser, entre otros–, así como clásicos del marxismo occidental. (Hage, 2006; Liauzu, 1991)

¹²⁰ El CCF fue fundado en una Conferencia realizada en Berlín Occidental en junio de 1950, disolviéndose en 1979, aunque sus actividades habían decaído ya en 1967 cuando se reveló que recibía financiamiento de la CIA. Creado como reacción a las acciones del Cominform (URSS) contra la aplicación del Plan Marshall en Europa, estaba conformado por intelectuales ex-comunistas, refugiados de la Alemania nazi en los años 1930, refugiados del bloque soviético y miembros de la resistencia antifascista no comunista que durante la guerra había sostenido un proyecto federalista para la reconstrucción europea. Entre los más conocidos participantes se encontraban Melvin Lasky, Sidney Hook, Ignazio Silone, Karl Jaspers, Arthur Koestler, Nicolas Nabokov, Raymond Aron, Bertrand Russell, David Rousset, y Denis de Rougemont, entre otros. El CCF, a través de sus conferencias y de las diversas publicaciones que sostenía, buscaba articular las acciones de los intelectuales de posguerra reforzando el eje Europa-EEUU (Berlín-Paris-Nueva York). Las

La editorial Proceso, ligada a la nueva izquierda local, había publicado hasta 1972 diversos trabajos de análisis de la situación política argentina, así como clásicos del pensamiento marxista: el libro de Gregorio Bermann *La crisis argentina* (1954), *La revolución traicionada* de Trotsky (1964), una compilación de ensayos sobre *La guerra de España* (1973) que contaba con textos de Ernest Hemingway, y *La vejez del psicoanálisis* de Herbert Marcuse (1971), entre otros.¹²¹ En su artículo, Arendt señalaba desde el comienzo la marginalidad de la heroína retratada —una extranjera, judía, polaca, socialista y mujer—, incluso entre sus camaradas revolucionarios, y se pregunta acerca de la amalgama de una biografía al estilo inglés, tan afecto a los grandes frescos históricos de hombres de estado, y un personaje tan poco exitoso como Luxemburg

¿Será que el fracaso en que terminaron todos sus esfuerzos, por lo menos en lo que respecta al lugar que se le reconoce oficialmente, está, de un modo u otro, ligado al siniestro fracaso de la revolución en este siglo? ¿No veríamos la historia con una luz diferente si la observáramos a través del prisma de su vida y sus obras? (32)

Colocaba así la historia del socialismo europeo del siglo XX bajo el prisma luxemburguiano, ligando los resultados del proceso contra los asesinos de Luxemburg y Karl Liebknecht con el proceso de Auschwitz: aquellos crímenes señalaban ya en 1919 «el comienzo de una danza macabra en la Alemania de posguerra», «una línea divisoria entre dos épocas [...] una situación irreversible». (33-34) Desde entonces, añade Arendt, el *luxemburguismo* es considerado como esa «enfermedad infantil e inofensiva» que cada generación de «nuevos izquierdistas» abandona «al llegarle la hora de convertirse en vieja izquierda —en general cuando sus miembros alcanzan los cuarenta años», un «arma cómoda, aunque totalmente ineficaz, contra Stalin» para «aquellos para quienes “un dios había caído”» (35-36), otrora comunistas devenidos luego en furiosos *ex*. Destacando el lugar que le daba Nettl al «grupo de iguales» polacos-judíos socialistas con los que Luxemburg se rodeaba, apuntaba hacia las críticas a su obcecado internacionalismo —que Arendt prefiere considerar bajo la idea de *européismo*— indicando las consecuencias desastrosas de la aceptación de los nacionalismos por parte de los socialismos europeos. Relacionados a este supuesto error, dos malentendidos

publicaciones del CCF cubrían ese mapa territorial e idiomático: *Preuves* (Francia), *Der Monat* (Alemania), *Encounter* (Gran Bretaña), *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura* (América Latina, aunque editada e castellano desde París), *Tempo Presente* (Italia), *Quest* (India) y *Quadrant* (Australia). Pese a que algunos de sus artículos habían sido publicados en varias de las revistas del CCF, Arendt no formaba parte del mismo, expresando sus críticas a la forma en que esta organización enfocaba sus acciones contra la URSS y el comunismo en general. (Arendt y Jaspers, 1993: 213-214, 257 y 268) No obstante, en 1955 asistió a la Conferencia «The Future of Freedom» realizada Milán con su trabajo «The Rise and Development of Totalitarianism and Authoritarianism Forms of Government in the Twentieth Century». Esta Conferencia fue un parteaguas en la batalla de las ideas en Europa ya que allí se enunció con total claridad el enfoque anticomunista y liberal-conservador del CCF. (Scott-Smith, 2002)

¹²¹ La noción de *nueva izquierda* engloba al heterogéneo conjunto de actores sociales y políticos que protagonizaron una profunda renovación cultural y la radicalización política desde fines de la década de 1950 en la Argentina, en el marco de rupturas y reagrupamientos de los sectores tradicionales de la izquierda y del peronismo. Sigo en esta definición a María Cristina Tortti (2007), quien señala que dicha heterogeneidad permitía sin embargo numerosas confluencias de dichos actores sociales, tanto en las formas de acción e intervención política como en los discursos que las animaban, dando la impresión de una trama única articulada en el continuo peronismo revolucionario — izquierda nacional.

constituyen para ella los ejes del éxito marginal de Luxemburg en la discusión contra Bernstein ante los socialistas alemanes: su insistencia en «la necesidad de un “programa republicano” para los partidos socialistas ruso y alemán» expresado en su *Juniusbroschüre*, y sus consideraciones acerca del rol de los consejos obreros revolucionarios a partir de su experiencia en Rusia durante la revolución fracasada de 1905. Ambas cuestiones, que eran para Arendt evidentes aciertos, fueron criticadas por Lenin en su respuesta a las observaciones luxemburguianas sobre la revolución de 1917 – publicado como un artículo en el mismo volumen de *Proceso*–, «Rosa Luxemburg fue y seguirá siendo un águila» [1922].

El conjunto de los artículos muestra la convergencia del marxismo francés anti-colonialista con el anti-comunismo norteamericano, que dejaba a los autores de la compilación en una fina línea de legibilidad. En el caso de Arendt, podría decirse que era lo suficientemente crítica para ser admitida por cierto marxismo no dogmático –cultivado por ciertos núcleos de las nuevas izquierdas intelectuales–, aunque no tanto como para ser tomada en serio por el grueso de los intelectuales marxistas locales más reconocidos del momento, quienes sin embargo tenían disponibles estas publicaciones. Salvo estas raras lecturas desde los márgenes de la nueva izquierda argentina de la época, Arendt era en efecto una autora ilegible en el contexto de radicalización política y social que tenía lugar desde mediados de los años 1960. Sin embargo, merece destacarse que, si la izquierda la leyó apenas marginalmente, el liberalismo «democrático» de la época no parece haber tenido la más mínima curiosidad por sus obras, a pesar de una supuesta mayor afinidad teórica, como resulta de la absoluta indiferencia por sus trabajos en publicaciones locales como *Sur*.¹²² Las afinidades, como en la novela de Goethe, resultan más propicias entre los elementos más disímiles, antes que entre los más próximos.

4. Recortes, traducciones y reseñas de lecturas imposibles

El 7 de diciembre de 1975, apenas dos días después del fallecimiento de Hannah Arendt en Nueva York, el periódico *La Prensa* anunciaba «Hannah Arendt. Murió en los EE.UU». El obituario en dos columnas, con datos actualizados de sus últimas obras que incluían una referencia a la primera sección de «La vida de la mente» (sic) todavía inédito, recogía la detallada información de la agencia internacional United Press. Repasando sus obras publicadas hasta entonces y sus relaciones

¹²² Dos referencias dan cuenta de esa continuada indiferencia. En primer lugar, el ya mencionado *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura* publica una nota de Dwight MacDonald (1956), partiendo del análisis arendtiano del comunismo ruso como una forma totalitaria de dominación, para revalorizar la desestalinización emprendida por Kruschchev. Pese a la participación en *Cuadernos...* de un asiduo colaborador de *Sur* como Denis de Rougemont, ninguna de estas revistas reseña los libros de Arendt. Por otra parte, otra posible fuente de lecturas que ha resultado sin consecuencias en ese medio han sido las mencionadas revistas *Eco* y *Revista de Occidente*. Véase: *ut. supra*, nota 90, p. 65.

filosóficas —entre las que se cuentan a Jaspers, Heidegger y Husserl—, se la identificaba como «filósofa política» y «defensora de la libertad», y se mencionaban los homenajes a su obra que recibiera en 1971 por su 65° aniversario. Se advertía además el rasgo «excepcional» de su trayectoria en la filosofía alemana. Luego del recorrido presentado hasta aquí, este obituario semeja una anticipación del futuro interés por sus obras, antes que un efecto de las lecturas de la época ¿A qué lectores interpelaba esta noticia? ¿Para quiénes resultaría perentorio conocer los detalles de su muerte con tanta premura?

Acercas de la posibilidad de circulación de estas obras en nuestro país durante los años 1970, sólo cabe hacer conjeturas: un corto reporte aparecido el 15 de enero de 1976 en el periódico *Clarín*, se refería a la edición española de *La condición...* por Seix Barral (1974), ilustrando el comentario con una foto de la portada que reproducía la cuadratura de la figura humana renacentista. Se mencionaba en el texto su «arraigada vocación humanista» y «la tesis que la hizo popular en círculos ajenos a su disciplina [...] a saber, que las peores atrocidades del siglo han sido ejecutadas por burócratas de buenos modales, quienes se limitan a “obedecer órdenes”», por referencia a su obra sobre el juicio a Eichmann. Destacaba finalmente el interés de esta obra por su llamado de atención sobre la ausencia de reflexión «sobre las cosas que, no obstante, podemos hacer», cerrando con una cita extensa del Prólogo donde Arendt invitaba a sus lectores a «pensar en lo que hacemos». Nada más sabemos de sus libros y de los diálogos que pudieron haber habilitado.¹²³ Poco más de dos meses después, el 24 de marzo de 1976, se produjo el último golpe militar en Argentina que aplicó del terrorismo de Estado para cometer «las peores atrocidades» de nuestra historia, hasta su final en 1983.

Acompañando el momento de la decadencia de este ciclo de violencia estatal, *Clarín* volvió a reseñar otro libro de Arendt con significativas resonancias en ese presente. Firmado por Gabriel Báñez, «La opresión como arma ideológica» (1983) consigna lo central del último tomo de *Los orígenes...* —de la primera edición en castellano por Alianza en 1982 editada en tres tomos—, precisamente el referido al «Totalitarismo». En el cuerpo del texto la «opresión» del título era traducida enseguida como «ideologías de hostilidad», para tomar luego su nombre más arendtiano —«totalitarismo» «sistema totalitario», «terror» y «dominación totalitaria»—, señalándose al final su particular enfoque sobre la cuestión del apoyo de las masas desclasadas al nazismo. Báñez destacaba en negritas algunas palabras y fragmentos del texto, cuyo sentido quizás fuera el de ligar las observaciones de la autora sobre el totalitarismo con «nuestro tiempo». Culmina sin embargo instando a «tomar distancias de símiles más o menos inmediatos» para recalcar que «si hay un

¹²³ En algunas comunicaciones y comentarios personales, varios de sus lectores contemporáneos expresaron que las obras de Arendt no eran una lectura común o siquiera relevante para ellos durante los años 1960 y 1970, incluso cuando reconocían haber visto sus libros en las bibliotecas familiares.

propósito en la educación totalitaria éste no ha sido nunca inculcar convicciones sino todo lo contrario; esto es, *destruir toda capacidad para formar alguna*. [Destacado del autor] Esa era en efecto la verdadera «arma ideológica» con que el terrorismo de Estado amenazaría a la recobrada democracia durante los años siguientes: la incapacidad de establecer una forma pública de verdad acerca de lo ocurrido.

El 10 de diciembre de 1983 asumió Raúl Alfonsín al cargo de Presidente después de siete años de dictadura, dando inicio formal a un proceso de recuperación democrática vacilante. Apenas asumido, el Congreso y el Poder Ejecutivo dictaron tres instrumentos legales que definirían algunos de los ejes centrales del tratamiento de ese pasado apenas franqueado: la anulación de las leyes de impunidad y auto-amnistía del llamado Proceso de Reorganización Nacional; los decretos N157 y N158 que dictaban el procesamiento de las cúpulas de las organizaciones guerrilleras más conocidas (Montoneros y PRT-ERP) y de las tres Juntas Militares de la dictadura, dando pie a la «teoría de los dos demonios»; y la creación de la Comisión Nacional de Desaparición de Personas (CONADEP) que investigaría y reuniría las pruebas de las violaciones a los derechos humanos cometidas por el terrorismo de Estado. Institucionalización de la democracia, persecución de las formas de violencia política y estatal, y derechos humanos: he aquí preanunciados los ejes de las renovadas lecturas arendtianas a partir de 1986. Esas iniciativas culminaron en la realización del Juicio a las Juntas militares en 1985 crearán la sensación de que el pasado había sido dejado atrás, definitivamente.

En una nota de opinión en *Clarín* que daba cuenta de algunos (nuevos) consensos sostenidos desde 1983, Jorge Ballesteros (1984) analizaba la «doctrina de la seguridad nacional» que había fundamentado el terrorismo de Estado. La organización de la nota ya daba una idea de la impregnación del discurso conocido como «teoría de los dos demonios». Luego de una «Caracterización» de dicha doctrina en el contexto de la Guerra Fría, y el intento hegemónico y estabilizador de los Estados Unidos en América Latina que le imprimía un sesgo claramente militarista y totalitario, Ballesteros se adentraba en «El caso argentino», datando el inicio de la aplicación de esta doctrina en octubre de 1966 durante la dictadura de Onganía, con la instauración de las leyes del Sistema Nacional de Planeamiento y Acción para el Desarrollo y para la Seguridad –leyes N° 16.964 y 16.970, respectivamente. Instituyendo una forma de actuación del estado que

[despoja] a la ciudadanía de sus derechos y someterla a una militarización tutelar de todas sus actividades, configuran una arbitrariedad legal institucionalizada en la cual no puede dejar de verse el antecedente histórico inmediato del *estado criminal*, para usar una expresión acuñada por Karl Jaspers. [Destacado del autor]

En el caso argentino, la doctrina de la seguridad nacional se había investido con las ropas del mesianismo militarista de las Fuerzas Armadas, expresado por las palabras del General Osiris Villegas, defensor del ex General Ramón Camps ante el Consejo Supremo en la primera instancia

de enjuiciamiento fallido de los crímenes de la dictadura. Ese mesianismo era, según Ballesteros, el sustrato de «la lucha contra el terrorismo de signo marxista». Pasando así a tratar «El problema del terrorismo», Ballesteros mostraba la dificultad de aplicar el análisis arendtiano de los totalitarismos nazi y comunista a «nuestro “tiempo indigente”». Recordando la amistad entre Arendt y Jaspers, realiza un deslizamiento desde la concepción del totalitarismo arendtiano. Finaliza entonces afirmando que

Lo que nos interesa ahora es subrayar la sagaz detección que hace Jaspers de los métodos totalitarios operantes en el orbe democrático y que aparecen con la divisa –y el pretexto– de combatir al totalitarismo, en especial al de signo comunista. *Y como nuestro país, desde fines de la década del sesenta, sufrió la agresión de un terrorismo totalitario, como todo terrorismo –de signo comunista en sus variantes castrista, trotskista y maoísta, a las que se añadieron las “formaciones” especiales–, parece escrito para la Argentina este párrafo de Karl Jaspers que transcribo del libro “Dilema de la sociedad organización”:* “La lucha contra el comunismo no es solamente espiritual sino también concreta [...] Esta batalla contra el comunismo ha llegado, a menudo, con temible rapidez, a utilizar métodos totalitarios [...] Pero esto es solo el comienzo. Es como si el mismo diablo se entrometiera en la lucha contra el comunismo, porque el que lo combate pareciera adquirir las características de su adversario. [...] *como si atacando a un dragón uno se convirtiera en dragón.* De esta manera, la misma victoria sería una derrota, porque se lograría instaurando un régimen de dragones.”

De ese “régimen de dragones”, gracias a Dios, los argentinos nos hemos librado. Y esperamos reponernos. [Mis cursivas]

Más allá de la esquivada periodización propuesta por el cronista respecto de la aplicación de la Doctrina de la Seguridad Nacional en Argentina, y sin entrar a dilucidar el desplazamiento realizado a partir del análisis de Jaspers sobre los peligros totalitarios para las democracias, Ballesteros coincidía en trazar la línea que, incluso en el marco de la recuperada democracia, leería la violencia política como puntapié y excusa de la represión estatal y a ésta como la respuesta ideológicamente acertada al «terrorismo totalitario comunista», aunque no se priva de señalar que ésta fue excesiva en sus métodos. El «periodista y autor de varios libros sobre temas literarios y políticos» subrayaba que «los argentinos nos hemos librado» del «régimen de dragones». Esta actualización –¿geopolítica?– local de la obra arendtiana se profundizaría más tarde. Los diálogos con sus obras serán más cercanos, menos mediados por la cita ajena, aunque con las mismas dificultades de traducción cultural: a partir la recuperación democrática, Arendt *hablará de nosotros*.

V. Afinidades electivas en la post-dictadura (1986-2000)

*¿Cuál es el pasado que se dio cita en el momento del horror desencadenado?
¿Cuál es el camino que aún queda por recorrer en la búsqueda (tal vez
ilusoria) de alguna verdad sobre lo ocurrido?*
Héctor Schmucler

La recepción de las obras de Arendt en las intervenciones intelectuales y académicas durante este lapso se despliega en torno a cinco momentos en los cuales se hacen explícitos diversos ejes problemáticos: la transición democrática como emergencia de una nueva articulación entre *derechos humanos y democracia* en clave republicana; la composición normativista de la *escena judicial como espacio público paradigmático* a partir del Juicio a las Juntas en 1985; las reflexiones en torno a *la responsabilidad y el castigo* de los crímenes del terrorismo de Estado durante la década de 1990 introduciendo la cuestión de la relación entre historia y memoria; las relaciones entre *lo público y lo privado* a partir del desenganche neoliberal entre política y economía para explicar las transformaciones de lo político; y los recientes análisis críticos de los proyectos de cambio social de los años 1960-1970 que revisaban la relación entre *violencia, política y cambio social*.

Incluso cuando estas recepciones recuperan lecturas pretéritas o ya canónicas de la autora, su conjugación con las problemáticas locales introduce giros de la interpretación que reformulan ese canon. Estas relecturas constituyen una trama de interpretaciones sobre los años de lo que se llama «pasado reciente» que fue tejida por los intelectuales argentinos, primero desde el exilio político y sólo más tarde en el espacio local de debates. (De Diego, 2007)¹²⁴ Todas estas interpretaciones y lecturas están siempre ya datadas, «traen siempre la marca de lo socialmente audible y decible en el momento en que son pronunciados. [...] las controversias sobre lo que se recuerda y cómo se recuerda ponen en evidencia diferencias de interpretación sobre el pasado, pero también distintas visiones sobre el presente y el futuro». (Oberti, 2008: 41)

Son estas tramas discursivas, textos e intervenciones que atraviesan las décadas de 1980 al 2000, las que estructuran un campo de problemas a partir del cual se leerá la peculiar propuesta teórica arendtiana. Pese a las divergencias perceptibles entre ellas, hay algo común en todas estas lecturas: la idea de que Arendt habla «de nosotros, de la violencia y el crimen instalados en la Argentina en el reciente pasado», que es «casi argentina», que su pensamiento «resuena tangencial y certero» en estas costas. (Schmucler, 1999; González, 1989; Hilb y Dotti, 1992; Mayer, 1995)

¹²⁴ Durante los procesos de represión militar de 1960 y 1970, se calcula que unos 5.000 a 10.000 argentinos se habían exiliado en México. A estos números corresponde sumarle los exilios en otros países latinoamericanos como Chile, Venezuela, Brasil, Uruguay y en varios de Europa (Francia, España e Italia, y en menor medida Suecia y Alemania). (Sznajder y Roniger, 2007; Franco, 2008)

1. Democracia y derechos humanos: de la pluralidad de lo humano a la república posible.

Desde la «Carta Abierta a la Junta Militar» de Rodolfo Walsh y las primeras rondas de Madres de Plaza de Mayo, ambos hechos datados en 1977, los *derechos humanos* como noción política han interrogado paradójicamente las esperanzas cifradas en la salida (política y social) de la dictadura.¹²⁵ El campo de las producciones intelectuales y académicas locales referidas al pasaje desde la última dictadura a la democracia en Argentina (y en América Latina) ha producido numerosas interpretaciones y lecturas de donde surgió un imaginario de la transición como cambio de época. Ese imaginario se ha cifrado en la imagen de los ex Comandantes de las tres Juntas Militares de pie ante el Tribunal del Juicio a las Juntas en 1985. (Feld, 2002) Esta sería la «escena *bisagra*» de la predicada ruptura entre dictadura y democracia, que «anudaba un núcleo de significaciones que no sólo rearmaba la memoria completa de la dictadura, sino que incorporaba, propiamente implantaba, las bases de *una nueva memoria de la democracia*». [Cursivas del autor] (Vezzetti, 2002: 110)¹²⁶ En todo caso, este fue el periodo donde la «cuestión democrática» y su articulación con la noción de derechos humanos convocó las más intensas proyecciones y decepciones en las intervenciones intelectuales y académicas. (De Diego, 2007: 59-67; Quiroga y Tcach, 2006) Este giro producía nuevos conceptos para tratar la política y sus procesos, que a su vez destituía otros de la escena de debates. (Lesgart, ob. cit.) A través de la oposición arquetípica de los conceptos *autoritarismo* y *democracia*, surgida en sucesivos intercambios y encuentros entre intelectuales de toda América Latina, se inventaba el proceso mismo que se denominaba *transición* como un *pasaje* desde Estados bajo regímenes autoritarios hacia Estados democráticos.¹²⁷

¹²⁵ Inés González Bombal (1991) se preguntaba «cómo llegan las temáticas de los derechos humanos y la justicia a convertirse en parte sustantiva de la legitimidad de origen de la democracia» a lo largo de ese proceso. Según la autora, esta reconfiguración fue posibilitada por el fracaso de la negociación con los principales partidos políticos impulsada por las Fuerzas Armadas en 1981. La deslegitimación final de las Fuerzas Armadas como actor del escenario político –sumada a la derrota militar en Malvinas– implicó una completa reconfiguración de la cultura y escenario políticos a partir de la cual, las acciones y efectos de la represión estatal fueron definidos como «violaciones de los derechos humanos», y su legitimación social fue ya imposible.

¹²⁶ Cabría recordar, sin embargo, la soslayada diferencia entre una *retirada* de la dictadura y una *recuperación o refundación* de la democracia considerando como eje del análisis no ya el año-emblema «1983», sino la derrota de la guerra de Malvinas en abril de 1982. Eso implicaría un sugestivo desplazamiento hacia la observación de las variaciones en los modos de resistencia, apoyo y consenso sociales con la dictadura (González Bombal, 1991: 133; Nino, 1997; Cheresky, 1992). El cierre de este proceso es, sin embargo, más ambiguo y ha sido ubicado tanto en el momento de las sentencias dictadas contra las cúpulas militares responsables del terrorismo estatal (diciembre de 1985), como en los momentos de recambio y alternancia partidarias de 1987, 1989 y 1999.

¹²⁷ En el caso de Argentina se desconocía así la preexistencia de un proceso asimilable al de 1983, como fue el del traspaso del poder de 1973 entre el gobierno de facto del general Lanusse y el Presidente electo Héctor Cámpora. Vezzetti (2002: 142-143) señala esta operación de *olvido* de las experiencias anteriores en la *nueva* transición democrática, así como su intensa filiación con los gobiernos socialdemócratas europeos, como el español (y su muy citado Pacto de la Moncloa). Según él, es el funcionamiento imaginario de esa *otra transición* de 1973 lo que resurge como síntoma tanto en la idea de «ilusiones traicionadas» como en la recurrente «paranoia anticomunista» del bloque cívico-militar, que daría lugar a numerosas asonadas y levantamientos militares hasta 1991. Para limitarme sólo al Cono Sur como zona

En un artículo titulado «El debate intelectual en América del Sur. De la revolución a la democracia» publicado en la revista *La Ciudad Futura* (1986-2008), el politólogo chileno Norbert Lechner (1986 c) afirmaba que la crítica intelectual del autoritarismo en la región «ya no invoca el futuro (la revolución) contra el pasado (el subdesarrollo). Por el contrario, asume la defensa de una tradición en contra de la ruptura violenta». (33)¹²⁸ Esa defensa planteaba, por un lado, la revisión de los proyectos de cambio social de las izquierdas latinoamericanas y la ruptura con la estrategia revolucionaria, y por otro la preocupación por establecer las responsabilidades societales en el advenimiento de los regímenes autoritarios.¹²⁹ En esa encrucijada, el enunciado de los derechos humanos venía en auxilio de la *idea democrática*, en primer lugar desde las prácticas de las numerosas organizaciones y grupos que, desde comienzos de los años 1970, denunciaron insistentemente las prácticas represivas del Estado y de las organizaciones paraestatales que lo acompañaron, y luego como reclamo «generalizado» ante la inocultable tragedia del terrorismo estatal.¹³⁰ La

de influencias mutuas, Argentina fue quizás el caso más «exitoso», siempre que se cuenten los sucesivos embates militares que se sucedieron hasta 1991, así como los efectos sociales devastadores de las transformaciones económicas (neo)liberales implementadas con diverso ritmo desde 1976. Por su parte, las dictaduras de Uruguay, Chile y Brasil se extendieron hasta mediados y fines de los años 1980, continuándose en regímenes democráticos controlados por la corporación militar o con la negociación de la impunidad de los sectores militares y hasta la actualidad. Otros casos como Perú o Bolivia, alternaron intentos democráticos y golpes militares, con graves violaciones a las políticas de derechos humanos en ambos tipos de regímenes. En América Latina, México constituyó un fuerte contrapunto durante esas décadas para la gran cantidad de militantes políticos e intelectuales latinoamericanos exiliados allí durante los años 1970-1980.

¹²⁸ Lechner (Karlsruhe 1939–2004 Santiago de Chile) se formó en Alemania en Leyes, y luego en Chile durante los años 1960 con Franz Hinkelammert. En 1969 residió en Córdoba donde conoció a Francisco Delich y a José Aricó, quien, como editor, publicó su tesis en 1970 bajo el título *La democracia en Chile* (Signos, Buenos Aires). Entre 1971 y 1994 residió en Santiago, donde acompañó la breve experiencia de socialismo democrático del gobierno de la Unidad Popular, así como el derrocamiento por el golpe de Estado del Gral. Pinochet en 1973. (Gutiérrez y González, 2004) Durante los años 1990 intervino en una intensa red de intercambios con Delich, Aricó, Juan Carlos Portantiero y Oscar Landi, junto a intelectuales de Chile, Brasil, México y España. De estas últimas décadas es su problematización de las lecturas arendtianas en *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado* (1986 a) y *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política* (1990), así como el presente artículo sobre las transformaciones del debate intelectual.

¹²⁹ De hecho, la primera puesta en escena de dicha idea habría sido el citado Congreso del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/CLACSO en Costa Rica (1978), titulado «Las Condiciones Sociales de la Democracia». Ese evento, que hoy podría leerse como *meramente académico*, congregó a numerosas figuras intelectuales y políticas, tanto argentinas como chilenas, brasileñas y uruguayas, así como intelectuales europeos socialdemócratas, en especial italianos y españoles. Lechner fue uno de los asistentes a esta conferencia, que abrió el debate sobre la *cuestión democrática* durante los años ochenta en América Latina, acercando a numerosos intelectuales de la nueva izquierda latinoamericana a las redes político-intelectuales de la socialdemocracia europea. (Camou, 2007: 33-34; Gutiérrez y González, 2004) La revista de CLACSO, *Crítica y Utopía*, donde colaboraba Lechner, se orientó en esos años en este último sentido. Raúl Alfonsín también asistió a dicho encuentro, y conoció allí a varios de los intelectuales que luego participarían como asesores en su gobierno en Argentina.

¹³⁰ Si bien resulta común la interpretación acerca de una supuesta «condena moral generalizada» de la dictadura de 1976-1983 por parte de la sociedad argentina, cabe matizar esa asunción a partir de lo que Lucas Martín (2009) ha caracterizado como un doble registro acerca del lugar que se adjudicaba la sociedad en su conjunto frente a la dictadura, y del modo en que se relacionaba con las víctimas más directas de la misma. Ese doble registro proyectaba sobre la sociedad una forma de auto exculpación que podía «al mismo tiempo ignorar y sufrir el terror», es decir, que suponía tanto la *ignorancia* acerca del terrorismo estatal como la *victimización* en el marco de la dominación social que éste constituía. Así, la sociedad se colocaba a sí misma como «espectadora horrorizada» ante la lucha de *dos demonios*: el terrorismo revolucionario y el terrorismo estatal, situándose a una distancia «decisiva y acomodaticia», cuyo resultado era la generación de un consenso silencioso y negado, a la vez que irrefutable. Lo que se conoce como teoría de los dos demonios será, según Martín, no solo un subterfugio de victimarios o el resultado de acuerdos políticos surgidos

contraposición entre *autoritarismo* y *democracia* era en este sentido un *límite* a los debates durante la transición, a la vez que un «ajuste de cuentas», que resignificaba de manera desplazada tanto al término *revolución* (negativamente) como a la noción de *derechos humanos* (positivamente).¹³¹

Aunque esta verdadera transformación cultural y política se visibilizó en Argentina recién en 1983, el momento de viraje conceptual se había iniciado a fines de los años 1970, desde el exilio europeo y latinoamericano de los intelectuales de la nueva izquierda, en el marco de la experiencia de vida en países de institucionalidad más regular.¹³² Los intelectuales y pensadores que se congregaron en el Club de Cultura Socialista de Buenos Aires desde 1984 –muchos de ellos también miembros del colectivo editor de *La Ciudad Futura*–, compartían una historia de compromisos teóricos con el marxismo crítico; vínculos políticos con las izquierdas y el peronismo revolucionarios; exilios en común, mayormente en México y Francia; e iniciativas culturales como fue el caso de las revistas político-culturales.¹³³ Con el retorno de las democracias a la región compartirían también las preocupaciones, las lecturas y en algunos casos nuevos proyectos políticos. La revista *La Ciudad Futura* (1986-2008), «Revista de cultura socialista», fue dirigida desde sus inicios por José Aricó, Juan Carlos Portantiero y Jorge Tula. La composición editorial varió, incorporando un Consejo de Redacción y un Comité editorial, donde participaron en diferentes

de la transición, sino también un modo de auto percepción social propio de la posdictadura. Sobre el mismo tema, véase: González Bombal, 1995.

¹³¹ Según Roxana Patiño (1997), «*La configuración de una nueva cultura política democratizante replantea entonces las relaciones entre el intelectual y la política al tiempo que redefine sus funciones*». [Cursivas de la autora] Esa *redefinición* de las relaciones entre política e intelectuales se hará más clara a lo largo del último apartado de este capítulo.

¹³² Respecto al exilio mexicano, la renovación intelectual fue intensa tanto entre los exiliados argentinos, que se contactaron allí con colegas y académicos latinoamericanos y europeos, como entre la intelectualidad mexicana que recibió en sus instituciones académicas y espacios culturales y políticos la experiencia política y las perspectivas teóricas de los exiliados sudamericanos. (Sznajder y Roniger, ob. cit.; Yankelevich, Tarrés y al., 2001) Según surge de la conversación mantenida con Héctor Schmucler, México fue una de las puertas de entrada del pensamiento arendtiano. Por ejemplo Octavio Paz (1979) cita tanto el libro sobre el juicio a Eichmann como el dedicado al totalitarismo. En cuanto al exilio argentino en Francia, Claudia Hilb ha indicado la importancia de los seminarios dictados en 1981 por Claude Lefort en París para su acercamiento a la obra arendtiana. También ha recordado la existencia de alguna obra de esta autora entre los volúmenes de la biblioteca de José Aricó, posiblemente la versión de *Hombres en tiempos de oscuridad* editado por Anagrama en 1972, aunque carezco de más precisiones sobre esto. Sobre el exilio argentino en Francia, véase: Oliveira-Cézar, 1999; Franco, ob. cit.

¹³³ Varios de ellos ya habían compartido algunas experiencias político-culturales antes de 1983, como la revista y editorial *Pasado y Presente*, o la «Mesa Socialista» y la revista *Controversia* ambas iniciadas en 1979 en el exilio de intelectuales y militantes argentinos de la nueva izquierda en México. (Casullo, 2004: 106-127) *Controversia* publicó 14 números en México entre 1979 y 1981, donde se debatieron las difíciles convergencias entre las dos corrientes centrales de la nueva izquierda argentina: el peronismo de izquierda y la izquierda nacional, cuya intensidad dio lugar a sucesivos alejamientos hasta el cierre de la revista. El consejo editorial estuvo conformado (con variaciones) por Jorge Tula, Carlos Abalo, José Aricó, Sergio Bufano, Rubén Caletti, Nicolás Casullo, Ricardo Nudelman, Juan Carlos Portantiero, Héctor Schmucler y Oscar Terán. (Casco, 2005; Patiño, 1997; Burgos, 2004) La conformación en 1984 del Club de Cultura Socialista, tras la fusión de parte de la Mesa Socialista de México con el grupo editor de *Punto de Vista* (1978-2008), resultaba expresiva de las afinidades generadas en ese proceso de (auto)crítica y reposicionamiento político. Por su parte, *Punto de Vista* había editado sus tres primeros números gracias al aporte de una organización político partidaria de la nueva izquierda a la que se encontraban vinculados algunos de sus editores. Algunos de los integrantes del Club participaron también del «Grupo Esmeralda» –compuesto por Meyer Goodbar, Emilio de Ipola, Juan Carlos Portantiero, Pablo Giusani y Daniel Lutzky, entre otros–, que asesoró en los inicios al gobierno de Raúl Alfonsín. (Basombrío, 2007) El Club continuó sus actividades de discusión política-cultural hasta 2008.

momentos Carlos Altamirano, Jorge Dotti, Emilio de Ipola, Beatriz Sarlo, José Nun, Héctor Leis, Hugo Vezzetti, Sergio Bufano, Julio Godio, entre otros. Los sumarios listaban entre los colaboradores y los autores traducidos a Zygmunt Bauman, Rosana Rossanda, Francisco Weffort, Remo Bodei, Gianfranco Pasquino, Ludolfo Paramio, entre los más recordados o frecuentes, dando prueba del influjo socialdemócrata europeo. Lechner fue un actor importante en estos encuentros, que enriqueció con sus lecturas. Su perspectiva sobre la obra arendtiana será central para comprender esa particular entrada vía los debates sobre la democracia en la región, y el lugar que ocupan en ellos sus formulaciones sobre la politicidad de los derechos humanos.

La democracia emergía de esa trama como un concepto que impulsaba nuevos rumbos teóricos con proyección programática. A lo largo de los años 1980 y ya en Argentina, la transición fue jalonada con demandas sociales y políticas, entre las cuales las del movimiento de derechos humanos constituían las más acuciantes.¹³⁴ Colocadas como mojones de la empresa democrática, esas consignas delinearon algunas de las medidas del primer gobierno democrático desde 1974: la derogación de las leyes de impunidad y auto-amnistía del llamado Proceso de Reorganización Nacional, la elaboración de los decretos N157 y N158 que impulsaban el enjuiciamiento de los responsables de las tres primeras Juntas Militares –pero también de los responsables de las dos organizaciones político-militares más importantes del periodo 1973-1976 (Montoneros y PRT-ERP)–, y la creación de la CONADEP que durante 1984 investigó y reunió las pruebas del funcionamiento del terrorismo de Estado. Estas medidas dieron el puntapié inicial a los sucesivos embates judiciales que culminaron en la realización del Juicio a las Juntas Militares en 1985, generando la expectativa de que por fin habría democracia *con* justicia, de que no sólo se reponía un estado de derecho *formal* sino que los derechos humanos se constituían también como fundamento *sustancial* de todo proyecto democrático.

En el citado artículo de 1986, Lechner analizaba el autoritarismo como experiencia de «una violencia *sistemática*, de un orden *programáticamente* autoritario y excluyente» [Sus cursivas] como fase constitutiva de esas reflexiones. Esa experiencia autoritaria había forjado el desplazamiento epocal del interés de los intelectuales latinoamericanos que, pensando la derrota del proyecto revolucionario, planteaban una crítica de los caminos hacia la revolución sostenidos en los años 1960 y ponían el acento en la cuestión de la experiencia autoritaria de la década de 1970, culminando en la revalorización de la recuperada democracia durante los años 1980. Los años 1970 eran así la verdadera bisagra de la reconfiguración intelectual ocurrida en los años 1980-1990, proceso en el

¹³⁴ Las consignas eran *Aparición con vida, Ni olvido, ni perdón y Verdad y justicia*. Incluso esta última, en su generalidad e imparcialidad, exigía bastante más de la democracia recuperada que algunas medidas de reparación más o menos inmediatas, y su imprecisión permitía suponer que los márgenes del enjuiciamiento a los responsables del terrorismo estatal no se limitarían a los Comandantes de las Juntas. La historia posterior de esa demanda deja claro que, aunque promisorio en sus inicios, la escena judicial evidenció pronto sus limitaciones. (Brysk, 1994; Sikink, 2006)

cual las revistas culturales-políticas constituyeron uno de los espacios de esa reconfiguración, propiciando debates y reagrupamientos intelectuales.¹³⁵ Estos desplazamientos, a la vez conceptuales y políticos, se enlazaban con el cuadro de críticas y polémicas referidas a los «socialismos realmente existentes» de Europa del Este, a los debates en ciernes sobre la crisis del Estado de Bienestar de Europa Occidental, y a los fracasos de los procesos revolucionarios en el denominado Tercer Mundo.¹³⁶ Lechner refería también a una «apreciación diferente de los procesos democráticos formales», a los efectos de la intensificación de la circulación internacional de los intelectuales y de la *latinoamericanización* obligada por el exilio, así como a la creciente profesionalización académica de los intelectuales. Estas confluencias del debate teórico-político en los exilios configuraban «una especie de universidad itinerante» y transnacional. (33)¹³⁷ Según él, se produjo allí una apertura intelectual que obligaba a confrontar «con obras antes desdeñadas o ignoradas», así como a relecturas del *corpus* teórico marxista y la incorporación de referentes del marxismo no ortodoxo como Antonio Gramsci, o de la teoría crítica como Jürgen Habermas. (34)¹³⁸ En ese horizonte de fuerte recomposición de la tarea intelectual se iniciaban también las lecturas de la obra de Arendt.

Sobre dicho mapa, Lechner bosquejaba la renovación del pensamiento político, ocurrido a partir de la década de 1980 en América Latina. En primer lugar, una *revalorización de la política* centrada en tres elementos a considerar: el *conflicto social como sustancial a lo político* que no puede resumirse en una lógica de guerra excluyente, ni neutralizarse o armonizarse vía compromisos y concertaciones (aunque la idea de un *pacto fundacional* es persistente); la idea de que *la política democrática se funda en la pluralidad de la condición humana* y no en alguna forma presocial de la identidad,

¹³⁵ En ese marco, *La Ciudad Futura* y *Punto de Vista* constituyeron un espacio de puesta al día y de propuesta, tanto en términos políticos como culturales.

¹³⁶ La fuerza de estos deslizamientos teóricos era motorizada además por una serie de alianzas e intervenciones político-culturales transnacionales, entre las cuales destacaba el modelo de las transiciones democráticas del Mediterráneo europeo. (Lesgart, 2003: 69, 162-164 y 173) Los casos paradigmáticos de transiciones europeas eran España, Grecia y Portugal, aunque las experiencias eurocomunistas, socialdemócratas y democristianas en Alemania, Italia y Francia también tuvieron su impacto en la región vía la acción de fundaciones y partidos políticos, así como a través de las conexiones entre académicos y políticos de estos países con los exiliados latinoamericanos en congresos y encuentros como el citado de CLACSO.

¹³⁷ Juan Carlos Portantiero (1980) señalaba algo similar. Por un lado, se advertía una *desprovincialización* de las temáticas y conceptos en el campo de los estudios políticos y sociales de la región que alteraba las fronteras geográficas, políticas y académicas. Por otro lado, implicaba también una homologación o *analogía por defecto* de experiencias políticas y socio-culturales muy diversas, incluso dentro de la propia región del «Cono Sur».

¹³⁸ José Casco, en su análisis de las trayectorias de algunos de los intelectuales del exilio mexicano que aquí se mencionan, destaca la incorporación de autores antes desdeñados desde las izquierdas, como Max Weber, los cuales devenían «arma de combate de un socialismo reformista, que ajustaba cuentas con la izquierda revolucionaria y el populismo». A esto contribuyó también el que México fuera «una puerta de entrada a un mercado editorial de libros, revistas, papeles de investigación, y seminarios internacionales, de gran amplitud producto de un auge de su mundo cultural, que favoreció el intercambio con zonas del mundo intelectual central y el contacto con nuevas problemáticas». (Casco, 2010) Esta renovación editorial y cultural fue también alentada por la llegada de los propios exiliados latinoamericanos a ese país, como sería el caso de la lectura argentina de Gramsci propiciada desde los años 1960 por el grupo de *Pasado y Presente*.

sea ésta la «unidad nacional» o la predeterminación económica de los sujetos; y la *reconceptualización de la utopía* como plenitud imposible en oposición a la instrumentalización de la política en la cual coincidirían, según él, tanto la tradición marxista como la doctrina militar y el pensamiento neoliberal. (Ibíd.)¹³⁹ En segundo lugar, Lechner constataba también una *revalorización de la sociedad civil*, cuyas connotaciones políticas se evidencian en la preocupación por las condiciones sociales de la democracia, y en particular en la difusión del debate intelectual al respecto.

Conjugando así nociones caras a la tradición marxista crítica (o no dogmática) con la noción arendtiana de *pluralidad* entendida como sustrato inescindible de toda posibilidad del actuar —es decir, de lo político en tanto condición humana—, señalaba cierta convergencia entre el concepto de pluralidad arendtiano y ciertos matices de la crítica de Ernesto Laclau al marxismo ortodoxo.¹⁴⁰ Lechner afirmaba que «la actual revalorización de los procedimientos e instituciones formales de la democracia no puede apoyarse en hábitos establecidos y en normas reconocidas por todos».¹⁴¹ En su lectura de *La condición humana*, Lechner procuraba encontrar una instancia de

¹³⁹ Una primera aproximación a este tema aparecía en su artículo «Aparato de estado y forma de estado» (1985 [1980]). Allí introducía la crítica de Arendt a Marx desarrollada en *La Condición...* con una flexión que no puede dejar de llamar la atención. Al indicar que Marx no atendería a la dimensión política entre las actividades humanas —limitándose a tratar la condición del *animal laborans* y del *homo faber*—, Lechner apuntaba a su «paradojal silencio sobre el “reino de la libertad” [por lo cual] La emancipación humana del “trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos” es abordada solamente en términos de “tiempo libre” (una libertad improductiva) y no de praxis social.» Refiriéndose entonces a la formulación arendtiana, afirma que «El hombre *qua* hombre, dice Hannah Arendt, cada individuo en su única distinción aparece y se confirma a sí mismo en el discurso y la acción, y estas actividades —la política— necesitan *un espacio para aparecer: el ámbito público, el estado.*» [Mis cursivas] (105) Lechner hace explícito en las conclusiones de su trabajo que su imperativo es reconocer la división social para «tematizar la democracia en una sociedad socialista» (107) para lo cual es preciso abandonar una concepción reduccionista del estado que no contempla las potencialidades de la interacción como acción significativa, es decir, como producto histórico-social y «representación objetiva del orden existente».(109) No obstante la afirmación de Lechner, cabe dudar de la homología entre «ámbito público» y «estado» en Arendt. Agradezco a Alejandra Oberti haberme llamado la atención sobre este texto.

¹⁴⁰ Lechner indicaba en su artículo la cercanía entre Arendt y Laclau, recuperando la crítica de éste a la centralidad de la «predeterminación económica de las posiciones políticas ideológicas» en los planteos tradicionales de la izquierda, en el libro *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo* (1978). Laclau ha continuado esta indagación en sus obras posteriores. (1987) Ya había prestado alguna atención a la obra de Arendt en el libro de 1978, donde evaluaba las dificultades de las propuestas teóricas que analizaban el fascismo, colocándola junto a Carl Friedrich y J. L. Talmon como uno de los análisis —aunque «de los más sofisticados exponentes de esta tendencia»— «subproducto de la guerra fría que tiende a abstraer rasgos formales comunes a ambos tipos de régimen para afirmar la identidad sustancial entre fascismo y comunismo».(95) Esta perspectiva crítica lleva luego a Laclau a repensar las *interpelaciones popular-democráticas* como un modo posible de articulación de las posiciones antagónicas. (Laclau, 2005).

¹⁴¹ Arendt formulaba su concepción fenomenológica de lo político a partir del cuestionamiento del modo en que se había producido la distinción entre las actividades propiamente humanas (la *condición humana*, no su «naturaleza») en la filosofía política: la *vita activa* —labor, trabajo, acción—, y la *vita contemplativa* —querer, pensar, juzgar. Criticaba así el rol subrogante de la acción en relación con el pensamiento (en la tradición filosófica casi desde sus mismos inicios) y con el trabajo (en la concepción cristiana de la relación mundo-trascendencia). Según Arendt, el contenido y los agentes de las actividades humanas son indeterminados: no habría «temas» o «agentes» que correspondan de manera unívoca a una u otra esfera de la condición humana, sino lógicas que en su reificación pueden transforman el carácter mismo de cada una de ellas, como ocurriría en las sociedades de masas donde las lógicas de la labor (productividad-consumo) y el trabajo (creatividad-obra) subsumen a la acción (discurso-acción). (Tassin, 1999: 259-326; 386-399) En cuanto a las condiciones de posibilidad de la *vita activa* éstas son la *natalidad* (capacidad de dar inicio), la *mundanidad* (artificio del mundo que alberga y posibilita la vida en común) y la *pluralidad*. Ésta última, que es la destacada por Lechner en su texto, se refiere a la simple comprobación de que «*los hombres*, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. [...] todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá». (Arendt, 1996 [1958]: 21-22, 200-202) De este modo, *política* es una identidad que sale de sí para actualizar con

afirmación de lo político-social bajo la forma de un *Estado Democrático* (sic) que, no obstante la estabilidad de su forma, mantuviese abierta o incondicionada la posibilidad de su propia reformulación.¹⁴² Si la democracia ya no era sólo un sueño liberal esto se debía a que la recomposición social, política y económica operada por las dictaduras obligaba a plantear su urgente consolidación a partir de la *revalorización de lo político y de la sociedad civil* en el debate intelectual latinoamericano. Esta revalorización de lo político era el eje del «cambio de la cultura política». La construcción democrática a realizar implicaba, entonces, afrontar la tarea conjunta o doble de fundar e imaginar una forma democrática de lo político, que contuviese aquellas tres dimensiones: el *conflicto*, la *pluralidad* y la *utopía*.

Sin embargo, se vislumbraban también las paradojas de esta recuperación de lo político por parte de las izquierdas que, según Lechner, en ocasiones planteaban una crítica del Estado no exenta del anti estatismo ingenuamente liberal de la agenda impuesta por los planteos neoliberales, cuyos discursos en la región ya se hacían sentir con fuerza desde comienzos de los años 1980. La doble revalorización –política y societal– y la exigencia de una renovación cultural basada en la pluralidad, tenía como horizonte una reforma institucional capaz de producir la renovación de las adhesiones político-partidarias que a su vez contemplase la emergencia de nuevas subjetividades políticas y permitiese la rearticulación en un solo proyecto de *democracia y socialismo*.¹⁴³

En otro artículo de 1986 sobre «Los derechos humanos como categoría política» (1986 b), Lechner proponía recuperar la formulación arendtiana del «derecho a tener derechos» como eje de una aproximación crítica a la relación entre derechos humanos y política.¹⁴⁴ Presentado en un

otros el modo en que, aunque diferentes, estamos juntos en el mundo. (Bacci, 2009: 191-192; Gérard, 2007: 79-91) La pluralidad tiene todavía otra forma de manifestarse, que es perceptible en su análisis sobre el *juicio reflexionante*, que caracteriza la condición autoreflexiva de lo humano a la vez que una conexión con el mundo en común al cual el *yo* se encuentra indefectiblemente ligado de modo experiencial. (Arendt, 1996 [1958]: 314-320; 2006 [1951]:634-640; 2003 [1982]) Esta última acepción será central para comprender el abordaje de Arendt a las nociones de *mal radical* y *banalidad del mal*, así como su análisis de las continuidades entre las sociedades totalitarias y la sociedad de masas.

¹⁴² Aquí es preciso notar que esta lectura a partir de Arendt es posible debido a la tensión, irresuelta en su propia obra, entre la advocación por la república y su adhesión a formas de democracia directa como las surgidas de los consejos obreros revolucionarios, cuestión evidente en su tratamiento del problema de la relación entre fundación e institucionalización del nuevo orden post-revolucionario. (Arendt, 1988)

¹⁴³ No obstante las prevenciones de Lechner y su apuesta por la *incertidumbre democrática*, el sustrato fundacional que sustentaba su propuesta adquiriría la forma de un *pacto* democrático, a imagen de muchos de los modelos de la recuperación socialdemócrata de la época. Pocos años después del artículo presentado, el autor desarrollaba esta cuestión en «¿Responde la democracia?» (1990: 119-151), donde retomaba la idea lefortiana de la *indeterminación democrática*, colocando las cuestiones aquí presentadas en una nueva dimensión: la tensión que surgía entre democracia y autoritarismo a raíz de las (in)cumplidas demandas sociales de certidumbre durante las transiciones. Véase la reelaboración de Claudia Hilb (*ut infra*).

¹⁴⁴ Lechner cita aquí «Es gibt nur ein einziges Menschenrecht» (1981 [1949]). Este artículo anticipaba algunos de los argumentos del capítulo «La decadencia del Estado-nación y el final de los derechos del hombre» (2006 [1951]: 412-427). Allí, la autora trataba la paradoja que implicaba la referencia al *Hombre* en términos abstractos y generales, cuando su existencia sólo se manifestaba ante la exclusión del orden social-político, es decir, en condiciones socio-históricas específicas. Así, resultaba ser que los *derechos del Hombre* –en su abstracción de un sujeto supuestamente universal–, eran inaplicables cuando se los desvinculaba de los derechos políticos del *ciudadano*. El *ser humano en general*, privado de toda forma de expresión política, devenía así un ser *superfluo* cuya individualidad «pierde todo su significado» fuera de su estatuto político. En este sentido, el único derecho humano sustancial era el «derecho a tener derechos».

encuentro a diez años del golpe de 1976 en Argentina, ese artículo de Lechner partía de considerar el derecho a la ciudadanía y su relación intrínseca con el acceso al espacio público. En este sentido, dice, «toda defensa de los derechos humanos es una acción política». La cuestión era si los derechos humanos podían pensarse como categorías políticas, como emblemas con carga política suficiente para constituir un espacio público democrático, o si eran más bien arietes de fuerza que terminaban debilitando a los regímenes democráticos transicionales. El autor seguía en este texto la crítica que Claude Lefort realizara a la interpretación de Marx en *La cuestión judía* sobre la relación entre «Derechos del hombre y política». (1990 [1980]) Allí Lefort señalaba la insuficiencia del análisis marxiano para pensar la dimensión política de esa declaración de derechos, análisis que culminaría en un rechazo de lo político que a su vez conduciría a la *referencia del Uno y de lo Mismo*, a una idea de sociedad que «concordaría espontáneamente consigo misma, [...] una manera de producir, habitar, comunicarse, asociarse, pensar, sentir, enseñar, que traduciría una única manera de ser» en el «amoroso abrazo de la buena sociedad». (35)¹⁴⁵ Siguiendo esta línea, Lechner afirmaba que, a diferencia de la perspectiva *liberal* que consideraba los derechos humanos en su apelación a individuos desvinculándolos de su relación con el orden social y político, y de la *marxiana* que los reducía a su expresión formal jurídica como ficción del orden burgués, «los derechos humanos son un elemento constitutivo de la política y que, por consiguiente, la violación de los derechos humanos es una agresión a la sociedad». (1986 b, ob. cit.: 94) Resituaba así aquella idea arendtiana de que sólo la pérdida de la pertenencia a una comunidad de carácter político deja a los hombres sin derechos. El *derecho a tener derechos* constituía para Lechner el *único derecho humano* que trascendía el orden social-político y que por ello podía ser fundamento de todo otro derecho, donde lo colectivo adquiriría un «horizonte de sentido» en su doble dimensión de «normas constitucionales y de referente trascendente». Los derechos humanos no eran entonces ni un programa político ni un límite moral a lo político, sino que referían de manera trascendental a una comunidad plena –la comunidad plural de hombres libres e iguales–, y por lo tanto *irrealizable*. Así, la politicidad de los derechos humanos residía menos en su aplicación específica que en su irreductibilidad utópica, ya que «Su realidad es la realidad de una carencia radical y cotidiana a la vez: la ausencia de una plena “individuación” en comunidad». (100) Desde esta perspectiva, es su potencial trascendencia la que plantea el problema de qué tipo de orden social-político se constituye. Por esta razón, la violación de estos derechos afecta a la comunidad como principio organizativo y no meramente a cada

¹⁴⁵ A partir del reposicionamiento de un grupo de intelectuales franceses trotskistas y de la izquierda radical frente a la experiencia comunista surge en 1947 el grupo y revista *Socialisme ou Barbarie*. Allí Claude Lefort, junto a Cornelius Castoriadis y otros, inició su crítica al estalinismo y al acuerdo prestado desde el Partido Comunista Francés con ese sistema. (Ortellado, 2008; Christofferson, 2004: 27-155) Lefort ha sido uno de los autores que facilitó una aproximación arendtiana al *corpus* teórico-político marxista, sobre todo desde su libro *L'invention démocratique* de 1981, del cual fue tomado el artículo citado. Solo desarrollo aquí tangencialmente la lectura arendtiana de Lefort, en cuanto los autores que trato en cada caso tomen sus perspectivas teóricas.

individuo que ha sido objeto de la violencia. Releyendo América Latina desde esa posición, los crímenes contra la humanidad no podrían ser comprendidos como meros «excesos o abusos del poder». La enérgica defensa que Lechner realizaba de los derechos humanos como categoría política aludía también a quienes menospreciaban de la izquierda las reivindicaciones y los logros de las políticas de derechos humanos en las transiciones latinoamericanas señalando su sustrato burgués y desconociendo los riesgos de las avanzadas militares todavía acechantes. La democracia formal se volvía así un valor inseparable de la defensa de los derechos humanos, en una articulación que dejaba de provocar contradicciones tanto como sucesivos intentos de sutura progresista fracasados a lo largo de la transición.

En un texto presentado en noviembre de 1985 en el seminario *México al filo del siglo XXI* en la Universidad Autónoma de México, Héctor Schmucler (1988 [1985]) analizaba «Los rostros familiares del totalitarismo. Nación, nacionalismo y pluralidad», introduciendo algunos elementos del pensamiento arendtiano relativos a su crítica a la articulación entre la forma del Estado-nación y el desarrollo de estados totalitarios durante el siglo XX.¹⁴⁶ Dicha articulación, base de la crítica arendtiana al totalitarismo en sus manifestaciones nazi y estalinista, daba lugar en la lectura de Schmucler a una interpretación del nacionalismo como modo de subjetivación, pero también a una crítica más general hacia los modos de las subjetividades producidas por órdenes totalitarios, sean estos liberales o comunistas. Si bien abundaban en el texto las citas de Tocqueville y Heidegger, tan caros al pensamiento arendtiano, es notorio su rescate de la noción de *pluralidad*.

A decir verdad, Schmucler no citaba a Arendt de fuente directa, sino que retomaba la obra de Jan Marejko –*Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire* (1981) – que se basaba en el análisis arendtiano sobre los totalitarismos, las revoluciones modernas y la idea de libertad.¹⁴⁷ De arraigadas convicciones liberales, Marejko analizaba las relaciones entre el pensamiento de Rousseau y la veta totalitaria del proyecto revolucionario moderno, es decir, establecía una relación directa entre la idea rousseauiana de *voluntad popular* y el proyecto revolucionario de izquierdas en general, aunque lo hacía vía la mediación de una crítica al totalitarismo comunista tal como se desarrolló en la Rusia soviética de Stalin. Para ello, Marejko recurría al conocido análisis arendtiano de los totalitarismos. El rodeo es importante pero nada inusual, aunque llama la atención la ausencia del nombre de

¹⁴⁶ Héctor Schmucler fue miembro, junto a Pancho Aricó, Juan Carlos Portantiero, Francisco Delich y Oscar del Barco, entre otros, del grupo editor de la revista y editorial *Pasado y Presente* (Córdoba, 1963-1965; Buenos Aires, 1973), y dirigió *Comunicación y Cultura* (*ut. supra*, capítulo III, Nota 100 en pág. 72) y la primera etapa de *Los Libros* (1969-1972). (Wolff, 2009) Debido a su militancia política en el peronismo revolucionario se exilió en México desde 1976 hasta 1984. Allí formó parte del colectivo político-cultural que editaba la citada revista *Controversia*. En ese contexto denunció las acciones del terrorismo de Estado, propiciando también algunos de los debates referidos al balance de los sectores revolucionarios tras el golpe de Estado. Su hijo Pablo, también militante político, fue secuestrado por la dictadura y se encuentra desaparecido desde 1977.

¹⁴⁷ Marejko había sido alumno de Raymond Aron en París y de Hannah Arendt en Nueva York. El citado libro era su tesis doctoral, defendida en Francia.

Como una reverberación de aquella, el autor colocaba los términos nación y nacionalismo en tensión con la noción de *pluralidad*, aunque traducido aquí a la idea de *diferencias* y opuesto a la de *dominio*. Las preguntas que plantea al comienzo son indicativas

¿son compatibles las ideas que postulan cada uno de esos términos?, ¿puede haber nación (en sentido moderno) sin nacionalismo?, ¿el nacionalismo se compadece con la pluralidad? La actual idea de nación—inseparable de la idea de Estado—¿no está marcada por la apetencia de dominio interior y exterior, que *no puede* privilegiar las diferencias? (33)[Cursivas del autor]

El autor diferenciaba el *dominio*—cuyo sentido era el de una propensión a la homogeneización o igualación cuantitativa—, de la *pluralidad*, la cual tendía a la «diferenciación cualitativa». El surgimiento de los Estados-nación se asociaba así fuertemente a la posibilidad de hegemonizar recursos económicos y políticos a la vez que se homogeneizaban diversos actores sociales, operaciones que luego se encarnarían en el mito del origen que sustentaba a los nacionalismos como ideologías sustitutivas de esa construcción histórica tan persistente que es la nación. Para Schmucler, como antes para Arendt, «Las mismas raíces sustentan el pensamiento que construye las naciones-Estado y que legitima la aparición de los imperialismos» (35), señalando que la real paradoja del nacionalismo era que, pese a su inspiración diferenciadora—resaltando el valor particular de un supuesto *ser nacional* originario—, reproducía las marcas de la homogeneización y de la unanimidad por imposición de un modelo de nación sustentado en la soberanía popular y la teoría rousseauiana de la voluntad general. En este sentido, la *pluralidad* era una tarea de resistencia antes que un presupuesto, tarea que no podía detenerse con el fin de los imperialismos o de los estados-nación. Así, era en la propia noción de la *voluntad general* rousseauiana donde él proponía cifrar el «desencanto contemporáneo», puesto que como

Razón de ser de la democracia, explica los totalitarismos. *Origen del pacto social que debía garantizar la libertad de los individuos*, conduce a la homogeneidad donde la vida languidece. *Espíritu de la nación, como lugar de encuentro*, alienta las utopías de las ciudades perfectas: recuperación del “orden natural” en el que se diluyen las tensiones siempre presentes cuando se acepta la existencia del otro. (36) [Mis cursivas]

Supuesto de todas las operaciones políticas que sustentaban la utopía emancipatoria (democracia, pacto social de libertad, lugar de encuentro) era a la vez la raíz de su fracaso expresado en los *totalitarismos*, la *homogeneidad* de la vida en las sociedades de masas, la idea de un *orden natural*. Siguiendo la huella del citado trabajo de Marejko sobre Rousseau—y del análisis de Arendt sobre las revoluciones—, Schmucler remarcaba también el giro particular que suponía el concepto de *piEDAD* en relación con la distinción entre *vida natural* y *vida política*, y el pasaje de la primera a la segunda.

¹⁴⁸ Esa mediación del texto arendtiano introducía una crítica radical del proyecto peronista revolucionario, vía la denuncia a las ideologías de la homogeneidad. Desarrollo la posición de Schmucler sobre esta cuestión en el último apartado de este capítulo.

En esa distinción y pasaje «quedan excluidos los impulsos de los cuerpos. Se es capaz de afrontar la muerte del cuerpo propio en nombre de ese otro cuerpo colectivo. Dar la vida por la nación es la realización plena de esta nueva eucaristía laica». (37)¹⁴⁹

De este modo, en su inefable ficcionalidad, la nación-Estado recuperaba el sustrato metafísico de lo político. Retomando el pensamiento heideggeriano sobre el lenguaje como lugar de encuentro y realización humanas, así como su crítica a su instrumentalización y por tanto también a la homogenización de las diferencias que constituyen el estatuto ontológico de lo humano, el autor advertía sobre la propensión de las iniciativas liberal-nacionales, e incluso de las tendencias tecno-burocráticas más actuales con sus sueños de una sociedad de transparencia totalizante. Todas esas formas de relación entre Estado y sociedad coincidían en ser o querer ser la encarnación de *una* voluntad general, presentándose incluso bajo las formas «más amables» del totalitarismo tecnológico-político. Todas ellas tenían *rostros familiares* entre sí. En todas ellas el tiempo de la historia y el espacio entre los hombres –entendidas al modo arendtiano como dimensiones que ligan y separan a los hombres y a las generaciones entre sí–, habrían sido borroneados. Esta crítica de la instrumentalización de lo humano –lenguaje y pluralidad– para la realización de unos fines considerados bajo el modelo teleológico de la razón iluminista, si bien expresada como crítica a la imaginación tecno-científica de los años 1980, se continuará en la reflexión que realiza años más tarde a la relación establecida entre política y violencia durante los años 1970.

En línea con los textos de Lechner, Héctor Leis (1989 [1987]) retomaba también las obras de Lefort y de Arendt en su análisis sobre el impacto de las políticas de derechos humanos en Argentina, afirmando que las demandas de las organizaciones de derechos humanos eran

[la] punta del iceberg de una concepción global sobre la construcción del orden democrático [...] Vale entonces decir que el reclamo por la vigencia de los derechos humanos expresa la necesidad de vincularlos profundamente con la política, de pensarlos como una condición esencial de la democracia.¹⁵⁰

La relación así establecida entre los derechos humanos y el orden político democrático implicaba un desplazamiento singular respecto de la desconfianza arendtiana por el papel político de las

¹⁴⁹ Según Schmucler, no sólo la nación ha exigido esa ofrenda: las revoluciones modernas habrían mostrado también cómo ese pasaje podía culminar en formas de homogeneización que reforzaban el programa liberal, solidarizando los modos de dominación totalitarios con los del liberalismo. Este tópico de la crítica de Schmucler a ciertas concepciones de la revolución será abordado con más claridad en sus escritos de los años 1990.

¹⁵⁰ Este texto es una versión ampliada de «El movimiento por los derechos humanos y el proceso de democratización política en la Argentina», *Cuadernos de la Comuna*, n° 12, *Puerto Gral. San Martín/Santa Fe*, 1987. Héctor Leis se formó en ciencias sociales en la Argentina durante los años 1970, donde militaba también en el arco político-revolucionario local, hasta su exilio en 1977 en Brasil. Si bien permaneció allí hasta el retorno de la democracia en 1984, comparte muchas de las experiencias político-intelectuales ya mencionadas para el caso de los exiliados en México, tanto en cuanto a la militancia política como en lo que hace a su posterior reposicionamiento político-intelectual desde 1984, incluso participando, aunque de manera irregular, en el citado Club Socialista.

mayorías en las sociedades de masas contemporáneas.¹⁵¹ Desde la perspectiva arendtiana, allí donde la voluntad general reina soberana, la pluralidad es reducida a la representación de la diversidad de puntos de vista individuales. En la breve referencia de Leis, los derechos humanos ya no son una apelación a lo político como momento agonal de las sociedades, tal como sostenía Lechner siguiendo más de cerca a Arendt, sino «condición esencial de la democracia», es decir, de un orden político específico.

¿Qué podría expresar esta relectura democrática de Arendt acerca de las transformaciones de las perspectivas políticas de los intelectuales argentinos que habían militado o pensado desde las izquierdas revolucionarias? Cuando se abordan los textos de los autores de esta franja intelectual suele señalarse el peso de la derrota de los proyectos revolucionarios de los años 1960-1970.¹⁵² El carácter político de esa derrota, su peso existencial, obligaba a una reformulación no sólo de las estrategias políticas (o político-militares) sino de la concepción misma de la política y su relación con la violencia y el orden social. El exilio resultó un espacio enriquecedor en ese sentido, al proveer espacios de discusión propios y también zonas de comparación con otras experiencias en la región. Durante el exilio mexicano, las discusiones sobre la derrota propiciaron una revisión de las tradiciones liberal, nacionalista y socialista de la cual surgía una revaloración de la democracia como forma y contenido de un orden político centrado en el respeto de los derechos humanos.¹⁵³

Los años 1990 implicaron transformaciones y reestructuraciones tan profundas en las sociedades latinoamericanas, tanto en términos de las relaciones sociales más generales como del lazo político, que la reflexión intelectual pronto advirtió la necesidad de volver sobre las transiciones democráticas desde otro punto de vista. Este viraje de los análisis de las transiciones requería pasar desde los aspectos más institucionales hacia el propio carácter de la vida democrática en su dimensión societal. (Jelin y Hershberg, 1996) Había que repensar el pasaje desde la

¹⁵¹ La tensión entre instituciones y libertad es un factor de indecibilidad en la obra de esta autora, quien parece en ocasiones más inclinada a darle preeminencia a una particular forma del orden republicano, centrado en la protección de las libertades públicas, que a las veleidosas mayorías democráticas. Su abordaje crítico de la relación entre Estado y derechos, es más perceptible en sus análisis sobre el totalitarismo.

¹⁵² El Editorial del primer número de *Controversia* expresaba ese «estado de ánimo» en el que se hacía imperiosa «una severa pero lúcida reflexión [...] sobre nuestro pasado, nuestro presente y sobre ese futuro incierto que pretendemos modelar». Desde esa perspectiva se proponía «iniciar una controversia lúcida, serena, fraternal» *para el examen de la realidad argentina*, y planteaba así la peculiar dificultad de esa tarea: «Educados muchos de nosotros en una izquierda dogmática y de discutible suerte y eficacia en la historia política de nuestro país, provenientes otros de un movimiento popular en cuyas estructuras reinaba el autoritarismo, instalados todos lejos de la patria, nos resultará difícil comprender la necesidad de iniciar prácticas distintas [...] Muchos de nosotros pensamos, y lo decimos, que sufrimos una derrota, una derrota atroz. Derrota que no sólo es la consecuencia de la superioridad del enemigo sino [...] de nuestra manera de entender al país, de nuestra concepción de la política». (2) No creo que haya un texto más frontal y radical, de entre los muchos dedicados a este tema en esa publicación y en otras similares, que pueda mostrar mejor esa marca trazada a fuego en el pensamiento de los intelectuales de izquierdas de la época.

¹⁵³ Juan Carlos Portantiero (1979), por ejemplo, se había planteado en aquel contexto la pregunta acerca de la relación entre lo formal y lo sustancial del orden democrático y, apostando por la complejidad de este proyecto político, se preguntaba «¿no será la democracia ambas cosas, un contenido indisoluble de una forma?» (6).

democratización política a la democratización social, considerar de nuevo la relación entre los aspectos formales y sustantivos de una política que se llamase democrática.

Elizabeth Jelin pone el acento en la cuestión de los derechos y su relación con los procesos sociales de construcción de ciudadanía, es decir, sobre el proceso de construcción de las subjetividades que definimos como ciudadanía en contextos democráticos postdictatoriales. (Jelin, 1996)¹⁵⁴ El desafío de la transición actual sigue siendo el de combinar la transformación de instituciones y prácticas en un sentido democrático con la cultura de la ciudadanía. Siguiendo el hilo de la historia de los derechos humanos en Occidente, indica la dificultad de adoptar una lectura estatista de la expansión de los derechos ciudadanos –refiere aquí a T. H. Marshall, Claus Offe y Lefort– para el caso latinoamericano donde, por el contrario, la expansión de derechos económico-sociales no ha implicado una mayor conciencia de su relación con lo político. «La expansión de los derechos laborales y sociales en la región no siempre fue consecuencia de la plena vigencia de derechos civiles y de derechos políticos», afirma. Incluso durante la transición se corrobora una distancia entre la recuperación de derechos políticos con la expansión de violaciones a los derechos civiles, mostrando así el modo en que «Tanto la ciudadanía como los derechos están siempre en proceso de construcción y de cambio». (116) El punto de partida es «el derecho a tener derechos», la fórmula arendtiana para la de-sustancialización de los derechos y de la política –adoptada también por Lechner, con quien coincide en la cita de referencia–, que se expresa en la máxima de que «Sólo la pérdida de la comunidad política» implica una verdadera destitución del sujeto de derechos. Participación y responsabilidad son entonces los dos anclajes de las nociones de derecho y de ciudadanía. En este sentido, afirma Jelin, «el contenido de las reivindicaciones, las prioridades políticas, los ámbitos de lucha pueden variar». (118) El ejemplo de un nuevo modo de realizar demandas centradas en la expansión de derechos es el de los movimientos de derechos humanos, que con su legitimidad configuran una particular escuela acerca de la politicidad de esos mismos derechos.

El cierre democrático operado en estas lecturas transicionales de la obra arendtiana, que pronto habían dejado en segundo plano la centralidad de la noción de pluralidad respecto de los derechos humanos y su relación con la ciudadanía, sería uno de los sesgos más permanentes de la recepción arendtiana. Poco después, las anunciadas promesas de la transición política encontraron su límite con la promulgación de las leyes de Punto Final (1986) y de Obediencia Debida (1987) durante el gobierno de Raúl Alfonsín, y luego con los Indultos presidenciales de octubre 1989 y de

¹⁵⁴ Elizabeth Jelin participó en 1975 en la fundación del Centro de Estudios sobre el Estado y la Sociedad (CEDES), que hizo lugar al intercambio intelectual y la producción de conocimientos en Argentina durante la dictadura militar. Desde entonces ha desarrollado numerosos estudios sobre el movimiento de derechos humanos y la memoria del terrorismo de Estado en Argentina.

diciembre de 1990 durante el de Carlos Menem.¹⁵⁵ La idea de una traición o decepción respecto de las promesas democráticas se convirtió en centro nuevas reflexiones durante los años 1990, tanto desde la perspectiva de los derechos humanos como desde la institución de un orden democrático estable.

2. La escena jurídica como paradigma normativo de la deliberación pública

Las expectativas de la transición democrática se habían dado cita en 1985 alrededor de la escena jurídica por excelencia, imagen inaugural y a la vez conclusiva del periodo precedente: la fotografía de los ex Comandantes frente al Tribunal que llevó adelante el Juicio a las Juntas Militares.¹⁵⁶ En efecto, la pregnancia de esas imágenes de *El Juicio* –en mayúsculas y destacado de cualquier otro proceso judicial–, parece volcar su significatividad hacia toda la empresa transicional, contaminando cada iniciativa política y social con su positividad conjetural. En esa imagen se cifró la institución de los derechos humanos como instancia de legitimación, hito fundacional del imaginario de la relación entre justicia y política en Argentina, así como el modelo de la deliberación pública a implantar en esa nueva democracia. Contra todos los antecedentes de transición en los cuales el conflicto social y político se había traducido en alguna forma de violencia –social y política, estatal y paraestatal, legítima y clandestina–, *El Juicio* ofrecía un escenario con roles asignados y secuencias de intervención pautadas. El espacio público tomó así la forma paradigmática de la escena jurídica que parecía propiciar el único modelo capaz de dar cuenta de los crudos conflictos

¹⁵⁵ El gobierno de Alfonsín dictó en 1986 la Ley 23.456 conocida como «Ley de Punto Final» que limitaba el plazo para la presentación de procesamientos por delitos «vinculados a la instauración de formas violentas de acción política». Esta medida pretendía limitar los procesamientos de militares, aunque en la práctica funcionó acelerando el trabajo de las Cámaras Penales Federales. En 1987 dictó además la Ley 23.521/87, conocida como «Ley de Obediencia Debida», que eximía de su responsabilidad penal a los militares de rangos inferiores a los de los generales de las Juntas ya condenados. Aunque parecía haber sido arrancada al gobierno por la presión de los subordinados de nivel medio de las Fuerzas Armadas a través de los sucesivos levantamientos «carapintadas» (1986-1989), la noción de «obediencia debida» ya había sido considerada en la presentación los puntos del plan de gobierno de Alfonsín durante la campaña electoral de 1983, bajo la fórmula de «niveles de responsabilidad». (Nino, ob. cit.: 106-111) El avance de la impunidad no es sin embargo una prerrogativa del primer gobierno democrático, ya que en octubre de 1989 y diciembre de 1990 el presidente Menem dictó los indultos que suspendieron las causas en curso hasta su reapertura en 2003. Estos indultos abarcaron no sólo a las cúpulas militares juzgadas en el Juicio de 1985 y a otros militares que estaban siendo procesados, sino también a dirigentes de organizaciones armadas juzgados, como Mario Firmenich, y a otros que se encontraban todavía en proceso.

¹⁵⁶ El juicio oral y público realizado por el Juzgado N° 1 de la Cámara Federal de Buenos Aires por violaciones a los derechos humanos contra los nueve comandantes de las tres Juntas Militares entre 1976-1982 (Proceso de Reorganización Nacional), comenzó el 22 de abril de 1985. La sentencia se dictó el 9 de diciembre de 1985, condenando a Jorge Videla y a Emilio Massera (prisión perpetua), Roberto Viola (17 años de prisión), Armando Lambruschini (8 años de prisión), Orlando Agosti (4 años y 6 meses de prisión en suspenso). Omar Graffigna y los integrantes de la tercera Junta, compuesta por Leopoldo Galtieri, Jorge Anaya y Basilio Lami Dozo fueron absueltos.

que habían atravesado al cuerpo social y que todavía producían su marca de violencia.¹⁵⁷ La deliberación pública por fin parecía tener un orden.

En 1986 Hugo Vezzetti recuperaba, en un artículo de la influyente *Punto de Vista*, la pregunta que Arendt enunciara por primera vez en 1951 en su libro *Los orígenes del totalitarismo*, aunque en este caso se refería a la última dictadura en Argentina: «*¿Qué ha sucedido? ¿Por qué sucedió? ¿Cómo ha podido suceder?*». [Cursivas del autor]¹⁵⁸ Vezzetti afirmaba allí que «Esas mismas preguntas permanecen hoy, para nosotros, sin adecuada respuesta». (6) [Mis cursivas] Esas eran en efecto preguntas *nuestras y actuales*.

Horacio González (1989) se refería a la paradoja de esta relación entre la textura arendtiana y la historia argentina cuando arriesgaba acerca de la (im)posibilidad de su lectura local, preguntándose desconfiado

¿Podríamos tolerarla como *profesora*, como *interlocutora* del mundo intelectual argentino, surcado por pensamientos de “hombres tiernos”, como los llamaba Nun, tales como pueden ser los de un Weber, los de un Lacan, un Foucault? *Ella sería ciertamente imposible entre nosotros*. Su modelo intelectual era el de Rosa Luxemburgo [...] Podríamos suponer que la idea de “revolución perdida” es la que lleva a cierta melancolía altanera, tal como gustan los ermitaños del mundo moderno. Pero lleva también a un deseo de defender lo que “resta” de los ideales revolucionarios, algo que suele desembocar en un intento radicalizador de la democracia. *En la Argentina no fue con Hannah Arendt, sino con Rawls, Bobbio o con el propio Habermas que se tejieron esos mismos pensamientos, con mengua de su eficacia revolucionaria*. [Mis cursivas]¹⁵⁹

Profesora impertinente, *interlocutora* audaz a la manera del «último hombre de la socialdemocracia alemana», todo lo que cabía hacer con ella era *tolerarla* puesto que otras voces tejieron el lenguaje de la renacida «cuestión democrática» o bien la leyeron *con mengua de su eficacia revolucionaria*. En el recorrido presentado por buena parte de la obra de esta autora, con momentos notables de claridad y perspicacia teórica aunque con algunos otros de traducciones conceptuales desconcertantes, González buscaba aquellos entresijos que hubieran requerido su lectura. Pese a afirmar no encontrarlos, culminaba su artículo reconociendo la existencia de al menos «un verdadero libro

¹⁵⁷ Giorgio Agamben (2009: 13-44) propone la figura del *paradigma* como modo de salir de las formas dicotómicas de tratar la relación entre fenómenos que opera por reducción al par general-particular. Postula en cambio una relación de singular a singular, una analogía bipolar que suspende y expone a la vez su pertenencia al conjunto, un *tertium comparationis* cuya fuerza de exposición o inteligibilidad reside en la intensidad vectorial que liga ambos términos.

¹⁵⁸ Esas preguntas aparecen en el Prólogo a la parte III de *Los orígenes...* (2006 [1951]: 44). El autor cita la versión de Alianza de 1982. Vezzetti es psicólogo y en la década de 1970 fue militante político en la nueva izquierda. Participó en la revista *Punto de Vista* desde sus comienzos en 1978, y con el retorno de la democracia fue decano normalizador de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires. Sus trabajos centrados en la relación entre memoria y terrorismo de Estado en Argentina han sido publicados en esa y otras revistas culturales y políticas, así como en libros de su autoría.

¹⁵⁹ Horacio González se formó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires como sociólogo durante los años 1960, participando en la experiencia de las llamadas «cátedras nacionales», y durante los años 1970 en la revista *Envido*. Debido a su militancia en el peronismo, tras el golpe de Estado se exilió en Brasil, donde asistió a la Universidad de San Pablo (USP). Allí coincidió con el filósofo francés Gérard Lebrun, entonces profesor de la USP. González regresó a la Argentina en diciembre de 1983, dedicándose desde entonces a la docencia universitaria, formó parte de las revistas *Unidos* (1983-1991) y *El ojo mocho* (1991-...), y desde 2006 ha sido director de la Biblioteca Nacional.

argentino: *Eichmann en Jerusalén*, publicado en 1964, y subtítulo “Un relato sobre la banalidad del mal”. *No existe en toda la teoría política contemporánea un alegato tan majestuoso contra la “obediencia debida”*». [Sus cursivas]

El libro mencionado indagaba acerca de la dificultad para comprender fenómenos como el nazismo –como expresión de lo que se ha llamado como *mal radical*–, y su relación con la política en el mundo contemporáneo, refutando la posibilidad de plantear cualquier justificación de la obediencia a órdenes cuyo fundamento era la comisión de crímenes. La escena del *juicio al mal absoluto* será así otra de las claves de lectura recurrentes desde 1986, año a partir de la cual Arendt pareciera haberse encontrado de manera definitiva con sus lectores argentinos.

Para muchos, el Juicio a las Juntas había escenificado una «experiencia potencialmente transformadora, el surgimiento de un acto colectivo capaz, propiamente, de reescribir la historia» local. (Vezzetti, 1985: 5) Pese a la importancia reconocida al trabajo ya realizado por la CONADEP, que a través de su Informe *Nunca Más* (1984) había dejado claro el funcionamiento del terrorismo de Estado,¹⁶⁰ Carlos Altamirano (1985) afirmaba que la instancia judicial contenía un potencial simbólico inigualado:

Por las figuras que se encuentran allí representadas –la de los jueces, la del fiscal, la de los testigos que muy a menudo son también las víctimas, la de los abogados de los jefes militares–, *incluso por el ritual formalista de los procedimientos, el juicio ha funcionado como el espacio para la manifestación pública de la ley* ante los actos de una concepción discrecional del poder. [...] aún para nosotros, los que estábamos enterados, el juicio resulta esclarecedor. (1) [Mis cursivas]

Sin embargo, la dificultosa reformulación de las estrategias jurídicas para llevar a los estrados a los militares que habían participado del terrorismo estatal, mostraba el alcance limitado de los juicios y de la autodepuración militar para afianzar ese «espacio para la manifestación pública de la ley», cuyos retrocesos llegaron hasta fechas bien recientes. (Acuña y Smulovitz, 1991)

Carlos Nino examinó también el mencionado núcleo del pensamiento arendtiano en su libro *Juicio al mal absoluto. Los fundamentos y la historia del juicio a las Juntas del Proceso*. (1997 [1991])¹⁶¹

¹⁶⁰ La CONADEP fue creada con el fin de recoger las denuncias sobre violaciones de los derechos humanos cometidas durante la dictadura, y proveer pruebas a los tribunales que llevarían adelante las causas. La consigna era acelerar los procesos aprovechando la salida vergonzante de las Fuerzas Armadas. Esta Comisión surgía de un debate acerca del modo de producir las pruebas para los delitos a juzgar, con la oposición de buena parte de los movimientos de derechos humanos que habían reclamado en cambio la constitución de una Comisión Bicameral en el Congreso. Esta última instancia hacía prever al gobierno el inicio de una serie de debates que sin dudas alterarían los tiempos institucionales, volviendo inmanejables los débiles consensos entre los partidos políticos mayoritarios. (Nino, 1997: 111-120; Crenzel, 2008)

¹⁶¹ El jurista Carlos Nino había sido uno de los asesores del gobierno del entonces Presidente Raúl Alfonsín en el diseño de los mecanismos legales de juzgamiento de las violaciones a los derechos humanos de la dictadura de 1976-1983, participando también en el rearmado de los fueros judiciales competentes entre 1983 y 1989, y en la constitución del frustrado Consejo para la Consolidación de la Democracia (1985-1987). No obstante el carácter inconcluso del libro –el autor falleció en 1993 de forma repentina–, se dedicaba un extenso y detallado capítulo con las derivas de las sucesivas medidas y coyunturas político-militares a lo largo de los años 1980-1990. Nino había sido el animador de uno

Con sus tapas marcadas a rojo por el *mal*, su objeto era el devenir jurídico-político del Juicio a las Juntas y sus (fallidas) promesas para la democracia en tránsito. La contratapa se preguntaba: «¿Debe una democracia emergente juzgar a sus ex dictadores por crímenes contra la humanidad –lo que Hannah Arendt llamó el “mal radical” o absoluto– mediante leyes posteriores a los hechos?». El mal absoluto, con sus cursivas encarnadas, constituía para Nino el eje del proceso.

Los fenómenos que, según el autor, habían dado lugar a «un período sangriento de terrorismo de izquierda y de derecha, y de represión estatal» durante los años 1960-1976 – caracterizados como «dualismo ideológico, corporativismo, anomia y concentración del poder»–, configuraron una especie de *elitismo epistémico moral* de carácter autoritario. «Esta espiral de violencia culminó en los abusos masivos a los derechos humanos». (88)¹⁶² Nino establecía así una serie de eventos, cuyo encadenamiento lógico coincidía con una versión «contextualizada» de lo que se conocía como «teoría de los dos demonios» como forma de tramitar la conflictiva relación con el pasado en la sociedad argentina. Afirmaba la existencia de un paradigma político-social de raíz autoritaria –que se iniciaría con el primer golpe de Estado en 1930–, para establecer luego una genealogía de la violencia que ligaba las acciones armadas y atentados de la guerrilla realizados entre 1960-1976 con el terrorismo de Estado ejercido por las Juntas militares desde 1976. (80-93 y 206-208) Según esa perspectiva, a las tendencias que configuraban el mencionado *elitismo epistémico moral* en las relaciones sociales y políticas hasta 1976, se habría respondido con las violaciones a los derechos humanos desde las Fuerzas Armadas, potenciando la *espiral de violencia*.

Augusto Conte y Emilio Mignone (1981) han analizado el fenómeno del terrorismo de Estado en un Coloquio Internacional de Naciones Unidas realizado en París en 1981. Allí presentaron el entramado de ajuricidad y clandestinidad dispuesto desde el Estado argentino, al que denominaron «doctrina del paralelismo global». Esta «doctrina», visible en los actos y enunciados del gobierno militar, articulaba sistemáticamente los elementos legales propios del aparato represivo estatal con la metodología de la desaparición forzada de personas como parte de la estrategia de aniquilación de toda forma de libertad, de oposición y de contestación políticas al gobierno militar. Si frente a la violencia insurreccional de carácter político existían numerosas medidas disuasorias y represivas, incluso jurídicas, institucionalizadas en el aparato de Estado, la violencia estatal ilegal trastocaba todo el edificio que supuestamente sostiene la relación entre

de los cuatro grupos de intelectuales –el llamado «grupo de los filósofos»– que participaron asesorando a dicho gobierno hasta 1987, junto al grupo de Dante Caputo, el de Juan Sourrouille, y el grupo Esmeralda. (Basombrío 2007)

¹⁶² Esta idea de una *espiral de violencia* desencadenada a partir de las acciones insurreccionales y de contestación social, iniciada con anterioridad al golpe de 1976, se había instalado en diversos sectores de la sociedad para expresar la amenaza imaginada acerca de la existencia de un amplio movimiento revolucionario. Esa especie de «pesadilla social» era alimentada por la propia propaganda de las organizaciones que apostaban por la lucha armada que, desde una visión binaria propia de la Guerra Fría, anunciaban la confluencia necesaria de las diversas luchas sociales en una gran confrontación global revolucionaria. (Anzorena, 1998)

legalidad-legitimidad de los actos estatales. Desde la perspectiva del Estado, su legitimidad depende de la legalidad de sus acciones. En este caso, el Estado mismo era quien violaba las normas, por empezar la vigencia de los derechos asegurados por la Constitución, pero además generaba su propio marco normativo ilegal de funcionamiento represivo.

La argumentación de Nino acerca de una espiral de violencia, que ligaría los desafíos de un sector social y político con la «progresiva» escalada de represión estatal, eclipsaba la distinción entre una *violencia insurreccional* —es decir, la que impugna un orden social y/o político dado mediante acciones que son ilegales y por ello pueden ser objeto de represión estatal—, y la *violencia estatal ilegítima* ejecutada de manera para-institucional y clandestina, que conocemos como terrorismo de Estado. Es en ese marco lógico que Nino destacaba la fuerza potencial de las medidas judiciales retroactivas:

En mi concepción, *estos cuatro fenómenos* (dualismo ideológico, corporativismo, anomia y concentración del poder) *construyen el escenario para las violaciones masivas de derechos humanos perpetradas por el gobierno militar luego de 1976*. El intento de castigar tales abusos luego de 1983 debe ser concebido como parte de una estrategia más general de contrarrestar estas tendencias. (Ibíd.) [Mis cursivas]

Nino fundamentaba así el potencial preventivo de las medidas retroactivas aplicadas en el juzgamiento a las Juntas Militares, recorriendo otros procesos de transición desde regímenes autoritarios para abordar luego los vericuetos políticos que dieron lugar a esa particular experiencia argentina. Terminar con aquella configuración social requería así medidas de justicia retroactiva específicas, en función de que tuvieran carácter preventivo respecto de futuras violencias. Dado que las violaciones a los derechos humanos dependían fuertemente de aquellas tendencias autoritarias de la sociedad y la política, se esperaba que el tratamiento de ese tipo de crímenes en la justicia propiciara a su vez alguna forma de transformación de la escena política. Esa transformación ya no invocaba sólo la articulación de derechos humanos y democracia, sino una afirmación de los valores liberales que sustentarían la transición a la democracia. Para ello presentaba los rasgos centrales del proceso iniciado con el Juicio de 1985 que culminaría con los indultos presidenciales de 1989 y 1990, señalando las dificultades que representaron esos crímenes para las instituciones de la transición democrática. Dichas dificultades se expresaban en tres niveles sobre los cuales Nino articulaba su argumentación en favor de una resolución jurídica de las tensiones políticas: un *nivel político*, otro *moral* y un último *jurídico*.¹⁶³

En el *nivel político* se planteaba la cuestión de la necesidad de consolidar los valores democráticos en la transición, para lo cual era preciso considerar los efectos políticos posibles de las medidas y castigos aplicados a los militares que habían cometido crímenes contra la humanidad,

¹⁶³ Las cuestiones referidas al nivel moral serán tratadas en el apartado siguiente.

y en particular, el potencial alcance preventivo de estos procesos judiciales. Los Juicios constituían así un medio para el logro del fin (la democratización de la sociedad).¹⁶⁴

En cuanto al *nivel jurídico* de su planteo, señalaba que existían dificultades referidas al carácter retroactivo de las medidas y procedimientos aplicables, así como al tipo de responsabilidades adjudicadas y a la legitimidad de la jurisdicción que correspondía a estos casos.¹⁶⁵ En referencia a los castigos posibles, Nino expresaba que la confrontación de dos formas de retributivismo —la de las víctimas que pedían justicia total y la de los represores que se atenían a la obediencia debida— suponía un lastre que la nueva democracia no podía retener, puesto que «Ambos rechazaban la noción del castigo como un mero medio para obtener un bien social mayor». (214) El problema para el autor no era entonces cuánto distaba la solución judicial de la Justicia en términos plenos, sino cómo promovía la instauración de una sociedad democrática. En la perspectiva del autor, si la democracia se hallaba tan inextricablemente unida a la instancia jurídica era porque ésta se presentaba como la instauración legítima de una verdad acerca de los hechos, mostrando los beneficios generales del estado de derecho, disminuyendo el impulso a la venganza privada más próxima a las posiciones retributivistas, y restableciendo la autovaloración entre las víctimas. Pero por sobre todo, afirmaba, porque

los juicios promueven la *deliberación pública* [que] contrarresta las tendencias autoritarias que han llevado, y continúan llevando, a un debilitamiento del sistema democrático y a la comisión de violaciones masivas de derechos humanos. [...] y genera una conciencia colectiva y un proceso de autoexamen [...] A través de la deliberación pública evitamos el elitismo epistémico moral. (229-230) [Sus cursivas]

Si bien es innovadora la idea de una justicia que sea a la vez retroactiva y preventiva, es por lo menos discutible que los propios juicios pudieran tener como objetivo *formar una conciencia colectiva, contrarrestar tendencias autoritarias, promover la deliberación pública o consolidar la democracia* o el Estado de derecho.¹⁶⁶ De aquel supuesto efecto político de las acciones judiciales se desprendería una de las

¹⁶⁴ El autor sostenía esa posición desde su participación en el gobierno de Alfonsín. En un artículo de 1991 lo expresaba de un modo que estimo más claro: «La formación de una conciencia social sobre los abusos contra los derechos humanos depende más de la exposición de las atrocidades y de la clara condena de aquellos [se refiere a los militares que participaron del terrorismo de Estado] que de la cantidad de personas efectivamente condenadas por esos crímenes. Por lo tanto, una de las justificaciones de las medidas adoptadas por el gobierno de Alfonsín para limitar los juicios fue hacer posible el castigo de los culpables principales. Mientras el perdón de los máximos responsables de ambos tipos de terrorismo es nocivo para generar dicha conciencia, el perdón general confirma la impresión de que el imperio de la ley nunca se aplica a los poderosos, generando incentivos para actuar ilegalmente y fomentar el descontento en el país. Debido a que los mayores conductores del reinado de terror durante la década de 1970 estaban cumpliendo sus condenas, incluso cuando individuos menos poderosos estaban exentos, la gente se dio cuenta de que el poder no es inmune al procesamiento. Este ya no es el caso con los indultos concedidos por el presidente Menem». [Las cursivas y la traducción del fragmento me pertenecen].

¹⁶⁵ Desde 1945 se han incorporado a la legislación internacional diversos estatutos y convenciones que especifican el carácter de estos crímenes —de lesa humanidad, genocidio, desaparición forzada de personas, etc. — a fin de darles un marco jurídico estable (casi siempre de tipo retroactivo). (Acuña, 2000; Sikkink, ob.cit.)

¹⁶⁶ Acuña y Smulovitz (1995) establecen una diferencia entre la «lógica política» y la «lógica jurídica» que permite poner en cuestión esta especie de identificación ideal del espacio judicial. Si la primera se articula en torno a intereses particulares o sectoriales y a la posibilidad de intervenir o actuar (directamente o a través de representantes, los políticos), la segunda es dominada por actores cuyo carácter «neutral» es presupuesto (los jueces), quienes «definen la

ideas que más eco tuvieron durante la corta «primavera alfonsinista»: que en el escenario jurídico se colocaría al propio autoritarismo bajo la luz de la deliberación pública. (177-182, 229) Si, tal como comprendieron los jueces del Juicio a las Juntas, un juicio no puede proponerse juzgar el «terrorismo de Estado» o a un régimen de opresión particular, mucho menos podría tener como efecto la transformación de un entramado social y político complejo. De hecho, pese al interés público que despertaba, la televisación del Juicio se permitió solo después de mucha resistencia y bajo la condición de que se hiciera sin sonido, tras editar y seleccionar las imágenes para su difusión restringida y en diferido.¹⁶⁷ Pese a estas limitaciones, el Juicio le daba un tono de *ágora* a todo el proceso de justicia, omitiendo la centralidad de las domesticadas formalidades procedimentales del ejercicio de la Ley. Si bien esas imágenes y esos testimonios hechos públicos permitirían por primera vez visibilizar lo negado del terrorismo estatal, ampliando los límites de lo enunciable —es decir, haciendo lugar a una impugnación política del régimen de violaciones de los derechos humanos de la dictadura a través de la palabra de las propias víctimas—, la forma jurídico-moralizante de una Corte modélica y la mirada adusta (e imparcial) de la Justicia elidían las mencionadas restricciones. Más allá de las intenciones, este tipo de registro acotado o selectivo constituía un indicio acerca del contenido y las formas de los discursos públicos sobre el pasado que se privilegiarían, donde el testimonio sería recibido por el Estado y la sociedad en general en tanto prueba y en el marco de una declaración judicial. Pasaría algún tiempo para que otras formas del relato testimonial fueran públicamente aceptadas. (Oberti, 2008: 41-42)

Finalmente, Nino abordaba cuestiones ligadas a la justificación de las defensas, tales como los niveles de autoría y la obediencia debida. Lo más significativo aquí surgía cuando el autor trataba el carácter selectivo del castigo. Sosteniendo una *posición consensual* —entre el retributivismo y el prevencionismo—, Nino conjugaba *metas* y *derechos* de modo tal que

contienda desde reglas preestablecidas sobre la base de principios generales legitimados por preferencias sociales mayoritarias», emitiendo resoluciones que reducen los márgenes de negociación, y fallos que delimitan responsabilidades y costos según escalas preestablecidas. Además de los jueces, intervienen en roles subordinados las víctimas como *testigos* y los victimarios como *acusados*. En este sentido, «las partes con intereses estrictamente políticos [devienen] ‘observadores’ de la acción», aunque su rol es fuertemente controlado como se aprecia en las numerosas advertencias de los jueces hacia el público presente, desde el juicio contra Eichmann que reseña Arendt, hasta el Juicio a las Juntas y los actuales juicios contra militares en nuestro país por delitos de lesa humanidad. Por otra parte, la lógica jurídica trata la información como *prueba*, restringiendo el tipo de materiales y datos que pueden ser incluidos en el proceso a la comprobación del delito tipificado, al punto que los juicios actuales no incluyen el delito de desaparición forzada de personas porque éste no ha sido aún incorporado al Código Penal, pese a que Argentina ha suscripto los tratados internacionales específicos.

¹⁶⁷ El 27 de marzo de 1985 se redactó la *Acordada* número 14 de la Cámara que regulaba el procedimiento del Juicio y limitaba las condiciones de publicidad del mismo. Al parecer, el objetivo de dichas medidas era garantizar la continuidad e imparcialidad del juicio, así como constituirse en documento de ese acontecimiento que ya vislumbraban como histórico. En su análisis sobre el manejo y la exposición de las imágenes del Juicio, Claudia Feld (2002: 17-37) señala la coincidencia de estrategia entre el Gobierno y la Cámara Federal a fin de evitar que el Juicio se convirtiera en *un circo*, pero también que *irritara* a las Fuerzas Armadas. No obstante estas prevenciones, las sesiones diarias de testimonios y alegatos, y la sentencia final, fueron resumidas e incluidas —incluyendo en ocasiones transcripciones totales— en el *Diario del Juicio* que publicó la Editorial Perfil a lo largo de todo el proceso.

El castigo es por un lado, un medio prudencial de protección social y por lo tanto se impone teniendo en cuenta la eficacia para alcanzar esa meta. Pero el castigo también requiere el consentimiento para asumir la responsabilidad y, a pesar de que no lo he discutido aquí, también existen algunos límites sobre el tipo de castigo que puede ser impuesto. Estos requisitos suponen derechos pero sólo derechos de los imputados a no ser castigados cuando algunas condiciones no se dan. [...] El castigo es el objeto de *metas positivas*, y sólo de *derechos negativos*. El castigo puede por lo tanto ser selectivamente distribuido a través de la discreción fiscal, de amnistías, o de indultos. Esta selectividad, por supuesto, no debe ser arbitraria sino debe encaminarse a lograr eficientemente metas legítimas. (Ibíd.: 283) [Sus cursivas]

El mayor problema de las posiciones retributivistas, entre las cuales incluía por igual a «imputados, víctimas y organizaciones de derechos humanos», sería un *maximalismo* cuyo resultado sería «la generalizada impunidad que he descrito en el primer capítulo y que tantas veces es el destino del mal radical. Como todos deben ser castigados, nadie lo es». (Ibíd.) Resulta por lo menos llamativa la conclusión de que sería una pretensión exagerada (*maximalista*) de justicia por parte de las víctimas y organizaciones de derechos humanos lo que obstruiría la «eficiencia» de las «metas legítimas», excepto que se recuerde que la meta no era la Justicia, la propia deliberación pública (reducida a mero efecto) o los derechos humanos, sino la democracia, cuyo contenido racional presupuesto daba lugar a una especie de *Realpolitik ad hoc* coincidente con el proyecto de gobierno alfonsinista. (Sorgentini, 2007) A distancia de la relectura de Arendt sobre el proceso a Eichmann, que fundaba la prerrogativa del derecho a la justicia en su concepción de la pluralidad como fundamento de la condición humana y su relación inextricable con los derechos humanos, el *selectivismo distributivo* que finalmente primó a partir de 1986 en las políticas oficiales de derechos humanos privilegió cierta forma de paz social que, atenazada por las sucesivas avanzadas militares y las razones de Estado, limitaba el acceso a la justicia por parte de la comunidad ofendida.¹⁶⁸

Por otra parte, aunque el Juicio a las Juntas propició el reconocimiento de la violencia sufrida por las víctimas, su carácter «ejemplificador» hizo suponer al gobierno que bastaba como demostración de la democratización de las Fuerzas Armadas y de la sociedad en su conjunto. A partir de allí, el gobierno buscó reducir la presión sobre la justicia hasta la promulgación de la Ley de Obediencia Debida que permitió a una miríada de responsables de la represión ocultarse en el anonimato y la impunidad. Esta percepción de fin de un ciclo pareció completarse con los indultos que cerraron el proceso judicial en curso hasta la reapertura de juicios desde 2003. La

¹⁶⁸ En términos de Arendt, delitos como los de Eichmann son *delitos contra la comunidad*, e incluso contra la comunidad en términos internacionales, porque *atentaban contra la pluralidad* como condición trascendente de lo humano, lo cual concernía al modo en que queremos vivir juntos, es decir, a la política. (Arendt, 2000 [1963]: 411-416) Retomando la lectura que Lechner (vía Lefort) hacía de Arendt, los derechos humanos son una cuestión política irresuelta porque dicha pluralidad desafía el cierre de cualquier fórmula o régimen social o político. Sólo muy recientemente se ha adoptado esta visión de los delitos de lesa humanidad. En septiembre de 2006 el Tribunal Oral N° 1 de La Plata, presidido por el juez Carlos Rozanski, firmó la primera sentencia en una causa por violaciones a los derechos humanos donde se condenó a prisión perpetua al ex comisario Miguel Etchecolatz por «*delitos de lesa humanidad cometidos en el marco del genocidio* que tuvo lugar en la República Argentina entre los años 1976 y 1983». [Mis cursivas]

argumentación de Nino respecto de la necesidad de reformular los ejes de la cultura política argentina – del autoritarismo a la democracia– se encuadraba plenamente en lo que Alejandra Oberti y Roberto Pittaluga (2006: 131-135) han analizado como la «estrategia democrática», que instituyó argumental y políticamente la elisión de la «dimensión emancipatoria de un pensamiento de lo democrático... [entendido] como lugar de institución de un desacuerdo».

La percepción de la cuestión democrática había variado desde su impugnación –debido a su carácter formal y burgués–, a su valoración como marco de defensa de los derechos humanos. Este viraje ha sido interpretado en ocasiones como forzosamente prescriptivo ya que anularía la posibilidad de problematizar la relación establecida entre la vigencia y defensa de esos derechos y un sistema político particular.¹⁶⁹ En un significativo análisis del Juicio a las Juntas, María Inés González Bombal afirmaba que la reacción pública a los Juicios, y al horror que éstos mostraban, enunciaba

un nuevo principio para la cultura: “Nunca Más” (Poder sin Ley) [...] *Los reclamos de justicia y los deseos de sometimiento a la Ley emergieron de un juicio político de naturaleza reflexiva, distinto a la instancia jurídica* propiamente dicha consumada en la gran escena del Juicio a las Juntas, que lo antecedió entonces y lo trasciende todavía. (1995: 195) [Mis cursivas]

Con esta afirmación Bombal desplazaba el análisis desde las dimensiones jurídicas del Juicio hacia sus efectos políticos, reubicando la escena jurídica no en los estrados sino en el espacio público. Tal como marcaba esta autora, la emergencia de un discurso político centrado en la defensa de los derechos humanos reinstalaba en el centro la cuestión de la capacidad del sistema democrático para plasmar la politicidad de sus fundamentos. Tomando el enunciado arendtiano del *derecho a tener derechos*, la autora afirmaba que la publicidad de la escena del Juicio instauraba las condiciones para el *juicio reflexionante* en el seno del debate social. Desde una interpretación de Arendt sobre la *Crítica del Juicio* de Kant, se planteaba que el proceso de la transición, además de «consecuencias políticas, sociales, y por supuesto jurídicas», había tenido también efectos «para el orden simbólico y fueron la base desde la que derivó una demanda de juridicidad que la sociedad argentina trasladó a la política en 1983. [...] esa demanda se fundó en el juicio político que ejercieron los espectadores de la escena política». (196)¹⁷⁰

¹⁶⁹ Lesgart (2006: 193-194) afirma que la reconsideración de la democracia mostraba sus aires de posguerra (fría), expresados en el «reencuentro de los principios del liberalismo político y de la democracia» que convertían en factores positivos los procedimientos y formas institucionales. Este sería el eje de la actual crítica a este periodo, centrada en la idea de que por medio de esta revalorización se «desplazó lo político con lo jurídico», tal como surge del análisis del presente momento en la recepción local de Arendt. [Las cursivas pertenecen en ambos casos a la autora] El mencionado reencuentro de liberalismo y democracia es también el eje de la «reconversión democrática» de los sectores empresarios que analiza Ricardo Sidicaro (2006), mostrando los límites de la «disponibilidad política» de éstos en la postdictadura.

¹⁷⁰ González Bombal cita las *Lectures on Kant's Political Philosophy* que Arendt había dictado en la New School for Social Research en 1970 y que fueron publicadas en 1982 en inglés por la Universidad de Chicago. La versión completa de estas *Conferencias* en castellano es del 2003, aunque hay una traducción parcial de las mismas realizada por José Szabón con oportunidad del *Homenaje a Kant* (1993) realizado en la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad de Buenos

La autora analizaba una serie de entrevistas tomadas durante los años 1984-1985 en las que registraba el impacto en el público general de la información acerca de las violaciones a los derechos humanos durante la dictadura. Este análisis, reconstruía el lugar del público-espectador en el Juicio a las Juntas, así como su posición reflexiva en torno a los hechos juzgados y la relación de *comunicabilidad* que se producía entre el Juicio y la escena pública a través de las demandas de juricidad.¹⁷¹ Esa comunicabilidad sería, según González Bombal, el mayor legado de la articulación entre derechos humanos y política (democrática) realizada en la escena del Juicio.

A partir de la lectura del juicio reflexivo kantiano, y apoyada por la imagen teatral que la concepción del espacio público habilitaba en Arendt, la autora identificaba un público que repudiaba la violencia en su reclamo de «Nunca Más», solo que

[fusionando] la represión militar con la memoria de la acción de la guerrilla en una asociación que fundió ambos recuerdos en una equivalencia. *La predisposición favorable hacia la temática de los derechos humanos no implicó una recuperación ética de las víctimas sino un repudio a los métodos ilegales tanto de la violencia política como de la represión ilegal.* (205-206) [Mis cursivas]

La equivalencia entre dos violencias, tan cara al discurso justificatorio de la «teoría de los dos demonios», había superado todas las prevenciones del proceso judicial —el cuidado por los testigos, la exposición de los culpables en al Tribunal—, mostrando los límites políticos de la escena jurídica. Al parecer primaba en las demandas sociales de justicia «una fuerte expectativa en la *acción pacificadora de la ley y las instituciones* [...] guiada más por el deseo de instauración de un orden jurídico» [mis cursivas] antes que por la voluntad de reparar los efectos de la violencia del terrorismo estatal. En 1995, la autora leía esto como la expresión de un veredicto público, un «juicio cultural» en el que «la gente ya consideraba culpables a los implicados» (208), por lo que el Juicio devenía una demostración final de las violaciones a los derechos humanos, que «para interrumpir el ciclo de violencia pasado requería del juicio jurídico para que el castigo fuese legítimo y la política entrara definitivamente en tiempos de paz» (Ibíd.). En este sentido, el Juicio era la puesta en escena de la transición, pero no como un proceso en ciernes sino como un ciclo ya cumplido. El Juicio representó una meta que la democracia ya había logrado, no la apertura de un proyecto

Aires en 1990. Szabón introduce allí una dedicada nota que recoge el vínculo con *La vida del espíritu*. (Arendt 1984 [1978]; Arendt, 2003 [1982]) (Véase Anexo)

¹⁷¹ Conviene recordar que Arendt abordaba la cuestión de la *comunicabilidad* del *juicio reflexivo* en las citadas conferencias sobre Kant (*ut supra*), donde afirma que la facultad de juzgar, fundada en el sentido del gusto, es compartida por todos los seres humanos más allá de su formación o racionalidad. Pese a su aparente incomunicabilidad —*sobre gustos no hay disputa*— es la capacidad reflexiva que imaginación la «*imaginación*, a saber, la facultad de hacer presente aquello que está ausente» nos acerca al *sensus communis*, «nos capacita para integrarnos en una comunidad». Arendt adopta aquí la perspectiva kantiana que trata al *sentido común* como el «atributo gracias al cual los hombres distinguen de los animales y de los dioses. Es la auténtica humanidad del hombre que se manifiesta. [...] la comunicación, es decir, el discurso, depende de él. [...] El gusto es “sentido comunitario” [...], por tanto, abierto a la comunicación una vez transformado por la reflexión, que toma en consideración a los demás y sus sentimientos. [...] En otras palabras, cuando se juzga, se hace como miembro de una comunidad.» (2003 [1982]: 121-134)

democrático. De este modo, a mediados de la década de 1990 ya resultaba claro que la transición había dejado de ser promesa para convertirse en legado cuyo mandato democrático soslayaba la justicia, pese a su declamada juridicidad.

Con preocupación ante este escrupuloso compromiso social con los derechos humanos, González Bombal se preguntaba también acerca de las posibles remisiones del «juicio cultural» en vista de los retrocesos políticos que, desde 1986, habían ido limitando los alcances del juicio jurídico. Planteaba entonces la insondable posibilidad de que surgiera un revisionismo histórico que modificara la facultad de juzgar de la sociedad y la estabilidad de los ámbitos deliberativos públicos.

Aun pasando por alto la singular significación que inauguraba una escena de deliberación pública de este tipo, es imprescindible notar que la escena del Juicio a las Juntas no constituye en términos arendtianos un verdadero «espacio público de deliberación» ni tan siquiera jurídica, puesto que no había jurados que debatieran acerca de las responsabilidades criminales y políticas de los acusados, ni participaban de los debates los interesados o sus representantes, como había sido en efecto una de las propuestas de los organismos de derechos humanos. La deliberación pública, por su parte, es un ejercicio exterior a la escena judicial, manteniendo respecto de ella un estatuto paralelo puesto que es aquello que debe quedar fuera para que actúe la Ley. Desde esta perspectiva, la politización de los juicios –cuya más clara demostración se encuentra en el proceso de negociaciones, asonadas militares y creciente impunidad jurídica– expuso la incapacidad del escenario legal-jurídico para profundizar el carácter público del espacio que pretendían inaugurar las prometedoras consignas constitucionales.¹⁷²

Este es el contexto en el cual una parte de las lecturas arendtianas se vuelcan hacia su sesgo más normativo, cuya expresión es la declamada centralidad de la escena jurídica en la institución de la democracia política, aun cuando su efectivo cumplimiento fuera sometido a diversas presiones sectoriales a lo largo de las décadas siguientes. En este sentido, el *juicio al mal radical* no podía ser concluido simbólicamente con *un* juicio, a todas luces insuficiente para instalar un debate social acerca del pasado reciente, que fuera realmente abierto, significativo y no condicionado por razones que son las del Estado.

¹⁷² Hugo Quiroga (2006) ha examinado las transformaciones de la política en el paso de la dictadura a la democracia, afirmando que, si el Estado militar había separado la política del derecho para instaurar un orden de carácter autoritario, la recuperación de la política en la sociedad se dio recién a partir de las acciones de las organizaciones y actores del campo de la lucha por los derechos humanos, quienes habrían encontrado «en el “acto” y la “palabra” las formas de interrogar al poder autoritario, y en la idea de libertad, el principio fundamental de la política». (2006: 81) Esta transformación habría sufrido un retroceso durante los años 1990, cuyos efectos para el autor son todavía inciertos.

3. Del mal radical a la banalidad del mal: la responsabilidad, la memoria y el castigo.

Pasados los años de mayor ascendente de la perspectiva jurídica en el proyecto político-social de la transición, las categorías arendtianas fueron incorporándose a otras formas de leer los legados del pasado reciente. El año de 1991 fue un punto nodal de las lecturas arendtianas en relación con la noción de *banalidad del mal*. Justo luego de que los indultos presidenciales de Menem completaran el cierre del proceso de justicia iniciado con dificultades en 1983, y en el borde externo del vértice de reformas estatales y estructural-económicas que se iniciaban –la Ley de Convertibilidad de la moneda es promulgada en enero de 1991–, la revista *La Mirada* publicaba un fragmento del «Post-scriptum» del libro «más argentino» de Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. (2000 [1963])¹⁷³ Ese fragmento formaba parte del «Dossier sobre su vida y su obra» titulado «Hannah Arendt. Pensar a la intemperie» editado por Álvaro Abós, que *La Mirada* presentaba en tapa con una ilustración de un joven Kant reconcentrado frente a una máquina de escribir y una lámpara modernas. Desconcertante imagen para presentar a Arendt –de la cual se incluían algunas imágenes en el interior– en un volumen que anunciaba además un debate, intentando responder a la pregunta «¿Es viable el frente de centroizquierda?».¹⁷⁴

Augurando la creciente importancia del pensamiento arendtiano en el contexto que siguió al cierre de la Guerra Fría, la presentación del Dossier indicaba que

Su nombre y su obra son cada vez más citados, los estudios sobre su figura se

¹⁷³ El Post-Scriptum fue publicado en la edición revisada y ampliada de 1965 por Arendt, parcialmente en respuesta a algunas de las críticas, de carácter más bien técnico y emocional, que se hicieron al libro. *La Mirada* reunió en su cortísima vida –sólo tuvo tres números– a buena parte de los intelectuales que, desde el cambio de gobierno de 1989, planteaban la necesidad de formar un frente de centroizquierda que disputara en las futuras elecciones el espacio dejado vacante por los sectores progresistas frente al avance del peronismo dirigido por el entonces presidente Carlos Menem. El Director de *La Mirada* era Carlos Auyero, antiguo dirigente de la Democracia Cristiana e integrante fundador del Frente Grande fallecido en 1997, y su Consejo Editor estaba formado por Álvaro Abós, Carlos Altamirano, Pablo Bergel, Ariel Colombo, Nicolás Casullo, Horacio González, José Nun y Beatriz Sarlo. Los participantes eran anunciados como «el diputado Carlos Chacho Álvarez, del Grupo de los Ocho [escisión del bloque peronista en el Congreso Nacional], Alfredo Bravo, dirigente del Socialismo Democrático, el diputado Guillermo Estévez Boero, del Socialismo Popular, y Graciela Fernández Meijide, dirigente de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos y de la Democracia Popular». El mencionado frente agrupaba entonces a figuras procedentes del arco socialdemócrata, del peronismo disidente (del liderazgo menemista) y del radicalismo, intelectuales, referentes sociales y políticos, intentando un diálogo plural entre sectores que antes y después de esta experiencia se caracterizarían más bien por su antagonismo. Muchos de ellos son nombres familiares entre los participantes del Club Socialista o las revistas *La Ciudad Futura* y *Punto de Vista* ya citadas. Si bien desde las elecciones legislativas de 1993 se afirmó un espacio de centroizquierda –el Frente Grande obtuvo algunos cargos parlamentarios, consolidándose en las siguientes elecciones presidenciales de 1994–, las confluencias político-intelectuales fueron cambiando hasta su transformación total en la Alianza con la ya tradicional Unión Cívica Radical (UCR) durante las elecciones presidenciales de 1999. En ésta última, Álvarez acompañó la fórmula de Fernando de la Rúa (UCR) que venció al peronismo, que culminó en la ruptura de dicho frente político y la posterior debacle político-institucional de 2001.

¹⁷⁴ Del debate referido participaban Carlos Chacho Álvarez, Alfredo Bravo, Guillermo Estévez Boero y Graciela Fernández Meijide. La lista de colaboradores del número era extensa –Horacio González, Carlos Altamirano, una entrevista con Jorge Rulli, Ariel Colombo, Santiago Kovadloff, Nicolás Casullo, Cornelius Castoriadis...–, y su diversidad política parece difícil de reunir hoy. En cuanto a la historieta *El Eternauta* (Oesterheld y Solano Lima, 2008), representaba en términos fantásticos una metáfora histórica de la Argentina. Desde 1976 la historieta no ha dejado de ser reeditada, hasta la versión más completa, publicada en 2008 en el formato original. (AA.VV., 2007: 463-464)

multiplican y su influencia tanto en medios intelectuales como sobre los públicos más vastos y, en general, aumenta a medida que caen las certezas y se desploman las recetas tranquilizadoras.

Con artículos de Claudia Hilb —con el libertario y kafkiano título de «En la brecha» (1991) —¹⁷⁵, del jurista y diplomático brasileño Celso Lafer —«Hannah Arendt y Martin Heidegger» (1991) —, y del filósofo francés residente en Brasil Gérard Lebrun—« ¿Dónde podríamos encontrar el mundo público ideal de Hannah Arendt?» (1991)—, contaba además con un fragmento de la entrevista que le hiciera Günter Gaus a la autora en 1964 —«Una conversación con Hannah Arendt» (1991).¹⁷⁶ La sección que reunía estos artículos, titulada «Tres visiones sobre Hannah Arendt», recorría aspectos de su vida y obra, presentando algunos de los nudos conceptuales de la misma. A continuación se presentaba el mencionado Post Scríptum de *Eichmann en Jerusalén*, cuya edición en castellano se anunciaba en la presentación como «largamente agotada», con algunas modificaciones de la traducción original así como de la organización del propio texto. Estas modificaciones no resultaban meramente como efecto del espacio disponible o de la traducción particular realizada, sino que constituían una operación de ubicación de la autora en torno al tema de la obediencia debida.

Pese a los años transcurridos desde su promulgación, la Ley de Obediencia Debida continuaba siendo un punto de debate fuerte. La perspectiva crítica hacia la misma se vislumbraba ya en el título del fragmento seleccionado en *La Mirada*, centrado en la noción de «banalidad del mal», que luego el propio texto recortaba y reordenaba en ese sentido, articulando fragmentos del capítulo 15 —«Sentencia, recurso y ejecución»— y del Post Scríptum. Del primero tomaba su descripción de la recepción de la sentencia y de la ejecución de Eichmann, con la formulación final de aquella noción que retraduce como *vaciedad del mal*; del segundo tomaba el fragmento con su respuesta a las críticas por el uso del término tan conflictivo de *banalidad* aplicado a lo que se pensaba como expresión del *mal radical*, así como su descripción de las argumentaciones que situaban las acciones de Eichmann en la cuestión de la «obediencia a órdenes superiores», o como se ha conocido en Argentina: *obediencia debida*. Este último aspecto constituye el eje del breve artículo de opinión de José Nun sobre este libro de Arendt titulado «Peores que los nazis» (1991: 37).

Nun planteaba tres perspectivas del tratamiento de la cuestión de la obediencia debida en

¹⁷⁵ El artículo de Hilb era una versión del «Prólogo» al libro *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt* editado luego en 1994. Allí recorría fundamentalmente sus obras *La condición humana*, *Entre el pasado y el futuro*, *La vida del espíritu*, *Los orígenes del totalitarismo*, explorando su insistencia en la parábola kafkiana «Él» y en la cita agustiniana del comienzo/*initium*, para plantear desafíos al pensamiento tradicional sobre lo político.

¹⁷⁶ Los artículos de Lafer y Lebrun presentan, en un tono impresionista y desconcertado, aspectos relativos a la obra de Arendt y su comprensión de lo político en la modernidad. Sobre la entrevista con Günther Gaus, se consignan diversas versiones conocidas —la original realizada para la televisión alemana en 1964; su publicación francesa en *Esprit*; y su publicación alemana en 1976—, aunque no se especifica la fuente de la cual se ha traducido para este Dossier. Según Hilb, el Dossier fue propuesto y elaborado por Abós, editor de *La Mirada*. Comunicación personal, 2003.

los procesos por crímenes contra la humanidad, partiendo de la respuesta de los jueces al uso que se pretendía hacer de la misma por parte de las defensas de los criminales en cada caso. En primer lugar el «criterio del conocimiento», que fue la respuesta del Juez Francis Briddle a las defensas de los jefes nazis frente al Tribunal de Nüremberg en 1946. Briddle sostuvo que, aún obedeciendo órdenes, los subordinados podían entender que sus acciones eran criminales. En segundo lugar, el «criterio de la monstruosidad del acto» expuesto por Arendt en su libro sobre el juicio a Eichmann en Jerusalén (1962). Ante la autojustificación de Eichmann que se presentaba como un burócrata obediente y sin criterio propio, sosteniendo no conocer los fines (criminales) a los que se dirigían las órdenes que había obedecido, Arendt afirmaba que «todo engranaje de una máquina dedicada a perpetrar actos monstruosos es responsable por tales actos; más aun, el castigo aparece como el único modo posible de restituirle finalmente su condición humana a un engranaje deshumanizado». Finalmente, el «criterio de la burocracia como organización compleja» sostenido por Albert Breton y Ronald Wintrobe (1986) quienes cuestionaban así el modelo de la burocracia como una organización plenamente articulada y codificada. La evidencia que estos autores presentaban –a la que Arendt ya había aludido en su propio libro sobre Eichmann–, mostraba que la posibilidad de desobediencia a las órdenes no suponía ningún castigo o pena cuya intensidad fuera predeterminada, si es que había alguno.

En base a esta última perspectiva, Nun señalaba el contrasentido de sostener que la dictadura argentina hubiera llegado a constituir «en un par de años una organización mucho más vertical y mucho más totalitaria que la que consiguieron estructurar en Alemania los nazis durante una larga década de horror».¹⁷⁷ La perspectiva de Nun, que discutía la eficacia de la acción militar, si bien criticaba el «criterio de la obediencia debida» de los mandos medios e inferiores durante el terrorismo de Estado, tenía como contrapartida la anulación de la propia idea de estructura represiva, es decir, la posibilidad de establecer el carácter sistemático y articulado de la práctica de las desapariciones forzadas y del funcionamiento de los centros clandestinos de desaparición y de tortura. Estas son las paradojas sobre las cuales Arendt se detenía y para las cuales no proponía respuestas sino perplejidades que había que pensar sin el apoyo de las tradiciones. Una maquinaria que se presentaba como perfecta incluso a los ojos de sus comandantes, podía contener también

¹⁷⁷ Si bien el carácter cerrado del funcionamiento burocrático de los aparatos represivos en la dictadura argentina de 1976-1983 puede ser puesto en duda, debido a la fragmentación y repartición de zonas de acción entre las distintas armas y cuerpos militares (Calveiro, 2004 [1998]), cabría atender al argumento arendtiano acerca de la incapacidad de los marcos jurídicos normales para juzgar lo que denomina como «matanzas administrativas organizadas por la burocracia estatal». (2000 [1963]: 443-444; 2006 [1951]: 286-330) Esto supone no meramente la existencia de órdenes criminales o ilegítimos, sino todo un marco pseudojurídico –ideológico, dice Arendt– cuyo objetivo es la completa destrucción del orden jurídico-político positivo y la imposición de un orden basado en el terror, es decir en la idea de una *evolución natural de la historia* hacia fines que no son los de los hombres sino los de *La Humanidad* como especie. (2006 [1951]: 620-625)

toda la absurda iniquidad de los «pozos del olvido», y toda la banal arbitrariedad de los perpetradores.

Junto a los textos de y sobre Arendt emergía una sorpresiva cita argentina: en un recuadro se reproducía la carta de Jorge Luis Borges del «Lunes, 22 de Julio de 1985» (1991 [1985]), publicada en el periódico *Clarín* con motivo de su asistencia a una de las audiencias del Juicio a las Juntas. La inesperada convergencia enfocaba las cuestiones que habían desvelado a Arendt traducidas ahora a la borgiana fórmula de la *inocencia del mal*. Allí, alguien —presumiblemente el editor— se preguntaba por esa «¿Coincidencia? ¿Alguna forma de filiación común?» entre Borges y Arendt, afirmando de inmediato el «parentesco claro».

En efecto, Borges parecía seguir muy de cerca el argumento arendtiano, por lo que vale la pena citarlo en extenso:

Stevenson creía que la crueldad es el pecado capital; ejercerlo o sufrirlo es alcanzar una suerte de horrible insensibilidad o inocencia. Los réprobos se confunden con sus demonios, el mártir con el que ha encendido la pira. La cárcel es de hecho, infinita.

De las muchas cosas que oí esa tarde y que espero olvidar, referiré la que más me marcó, para librarme de ella. Ocurrió un 24 de diciembre. Llevaron a todos los presos a una sala donde no habían estado nunca. No sin algún asombro vieron una larga mesa tendida. Vieron manteles, platos de porcelana, cubiertos y botellas de vino. Después llegaron los manjares (repito las palabras del huésped). Era la cena de Nochebuena. Habían sido torturados y no ignoraban que los torturarían al día siguiente. Apareció el Señor de ese infierno y les deseó Feliz Navidad. *No era una burla, no era una manifestación de sí mismo, no era un remordimiento. Era, como ya dije, una suerte de inocencia del mal.*

¿Qué pensar de todo esto? *Yo, personalmente, descreo del libre albedrío. Descreo de castigos y de premios. Descreo del infierno y del cielo. [...]*

Sin embargo, no juzgar y no condenar el crimen sería fomentar la impunidad y convertirse, de algún modo, en su cómplice.

Es de curiosa observación que los militares, que abolieron el Código Civil y prefirieron el secuestro, la tortura y la ejecución clandestina al ejercicio público de la ley, quieran acogerse ahora a los beneficios de esa antigualla y busquen buenos defensores. No menos admirable es que haya abogados que, desinteresadamente sin duda, se dediquen a resguardar de todo peligro a sus opresores de ayer. [Mis cursivas]

La referencia a Robert Louis Stevenson, de quien no habría indicios en la obra de Arendt —lectora en cambio de Joseph Conrad—, llevaba sin embargo al tema clásico de la relación entre el bien y el mal —Dr. Jekyll y Mr. Hyde—, presente también en la obra de Borges. No podría negarse alguna lectura kantiana de Borges, quizás incluso la potente argumentación arendtiana lo haya cautivado en esos días del Juicio.¹⁷⁸ De todos modos, más allá de las geografías imposibles de este encuentro, lo que asombra es también la confluencia de perspectivas acerca de la terrible novedad de esta forma del mal, que excedía lo cruel y la burla, que no podía producir remordimiento sino apenas una inocencia, no en su sentido jurídico o religioso sino más bien en su carácter de incapacidad

¹⁷⁸ Cabe indicar que Borges ya se había referido a la cuestión de la obediencia debida en su cuento *Deutsches Requiem*. (Borges, 1974)

para pensar en lo que hacemos. Borges, como Arendt, comprendía la dificultad de la cuestión. La escena jurídica no era, así, el mejor lugar para ejercer el pensamiento y entregarse a sus paradojas y perplejidades. Ese oxímoron penal que es la *inocencia del mal* debe, no obstante, ser castigado a riesgo de convertirse en su cómplice.

En un texto de 1996, Héctor Schmucler citaba un artículo de Arendt donde daba cuenta del funcionamiento de los campos de concentración y exterminio afirmando que su horror consistía en que no había «ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido estampar su sello» (1946).¹⁷⁹ Schmucler reflexionaba sobre el tema del mal que operaba en la implantación del régimen de desaparición argentino durante 1976-1983. Consideraba así la pavorosa fusión entre el carácter masivo y genérico de la muerte en los campos clandestinos de detención y tortura y la agobiante incertidumbre ante la suerte de cada uno de los desaparecidos argentinos por el terrorismo de Estado.

El autor se preguntaba allí acerca de la insondable distancia que se instalaba entre el testigo y la sociedad una vez que esta consideraba clausurada la ofensa o resuelto el daño. Determinar la banalidad de sus ejecutores, examinarlos, no traía así ningún consuelo ante la ausencia de respuestas sobre el destino de los desaparecidos, pero incluso conocer el destino de cada uno de ellos tampoco podía clausurar el avance del olvido contra el que cada día sería preciso luchar, porque «Sin duelo, sin cuerpo donde la muerte se asiente y sin tierra viva que lo cobije, la memoria no logra realizarse, estrictamente, no tiene qué recordar» (12). Estas intuiciones rasgaban así las dimensiones prescriptivas de la promesa democrática y sólo después de la expansión de la impunidad se volvieron palpables. La exigencia para Schmucler no terminaba en una sentencia (indispensable, empero), sino que era preciso indagar en la brecha dejada por la relación entre justicia y política. En esa articulación no podía haber metas que alcanzar, puesto que lo que hay es la ausencia. También hay, decía, respuestas de la justicia que no pueden ser sino insuficientes y limitadas solidaridades sociales.

En el citado libro de Nino (1997 [1991]) abordado en el apartado anterior, la paradójica formulación arendtiana de la cuestión kantiana del *mal radical* o absoluto reaparecía en sus preguntas: «¿Cómo enfrentar el mal? ¿Cómo responder a violaciones masivas de derechos humanos? ¿Cómo hacerlo cuando son cometidas desde el Estado o por quienes cuentan con el consentimiento y la tolerancia de sus gobiernos?» (7) Estas cuestiones eran tratadas en el capítulo

¹⁷⁹ Los artículos de Schmucler publicados en la revista *Confines* permanecen solitarios testigos de las lecturas arendtianas de algunos miembros del grupo editor. Esta revista, que aborda temas de cultura y política, se publica semestralmente desde 1995, tiene una fuerte impronta de la teoría crítica. El grupo fundador estaba formado por Nicolás Casullo, Alejandro Kaufman, Matías Bruera, Ricardo Forster y Gregorio Kaminsky. Además de Schmucler, entre sus colaboradores se cuentan Horacio González, Oscar del Barco, Eduardo Grüner, entre otros intelectuales que he mencionado en este capítulo.

que se refería a la *cuestión moral*, donde se partía de la ininteligibilidad constitutiva de estos hechos y, por lo tanto, la dificultad de juzgarlos moralmente. Esto afectaba la posibilidad de aplicar estándares de conducta y de fijar límites a la responsabilidad en un sentido jurídico. Siguiendo este camino, Nino ponía en el centro de su indagación al concepto de «mal absoluto», afirmando que

Las violaciones masivas de derechos humanos suponen el mal absoluto o lo que Kant denominó “mal radical”. *Son ofensas contra la dignidad humana tan extendidas, persistentes y organizadas que el sentido moral normal resulta inapropiado*. Si alguien, enfrentando a Adolfo Hitler, le hubiera dicho que lo que hizo fue incorrecto, hubiera sonado casi risible. [...] así, *nuestro discurso moral parece alcanzar su límite externo cuando intenta manejar hechos de esta naturaleza*. (7-8) [Mis cursivas]

Nino citaba entonces esa afirmación de *La condición humana*—que retomaba a su vez lo dicho en *Los orígenes de totalitarismo*—, acerca de que «los hombres son incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable». (Arendt, 1996 [1958]: 260)

¹⁸⁰ El párrafo, que Nino vuelve a referir de modo extenso más adelante, «muestra la dificultad de responder al mal radical con las medidas ordinarias que aplicamos a los criminales comunes». (Ibíd.: 8, 213-214 y 220-225)¹⁸¹

Conviene recordar aquí el planteo de Arendt acerca del *mal radical*, formulado en su libro sobre el totalitarismo. La absoluta novedad del totalitarismo consistía en haber hecho real lo que parecía imposible, a saber, la destrucción de lo humano como tal, una sociedad donde la pluralidad y la espontaneidad de lo humano serían ya irrealizables. (2006 [1951]: 589) *La radicalidad* de este *mal* implicaba, en la particular lectura arendtiana de Kant, haber prescindido de toda utilidad o sustento ideológico.¹⁸² Era *radical* o *absoluto* por lo que negaba y no por su supuesta raíz insondable. Arendt agregaba entonces que

[...] en su esfuerzo por demostrar que todo es posible, los regímenes totalitarios han descubierto sin saberlo que hay crímenes que los hombres no pueden castigar ni perdonar. Cuando lo imposible es hecho posible se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la

¹⁸⁰ Nino cita la versión en inglés de 1958 con ligeras diferencias respecto de la versión en castellano que reproduzco.

¹⁸¹ El modo en que se ha intentado resolver jurídicamente esta paradójica relación entre crimen y castigo ha dado lugar a diversos debates a lo largo de la historia del siglo XX, tal como aparece en el Capítulo 1 donde Nino presenta algunos de los procesos *análogos*, como los juicios de Nüremberg y otros similares. (Ibíd.: 17-75) El autor se refiere también a algunas de las objeciones que ha despertado la justicia retroactiva aplicada a violaciones de derechos humanos, citando los argumentos de Arendt ya mencionados (2000 [1963]: 414-421).

¹⁸² En la formulación primera de Kant, el «mal absoluto» o radical era la propensión (humana) a corromper la libre voluntad o albedrío (*Willkür*) de elegir obedecer o no el deber o ley moral, tentándose y adoptando máximas que podían ser consideradas *malas*. Lo que puede ser radicalmente malo son los *actos* humanos, es decir, la elección de esas máximas erradas. (Kant, 1969: 42-47). Sigo en esta interpretación a Richard Bernstein. (2004: 27-74 y 285-314). La interpretación que realiza Arendt de esta idea, a distancia de la desarrollada por Kant, se encuentra en directa relación con su análisis del fenómeno específico del totalitarismo, ya que éste acoge el principio nihilista de que «todo está permitido» se convierte en la posibilidad de producir *la nada*, el punto en el cual «todo es posible», que implica que todo puede ser destruido o convertido en superfluo, incluido lo humano, y que la pluralidad de lo humano puede ser reducida a la unicidad de la especie natural. (Arendt, 2006 [1951]: 43-44) Karl Jaspers ya había señalado el problema de retomar el concepto kantiano, dado que se prestaba a interpretar el nazismo como algo «demoníaco» en su «satánica grandeza». (Arendt y Jaspers, 1993, Cartas n° 46/1946 y n° 337/1963: 62 y 525)

cobardía. (Ibíd.: 615)

Este fenómeno, que podemos conocer a través de la dominación total implementada en los campos de concentración, destruye todos nuestros marcos normativos conocidos, excede el carácter *perverso* del que hablara Kant, enfrentándonos al abismo de la novedad de su horror. Es esta novedad la que impide seguir usando las categorías y las normas morales conocidas, los marcos de comprensión y pensamiento tradicionales, las leyes y formas de tramitar la justicia ya aceptadas. Este tipo de mal no podría reducirse a una *culpa moral* que pudiera ser adjudicada a quien cometiese un crimen de ese tipo. En el Post Scriptorium de su libro sobre el juicio a Eichmann agregaba que

La cuestión de la culpa o la inocencia individual, el acto de hacer justicia tanto al acusado como a la víctima, es la única finalidad de un tribunal en lo criminal. El proceso de Eichmann no constituyó una excepción, incluso teniendo en cuenta que los jueces se hallaron ante un delito que no constaba en los textos jurídicos, y ante un criminal sin paralelo» (2000 [1963]: 449-450). [Mis cursivas]

La responsabilidad penal, que desde la perspectiva arendtiana no es sino individual –es decir, no puede ser una condena a un régimen o al mal radical *in toto*–, es una instancia ante la que incluso el mal radical puede y debe ser sometido, a diferencia de la adjudicación o aceptación de responsabilidad política o moral, cuyos alcances y efectos son más imprecisos o generalizables. El formato jurídico de la condena penal parece, no obstante, insuficiente ante crímenes que exceden los marcos del pensamiento, o cuya traducción jurídica sólo puede ser la de las tipificaciones vigentes –«secuestros», «torturas», «asesinatos» y el *agravante* de «crueldad»–, como el mismo Nino detalla en torno a las definiciones provenientes de la sentencia del Juicio a las Juntas.¹⁸³

Pilar Calveiro (2004 [1998]) recuperaba *Los orígenes del totalitarismo* para decir junto a Arendt que los campos de concentración eran el lugar de experimentación de la dominación total, el agujero negro del aislamiento y la absoluta exposición humanas tomadas como prácticas de dominación, allí donde el grado de fragmentación social y la mirada totalizante son máximas.¹⁸⁴ El cruce del análisis arendtiano de las formas de la dominación total con las formulaciones teóricas de Foucault acerca de la articulación de las formas del poder soberano y biopolítico –anátomo y biopolíticas– surge en el texto de Calveiro como una cuerda que tensa y anuda la maquinaria represiva con las prácticas de resistencia de los propios *salvados*. El relato de Primo Levi, y los de todas las personas cuyos testimonios Calveiro incluye como ejemplo de las atrocidades –pero

¹⁸³ Ante estos crímenes el autor planteaba las cuestiones acerca de la relación entre el crimen y el castigo: ¿podía encontrarse la medida «justa»?; ¿había que considerar la relación entre el tipo de crimen y la intención?; ¿podía o debía ser limitada la responsabilidad de quienes los cometieron? ¿Hasta qué punto un Tribunal podía «satisfacer las exigencias de Justicia»?

¹⁸⁴ Pilar Calveiro fue militante de la organización político-militar Montoneros durante la década de 1970. Habiendo sido secuestrada por las Fuerzas Armadas en 1977, permaneció como detenida-desaparecida en varios centros clandestinos. En 1979 se exilió, primero en España y finalmente en México, donde reside desde entonces. Allí estudió Antropología y desarrolló sus trabajos sobre el terrorismo de Estado y sobre la relación entre violencia y política en Argentina.

también de las afirmaciones de subjetividades resistentes—, emergen en diferentes momentos de la construcción social de la memoria sobre el terrorismo de Estado. Pasados más de veinte años, la trayectoria que construían los relatos de los testigos, como la propia Calveiro, no dejaban de exigir la mirada social hacia el sufrimiento padecido, el reconocimiento incluso de la ausencia de solidaridad social (eso era entonces ¿y ahora?). La instauración del secreto para diseminar el terror —«secretos a voces; era preciso que se supiera [...] un secreto con publicidad incluida» como señalaba Calveiro (78-79) — se había combinado con la clandestinidad del funcionamiento de los «grupos de tareas» y de los «centros de detención» en el interior de dependencias e instituciones estatales, así como con la deslegitimación de las funciones de la justicia (*habeas corpus* rechazados, denuncias negadas, persecución de defensores). En los centros clandestinos se jugaba todavía otra instancia del intento de despersonalización y de reducción a mera vida de los secuestrados, a través del cuidado de los cuerpos una vez cumplida la tortura, o bien para continuarla con mayor eficacia. Como afirmaba Calveiro, se buscaba «“animalizar” al hombre», se intentaba «la cosificación del prisionero»:

los campos necesitaban transformar a las personas antes de matarlas. Era una transformación que consistía básicamente en deshumanizarlas y vaciarlas, procesarlas por medio de la tortura [...] Una parte central de esta transformación consistía en borrar en el hombre toda capacidad de resistencia. (93)

A esa política de deshumanización solo podía oponerse el intento de humanizar a los captores, desmitificando y relativizando su poder, descubriendo sus ansias terrenales, «incluirlo en lo humano, en la escala de lo que se puede valorar y juzgar. [...] Una mediocridad cruel» (140-141). Calveiro era frontal en esto cuando afirmaba, con indisimulados ecos arendtianos, que no había demonios ni monstruos al revés de lo que sostenía la lógica binaria de la «teoría de los dos demonios» o la definición de lo «subversivo» por parte de los militares. Desde esta perspectiva, contra lo que sostenía de soslayo el discurso prescriptivo respecto de la suficiencia del Juicio a las Juntas, ninguna de esas manifestaciones habría sido ajena a la sociedad:

sino que son parte de la trama y el tejido social, lo que no es decir que todo es lo mismo [...] Al ver a los desaparecidos como parte de lo social cotidiano, no se esfuma su responsabilidad; simplemente se los ubica en un lugar que involucra y pregunta a toda la sociedad». (98 y 147)

La «mediocridad cruel», esa «inocencia del mal» que Borges encontraba en la mesa de una Nochebuena de espantos, devolvía a toda la sociedad su pregunta por la responsabilidad. El rostro de la Gorgona producía en efecto cierto espanto petrificante. Para Calveiro el propio Juicio a las Juntas había impulsado ese ejercicio de memoria colectiva, pero su «meta» era no solo imposible sino indeseable, se encontraba más allá de todo juicio o del perdón, porque el sujeto que podía operar dicha reconstrucción desde el recuerdo era —o más bien, se esperaba que fuera— la sociedad

en su conjunto.

Héctor Schmucler (1999) volvía sobre los pasos de Arendt y Calveiro para seguir pensando el terrorismo de Estado. Justo allí donde aquélla examinaba el juicio a Eichmann y la *banalidad del mal*, señalaba que

Muchos de los interrogantes abiertos por su “Informe sobre la banalidad del mal” se actualizaron cada vez que la humanidad contempló el Mal como una repetida emergencia de la acción política. De nosotros, de la violencia y el crimen instalados en la Argentina en el reciente pasado, hablan estas cosas. (5)¹⁸⁵

Como todo relato, esa historia cercana es a la vez memoria colectiva, es decir, laberinto que anuncia desde el inicio su salida a la verdad a través de selecciones más o menos cuidadosas. La relación entre la búsqueda laberíntica de la memoria y la verdad depende de esas selecciones. Esa relación es una instancia ética, y como tal, exige —«en el caso argentino» aclara Schmucler, para alejarse quizás de las lecturas que asimilan el terrorismo de Estado a la Shoá— que se reconozcan los «climas de época». Estos climas habrían sido demarcados por tres instancias. Por un lado, la guerra fría construyendo su campo de batalla mundial. Por el otro, la naturalización de la violencia armada revolucionaria convertida en «técnica de combate» por parte de las «formaciones políticas que veían en la guerra el único camino». Finalmente, «otra maquinaria —fuerzas represoras militares y civiles a veces armados—» cuya eficacia técnica expandió el alcance de la violencia social y política a niveles nunca conocidos. Esta lectura de la violencia que caracterizaba a la sociedad argentina de los años 1970, cuyo desconocimiento implicaría caer en anacronismos incomprensibles, contiene un riesgo rápidamente perceptible: ¿En qué sentido tales «climas de época» no constituyen un «contexto» o alguna otra forma que pueda ser interpretada en algún sentido como exculpatoria o justificatoria?

Schmucler está atento a esa imprecación y la combate aquí con la misma fuerza con que rechaza el olvido. No en vano había recordado al comienzo del artículo las polémicas en que se acusaba a Arendt de nazi por haber intentado comprender el funcionamiento de ese mal banal e irreflexivo, cuyo peligro era mayor porque parecía tener la capacidad de expandirse como un hongo sobre la superficie social. Schmucler no dejaba lugar para la confusión en su ensayo. Iniciaba así su exploración del singular libro de Calveiro —*Poder y desaparición...*— reconociendo allí «algo de la idea sobre la banalidad del Mal —en el espíritu arendtiano—». Esta suerte de rastro surgía para Schmucler allí donde Calveiro exponía el funcionamiento administrativo de la maquinaria de represión estatal y «la íntima relación entre la configuración social existente con la forma que adquirió el sistema

¹⁸⁵ Schmucler ha publicado otro ensayo, donde aborda en extenso la noción de *banalidad del mal*, señalando que «Los hombres hacen el mal porque *es posible* hacerlo. Pero es su decisión *no* hacerlo. [...] La banalidad del mal es el accionar del hombre que prescinde del pensar. la banalidad no es un rasgo del mal [...] La culpa de Eichmann, el infinito crimen del cual es responsable, consiste en no haber reconocido el mal presuponiendo que su actuar obediente a las órdenes lo liberaba de responsabilidad» [Sus cursivas] (2000: 49), para coincidir finalmente con Arendt acerca de que «en materia política, la obediencia y el apoyo son una misma cosa». (Arendt, 2000 [1963]: 420)

represivo», cuya «eficacia “productiva” alimenta el *olvido del mal*». (7) Pero, como el propio Schmucler se ocupaba de señalar, no habría un olvido, sino varios.

En primer lugar, el olvido del imaginario social que fundamentó la creencia en el poder salvador de las Fuerzas Armadas y que prestó su consentimiento al terrorismo de Estado. Luego, el olvido del imaginario de la guerra como sucedánea de lo político, construido por el peronismo y las organizaciones político-militares durante los años 1960-1970. Sin embargo, ninguno de estos olvidos –que es preciso recuperar cada vez si de verdad queremos saber qué ha ocurrido y cómo pudo ocurrir–, diluye o lava la responsabilidad de los represores. Entender los climas de época y recuperar esas formas del olvido implicaba para él ni más ni menos que dejar ver el compromiso social –de «la sociedad en su conjunto, y no sólo de los actores inmediatos»– con la violencia, pero no justificaba nada de lo acontecido. El límite entre comprensión y justificación se encuentra justo en el punto en el que víctima y victimario se diferencian, allí donde podría haber doble cara pero sin embargo hay crimen, responsabilidad y culpabilidad. Esas instancias «permanecen intocadas» en la comprensión de la relación entre víctima y victimario. Allí no puede haber laberinto sino una elección ética, ya que el mal «se realiza en situaciones precisas [...] se evidencia en los hechos, elimina la inocencia de quienes lo practican: la responsabilidad no es postergable por ningún criterio instrumental». (6) Esta responsabilidad de las Fuerzas Armadas que Calveiro exponía en todas sus dimensiones en su libro, es señalada por Schmucler como eje de cualquier comprensión. Retoma entonces una de las líneas más interesantes del análisis arendtiano del mal, aquel en que la autora se alejaba de Kant para abordar la absoluta novedad de ese fenómeno.

¿De qué responsabilidad se trata cuando se afirma que el mal es banal? En el espacio social definido por la violencia irrestricta e instrumentalizada como algo natural, «Sin ningún principio de justicia compartible» puesto que todo es exceso –de represión, de violencia, de injusticia–, el exceso ha devenido la regla. En ese espacio social, el mal ha dejado de ser algo repudiable o incluso tentador. El mal no es ya radical (porque no expresa nada profundo o una esencia maligna a develar) sino la regla de conducta que regula las acciones. La banalidad de quienes lo cometen radica en esa incapacidad para resistirse a cumplir con su mandato oscuro. La banalidad del mal implica liberarse de la responsabilidad frente a la posibilidad de cometer un mal de este tipo amparándose en reglas cuyo fundamento es criminal:

El mal pierde las características por las cuales es generalmente reconocido: deja de ser una *tentación* y se vuelve la forma de una nueva rectitud. A la inversa, lo que convencionalmente se llama bondad se transforma en tentación que debe ser suprimida. La desaparición del otro, practicada por los militares argentinos como exitosa táctica de guerra, destruye las bases de cualquier forma de convivencia humana y, en consecuencia, no debería entrar en ningún cálculo [...] El desaparecido expresa hasta el agobio la negación del derecho a que el otro haya existido. La construcción técnica de la desaparición perfecciona el mal al instituirlo como forma posible que, a la vez, exige el secreto. Entre ocultamiento y desaparición no hay solución de continuidad: [...] procura

la nada, el absoluto olvido. (10) [Cursivas del autor]

Schmucler advertía que allí, en la desaparición como maquinaria del terror, «La humanidad ha quedado herida para siempre» y esa, es una «verdad sin retorno». Esa verdad incontestable no podía ser acotada a un escenario jurídico, sus contornos lo excedían, así como su enunciación no podía ser domesticada en un formato de sentencia. No habría reparación posible, aunque cabe la posibilidad de que haya amnistía, reconoce Schmucler, señalando el corto brazo de la Ley desde mediados de los años 1980. Lo que hay es una intrincada y renovada relación de olvidos y memorias.

La obra de Arendt legaba a partir de allí su tratamiento frontal y reflexivo a los planteos en torno a la relación entre memoria e historia, así como entre memoria y justicia. Estos análisis no resignaban el peso de las promesas democráticas, (quizás) abiertas todavía, aunque reconocían con diverso énfasis sus limitaciones y retrocesos. El clima de época de las décadas de 1990-2000, signado por la impunidad y los indultos no daba mucho lugar a ilusiones institucionales. Las acciones –particularmente de las organizaciones de derechos humanos y de sobrevivientes y familiares de detenidos-desaparecidos– han abierto desde entonces nuevas brechas para la justicia y la memoria, cuyos senderos no siempre confluyen.

4. Sur, neoliberalismo y después... Lo privado y lo público en la era de las promesas traicionadas

En 1988 la revista *Farenbeit 450*, editada por un grupo político-estudiantil homónimo de la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires con orientación libertaria, publicaba un artículo de Horacio González titulado «La decadencia del concepto de lo político» (1988), cerrando un volumen dedicado a la situación de las ciencias sociales y a la idea de decadencia (de lo político y de las izquierdas).¹⁸⁶ González reconocía en Arendt a una autora difícil de encasillar, afirmando que su lectura perfilaba paradojas que sostenían «un hermoso edificio conceptual». (73) Más allá de la imagen edificante, el recorrido de la obra arendtiana iba desde *Entre el pasado y el futuro*, *Sobre la revolución*, *Crisis de la república*, *Eichmann en Jerusalén*, *La condición humana*, *Los orígenes del totalitarismo* hasta *La vida del espíritu*, hilando la formulación arendtiana de la relación entre acción, política y

¹⁸⁶ La Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires fue creada en la Facultad de Filosofía y Letras en 1957 por Gino Germani, aunque existían desde 1898 diversas cátedras de sociología en esa Facultad. Durante la transición a la democracia se reformuló el plan de estudios de la Carrera, que había continuado existiendo como tal durante la dictadura de 1976-1983 en la Facultad de Derecho. Finalmente, en 1988 se creó la actual Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, donde se reubicó la Carrera de Sociología. Véase: Blois, 2008; Pereyra, 2007.

poder.¹⁸⁷ González indicaba que su circulación en Argentina había comenzado a ampliarse y se congratulaba de ello, pero también advertía que «Nada sería menos aconsejable que alojar esa lectura en las categorías “políticas” disponibles en la política argentina». (78)¹⁸⁸

A comienzos de la década de 1990 las promesas democráticas aparecían ajadas por las persistencias y rearticulaciones de la cultura política local. Se daba inicio así a un ciclo de reformas estatales y estructural-económicas cuyo supuesto objetivo era asegurar los avances de la transición y reconducir sus fallidos pasos hacia formas institucionales manejables en un contexto de autonomización de lo económico respecto de lo político. Este proceso de reformas políticas e institucionales de carácter totalizador –son tiempos de «crisis del Estado Bienestar»–, que había tenido un intento ya en el gobierno de Raúl Alfonsín, culminaría con la Reforma Constitucional de 1994 bajo el gobierno de Carlos Menem. A lo largo del periodo del gobierno menemista se expresaron nuevas tensiones al interior del proyecto democrático, por un lado, entre la búsqueda de *consensos* y la toma de *decisiones*, y por otro entre la definición de *lo público* y *lo privado*. (Lesgart, 2003: 235-236) Estas nuevas parejas de opuestos –*público/privado* y *consenso/decisión*– definirán esta línea de lecturas a lo largo de la década de 1990. Como había advertido González tempranamente, la textura arendtiana mostraría dificultades para insertarse en ese marco interpretativo.

En torno a estas rearticulaciones de la política, las lecturas de la obra de Arendt recuperaron aquellos textos más «filosóficos» donde la autora desarrollaba su peculiar fenomenología de la acción. La veta arendtiana se observaba en particular en las reflexiones referidas a las transformaciones sociales ocurridas en el marco de las reformas estructurales estatales en nuestro país que tuvieron su epicentro en 1990-1996. Pese a la insistencia en algunas iluminaciones de esta autora, la crítica de la Argentina (neo)liberal de los noventa fusionaba la concepción arendtiana del espacio público con el decisionismo de Carl Schmitt. Esta asociación no era azarosa. La preocupación por los efectos desmovilizantes de lo que se denominaba como *democracia delegativa* reconocía con desasosiego nuevas formas de articulación entre política, derechos humanos y sociedad. (Quiroga 1999, 66-69) Para algunos ese momento podía ser definido como «una situación

¹⁸⁷ El listado es casi completo, teniendo en cuenta la temporalidad de las ediciones en castellano disponibles en esos años. No sabemos cuáles serían las fuentes arendtianas de González, pero dado su pasaje por la bien nutrida biblioteca de la Universidad de San Pablo durante los años de su exilio en Brasil, podemos suponer que dispuso allí de estas obras.

¹⁸⁸ El artículo era ilustrado con algunos conceptos que no formaban parte del entramado conceptual del mismo: el «Estado» aparecía en el arco de una mirada anónima; la «AUTORIDAD» caía desde un recuadro pesado sobre el «Individuo»; el «Poder» subyacía a una lucha de flechas encontradas entre sí; el «AUTORITARISMO» interrumpía con sus trazos irritados el desarrollo de las ideas acompañándose de un breve animal inidentificable. Anticipando en nota al pie lo que afirmaría luego con mayor contundencia en referencia al libro dedicado al juicio contra Eichmann, culminaba sus observaciones sobre la recepción arendtiana en castellano con una aguda indicación acerca del estado del mercado editorial de esos años, puesto que «Si los editores españoles tienen “temor de mercado” frente a algunos títulos arendtianos, qué decir de los argentinos». En efecto no hubo ediciones argentinas sustantivas de esta autora, a excepción de fragmentos y ensayos publicados por revistas culturales y políticas.

en la que existirían *derechos humanos sin movimientos por los derechos y sin un espacio público* en que el derecho pudiera decirse y cuestionarse». (Cheresky, 1992: 47)¹⁸⁹

Perpleja ante la «recurrente remisión a las “promesas traicionadas”» en los debates de las campañas electorales de 1987 y 1989, Claudia Hilb (1990) recuperaba el tratamiento que Arendt hacía de la relación entre *promesa* y *política* en *Sobre la revolución* y *La condición humana*.¹⁹⁰ El plural de las promesas se refería tanto a la promesa incumplida de la transición democrática en los años 1980, como a su desenlace neoliberal desde 1989.¹⁹¹

En la cita arendtiana Hilb encontraba inspiración para la pregunta acerca de cuál sería la fuerza vinculante que había otorgado legitimidad al enunciado de la promesa política. Si la promesa «no conoce el espacio de la “interioridad”. Para una promesa se necesita un espacio –podemos decir también “en la promesa se erige un espacio”- de intersubjetividad», esa fuerza «no reside en el resultado, del cual no disponemos en el momento de la promesa; tampoco en la intención, que desconocemos, y que es en última instancia un acto privado». (2-5) La promesa denotaba su propia virtualidad, su capacidad performativa, en la fuerza de su «*decir* y no en el *pretender decir*» añade, estableciendo una aguda correspondencia entre esa noción arendtiana y la teoría de los actos de habla de John Austin. [Destacados en el original] En este sentido, es el propio carácter declarativo de la promesa donde radicarían sus dificultades. Y en cuanto al valor político de la promesa, la

¹⁸⁹ *Democracia delegativa* es un término acuñado por Guillermo O'Donnell (1997) para conceptualizar la modalidad propia de los gobiernos *populistas* y *neoliberales* de la década de 1990. Desde estas perspectivas, la reaparición del término *populismo* (y su homónimo *democracia plebiscitaria*) definía un nuevo par de oposiciones inconciliables (democracia vs. populismo) en torno al cual los debates todavía hoy continúan. (Laclau, 2005: 15-35) Por otra parte, tal como señala Alison Brysk (ob. cit., 1994: 123), el movimiento de derechos humanos en Argentina modificó tanto el paisaje institucional como algunos aspectos culturales, al integrar a los activistas y a la propia temática en las agendas político-partidarias y estatales. Brysk registra asimismo el modo en que el movimiento de derechos humanos dio lugar a un aprendizaje colectivo cuyos recursos eran reactivables ante otros abusos (policiales, por ejemplo). La estabilidad de algunas de estas transformaciones parece más visible en el largo plazo y desde la distancia.

¹⁹⁰ Claudia Hilb participó de la experiencia de la izquierda revolucionaria durante los años 1970, exiliándose en Francia. Allí se formó con Claude Lefort, bajo cuya dirección realizó su investigación sobre la nueva izquierda en la Argentina. (1984) A su regreso al país participó del Club Socialista, del cual ha sido también Directora durante los últimos años, y en el Grupo Esmeralda (*ut supra*). Posteriormente se ha dedicado a la docencia e investigación en la Universidad de Buenos Aires, presentando allí su tesis doctoral sobre la obra de Leo Strauss. Es una de las más destacadas estudiosas de la obra de Arendt en Argentina, sobre la cual ha publicado numerosos trabajos y una compilación de ensayos. Ha escrito también textos fundamentales para el análisis de la relación entre violencia y política en el pasado reciente argentino, algunos de los cuales trato en el siguiente apartado. El texto al que refiero fue retomado en clave teórico-política en una publicación posterior en la revista *Sociedad* (1993).

¹⁹¹ Hilb sigue aquí *La condición humana* (ob. cit.: 255-266) y *Sobre la revolución* (ob. cit.: 168-184) donde Arendt sostenía que la *promesa*, ese futuro (débilmente) asegurado desde la palabra presente –que escapaba sin embargo a la obligación del *pacto*–, constituía la frágil respuesta de la condición humana a la imprevisibilidad propia de la acción. La fuerza de la promesa se ligaba a la responsabilidad ante la palabra propia, una responsabilidad que no vaciaba ni colmaba plenamente a lo político como proyecto. La facultad de prometer es para Arendt «la más alta y significativa de las capacidades humanas» y sus derivaciones son inherentemente políticas («edificar un mundo»). (Ibíd.: 180) La promesa, en tanto implica una apertura del tiempo con la posibilidad de iniciar algo nuevo –fundar un orden nuevo–, constituye además un problema irresoluble de toda revolución ya que, como ha señalado Arendt, «no hay nada que amenace de modo más peligroso e intenso las adquisiciones de la revolución que el espíritu que les ha dado vida». La perplejidad ante esta contradicción entre promesa/libertad y fundación/institución deriva en la revaloración que Arendt realiza del principio federal (republicano) y de su articulación con las formas consejistas de participación política (contra las formas de representación mediadas por partidos políticos). (279-282)

«archi-promesa» constitutivamente incumplible y a la vez su fundamento, es central en la «modernidad democrática». «La democracia es su promesa». (8) Su debilidad no radica en la tensión entre el proyecto y su cumplimiento, sino que recorre el eje entre la plenitud o sustancialidad (de la palabra, de la promesa) y su vaciedad. La tensión se establece entre promesa *plena* que pretende hacer previsible y estable el horizonte de la promesa –es decir, clausurar sus posibles apertura o diferencias-, y promesa *vacía* que borra la posibilidad de proyecto. Ambas tentaciones –la de la dominación total y la del cinismo, decía Hilb siguiendo a Arendt– buscan controlar la imprevisibilidad de la promesa. ¿Qué sucede entonces con la promesa en la transición democrática? ¿Cómo se articulan allí plenitud y vacío del sentido democrático? La cuestión es todavía más específica:

¿Qué ocurre allí donde la democracia no se ha enraizado en las costumbres al punto de “naturalizarse”, donde las reglas de juego han sido una y otra vez supeditadas a principios anteriores –la nación, el orden, pero también la igualdad, la justicia social, cuya definición es ella misma parte del conflicto? La cuestión social, la cuestión nacional, en su no-resolución, reaparecen interrogando una legitimidad primera del orden democrático. [...] Tal vez sea en la naturaleza de estos suplementos de sentido, seleccionados por la tradición político-cultural de cada situación nacional, que se deja leer la especificidad y la suerte de las distintas transiciones. Así leído, el fin de la transición sería, si no el desvanecimiento, por lo menos la subordinación indiscutida de estos principios a la legalidad democrática. Es entonces por este camino que intentaré dilucidar las resonancias de la promesa en la Argentina posdictatorial. (10-11)

Por un lado, entonces, la democracia reconciliada de la primavera alfonsinista habría dado lugar en un primer momento a la decepción democrática, tal como surge del sintagma «Alfonsín prometió demasiado...» analizado por Hilb. La promesa democrático-alfonsinista habría sido traicionada por primera vez con el resultado del alzamiento militar de abril de 1987, cuyo adjudicado efecto *a posteriori* sería la Ley de Obediencia Debida, dando fin así a un proceso de representación que se creía inagotable. (11-14)¹⁹² Esa decepción da cuenta de una reformulación del lazo político bajo la forma de la redención, cuya contracara sería el engaño: si en 1983 la sociedad se reconocía en la democracia lo hacía «a cambio de la identificación del responsable del engaño anterior, del “otro” de la democracia», aquellos que habían sido colocados en el banquillo durante el Juicio a las Juntas. (12)

Sin embargo, la democracia de 1983 no era una fundación, como podría haber sido un orden pos revolucionario en el sentido arendtiano. Esa democracia tenía una historia en Argentina cuyos antecedentes más o menos modélicos –1946, 1958, 1963, 1973–, como ya se ha dicho, se olvidaban o repudiaban por motivos diversos. Hilb señalaba esta ilusión democrática necesariamente fallida, aunque el sesgo de un análisis centrado en las instituciones políticas, el

¹⁹² Hilb recuerda aquí también la formulación de campaña de Alfonsín acerca de los «niveles de responsabilidad» como fundamento de la limitación de la responsabilidad de las acciones militares. (*ut supra*, nota 30)

Estado y los presidentes, abona la interpretación desencantada de la política transicional que se reformulaba también bajo otras formas del espacio público, como se advierte en los trabajos referidos a la articulación entre derechos humanos y política tratados antes. El intento alfonsinista de llenar de sentido democrático las promesas electorales había constituido para esta autora un «exceso de predicación», incluso cuando no prometía otra cosa que lo que hizo. Este exceso, la propia apelación a una promesa plena o reconciliatoria, que «propone un orden sin fundamentos trascendentes, pero a la vez reclama para sí la legitimidad de dicha fundación» borrando el conflicto inherente a la pluralidad, supone la existencia de otra escena. Esa otra escena se devela en el desenlace desencantado del discurso que muestra finalmente que *la casa no está en paz*, que el mantra constitucional no ha borrado la fragmentación que había caracterizado al lazo político hasta entonces. Apenas lo ha aplazado por un tiempo. A partir de allí, Hilb advertía el desplazamiento de la promesa respecto del proyecto democrático en la transición. «“Que cumplan primero, que prometan después” [...] La promesa ha pasado a ser sinónimo de pantalla y sumida en una situación de imprevisibilidad ha perdido su poder estabilizador. [...] y descubre la fragilidad esencial de la legitimidad democrática». (15)

El segundo momento se centra en otro sintagma recurrente en los primeros años del gobierno de Carlos Menem. Bajo la admonición «Menem no prometió nada», el lazo político ya no era mediación sino descarnamiento de lo real, el «fin de la promesa, [...] Promesa de la disolución de la promesa» (16). Es entonces el momento de la utopía realista, del vaciamiento neoliberal que anunciaba una plena reconciliación administrativa de la sociedad sobresecularizada, centrifugando en ese acto toda legitimidad. (17) Asistiríamos al realismo utópico de la transición hacia la pos democracia, a la disolución de la *utopía democrática alfonsinista* habría sobrevenido la *utopía realista menemista*, con su doble faz *predemocrática* y *pospolítica*. *Predemocrática* porque instauraba una apelación de indiferenciación e identificación homogénea, aplanada –se sueña «el sueño del final de la división»-. Suponía así el fin del conflicto, y por tanto la *pospolítica*, «el fin de la diferencia, de la división, de la alteridad como dimensión constitutiva» de lo político (Ibíd.: 18) –en términos de Arendt el borramiento de la pluralidad implicaba el fin de lo político. Así, presagiaba Hilb, la renuncia a que el sentido se construya en el espacio público y la anulación de la alteridad ineludible, anuncian «una anomia particular: la imposibilidad de significar la violencia de lo cotidiano». Esta anomia solo puede articularse entonces como retorno de alteridades sustantivas, como nuevas formas de identidades excluyentes-excluidas. Reaparece la violencia, aunque de signo social-económico, y con ella «Desaparece la política como espacio público y retorna como guerra: vía Francis Fukuyama, Hannah Arendt deja su lugar a Carl Schmitt». (18)

Esta especie de melancolía por el desvanecimiento de las ilusiones democráticas vistas con

el cristal de la promesa arendtiana, resurgía transfigurada en un artículo de Dotti publicado en la revista *Punto de Vista* (1993 a) que parecía establecer un contrapunto con el de Hilb.¹⁹³ Dotti partía de la relación que Arendt tejía entre política y revolución en la época moderna, anunciando que lo suyo no sería la evaluación del *ajuste* historiográfico de la obra de Arendt respecto de esos temas, sino la consideración de la comprensión arendtiana de la épica revolucionaria como una «metafísica de la libertad» y los límites y responsabilidades de ésta en las «tragedias ulteriores». (33) El primer punto aparecía claramente en la invitación a considerar a la revolución como «la figura conclusiva de la cristología occidental». (Ibíd.) Siguiendo la *gramática de la acción libre* con la cual la autora anudaba la libertad con la existencia de un espacio público de opinión, Dotti atendía a la emergencia de *lo nuevo* como un tiempo de transcendencia en el que podía ser resemantizada la significación de lo social tanto como sus fuentes de legitimidad. Con lenguaje arendtiano, lo nuevo era una refundación que, según el autor, representaba «la última irrupción de lo trascendente en el mundo» a través de la libertad. (Ibíd.) Sin embargo, «al ser desalojado del cosmos, Dios se lleva todas sus pertenencias». (34) Lo nuevo llegaba así arropado con el hábito de la violencia.

Y allí el segundo punto: «A medida que la modernidad socava el sentido de la transcendencia, crece en los hombres la responsabilidad», puesto que «se ha desvirtuado la metafísica de la libertad». (Ibíd.) La temporalidad de la crisis —prepolítica porque implica una cesación del debate y la opinión— es incompatible con la temporalidad que instaaura el momento fundacional que, a través de la vinculación socializante de las promesas y de la responsabilidad que éstas conllevan, otorgaba cierto grado de previsibilidad a la indeterminación de la acción. La revolución tenía así un rostro bifronte: permanecía abierta a la promesa de lo inesperado y por eso también al abismo de la libertad. En ese intersticio entre la imprevisibilidad y la responsabilidad anidaría lo político pero también su opuesto (no contrario, sino contracara) de la violencia. ¿Cómo conjugar entonces esas dos temporalidades —diferenciadas en Arendt— de *la crisis* y *lo político*? Retomando la prevención de la autora que advertía que —en la historia de las revoluciones— con la instauración revolucionaria de la libertad llegaba también el terror, vía la soberanía de ese *Deus mortalís* presentificado en el Estado-nación, Dotti apuntaba contra la resolución liberal que opera tanto en la administración tecnificada de lo privado como por la privatización —y aquí Dotti agregaba «y aniquilación»— de lo público. (Ibíd.) Si la promesa tenía como sustrato la temporalidad metafísica de la acción libre encarnada en

¹⁹³ En verdad, Dotti y Hilb (1992) dialogaban sobre algunos aspectos de la obra de Arendt en la entrevista realizada en el periódico *Replanteo* a propósito de la reedición en castellano del libro *Sobre la revolución* (1988 [1963]). Dotti participaba del colectivo editor de *La Ciudad Futura*. Desde una perspectiva filosófica que analizaba con mirada crítica la política, trabajó sobre la obra de Arendt durante los años 1990. Además de los escritos de Dotti que trato aquí, es notable su presentación a las Conferencias I a III sobre la *Crítica del juicio* de Kant que fueron publicadas en el mencionado volumen de *Homenaje a Kant* compilado por Sazbón. (Dotti, 1993 b) El tamiz schmittiano por el que Dotti pasaría al texto arendtiano culminaría en el abandono de su interés por esta autora, a favor del análisis metódico y elocuente de la presencia de la obra Carl Schmitt en diversos debates y encrucijadas políticas argentinas. (Dotti, 2000)

la imprevisibilidad de las revoluciones, su antítesis, el contrato utilitarista del liberalismo clásico y su lógica cuantitativista, sólo podía objetivarse en la forma hipermercantilizada del neoliberalismo contemporáneo. Dotti afirmaba que la carga de iconoclastia y violencia de este fenómeno se contraponía a la *sintaxis del poder*, esa «suerte de corrección soviética del diálogo infinito de la tradición liberal» cuya derivación es la capacidad de formular promesas, es decir de establecer vínculos socializantes a través de la confianza en el *inter-esse* colectivo para construir así poder. (35) La promesa introduciría la temporalidad en la política, al contrario del contrato utilitarista y su lógica instrumental que la clausura al volverla previsible. «Cuando domina la previsibilidad [...] esa confianza pierde su naturaleza ético-metafísica y se objetiviza o cristaliza como dinero, el medio adecuado para socializar manteniendo el egoísmo». (Ibíd.) Por el contrario la libertad humana se funda en la imprevisibilidad que determina al ser humano como ontológicamente incompleto.

En este punto Dotti introducía un elemento llamativo para el discurso arendtiano, cuya lógica se advierte en el modo en que anuda *gramática* y *sintaxis* políticas: el *soberano* sería el garante y única fuente de autoridad que permitiría soldar ambas temporalidades emitiendo su peculiar promesa decisoria. «Es desde esta perspectiva de un tiempo de lo político, alternativo al de lo mercantil, que las consideraciones arendtianas ejercen su máxima sugestión, pero que también parecen requerir una complementación desde otros referentes». (Ibíd.) Dotti reconocía así en la tensión entre el tiempo de lo político y el del orden, surgida con todo su ambiguo potencial en las revoluciones –la oposición entre poder constituyente y poder constituido–, una incompatibilidad que sería tematizada en la cultura filosófica alemana a la que remite la obra de esta autora. Ampliando a otros motivos esa preocupación, agregaba

No estoy seguro de ser fiel al pensamiento de nuestra filósofa de aquí en más; en todo caso, lo sería a *una Arendt mucho más schmittiana que lo que ella habría podido aceptar* [...] El punto hacia el cual el razonamiento de Arendt mantiene su mayor fuerza sugestiva, y a partir del cual también es preciso prolongarlo (ya que *su conclusión dilemática no es distímil a la de nuestras inquietudes actuales, como intelectuales argentinos*) (36).

Arendt se colocaba bajo el prisma schmittiano, tal como anunciara antes Hilb, pero ¿para leer qué y cómo? La clave estaría en la dificultad para articular *libertad* y *crisis*. Según Dotti, «El tiempo de la libertad es el de la crisis», anunciaba, ya que «ambos filosofemas dan sentido a lo político como *decisión* y *acción* políticas y libres», para agregar luego sin dudar ya de la necesidad del sesgo decisionista, que el tiempo de la crisis era precisamente el que habría sido cancelado por la pacificación mercantil.¹⁹⁴ El problema entre ambas temporalidades e irresuelto en Arendt, que

¹⁹⁴ Sólo anoto aquí la discrepancia arendtiana respecto de la idea de que la acción libre implique alguna forma de decisión debido al lugar central que Arendt otorgaba al juicio reflexionante –tomado del modelo del estético kantiano–, en el debate público entre opiniones. Al respecto véase la crítica que Dotti realiza a la interpretación arendtiana de Kant, a la que califica de *estetizante*. (Dotti, 1993 b: 27-34) Por otra parte, si el debate público *à la* Arendt no excluye el conflicto o la disensión, sí se distancia de la disposición antagónica de esas nociones, tan cara al pensamiento

según Dotti lo disuelve en el modelo estetizante de la *Urteilskraft* kantiana, expresa la dificultad de ese presente para «sostener no sólo la libertad, sino la simultánea pretensión de ejercer una crítica política de la realidad» (36) [Sus cursivas] No sería la referencia al «pasado» revolucionario o a los efectos de la relación entre violencia y política y del terrorismo estatal en nuestro país lo que Dotti interpretaba al leer a Arendt con Schmitt. En 1993, este texto refería a los efectos «presentes» – incluso hasta hoy– de lo que nominaba como la «mercantilización de lo social» post-crisis, de esa forma del «futuro como seguridad cuantificada» respaldada por el particular soberano carismático representado en la implantación de las políticas neoliberales durante la década menemista (1989-1999). En definitiva, «desde otro ángulo» –schmittiano–, Arendt nos informaba acerca de un «presente» en el cual se volvían incompatibles lo político y el orden social (neo)liberal de la privatización de lo público. En el contexto de los debates acerca de los efectos de las políticas de reforma estatal y constitucional, estas presunciones excedían la *carga filosófica* a la cual Dotti adscribe en su cierre para convertirse en intervención pública, en su carácter pleno de *crítica política*.

Ya en el reverso del momento decisivo, Dotti invertía esta perspectiva de lectura *arendtizando* al propio Schmitt a fin de repensar la crisis de lo político en el marco de las transformaciones más recientes en la relación Estado-sociedad en Argentina. En un artículo de 1996 analizaba «la condición contemporánea, en la que el economicismo liberal y la mercantilización de las relaciones humanas hegemonizan las pautas de conductas tanto societales como estatales». (32) Si Schmitt no permitía pensar por sí mismo ese momento era porque sus prevenciones acerca de la totalización de la intervención estatal habían caducado frente al complejo fenómeno del borramiento de los límites de lo público y lo privado. Temas caros al núcleo de la obra arendtiana sobre la condición humana, la difuminación de esos límites daba lugar a la publicitación y espectacularización de lo privado y a su contracara, la privatización de lo estatal –lo público, diría más bien Arendt. Ese es el terreno sobre el cual se trama la compleja dialéctica entre el momento de la decisión estatal-política y el del participacionismo republicano. Ante la crisis, en la lectura de Dotti la balanza se inclinaba hacia el polo público-estatal como lugar de articulación entre decisión y acción.

Poco después, en pleno apogeo *populista*, Dotti (1997) denostaba el «*macarronismo discursivo*» local en la recepción del liberalismo que, bajo la clave posmoderna-populista habría acogido a autores como Barthes, Foucault, Benjamin y Habermas –aunque según Dotti, éste no exigiera demasiada *forzatura* para el abordaje de su «etérea comunidad dialógica»–, empobreciendo algunas de sus aristas más interesantes. En su auxilio recurría ya no a Schmitt –por entonces también muy visitado–, sino a Arendt quien según él «afortunadamente, parece zafar al abrazo de bienvenida del populismo criollo». (33) El renacido populismo local –como «el Gato Félix», en referencia jocosa

schmittiano que Dotti recuperaba aquí.

a un popular *gaffe* menemista—, habría logrado colonizar al liberalismo «sin autocontradecirse» recuperando con parasitariamente la homogeneidad del pueblo y la vieja soberanía popular en todo elemento histórico-cultural a la mano. Así, en la proteica patria populista donde la democracia concede al liberalismo mercantilista los criterios de racionalidad, «todo es político» y por ello el grado de despolitización potencial es máximo. La lectura Arendtiana aquí se vuelve ya casi imposible.

En términos similares comenzaba también Hilb (1997) una intervención referida a los efectos de la lógica privatista sobre el concepto de lo político.¹⁹⁵

‘Todo es político’, recuerdo que se decía —decíamos— hace muchos años, señalando con ello la oposición a una idea de una posible neutralidad de las ciencias, de las decisiones, de las disciplinas. ‘Hay que despolitizar el debate’ se dice —decimos— muchas veces en la actualidad, y con ello se exige la disposición de un terreno de acuerdo posible, de intercambio de ideas, no cruzado a priori por determinaciones de tipo político partidario, o político-ideológico. ¿Teníamos razón antes, tenemos razón ahora, o tal vez sin siempre saberlo, estábamos antes y ahora yuxtaponiendo diferentes definiciones de lo político y de la política? (11-12)

Reconociendo las «resonancias decisionistas» del enunciado, cada conflicto se inscribiría en perspectiva global poniendo en juego la oposición y confrontación entre dos identidades. No habría en ese caso neutralidad posible, a menos que fuese como forma oculta de la política —según Schmitt, el *modus operandi* de la política burguesa—, por la cual *lo neutro* deviene también político. Frente a esta politización total, el enunciado de la «despolitización del debate» podía leerse como un llamado a avenirse a la administración de un mundo ya unidimensional, donde «la política se reduce a la técnica [...] convoca al realismo de lo existente, imponiendo en ese gesto una definición natural de la vida social [...] se rechaza la posibilidad de una transformación política de lo existente». (12-13) La política sería así mero dominio de especialistas, «aristocracia de saberes técnicos, y ya no, como en el ideal de la aristocracia clásica, de la prudencia en la determinación acerca de lo justo, de lo que corresponde a la comunidad dar a cada uno». (13) Sin embargo, Hilb advertía otra manera de entender ambas afirmaciones. En primer lugar, lo político podía pensarse como

«el modo en que una comunidad se reconoce como tal [...] nombra la institución misma de la comunidad [...] lo político nombra, ante todo, el propio volverse posible de esa coexistencia. [...] Político es el modo específico en que, en cada comunidad, lo justo es diferenciado de lo injusto, lo legal de lo ilegal, o el gobierno legítimo del despotismo». (15)

En este caso la politicidad refiere a los modos en que una comunidad específica define la distancia

¹⁹⁵ El contexto de las reformas educativas estuvo signado por una tendencia hacia la valoración economicista de la educación, iniciada ya en los años 1970 con las políticas de desfinanciamiento educativo, a las cuales se sumaron las transformaciones socioeconómicas y políticas de los años 1980 referidas centralmente a la racionalización económica de la intervención estatal. Dichas reformas en el sistema educativo tuvieron su epicentro entre 1994-1996. (Filmus, 1997)

entre lo que es público y lo que no lo es, o la distribución del poder en su interior. También toda colocación y configuración institucional, como por ejemplo, el modo en que «la política» se escinde de otras esferas de vida, como la ciencia o el derecho. Cada una de estas formas presenta una lógica particular dirigida al tratamiento de los asuntos del gobierno, la lógica del poder, de la relación de fines-medios, e incluye la negociación, el compromiso, el enfrentamiento estratégico. Nos cabe, afirmaba Hilb, descubrir cada vez

cuál es la lógica, cuál es el criterio, que deben primar en cada esfera [...] Político es el debate de la especificidad de los criterios propios a cada esfera, político el combate que se opone a la hegemonía de un único criterio para todos los aspectos de la vida social [...] el que se opone a la hegemonía de un criterio único de eficiencia económica, para las esferas no sólo de los intercambios comerciales, sino también para la salud, la educación, la calidad de vida. (17) [Cursivas de la autora]

Recuperando así la sugerencia arendtiana acerca de las necesarias distinciones entre espacios y actividades de la condición humana, «no todo es político». El neoliberalismo en economía se traducía en una concepción de la política vaciada de contenidos y cuyas formalidades aparecían debilitadas, pese a la reformulación del pacto constitucional democrático que había tenido lugar en 1994. Al final del periodo menemista el escenario institucional-democrático es ya desolador. La pregunta por la legitimidad del orden se vuelve entonces crucial.

En un trabajo presentado en oportunidad de un encuentro referido a los efectos de las políticas neoliberales de reestructuración educativa, Hilb (1999) retornaba sobre el legado arendtiano para pensar la autoridad de la transmisión en ese momento de crisis de los relatos y de despolitización de lo público:

me pregunto [...] si en el campo de la educación no es también pertinente interrogarse acerca de aquello que queremos preservar y transmitir, acerca de la selección y conservación de un legado común, acerca, por lo tanto, de aquello que cada generación resguarda para transmitir a la siguiente como el tesoro común que las liga y escribe una historia. (18)

La cuestión acerca de en qué medida el cambio en el contenido de las reglas afectaba a la legitimidad del orden era claramente propia de la obra de Schmitt, quien en *Legalidad y legitimidad* cuestionaba la fe en la razón y mostraba el modo en que la libertad puede elegir en contra de sí misma. Hilb se preguntaba entonces cómo repensar ese dilema:

¿Es posible recrear un concepto de autoridad política capaz de sortear este doble escollo, el de una legitimidad asentada en el hoy inverosímil optimismo de la Ilustración, y el de un mundo político en que la legitimidad coincide, sin más, con la legalidad de lo existente, una noche política donde todos los gatos son pardos? (15)

Recupera entonces el texto de Arendt «¿Qué es la autoridad?» (1996 [1961]), donde quedaba en primer plano un concepto de obediencia que no se articulaba ni coercitiva ni persuasivamente al poder, sino por «reconocimiento a su cualidad», su autoridad, la cual consistía en estar ligado al origen de la comunidad, a la fundación de las instituciones. En este sentido el carácter central de la

autoridad sería la conservación y estabilización de las instituciones, su legitimación. Esta concepción es la que aparece como perdida para la modernidad, como recordaba Arendt a través de René Char, ya que no hay legado que proteger y transmitir ni autoridad que lo proteja. «La legitimidad descansa ahora en la acción voluntaria, en la asociación voluntaria de hombres libres e iguales», dice Hilb, y no en la realización de una naturaleza humana trascendente. En esta veta la tradición puede ser pensada entonces en términos «no originales» como «inscripción histórica especial [...] Supone la memoria de la institución de nuestra autocomprensión como hombres libres e iguales, supone la memoria de una acción declarativa, de una promesa que inaugura nuestra era». (17) Además implica la conciencia de un legado a resguardar, lo que la convierte en una tradición arbitraria, no-necesaria, de origen humano, histórica, des-mitologizada, des-mitificada, «atada a nuestro reconocimiento y a nuestra adhesión». (Ibíd.) Surgía entonces otro problema: ¿cómo tratamos ese conocimiento de nuestro origen, del cual sabemos la violencia y arbitrariedad? La respuesta para Hilb no podía ser sino política, en tanto implicaba un pronunciarse a favor de aquello que hay de promisorio en el acontecimiento de la fundación así como una toma de posición ética.¹⁹⁶

En el mismo encuentro, Dotti (1999) abordaba la noción de *contrato educativo* en relación con la promesa. Pese a la postulada ficción del contrato como pasaje de la naturalidad a la condición civil o política que fundamentaba la soberanía estatal, los pactantes no eran más que humanos que «*por naturaleza* no están sometidos a los nexos de mandato/obediencia». Así, el utilitarismo propio de la noción de contrato social supone una «perspectiva de ventajas personales», una estructura atomista en la que es el egoísmo lo que impulsa acciones respecto de otros, y no el deseo de estar con otros (la insociable sociabilidad kantiana). La ciudadanía resulta así de la formalización de requisitos que permiten el desarrollo de egoísmos naturales. De esta lectura del pacto surgen todavía dos opciones en el análisis de Dotti.

Por un lado, la sacralización de la sociabilidad mercantilista, opción cara al liberalismo, que desentendiéndose de los dilemas del contrato lo vuelve funcional para argumentar a favor del individualismo y del carácter instrumental del propio pacto. Este modelo del intercambio mercantil se imprime sobre la política, las instituciones y la ciudadanía liberales. Así la incertidumbre propia de lo político es aplazada por la «*lógica del dinero*», es decir por «el proceso de cuantificación de las relaciones interhumanas» (67) en el cual el futuro pierde connotaciones metafísicas –la arendtiana imprevisibilidad– y deviene futuro anterior, cosificado y manipulable. Por otro lado, la ruptura revolucionaria del *initium* milagroso y la *teología política*, por medio de la cual la modernidad seculariza

¹⁹⁶ Resulta sorprendente que no se haya referido al artículo de Arendt «La crisis en la educación» (185-208) que consta en la misma recopilación donde se encuentra el que trata la autoridad. En este ensayo la autora abordaba la relación entre autoridad, natalidad y responsabilidad.

el motivo teológico de la creación *ex nihilo*, lega la mayor fuerza posible a la república justa surgida de la nada precedente (la guerra civil o la injusticia del antiguo régimen). Aquí reaparece la idea arendtiana de un poder que constituye un orden nuevo, que se apropia de la promesa permitiendo la resemantización de eventos y significados habituales, y de la confianza en la acción colectiva que tensiona las lógicas continuistas del contrato utilitario privatista. «El hombre es libre por su finitud metafísica, que lo condena a la historia como lugar de las acciones libres». (68) Estos aspectos «cristológicos», junto con la idea de crisis y acontecimiento, eran eludidos en la versión contractual liberal. La cristalización del futuro-presente, vía la creciente mercantilización y privatización educativas de esos años, destruía la articulación entre promesa y confianza, ineludibles en el ámbito educativo.

¿Cómo articular en ese espacio educativo en transformación la vertiente contractual que privilegiaba la continuidad y estabilidad, con la vertiente revolucionaria que asumía la creación y la ruptura con el orden establecido? Dotti realizaba aquí una nueva vuelta schmittiana de la crítica arendtiana del contrato, por la cual la ruptura revolucionaria debía «reivindicar como su *a priori* o condición trascendental de posibilidad a la *voluntad* como a la facultad politizante por excelencia, en contraposición a la inteligencia». ¹⁹⁷ Colocando a un lado esta remisión aristocratizante a la inteligencia como vara de lo político, que difiere claramente de la opción arendtiana por el juicio reflexionante, Dotti agregaba todavía que «La remisión a la voluntad como a la instancia fundacional de lo político permite que tenga sentido la libertad e igualdad innata de los hombres (ficciones fundacionales de la visión moderna de la política y el derecho)». (70) ¹⁹⁸ Mientras que la

¹⁹⁷ En su temprana interpretación de las *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Dotti ya había puesto el foco en la perspectiva arendtiana del espacio público y la centralidad del juicio estético kantiano que propiciaría una «estetización de lo político» que, «a la manera de una lógica trascendental del pluralismo», profundizaría algunos aspectos de Kant. (1993 b: 33-34) Años después esta perspectiva era reforzada en su trabajo sobre la recepción de Schmitt (2000: 863-913), donde el autor «mancomunado... a Schmitt con Kant y con Hobbes» –y a pesar de Arendt– para desplegar su tratamiento de la cuestión del juicio. Allí el juicio reflexionante kantiano devenía *decisión reflexionante*: «es un acto de reflexión, si lo consideramos desde una filosofía trascendental, y por cierto una decisión, visto desde la filosofía política y jurídica; asimismo, comporta una apertura a la trascendencia, esto es a los principios e ideales de vida que la Constitución y las normas concretizan». (874) Esta concepción se apoya en la noción de *decisión* como fundamento de una *metafísica de la libertad* que Dotti extrae de Schmitt, donde *crisis*, *excepción* y *revolución* constituyen los momentos teológico-políticos en los cuales «la acción humana como construcción de un orden, [es] impulsada por la voluntad». (877) Esto último constituye el punto central de su diferendo con Arendt.

¹⁹⁸ Dado lo complejo del tema de la voluntad en relación con la política, solo me limitaré a mencionar que para Arendt la voluntad no podría fundar la acción –es decir, no puede ser fundamento de la búsqueda de la felicidad pública, de la libertad– puesto que sólo quiere *hacer* algo, y en ese sentido se organiza en torno a categorías instrumentales bajo el signo de la necesidad. Este ha sido el esquema bajo el cual la autora ha interpretado las revoluciones modernas, así como las formas de la violencia y su relación con la política en las sociedades de masas contemporáneas. El recurso al *Urteilkraft* kantiano no pretende así cerrar el hiato entre el momento de la crisis y el de la libertad, que por otra parte es incommensurable dada la imprevisibilidad que caracteriza a la acción, sino que apenas nos permitiría dar el salto sin las barandillas de la tradición que nos protejan para enfrentar eso que acontece y es del orden de lo nuevo en el mundo. (Arendt, 1984 [1978]: 281-293; 472-496) En su ensayo «¿Qué es la libertad?» (1996), la autora se refería explícitamente a la relación entre libertad y voluntad a partir de la transformación de la primera (*un estado de ser manifestado en acción*) en libre albedrío, cuyo efecto *más dañino* ha sido identificar libertad y soberanía, puesto que esta última «no se puede mantener más que con instrumentos de violencia, es decir, con medios esencialmente no políticos» de imposición de la voluntad, sea esta la individual o la general. (177)

voluntad iguala, sostenía, la inteligencia como principio de lo político implicaría una «revitalización del rey filósofo platónico», donde «la democracia [es] transformada en gobierno de los peritos, que administran la cosa pública a la luz de las leyes eternas de la economía, [eso] es precisamente el neoliberalismo». (Ibíd.) En este sentido la escuela no podría adherir a cualquiera de aquellas vertientes sin preguntarse por su misión: hay un saber que transmitir, hay quienes saben y quienes no saben, y esa diferencia supone una relación de autoridad constituida de antemano. (71) En todo caso, concluía Dotti, frente a las reformas neoliberales del momento se volvía necesario priorizar «la instancia de la promesa como compromiso republicano activo».

Así, la pérdida de significación de la política frente al embate de la privatización del Estado de forma no siempre pública, es decir no sometida a debate sino como resultado del debilitamiento de la esfera política frente a la económica se sumaba a lo que se conocería como espectacularización de la política. Durante la década de 1990, el anunciado fin de la promesa democrática daría paso a la emergencia de un reclamo hacia la política centrado en las nociones de recuperación soberana – de las herramientas de intervención estatales, por ejemplo–, así como de transformación y revalorización de lo público en un sentido que la organización político-partidaria no podía asegurar sin promover su propia destitución. Esta encrucijada no podía ser pensada en el molde arendtiano de un espacio público abierto y plural de opiniones, y de allí el inevitable sesgo schmittiano que tuvieron sus lecturas en estos años. Pese al menguado intento de reformulación de la promesa democrática en las elecciones del año 1999, su formato moralizante tampoco encajaba en el paradigma teórico-político de esta autora, donde las virtudes morales no tenían más cabida que las pasiones, a las cuales negaba todo fundamento político.¹⁹⁹ Las lecturas arendtianas no serían así productivas para abordar fenómenos considerados «nuevos» como la (re)emergencia de formas de auto organización social de carácter político, tales como las propiciadas desde las diversas organizaciones de desocupados y trabajadores precarizados, entre otras articulaciones socio-políticas por fuera de los partidos políticos tradicionales. Tampoco fueron textos útiles para pensar la restauración o resignificación de estructuras estatal-nacionales aún cuando esto fuera hecho con el objetivo de reavivar una intervención considerada virtuosa, como la del Estado de Bienestar o del keynesianismo. Finalmente, la promesa democrática parecía haberse vaciado de su peso simbólico tanto como de su contenido político.

¹⁹⁹ Los análisis sobre la politicidad de los movimientos sociales durante los años 1990 no han tomado la obra de Arendt para sus interpretaciones, quizás debido a la dificultad para comprender su negativa a considerar el carácter político de las reivindicaciones centradas en la igualdad económica y en la cuestión social. Sin embargo, creo que una lectura desobediente de esta autora permitiría pensar que, siempre que estos reclamos aspiren a la expansión del acceso a los derechos y a la participación en los asuntos públicos, su politicidad depende más de las formas en que se articula el reclamo en el espacio público que de los temas propuestos. (Arendt, 1996 [1958]: 237-240; Arendt, 1988 [1963]: 265-291; Quiroga, 1999). Me permito volver a remitir aquí a un texto que he escrito en referencia a la cuestión nacional. (ob. cit., 2009)

5. Violencia y política en los años 1960-1970: miradas contemporáneas sobre la revolución fracasada

Desde el exilio de mediados de la década de 1970, numerosos intelectuales latinoamericanos habían comenzado a realizar una relectura de las experiencias políticas e insurreccionales en los diferentes países que, para el caso de los argentinos, tuvo su expresión más lograda en los debates que se publicaron en la citada revista *Controversia*. (Trímboli, 1998: 15-19; 95-97; 152-157) Estos debates se concentraban en torno a la comprobación de una «crisis del marxismo» y de los socialismos realmente existentes, al examen del rol de las izquierdas en el contexto revolucionario latinoamericano de los años inmediatamente precedentes, a las dimensiones y al carácter de la «derrota de los proyectos revolucionarios» y a las diferentes responsabilidades frente a la relación entre violencia y política en la Argentina. La distancia y la experiencia del exilio abrieron una instancia reflexiva sobre los acontecimientos de esos años 1970, las acciones y expectativas de entonces, que dio lugar a un intenso trabajo conceptual y político en torno a la relación entre revolución y violencia, democracia y derechos humanos. Así toma cuerpo otra pareja de contrarios que definirá la transición democrática: *revolución/democracia*. Releyendo la desvalorización (autoritaria) de la democracia, realizada no solo desde los liberalismos conservadores sino también desde las perspectivas revolucionarias, la pregunta por la potencial confluencia del proyecto socialista y la cultura política democrática fue desdibujando sus contornos más contestatarios.

En el primer apartado de este capítulo surgía que la denuncia de las dictaduras actualizada desde la tradición de los derechos humanos, con su doble revalorización política y societal, propiciaba también la crítica del *revolucionarismo*. La nueva cultura política democrática juzgaba duramente las opciones políticas del pasado reciente, cifradas en el sintagma «espiral de violencia». Retomando a Lechner (1986 c) –y su lectura de Lefort–, esa crítica suponía «abandonar la extinción del Estado como meta social», es decir, conducía a un análisis crítico de la *lectura religiosa* del marxismo, de los postulados de la instrumentalización de lo político y de la historia objetivamente predeterminada. El uso del adjetivo *religioso* o del neologismo peyorativo hubiera sido impensado en los debates intelectuales anteriores a las dictaduras de los años 1970. El *revolucionarismo* adquiriría así connotaciones negativas en oposición a la noción de *democracia*. Que la noción de revolución contenga una carga negativa constituye una de las mayores transformaciones conceptuales respecto de lo que ocurría en el período previo al último golpe de Estado en el país. Por lo que se desprendía del apartado anterior, la promesa democrática no presentaba certezas ¿Cómo se podía recuperar

una idea que remitía históricamente a la derrota frente a las fuerzas del orden y a las alianzas anti populares –recordemos las diversas formulaciones *democráticas* que nombraban incluso a regímenes políticos restringidos–, para designar ahora *lo nuevo por venir*?

Lechner retrataba ese desplazamiento epocal del interés del intelectual latinoamericano, y ubicaba allí la crítica al desarrollo de los movimientos revolucionarios latinoamericanos que no habrían podido resolver la divergencia entre necesidad y libertad –problema común a las revoluciones modernas–, afirmando que «no hemos logrado hacer coincidir la transformación de las condiciones sociales y la autodeterminación política. Tenemos, sin embargo, un símbolo de esa coincidencia: los derechos humanos». (95) También destacaba la arendtiana convicción de que era el carácter plural de la existencia humana lo que constituía a todo espacio público como *locus* de lo político. Para Lechner ese desplazamiento experiencial y teórico-político había tenido dos efectos centrales. Por una parte, había significado una ruptura con las estrategias insurreccionales acuñadas en las experiencias previas de movilización social-política y revolucionarias en la región. Por la otra, la «gran enseñanza de los golpes militares es que el socialismo no puede (no debe) ser un golpe». (33) En este cruce entre una lectura atenta de la formulación arendtiana de la política y su revisión despiadada de las ilusiones revolucionarias se encuentran los siguientes textos que han tratado la cuestión de la relación entre violencia y política en el pasado reciente argentino.

Entre los precursores en abordar esa cuestión, el libro de Claudia Hilb y Daniel Lutzky (1984) presentó también un primer formato de la lectura arendtiana en la encrucijada democrática. Hilb y Lutzky planteaban dos líneas de tratamiento del tema preguntándose por el modo en que la «Nueva Izquierda» expresaba en sus elecciones –la lucha armada– una profunda crisis social, a la vez que analizaban la lógica política que regía tanto la organización interna como las expresiones públicas de este sector. La problemática en la que inscriben esta cuestión tan compleja es, según afirman, «más universal [y se refiere a] la naturaleza de lo social; en particular, de las “instituciones” en el sentido más amplio». (10) Esto último liga los abordajes acerca de la violencia y la política en los años 1960-1970 en Argentina con aquellos referidos al estatuto de los derechos humanos en la democracia ya analizados en el primer apartado, no solo por la temporalidad coincidente del análisis, sino sobre todo por este sesgo afincado en la reconstitución de un abordaje de la política que la reenvíe a su *locus* institucional.

La indagación de los autores abordaba la cuestión de la violencia y su relación con la política como clave de las condiciones que dieron lugar al surgimiento de organizaciones políticas que sostenían la lucha armada, entre las cuales identifican las formas y periodos de democracia restringida y crisis del parlamentarismo, la crisis del reformismo de izquierdas y el surgimiento de sectores político-sociales «combativos», anti burocráticos y contestatarios, así como de diversos

agrupamientos de guerrilla rural y urbana.(14-22) Por otra parte, examinaban los imaginarios de lo político entre esos sectores de la «nueva izquierda», sometidos a la lógica binaria de la guerra, es decir de un principio de legitimidad excluyente o autoritario que interpretaba como engaño el juego institucional político, colocando en el centro de la escena de las acciones de contestación posibles a las formas violentas de expresión de la disconformidad y el conflicto. (25-28) En este sentido, las condiciones sociales de articulación de la política con las formas violentas de expresión del disenso o conflicto social fueron performativas de las subjetividades sociales que se expresaban en dichas organizaciones político-militares.

¿Pero cómo se expresa aquí la cita arendtiana? De modo desplazado, casi encubierto, la referencia no es sino por vía de la cita a Lefort, y en particular a un de sus textos emblemáticos del análisis del totalitarismo estalinista, «La lógica totalitaria». (1990 [1981]) Allí el autor seguía intermitentemente el libro sobre el totalitarismo de Arendt del modo en que esta lectura se propiciaba en la década de 1980, es decir, todavía dentro de la matriz anti estalinista o anti totalitaria. Son así medulares, sobre todo en los dos primeros capítulos que firma Hilb, las referencias a la negación de la política como efecto del apego a la acción (violenta) contrapuesta a la idea de acuerdo (institucionalizado), así como las críticas al autoritarismo mesiánico de la predeterminación de las oposiciones con carga política (el pueblo, los explotados, la estructura económica). El autoritarismo de la Nueva Izquierda se regía, según la autora, por el principio de

no división, de la unicidad. El Poder es la emanación de una esencia; la Patria, la Nación, el Pueblo. [...] La división social no es pensable en otros términos que los de la exclusión –antiPueblo, antiPatria, enemigo de la Nación. Es la lógica de una sociedad creada desde el Estado. (33)

Esta lógica homogeneizante y en principio estatal, fue recreada por las organizaciones de la Nueva Izquierda al interior de sí mismas «como reproducción de estas relaciones sobre una matriz autoritaria». (34) El tema arendtiano de la apelación a la unidad como lógica propia de lo totalitario, que ya Schmucler y Lechner habían pensado para referirse a la centralidad de los derechos humanos en una nueva perspectiva de lo político post-autoritario, es retomado aquí desde otra perspectiva, aunque refiere también a las lecturas anti estalinistas de Lefort, para exponer la negativa de la Nueva Izquierda a pensar la democracia. Más propiamente, la negativa a pensar sus propias solidaridades con el autoritarismo combatido, su negativa «a pensar la diferencia entre democracia y autoritarismo. La democracia pasó a ser un tema de la “derecha”; la NI [Nueva Izquierda] se privó de pensarla, y con ello se privó de su propia práctica». (36) La política como espacio y momento de articulación de las diferencias y de la heterogeneidad social queda pronto sujeta a las instituciones políticas, en el marco del proyecto democrático de la transición.²⁰⁰ Esta lectura

²⁰⁰ Quizás llamar de «institucionalista» a esa lógica que fundamentaba las promesas democráticas en la transición puede

arendtiana coincide entonces con aquella que rearmaba inicialmente el espacio de la política a partir de los efectos trágicos del autoritarismo y del terrorismo de Estado, incluso en ese pasaje a través de la obra de Lefort. Sin embargo, lo hace no desde un replanteo del carácter político de los derechos humanos –en tanto que valores nuevos para las izquierdas latinoamericanas post-dictatoriales–, sino desde una crítica profunda a las prácticas e imaginarios de los sectores enrolados en las luchas emancipatorias, contestatarias y revolucionarias, anteriores a los golpes de estado en la región. Es el inicio de un replanteo de las propias posiciones por parte de quienes desde esos sectores habían sostenido la lucha armada, y cuyo recurso a la obra arendtiana será complejizado desde los años 1990.

Pocos años después de la publicación del libro de Hilb y Lutzky, María Matilde Ollier (2005 [1986]) presentaba su análisis de *El fenómeno insurreccional y la cultura política (1969-1973)* señalando la relación que se había establecido durante las décadas de 1960-1970 entre el incremento paralelo y simultáneo de la protesta social y la emergencia de organizaciones armadas.²⁰¹ Las movilizaciones de mayo de 1969 en Córdoba, constituían para Ollier el punto de clivaje y confluencia de ambas instancias, proponiéndose analizar las formas de intervención política de los sectores que identificaba como «peronismo revolucionario» en el marco de ciertos rasgos de la cultura política que los condicionarían. (Oberti y Pittaluga, 2006: 136-138) Retomando el trabajo de Hilb y Lutzky citado, así como la perspectiva de Lefort, planteaba la cuestión de la aspiración homogeneizante de los grupos que sostenían la lucha armada. La autora destacaba el interés internacional por el desarrollo de los sectores de la nueva izquierda debido al carácter transfronterizo del «problema del hecho guerrilla». Mencionaba bibliografías de los años 1970-1980 como Peter Waldmann, Richard Gillespie y Michel Maffesoli, entre otros menos conspicuos hoy, y el libro pionero de Walter Laqueur de 1977 sobre el terrorismo, que se articularía con la lectura de Arendt que aparece unos párrafos más abajo en el libro. Laqueur subsumía en su tratamiento del fenómeno insurreccional y revolucionario de los años 1970 a toda forma contestataria –guerrillas revolucionarias, grupos armados clandestinos, movimientos populares de resistencia y protesta

parecer un modo displicente de entender la cuestión. Pienso, sin embargo, que en este nudo de la relación entre lo institucional de la política y sus costados más abiertos –estoy tentada de decir libertarios– se jugaba hasta no hace mucho una forma de repensar lo trágico del pasado reciente que buscaba comprender o tratar de asir ese momento en el que las esperanzas emancipatorias o utópicas se habían reducido en el imaginario de muchas y muchos de los integrantes de las nuevas izquierdas a mera conquista del Poder o del aparato del Estado por parte de vanguardias militarizadas. El pasaje por el momento neoliberal –trágico también, en muchos sentidos– permite, por otro lado, comprender mejor cómo fue dejado de lado ese costado institucionalista con sus vertientes menos productivas, aún a costa de una visión de la política como momento imprevisible de constitución del lazo social enfrentado a su total (y enriquecedora) indeterminación.

²⁰¹ Este texto formaba parte de un plan más amplio iniciado en 1983 que la autora completó con *Orden, poder y violencia (1968-1973)* editado en 1989, y centrado en las estrategias de los actores de la política formal o institucional (partidos, sindicalismo, fuerzas armadas) para lograr controlar las sucesivas transiciones a la democracia en el marco del orden social existente. Ambos libros fueron reeditados juntos en 2005.

social, etc. —, bajo el término «general» de terrorismo, desde la perspectiva neoconservadora que ocupaba la escena norteamericana de la Guerra Fría a fines de 1970. Si bien Ollier había usado en el resto de su libro el término «guerrilla» y «guerrilleros», plantea aquí una hipótesis de lectura por la cual la *guerrilla peronista revolucionaria* se habría deslizado «de manera abierta hacia posiciones de índole *terrorista*» [mis cursivas] cuando en 1973, con la recuperación democrática y el retorno del peronismo al gobierno, estos grupos continuaron «militarizando su lenguaje y su práctica [despegándose] crecientemente del resto de los actores sociales y políticos». (303)

La Revolución Argentina al excluir todo espacio político y no dejar alternativa de disidencia pone al descubierto tendencias autoritarias que se autoanunciaban proyectadas largamente hacia el futuro. [...] Brasil, Argentina, Uruguay, pero también Turquía entre otros, muestran que la emergencia de la lucha armada en países *sin tradición política realmente democrática* acaba por consolidar y profundizar los comportamientos autoritarios del régimen. *El terrorismo de la sociedad civil viene a alimentar el terrorismo de Estado.* (304-305) [Mis cursivas]

El autoritarismo cultural y político sumado a tradiciones políticas que no eran *realmente democráticas* no podía resultar en otra cosa que en una espiral de violencias *retroalimentadas*. En su auxilio, la autora recurría entonces a otros casos donde el terrorismo había jaqueado al sistema político, como Italia, y mencionaba diversos autores que «al analizar el fenómeno terrorista» habían pensado esas relaciones entre violencia y política. Como parte de esos análisis Ollier parafraseaba el ensayo *Sobre la violencia* (1973 [1969]), señalando que Arendt afirmaba allí que

si bien no es posible encontrar un denominador social común en el movimiento [juvenil emergente en 1968], no obstante es cierto que esa generación —atendiendo a sus rasgos psicológicos— pareció dotada de un verdadero coraje, de una *espantosa* voluntad de actuar y de una confianza no menos *espantosa* en las posibilidades de cambio. (305) [Sus cursivas]

La paráfrasis del texto de Arendt continuaba, aunque no desarrollaba su abordaje específico de la relación entre violencia y política. Lo que quiero destacar aquí es la traducción que realiza Ollier, cuyo sentido expresa su perspectiva de análisis en referencia a la cuestión. Vale la pena transcribir aquí el original en inglés de Arendt:

the student rebellion is a global phenomenon. A social common denominator of the movement seems out of the question, but it is true that psychologically this generation seems everywhere characterized by sheer courage, an *astounding* will to action, and by a no less *astounding* confidence in the possibility of change. (1970: 15-16) [Mis cursivas]

Desajustado respecto de la versión canónica de Guillermo Solana —quien traducía *astounding* por *sorprendente*—, el texto de Ollier le impone un deslizamiento discursivo a la cita arendtiana que viene a mostrar la operación ya anunciada en el tránsito desde los términos *guerrilla* a *terrorismo* para referirse al *fenómeno insurreccional* argentino.²⁰² La nota de Arendt en el original en inglés que

²⁰² Reproduzco en extenso la traducción al castellano de Solana donde es más claro el sentido de la frase citada por Ollier: «Su conducta ha sido atribuida a todo tipo de factores sociales y psicológicos. En América, a la excesiva tolerancia en su educación y en Alemania y Japón, a la excesiva autoridad sobre ellos, en Europa Oriental a la falta de libertad y en Occidente a la excesiva libertad, [...] todo lo cual parece suficientemente plausible a escala local pero se

comentaba este párrafo destacaba además que «This appetite for action is especially noticeable in small and relatively harmless enterprises», y se refería en particular a las acciones de oposición de los estudiantes a las autoridades universitarias en defensa de los salarios de los empleados de las universidades de menor jerarquía, y a la ocupación de sectores vacíos del campus para transformarlos en espacios públicos en la Universidad de Berkeley. Es decir, muy lejos de las manifestaciones revolucionarias, violentas y terroristas con que Ollier caracterizaba a las organizaciones armadas argentinas ¿Cómo puede leerse entonces la traducción del *astounding* por *espantosa*?²⁰³

Más allá de la propiedad de la traducción o la paráfrasis, importa aquí la serie argumental en la cual Ollier convierte la rebelión estudiantil de los años 1960 –a la que se refería Arendt específicamente– en la *guerrilla revolucionaria* argentina, y luego ya en *guerrilla terrorista* debido a la militarización de sus prácticas y discursos. Ese paso ha convertido también a la *voluntad de actuar* y la *confianza en el cambio* de esa generación en cualidades *espantosas*. El arendtiano «apetito generacional por la acción» se convertía en la lectura de Ollier en «El exabrupto histórico» cuyas prácticas, definidas como mesiánicas y autoritarias, sin embargo, «cuenta y explica de la cultura en general y de la política particularmente», la cual era definida por su autoritarismo y elitismo políticos. (337) La localización del análisis, subrayada por el recorte inicial sobre el fenómeno del peronismo revolucionario, va extendiendo hacia el final del texto su alcance explicativo hacia un fenómeno insurreccional de tono generacional que, pese a su confianza en el cambio social respondía casi en espejo a una estructura político-institucional. Ese escenario no explica sin embargo la preferencia por la vía armada en coexistencia con otras formas de contestación social que, aún recurriendo a expresiones violentas, no acordaba con la lucha armada y la militarización de las organizaciones políticas y sociales. Ollier señala esa diferencia –incluso al interior del propio peronismo revolucionario, entre las agrupaciones Montoneros y Fuerzas Armadas Peronistas–, pero soslaya luego la limitada extensión del fenómeno de la lucha armada a favor de la ya conocida tesis de la espiral de violencia y de la anulación de la política como «interacción producida en un espacio simbólico a partir del cual diferentes actores de una sociedad dirimen las divergencias y pactan los acuerdos». (Ibíd.) Que esa anulación fuera el objetivo de las organizaciones armadas y revolucionarias no puede dudarse, a la luz de los documentos, discursos y testimonios hoy

contradice claramente con el hecho de que la rebelión estudiantil es un fenómeno global. Parece descartado un común denominador social del movimiento, pero lo cierto es que esta generación parece en todas partes caracterizada por su puro coraje, por una *sorprendente* voluntad de acción y por una *no menos sorprendente* confianza en la posibilidad de cambios. Mas estas cualidades no son causas...» [Mis cursivas] (1973 [1969]: 123) Una versión anterior a la de Solana, editada por Joaquín Mortiz en 1970 y traducida por Miguel González, refuerza este abordaje. Allí se traduce *astounding* por «extraordinario». (Arendt, 1970: 20)

²⁰³ El adjetivo *astounding* indica una conmoción ante una sorpresa o algo inesperado de modo que resulta ser increíble. (Merriam-Webster, 1991:111 y 1188).

conocidos. Esas aspiraciones no podrían encuadrarse fácilmente, como muestra Ollier a su pesar, en la dicotomía *democracia-autoritarismo* sin hacer entrar en la ecuación las nociones de *revolución* y *socialismo*. La elisión de estas últimas en los análisis sobre la violencia y la política de 1960-1970 es un rasgo consecuente de estos primeros años de la transición democrática argentina.

Horacio González le dedicó su atención a Arendt en pocas pero decisivas oportunidades. Ya mencioné un artículo revelador de 1989. Aquí resulta importante también otro que publicó en el mismo número de *La Mirada* donde aparecía el Dossier sobre Arendt. Recuperando la idea de los perfiles políticos de *Hombres en tiempos de oscuridad*, González abordaba el pasado reciente argentino a través de la contraposición «De Cámpora a Firmenich» (1991). Recuperando el fulgor que algunos hombres destellan en la acción, y la ingenuidad que frente al acontecimiento tienen en general los hombres de acción –pero no los profesionales de la acción o los *revolucionarios profesionales*, como los llamaba Arendt–, González abordaba estos retratos en el momento en que los indultos menemistas habían puesto a circular públicamente el discurso de los ex revolucionarios junto al de los ex dictadores. No era casual la recuperación de Cámpora. Protagonista de la transición de 1973, había quedado desfasado de la evolución de hechos que –según las organizaciones político-militares peronistas como Montoneros– debían culminar con la vuelta de Perón al poder, y eventualmente con la patria socialista. Cámpora, que habría podido iniciar algo nuevo –en el sentido en que Arendt entendía la *natalidad*, como instancia política fundante, decía el autor–, se retiró al exilio de la palabra, de la acción. En el caso de Firmenich, afirma González, no hay lugar para la ingenuidad pues su palabra, circulando libre por el espacio mediático que se volcó ávido de asistir a la *autocrítica* del ex guerrillero, sólo enunciaba verdades a destiempo producto de la objetivización de los sujetos y de sus circunstancias.²⁰⁴ Para hablar de su participación en la protesta social y la insurgencia política armada, Firmenich elegía el discurso de las condiciones sociales, de la falta de experiencia juvenil, del desconocimiento de ciertos cambios en el escenario internacional. No habla de violencia, excepto para hacer su *autocrítica*. Así, decía González,

Se llega entonces a la cifra fundamental de este pensamiento cristiano trascendentalista, implacable y tiránico: todos somos culpables. No hay lugar para criaturas libres. [...] Firmenich expulsa cualquier inocencia de la historia. Siempre supimos todo o llegamos demasiado tarde con nuestra verdad. (10)

Retomando la vuelta borgeana del tema de la culpabilidad y el castigo que Arendt había desarrollado en su análisis del juicio a Eichmann, el autor señalaba que «es necesario *que haya castigos y culpables individuales*. Así resuelve Borges el tema de la inocencia del mal y del culpable individual». (Ibíd.)

²⁰⁴ Mario Firmenich, principal dirigente de Montoneros, había sido beneficiado con el indulto de Menem en 1990, cuando en los primeros meses de 1991 concedió una entrevista al periodista español Jesús Quintero en su programa televisivo «El Perro Verde», donde se refirió a los «errores» de la organización Montoneros y a la necesidad de una autocrítica nacional.

[Sus cursivas] Las palabras de la autocrítica objetivizante se auto exculpan al borrar su responsabilidad por la violencia en una intangible culpa social, o bien en su ser parte del contexto político, en no haber podido hacer otra cosa. Pero este perfil todavía no avanza sobre los aspectos subjetivos, se demora en la indignante aparición de un responsable -conspicuo, pero individualmente señalado- de la extensión del ideario violento entre las organizaciones armadas.

Una breve crónica publicada en un periódico de corta vida (Mayer, 1996), presentaba con datos confusos un anticipo de la publicación en castellano del libro de Arendt *Entre el pasado y el futuro...* (1996 [1961]). Anunciando que su lectura «trae más de una resonancia para intentar comprender un estado de ánimo que siente nostalgia de algo que no alcanza a definirse», compara la situación en la Francia liberada de 1945 a la que refería Arendt en su Prefacio a ese libro –el conocido ensayo «La brecha entre el pasado y el futuro»–, y «las sensaciones, entre esperanzadas y frustrantes, que abrió la democracia en la Argentina». (6) Mayer avanzaba en esa clave de interpretación en su breve comentario titulado «El silencio de la razón». (7) Allí retomaba la reflexión arendtiana acerca de las relaciones entre pensamiento y acción, resaltando la «resonancia entre el período de la resistencia francesa y lo acontecido durante y posteriormente a la última dictadura en la Argentina». (Ibíd.) Esa similitud sobrecogedora para Mayer, «habla de la situación argentina de una manera tangencial y certera». ¿Pero entre qué y qué se ubicaba esta brecha? ¿A qué pasado se refería Mayer cuando decía haber vislumbrado una posibilidad de reconciliación y lamentaba que hubiera sido tan pronto vaciada? La brecha argentina se abría según él en el preciso instante en que la promesa democrática devenía pacto de reconstrucción, requiriendo nuevas alianzas políticas que hacían imposible nombrar la revolución fracasada en los años 1960-1970. Y afirma:

Porque, como bien plantea Hannah Arendt, *ese pasado había significado una compulsión del plano de la acción sobre el del pensamiento*. Y los tiempos posrevolucionarios parecen ser los de la búsqueda de la razón y su instauración definitiva bajo el nombre (esta vez sí lo hay) de democracia y de reino de la reconciliación del pensamiento con la realidad. (Ibíd.) [Mis cursivas]

La extraña *felicidad pública* revolucionaria, de la que hablaba Arendt citando a René Char, había dado lugar en la transición democrática argentina a una pausa de la acción. Sin lugar para pedir lo imposible, «un malestar habita a los sobrevivientes de los tiempos de la revolución», intuía Mayer. Ese malestar podía percibirse en la propia nota: advirtiendo las dificultades de la utopía revolucionaria dudaba sin embargo en nombrarla como tal. Ese pasado, todavía innombrable aparecía tímido en un ángulo de la nota en una fotografía de la liberación francesa, sólo que escoltada por otras dos imágenes de mayor tamaño que cerraban la nota al pie cada página. La primera de ellas era una imagen de Hitler, la otra era una foto de la primera Junta Militar argentina, ambas tomadas en actos públicos con numerosos simpatizantes y asistentes. La brecha era en efecto

irreconciliable, la tensión frente a esa escena era un peso insalvable para la «módica revolución que significó la democracia».

Han debido pasar varios años desde entonces para que el tema de la responsabilidad intervenga en los análisis de la relación entre violencia y política en el pasado reciente.²⁰⁵ Pese a la existencia de numerosos trabajos referidos al periodo, no ha sido tan frecuente resituar lo problemático de esa relación como eje del análisis. ¿Qué significaba recurrir a la violencia –social, política, insurreccional, contestataria, los adjetivos no hacen más que complicar el tema– para cambiar un mundo que, como decía Arendt, anunciaba todas las catástrofes posibles?

La contrastación que Claudia Hilb (2001 [2000]) realizaba, ya hacia el final de este momento, entre la perspectiva de Arendt y la de Sartre provee pistas inestimables. La fuerte impregnación sartreana del campo político-intelectual de los años 1960-1970 –y de textos cercanos como los de Franz Fanon (1971 [1961]) que Sartre prologaba– era el eje de la confrontación establecida por Hilb. Al contrario de lo que es posible pensar que sucedía en su momento, proponía leer la lucha armada de los setentas con Arendt y contra Sartre. Esta lectura cruzada o desafiantemente anacrónica, también implicaba un salto de perspectiva importante en referencia al eje del análisis del libro escrito con Lutzky citado más arriba. No es el contexto o las condiciones lo que Hilb consideraba ahora central para analizar aquellos años 1960-1970, sino el apego de una generación a la violencia como forma de expresión política, a ciertos valores y principios colectivos, a su particular servidumbre voluntaria.

Hilb se preguntaba acerca del modo en que las/los «militantes de aquella izquierda setentista» habrían contribuido al advenimiento del terror, del que fueron luego también víctimas. En contra de tres versiones o figuras que habían fijado los sentidos de los sujetos de ese pasado reciente —los *inocentes*, los *dos demonios* y los *buenos*—, y distinguiendo las circunstancias de ese pasado respecto de las ocurridas con ocasión de los crímenes nazis, la autora sostenía que las/los perseguidos de los setenta en nuestro país lo fueron «por su hacer», es decir, por su carácter de enemigos políticos. Ese *hacer* incluía desde la adhesión hasta la participación en las acciones de las organizaciones armadas que pasaron a la clandestinidad, incluso durante el gobierno democrático de 1974-1976, es decir que se rebelaron no solamente contra un gobierno ilegal sino también contra uno legal. No se trataba entonces de establecer culpas, sino de la «responsabilidad política y moral que pudo haberle cabido a las organizaciones armadas de izquierda» en la dinámica del terror

²⁰⁵ A fines del 2004 se inicia un extenso debate a partir de la publicación de una entrevista a Héctor Jouvet en la revista cordobesa *La Intemperie* referida al desarrollo del Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP) en Salta a comienzos de los años 1960. Esa entrevista generó primero una carta de Oscar del Barco, a la que la siguió luego un amplio intercambio de reflexiones que se extiende casi hasta el presente. La carta de del Barco, que planteaba una reflexión sobre la responsabilidad por la violencia ejercida en nombre de objetivos revolucionarios, da título al volumen que recoge la parte inaugural de ese debate. (AA.VV., 2007)

desarrollada a partir de la dictadura, y como auto-reflexión después del horror desplegado por ésta.²⁰⁶

Al retomar la cuestión de la distinción arendtiana entre una *violencia reactiva y espontánea*, y otra de carácter *instrumental*, Hilb circunscribía el alcance de la reflexión acerca de los valores que sustentaban la acción de quienes participaban de las organizaciones insurreccionales como forma de prolongar la *felicidad pública* de la acción. Y en esa distinción, que es heurística, surgía la contrastación de esos textos –el arendtiano y el sartreano. Si para Arendt la violencia reactiva era antipolítica y se justificaba *ex-post ante* en el marco de las injusticias que denunciaba –era la espontánea «respuesta impolítica a la imposibilidad de la política»–, la violencia instrumentalizada, que había sido racionalizada por la referencia anticipada a sus fines –escena extrapolítica que desplegaba sucedáneos del poder– irrumpía en el espacio público por la fuerza de la posesión y la ocupación, ya sea del Estado, o de sus aparatos. Siguiendo en esto a Arendt muy de cerca, Hilb no descartaba la necesidad de recurrir a la violencia y otorgarle a ésta un contenido político, como sería el caso en las revoluciones que Arendt analizaba, pero advertía que el momento más alto de su politicidad era aquel en el cual su meta se hallaba más próxima – «es más un arma de reforma que de revolución», decía Arendt (1973: 185). Las historias de las revoluciones y de las libertades perdidas entre sus ruinas parecían confirmarlo.²⁰⁷ Al contrario que la acción (agregar *política* es una tautología en la fenomenología arendtiana) cuya imprevisibilidad estaba limitada por la necesidad de realizar promesas, la violencia no encontraba freno a su *hybris*. Como señalaba Hilb, la violencia era irremediamente *quirúrgica*. Aún cuando los revolucionarios (del pasado) pudieran haber reclamado a veces el crédito por los resultados de sus «obras», el sentido de las mismas sólo podía ser apreciado por quienes como espectadores –y la metáfora teatral tiene toda la intención de remarcar esta cuestión– eran capaces de «apreciar» la actuación y la obra hasta el final. La acción –incluso en su forma de violencia espontánea– tiene efectos embriagadores, como Hilb recordaba respecto de la llamativa «adhesión entusiasta» de ciertas rememoraciones contemporáneas hacia la radicalización social y la lucha armada de los años setentas. Lo que nacía como desmediatizada, circunstancial y espontánea expresión de singularidades, cuyo espacio era el de la pluralidad y su efectuación la convergencia del discurso-acción, generaba una felicidad particular, *pública* dice Arendt, un gusto por la libertad. Esta felicidad quería ser repetida, convocaba a su racionalización,

²⁰⁶ Hilb retoma el tema de la relación entre responsabilidad y culpa del conocido libro de Karl Jaspers (1948).

²⁰⁷ Hilb sugiere que esta distinción arendtiana entre las dos formas de violencia la acerca a la que establece Walter Benjamin (1991) entre violencia mítica y divina. En un texto anterior, Hilb (1997) se pregunta «¿Cómo se puede pensar la violencia desde un pensamiento de la política? ¿Es la violencia un modo de la política, ...? [...] ¿No habría que distinguir –desde una óptica política– una violencia política de una violencia impolítica o antipolítica?» (17-18) Esta relación entre violencia y política refiere a la vez a una específica forma de entender al individuo en su relación con la política, como miembro de una comunidad. Las citas refieren a los textos *La condición humana*, *Sobre la violencia* y *Sobre la revolución*.

dice Hilb, a su perpetuación ritualizada.

Si la figura de la ritualización de la violencia da pie a la contrastación entre Arendt y Sartre en este punto, lo hacía justamente por este carácter «feliz» que ambos le atribuirían a la acción. Sin embargo, la racionalización de la violencia que Hilb leía en la dialéctica de la repetición sartreana, y que se seguía de su ritualización como forma de generar la fusión grupal en la organización, tenía por objeto ya no la libertad, sino la propia continuidad organizativa.²⁰⁸ A este fin se plegaba el grupo a la manera de una *fraternidad* que igualaba a todos los adherentes en la acción violenta así como frente a la muerte. Por el contrario, la participación en el espacio público arendtiano reclamaba el modelo de la *amistad*, esto es, se fundaba en el reconocimiento de la ficción igualitaria, la pluralidad y la singularidad, la reciprocidad y la confianza, antes que en lazos «naturales», fueran estos familiares, de clase, etnia, etc. Las organizaciones armadas exigían una adhesión plena y total de sus adherentes –los *capturaban*, decía Hilb–, borrando la singularidad que constituye el carácter plural de la política en Arendt, así como la posibilidad del disenso interno. En este sentido, construían una «hermandad» ficticia, pero no por ello menos constrictiva, que obligaba a la lealtad grupal, condenado todas las formas de alejamiento del grupo –disidencia, alejamiento, desertión, supervivencia a acciones mortales o suicidas– como «traición», e imponiendo modos de «heredar» el ideario revolucionario más legítimos que otros.

Las similitudes con el funcionamiento del orden totalitario eran señaladas por Hilb, desde una lectura de Lefort, para apuntar que la «hipostasiasión definitiva de los valores militares y organizativos [...] por sobre los valores ético-políticos» exigía plantear la pregunta acerca de las solidaridades existentes entre ciertos modos de buscar la libertad a través de la acción colectiva y su particular *felicidad*, y los modos de suprimirla a través de las ingenierías sociales y sus policías. Leer los setentas desde el sesgo arendtiano colocaba unos límites a la interpretación que la acercaba a la crítica anti estalinista ya conocida desde los mismos años setenta. Abría sin embargo una veta a la relectura de los textos setentistas que mostraba su incómoda solidaridad con las experiencias fascistas, totalitarias o integristas. Hilb señalaba que ciertas condiciones específicas de la propuesta arendtiana, como la existencia de un espacio público para el ejercicio de la palabra y acción libres, impedía esa solidaridad espuria con las prácticas de la fusión homogeneizantes. Este texto se volcaba a partir de allí como intervención al presente a través de la noción de responsabilidad, y hacia el futuro como legado. La cuestión de la transmisión (inter)generacional, el legado o herencia, es ciertamente lo más punzante de la perspectiva arendtiana retomada por Hilb. Como legado de memoria se enfrentaba a las preguntas de las generaciones futuras, pero también era el legado –

²⁰⁸ Hilb refiere aquí la *Crítica de la Razón Dialéctica* de Sartre (2004 [1960]), y no la referencia más explícita del Prólogo al libro de Fanon (ob. cit.), cuya contrastación con Arendt hubiera dado lugar a una crítica demoleadora y menos productiva.

otorgado por otros— a ese «nosotros» que atravesaba el texto hacia el final. Hilb transparentaba ese desdoblamiento de un yo-nosotros:

Me atrevo a afirmar que [...] *la mayor parte de la gran masa de jóvenes que se vio atraída por el accionar político en la efervescencia de los años '70 creyó sinceramente en la posibilidad de construir un mundo más justo. [...] Mi adhesión personal a los valores de una justicia y una libertad iguales, o de una libre igualdad, no es para mí una simple cuestión de preferencia subjetiva. [...] Hoy veinticinco años después, es nuestra responsabilidad legar a las generaciones que nos sucedieron una reflexión sin concesiones sobre nuestra responsabilidad pasada.*

Esa reflexión impostergable colocaba a toda una generación como responsable de transmitir también sin concesiones ese pasado. La relación entre violencia y política no es así un fenómeno extraño, ni a la sociedad que espectadora o simpatizante la toleró o acompañó, ni es ajena a quienes la rechazaban. La violencia hacia la sociedad era vivida subjetivamente como injusticia colectiva y en ese sentido, la respuesta violenta era también política, una forma específica de contestar políticamente. Las formas en que esa expresión violenta de la política se autonomizó y concentró las energías de buena parte de toda una generación es lo que resta todavía volver a pensar.

V. Conclusiones

Hay algo particular acerca de las lecturas realizadas sobre la obra de Hannah Arendt, que aparece quizás más claramente expresado en las numerosas (pero no abundantes) reseñas periodísticas publicadas desde 1983: la idea de que Arendt «habla de nosotros, de Argentina», que es «casi argentina», que su pensamiento es «actual» para pensarnos.

El modo en que sus obras han llegado hasta estas costas, cruzando exilios y lenguas, ofrece el mismo panorama complejo y abigarrado de su pensamiento. Argentinos, alemanes, judíos, izquierdistas nacionales, filósofos, teólogos tercermundistas, internacionalistas irredentos, exiliados antifascistas, juristas, peronistas revolucionarios, socialdemócratas sin partido. Toda una comunidad de lectores asomados a sus páginas tratando de entender el presente a cada momento. En estos pasajes, reflexiones y relecturas la obra de Arendt generó aproximaciones que, desde el margen de su inadecuación política, proveía en ocasiones un lugar desde el cual repensar la historia sin prejuicios conceptuales.

Las primeras lecturas reescriben el nombre de Arendt una y otra vez, desconociéndola en cada trazo, devolviéndonos lecturas que ya nos parecen ajenas y que sin embargo dan cuenta de una cultura cruzada de traducciones, de redes intelectuales extendidas, de riesgos de lector irreverente. En contraposición, los años 1960-1970 la colocan en su lugar, fuera del campo de visión de las disciplinas establecidas como la filosofía o la historia, en el marco de lecturas de actualidad y de los debates sobre el nazismo, lejos de las lecturas de la vanguardia política de las nuevas izquierdas más influyentes, apenas en los márgenes de cierta izquierda inconformista y crítica y del tercermundismo latinoamericano. A partir de la transición a la democracia argentina se suscitan ciertas afinidades electivas con los textos arendtianos en nuestro país, que se traducen en la configuración de los cinco momentos descriptos en el último capítulo.

La articulación entre *democracia* y *derechos humanos* ha alojado al concepto arendtiano de *pluralidad* intentando hacer lugar a un orden donde las condiciones sociales y políticas todavía podían ser (mínimamente) transformadas después de la crisis de los socialismos, de la derrota política de la nueva izquierda local y del fin de la dictadura. Las interpretaciones de *la escena jurídica como paradigma de la deliberación pública* establecidas a partir del Juicio a las Juntas marcaban de algún modo los límites de esa indeterminación de lo político como espacio de pluralidad al componer la escena y el guión normativizados propios de la justicia, coreografiando las posibilidades mismas de la acción. Los años 1990 sellaron el afianzamiento de las políticas de *privatización de lo público* cuya expresión (neo)liberal ha sido tan persistente a la hora de pensar la relación entre público y privado. En ese marco, además, la impunidad judicial del terrorismo de Estado ha sido revisada tomando

como eje las nociones de *mal radical* y *banalidad del mal* para pensar qué instancias de responsabilidad social eran todavía posibles de plantear, y de qué modo podía entenderse la ausencia de una instancia de castigo ante la pérdida de espacios institucionales de justicia. Finalmente, las relecturas del pasado reciente argentino se han inspirado en la forma en que Arendt planteaba (críticamente) la relación entre *violencia* y *política* en los procesos revolucionarios y contestatarios de las décadas de 1960-1970, dando lugar a una reflexión sobre la responsabilidad personal y colectiva por la acción. Este itinerario de lecturas se ha visto complejizado por las apropiaciones —en ocasiones cruzadas o convergentes— realizadas desde sectores antagónicos de la nueva izquierda y el progresismo locales.

En cada caso, sus lectores y lectoras argentinas recuperan la perspectiva arendtiana pero no siempre adscriben plenamente a su visión de conjunto. Son lecturas libres, usos y apropiaciones teóricas y políticas desde la intervención. He preferido la denominación que refiere al acto de leer antes que la más clásica de *receptores*, en un intento por problematizar la propia noción de recepción. Por otra parte, si la lectura puede ser considerada la zona más opaca e inasible de ese proceso, es también la más primaria, precedente necesario que habilita las afinidades teóricas y temáticas, las intervenciones más o menos urgentes que recupero aquí. Lo que resulta estimulante de estas lecturas y usos es el modo en que, incluso cuando recuperan lecturas pretéritas o ya canónicas de esta autora, su conjugación con las problemáticas locales introduce giros de la interpretación que reformulan ese canon y pone a circular otras versiones de Arendt, dándole carnadura política a unos textos que podrían aparecer apenas como parte de cierta circularidad de los discursos académicos. Con ese mismo impulso, el análisis de las lecturas arendtianas permite reconocer algunos de los modos en que las intervenciones intelectuales componen mapas o caminos conceptuales para la comprensión de cada articulación social y política. Esas intervenciones vistas a través del cristal arendtiano, han resignificado la experiencia reciente argentina. Algunas de estas interpretaciones y lecturas no cesan de llevarla (y de llevar a sus lectores y lectoras) hacia *ese pasado que vuelve* para pensarlo todo de nuevo. Nos devuelven al pasado como problema todavía actual en dos sentidos: nos acercan a los problemas ya planteados por Arendt, pero también a los problemas argentinos que su lectura obliga a repensar.

VII. Referencias

1. Obras de Hannah Arendt referidas

a. Artículos y libros citados, publicados hasta 1975.

Se indica: (1º Ed. castellano [1º Ed. inglés]). [Trad. al castellano].

- (1942). Ein Mittel zur Versöhnung der Völker [Un medio para la reconciliación de los pueblos]. *Porvenir. Zeitschrift für alle Fragen des jüdischen Lebens* (3), November-Dezember, 125-130.
- (1945 a). Das «Deutsche Problem» ist kein deutsches Problem [El «problema alemán» no es un problema de los alemanes]. *La Otra Alemania/Das Andere Deutschland*, VII (97), 1º de Julio, 7-10.
- (1945 b). Das «Deutsche Problem» ist kein deutsches Problem [El «problema alemán» no es un problema de los alemanes]. *La Otra Alemania/Das Andere Deutschland*, VII (98), 15 de Julio, 8-9.
- (1945 c). Organisierte Schuld. Gedanken zu den Prozessen gegen die Nazi-Verbrecher [Culpa organizada. Reflexiones sobre los Procesos contra los criminales nazis]. *La Otra Alemania/Das Andere Deutschland*, VII (101), 1º de Septiembre, 4-6.
- (1943). Review of Dreyfus: Historia del Crimen Judicial mas Escandalosa [sic] del Siglo XIX by Bruno Weil. *Jewish Social Studies* (5/ 2), April, 205.
- (1944). Franz Kafka: A Revaluation. On the Occasion of the Twentieth Anniversary of his Death. *Partisan Review*, XI (4), 412-422.
- (1946 a). The Image of Hell. *Commentary* (2/3), September, 291-295.
- (1946 c). The Jewish State: Fifty Years After. *Commentary* (2).
- (1948). To Save the Jewish Homeland: There Is Still Time. *Commentary* (5), May, 398-406.
- (1970 [1969]). *Sobre la violencia*. (M. González, Trad.). México D. F.: Joaquín Mortiz.
- (1970). *On violence*. New York: Harcourt, Brace & World.
- (1971 [1968 b]). *Walter Benjamin; Bertolt Brecht; Hermann Broch; Rosa Luxemburgo*. (L. Izquierdo y J. Cano Tembleque, Trads.). Barcelona: Anagrama.
- (1973 [1969]). Sobre la violencia. En H. Arendt, *Crisis de la república*. (G. Solana, Trad.). Madrid: Taurus, 109-200.
- (1981 [1949]). Es gibt nur ein einziges Menschenrecht. O. Höffe (Hg.), *Praktische Philosophie/Ethik*, Bd. II, 152-167.
- (1984 [1978]). *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. (R. Montoro Romero, & F. Valespín Oña, Trads.) Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (1988 [1963]). *Sobre la revolución*. (P. Bravo, Trad.). Madrid: Alianza.
- (1992 [1968]). *Hombres en tiempos de oscuridad*. (C. Ferrari, Trad.). Barcelona: Gedisa.
- (1995). Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento. En H. Arendt, *De la historia a la acción*. (F. Birulés, Trad.). Barcelona: Paidós.
- (1995). El nombre secreto de la revolución. *Primer Plano*, 19 de noviembre. [(1996 [1961]) *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (A. L. Poljak, Trad.). Barcelona: Península]
- (1996 [1929]). *Love and Saint Augustin*. J. V. Scott, y J. C. Stark (Edits.), Chicago: The University of Chicago Press.

- (1996 [1958]). *La condición humana*. (R. G. Novales, Trad.) Barcelona: Paidós.
- (1996 [1961]). ¿Qué es la autoridad? En H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (A. L. Poljak, Trad.). Barcelona: Península, 101-154.
- (1996 [1961]). ¿Qué es la libertad?. En H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (A. L. Poljak, Trad.). Barcelona: Península, 155-184.
- (1997 [1958]). *Rabel Varnhagen: the Life of a Jewess*. (R. Winston, & C. Winston, Trans.). L. Weissberg (Ed.), Baltimore/Maryland: The John Hopkins University Press. [*Rabel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. (D. Najmías, Trad.). Barcelona: Lumen, 2000].
- (2000 [1963]). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. (C. Ribalta, Trad.). Barcelona: Lumen.
- (2005). Approaches to the "German Problem". En H. Arendt, *Essays in Understanding: 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*. J. Kohn (Ed.), New York: Schocken Books, 106-120.
- (2006 [1951]). *Los orígenes del totalitarismo*. (G. Solana, Trad.) Madrid: Alianza.

b. Compilaciones y ediciones póstumas citadas.

- (1989). *Penser l'événement*. (P. Pachet y otros, Trans.). Claude Habib (dir.), Paris: Belin.
- (1995). *De la Historia a la Acción*. (F. Birulés, Trad.). Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- (1999 [1995]). *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*. (A. m. Becció, Trad.). Barcelona: Lumen.
- (1999). «¿Qué queda? Queda la lengua materna» [Entrevista de Günther Gaus a Hannah Arendt en la Televisión de la República Federal de Alemania el día 28-X-64]. *Revista de Occidente* (220), 83-110.
- (1999). *Zur Zeit. Politische Essays*. Marie Luise Knott (Hrsg.), München: Rotbuch Verlag.
- (2000). *Hannah Arendt— Martin Heidegger. Correspondencia 1923-1975*. (A. Kovacsics, Trad.). Barcelona: Herder.
- (2003 [1982]). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. (C. Corral, Trad.). R. Beiner (ed.), Buenos Aires: Paidós.
- (2004). *La tradición oculta*. (R. S. Carbó y V. Gómez Ibáñez, Trans.). Buenos Aires: Paidós.
- (2005). *Essays in Understanding: 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*. J. Kohn (ed.), New York: Schocken Books.
- (2005). *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. (M. Candel, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- (2006). *Arendt und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente*. D. Schötter u. E. Wizila (Hg.), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2007). *The Jewish Writings*. (J. E. Woods, Trad.). J. Kohn y R. H. Feldman (Edits.), New York: Schocken Books.
- Arendt, Hannah. y Blücher, Heinrich. (1999). *Correspondance (1936-1968)*. (R. y R. Kimber, Trans.). L. Kohler y H. Saner (Eds.), París: Calmann-Lévy.
- Arendt, Hannah. y Jaspers, Karl. (1993). *Correspondence 1926-1969*. (A.-S. Astrup, Trad.). H. Saner y L. Kohler (Eds.), Nueva York: Harcourt Brace & Co.

2. Corpus analizado

- Anónimo. (1968). «Fichas Bibliográficas: *The origins of totalitarianism*». *Índice*, I (2), 132-135.
- Ballesteros, Jorge. (1984). La seguridad nacional. *Clarín*, Miércoles 6 de Junio, 17.
- Báñez, Gabriel. (1983). La opresión como arma ideológica. *Clarín*, 7 de Julio.
- Borges, Jorge Luis. (1991 [1985]). Lunes, 22 de Julio de 1985. *La Mirada*, 36.
- Calveiro, Pilar. (2004 [1998]). *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Colihue.
- Dotti, Jorge. (1993 a). Arendt y la revolución. *Punto de vista* (45), 33-36.
- Dotti, Jorge. (1993 b). Hannah Arendt y la Crítica del Juicio. En ocasión de un Bicentenario. En J. Szabón, *Homenaje a Kant*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras/UBA, 27-34.
- Dotti, Jorge. (1996). La ambigüedad de lo público. *Punto de Vista*, Año XIX (55), 27-32.
- Dotti, Jorge. (1999). Contratar, prometer. En M. P. G. Frigerio, *Construyendo un saber sobre el interior de la escuela*. Buenos Aires: Novedades Educativas, 63-71.
- Dotti, Jorge. (2000). *Carl Schmitt en Argentina*. Rosario: Homos Sapiens.
- Dotti, Jorge. (1997). El Gato Félix siempre renace de sus cenizas. Liberalismo y populismo aquí y ahora. *Punto de Vista* (58), Agosto, 29-34.
- González Bombal, Inés. (1995). “Nunca Más”: el Juicio más allá de los estrados. En C. Acuña y otros (comps.), *Juicios, castigos y memorias. Derechos humanos y justicia en la política argentina*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- González, Horacio. (1988). La decadencia del concepto de lo político. *Fahrenheit 450* (3), 73-78.
- González, Horacio. (1991). De Cámpora a Firmenich. *La Ciudad Futura*, 8-10.
- González, Horacio. (1989). Hannah Arendt casi argentina. *Sur*, Domingo 31 de diciembre, 8.
- Grüner, Eduardo. (1992). La banalidad del mal. *El Cronista Comercial*, 8 de noviembre, 4-5.
- Gutman, Israel. (1969). «Eichmann en Jerusalén». *Índice. Revista de Ciencias Sociales* (6), Agosto, 33-57.
- Hilb, Claudia. (1990). *Promesa y política. Promesas traicionadas y transición democrática*. Facultad de Ciencias Sociales/UBA.
- Hilb, Claudia. (1991). En la brecha. *La Mirada*, II (2), 33-35.
- Hilb, Claudia. (1992). Intramuros ¿Puede haber un mundo sin promesa?. *Sociedad* (1), Octubre, 167-191
- Hilb, Claudia. (1994). Prólogo. En C. Hilb (Ed.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*. Caracas: Nueva Sociedad, 5-29.
- Hilb, Claudia. (1997). Conceptos de lo político. En G. Frigerio, M. Poggi, & M. Giannoni (Comps.), *Políticas, instituciones y actores en educación* (págs. 11-18). Buenos Aires: Novedades Educativas.
- Hilb, Claudia. (1997). La violencia en la teoría política. En A. Fernández y S. Gaveglione (Comps.), *Globalización, fragmentación social y violencia* (págs. 17-37). Rosario: Homo Sapiens.
- Hilb, Claudia. (1999). En busca de una tradición moderna de la autoridad. En G. Frigerio, M. Poggi, & D. Korinfeld (comps.), *Construyendo un saber sobre el interior de la escuela* (págs. 13-18). Buenos Aires: Novedades Educativas.
- Hilb, Claudia. (2001 [2000]). El rol de las organizaciones armadas. La responsabilidad como legado. *Puentes*, Año 2 (5), 50-61.

- Hilb, Claudia., & Dotti, Jorge. (1992). La revolución. Hannah Arendt: la cuestión del origen. Entrevista a Claudia Hilb y Jorge Dotti. *Replanteo*, 1 (6) 12 al 18 de septiembre.
- Hilb, Claudia., & Lutzky, Daniel. (1984). *La nueva izquierda argentina: 1960-1980 (Política y violencia)*. Buenos Aires: CEAL.
- Jelin, Elizabeth. (1996). La construcción de la ciudadanía: entre la solidaridad y la responsabilidad. En E. Jelin & E. Herschberg (coords.), *Construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*. Buenos Aires: Nueva Sociedad, 113-130.
- Laclau, Ernesto. (1978). *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. Madrid: Siglo XXI.
- Lechner, N. (1986 b). Los derechos humanos como categoría política. En W. Ansaldi (comp.), *La ética de la democracia. Los derechos humanos como límite frente a la arbitrariedad*. Buenos Aires: CLACSO, 93-102.
- Lechner, N. (1986 c). El debate intelectual en América del Sur. de la revolución a la democracia. *La Ciudad Futura* (2), octubre, 33-34.
- Leis, Héctor Ricardo. (1989 [1987]). *El movimiento por los derechos humanos y la política argentina* (Vol. 1, n° 250). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- MacDonald, Dwight. (1956). Un pionero meritorio. *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura* (20), Setiembre –Octubre.
- Mayer, Marcos. (1995). El silencio de la razón. *Primer Plano*, 19 de noviembre, 7.
- Nino, Carlos Santiago. (1997 [1991]). *Juicio al mal absoluto. Los fundamentos y la historia del juicio a las Juntas del Proceso*. Buenos Aires: Emecé.
- Nun, José. (1991). Peores que los nazis. *La Mirada*, 37.
- Ollier, María Matilde. (2005 [1986]). El fenómeno insurreccional y la cultura política (1969-1973). En M. M. Ollier, *Golpe o revolución: la violencia legitimada, Argentina 1966-1973*. Caseros: Universidad de Tres de Febrero, 237-340.
- Santa Ana, Julio de. (1963). Reflexiones sobre el sentido de la acción cristiana en América Latina. A propósito de un libro de Hannah Arendt. *Cristinismo y Sociedad*, I (1), Febrero, 36-48.
- Sazbón, José. (1993). Nota del Traductor. En *Homenaje a Kant*. J. Sazbón (comp. y trad.), Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Schmucler, Héctor. (1988 [1985]). Los rostros familiares del totalitarismo. Nación, nacionalismo y pluralidad. *Punto de Vista*, Año XI (33), 32-39.
- Schmucler, Héctor. (1995). Formas del olvido. *Confines/Pensamiento de los confines* (1).
- Schmucler, Héctor. (1996). Ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido estampar su sello (reflexiones sobre los desaparecidos y la memoria). *Pensamiento de los confines* (3), 9-12.
- Schmucler, Héctor. (1999). El olvido del mal. La construcción técnica de la desaparición en la Argentina. *Artefacto* (3), 4-10.
- Schmucler, Héctor. (2000). En la banalidad está el mal. *Pensamiento de los confines* (8), 45-49.
- Vezzetti, Hugo. (1986). Derechos Humanos y psicoanálisis. *Punto de Vista*, Año IX (28).
- Weil, Pedro. (1952). Glosa. *Davar*, 97-101.

3. Bibliografía Citada

- AA.VV. (2000). *Historia Crítica de la Sociología Argentina. Los raros, los clásicos, los científicos, los discrepantes*. H. González (Ed.), Buenos Aires: Colihue.
- AA.VV. (2002/4). *Actes de la Recherche en Sciences Sociales (144)*. París: EHESS.
- AA.VV. (2002/5). *Actes de la Recherche en Sciences Sociales (145)*. París: EHESS.
- AA.VV. (2007). Dossier Encuesta sobre historia intelectual. *Prismas. Revista de historia intelectual*, 11, 152-218.
- AA.VV. (2007). *No Matar. Sobre la responsabilidad*. P. B. (Comp.) Córdoba: La Intemperie - UNC-Ediciones del Cíclope.
- AA.VV. (2008/2009). Respuestas a la encuesta sobre estudios de recepción en la Argentina. *Políticas de la Memoria* (8/9), 98-108.
- Abad, Sebastián. (1998). El gesto de la filosofía primera. Pierre Bourdieu o cómo negarse a leer. *Prismas. Anuario de historia intelectual* (2), (Universidad Nacional de Quilmes), 111-138.
- Abranches, Antonio. (2002). Uma herança sem testamento. En A. Abranches, *Hannah Arendt: A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Abusch, Alexander. (1975). Vorwort. En V. Riedel, *Freies Deutschland. México 1941-1946. Bibliographie einer Zeitschrift*. Berlin/DDR: Aufbau-Verlag.
- Acuña, Carlos. (2000). *Transitional Justice in Argentina and Chile: a never-ending Story?* Buenos Aires: UDESA/Columbia University.
- Acuña, Carlos, y Smulovitz, Catalina (1991). *¿Ni olvido ni perdón? Derechos humanos y tensiones cívico-militares en la transición democrática argentina*. Buenos Aires: CEDES.
- Acuña, Carlos, y Smulovitz, Catalina (1995). Militares en la transición argentina: del gobierno a la subordinación constitucional. En AA.VV., *Juicios, castigos y memorias. Derechos humanos y justicia en la política argentina*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Agamben, Giorgio (2009). *Signatura rerum. Sobre el método*. (F. Costa, & M. Ruwituso, Trad.) Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Aguado, Amelia. (2006). 1956-1975: La consolidación del mercado interno. En J. L. de Diego (dir.), *Editores y políticas editoriales en Argentina, 1880-2000*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 125-162.
- Aguilar, P., Bacci y otros. (2009). El análisis de los discursos sociales. Más allá y más acá de la crítica a la referencialidad. *Question*, 22. Otoño, La Plata.
- Altamirano, Carlos (1985). Sobre el Juicio a las Juntas Militares. *Punto de Vista*, VII (24), agosto-octubre, 1-2.
- Altamirano, Carlos (Ed.) (2002). *Términos críticos de sociología de la cultura*. Buenos Aires: Paidós.
- Altamirano, Carlos (2005). *Para un programa de historia intelectual y otros ensayos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Altamirano, Carlos (Dir.) (2008). Introducción General. En *Historia de los intelectuales en América Latina*. Vols. I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo. Buenos Aires: Katz Editores, 9-28.
- Alvarado, Maite. (2006). *Paratexto*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Amestoy, Norman Rubén. (1994). La historiografía protestante y sus conflictos. *Boletín Teológico*, 26 (54), junio.
- Antelo, Raúl. (2001). "Políticas canibais: do antropofágico ao antropoemético". En R. Antelo,

- Transgressão & Modernidade*. Ponta Grossa: Universidade Federal de Ponta Grossa.
- Anzorena, Oscar. (1998). *Tiempo de violencia y utopía. Del golpe de Onganía (1966) al golpe de Videla (1976)*. Buenos Aires: Colihue.
- Ardao, Arturo. (1977). La historia de la historiografía de las ideas en Latinoamérica. *Latinoamericana. Anuario del Centro de Estudios Latinoamericanos* (10), 25-37.
- Arfuch, Leonor. (1987). Dos variantes del juego de la política en el discurso electoral de 1983. En AA.VV., *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*. Buenos Aires: Hachette, 29-52.
- Aricó, José. (1982). *Marx y América Latina*. México: Alianza.
- Aricó, José. (1988). *La Cola del Diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Puntosur.
- Aricó, José, y Leiras, Marcelo. (1990-1991). Benjamin en español. *La Ciudad Futura* (25/26). PP
- Arndt, Karl J., & Olson, May E. (1973). *Die deutschsprachige Presse der Amerikas, 1732-1968: Geschichte und Bibliographie. Band 2*. Pullag/München: Verlag Dokumentation.
- Ascheim, Steven. (2001). Introduction. En S. Ascheim, *Hannah Arendt in Jerusalem* (págs. 1-15). Berkeley: University of California Press.
- Authier-Revuz, Jacqueline. (Mars 1984). Hétérogénéité/s discursive/s. *Langages* (73), 98-111.
- Avellaneda, A. (1986). *Censura, autoritarismo y cultura: Argentina 1960-1983*. (Vol. 1 y 2). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Bacci, Claudia. (2004/2005). Las políticas culturales del progresismo judío argentino: la revista Aporte y el ICUF en la década de 1950. *Políticas de la Memoria* (5).
- Bacci, Claudia. (2008/2009). La fortuna argentina de Hannah Arendt. *Políticas de la Memoria* (8/9).
- Bacci, Claudia. (2009). ¿Puede lo personal ser político? Un escrito arendtiano sobre la cuestión judía, publicado en Argentina. *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política* (7), 179-196.
- Bacci, Claudia. (Fall de 2007). *Hannah Arendt's Reception in Argentina*. (W. Heuer, Ed.), *Newsletter Hannah Arendt*. Acceso en: <http://hannaharendt.net/research/researchIII.html> (29 de octubre de 2007).
- Bajtín, Mijail. (1999). *Estética de la creación verbal*. México, D. F.: Siglo XXI.
- Bankier, Daniel. (1988). Los exiliados alemanes en México y sus vínculos con la comunidad judía (1942-1945). *Judaica Latinoamericana* (1), 79-89.
- Barnow, Dagmar. (1990). *Visible Spaces: Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*. Baltimore/London: The John Hopkins University Press.
- Basombrío, Cristina. (2007). Estudiantes universitarios y esfera pública: la influencia del grupo de Nino en el gobierno de Alfonsín. *Modernidades, Año III* (7), s. d.
- Bastian, Jean-Pierre. (1990/1994). *Historia del protestantismo en América Latina*. México: CUPSA/FCE.
- Bell, Lawrence H. (2002). *The Jews and Perón: communal politics and national identity in peronist Argentina, 1946-1955*. Tesis Doctoral, Ohio State University. Acceso en: <http://etd.ohiolink.edu/send-pdf.cgi/Bell%20Lawrence%20D.pdf?osu1039034580> (Enero de 2010)
- Benjamin, Walter. (1991). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.
- Benz, Wolfgang. (1998). Die jüdische Emigration. En C.-D. Krohn, P. von zur Mühlen, G. Paul, & W. Lutz (Eds.), *Handbuch der deutschsprachigen Emigration: 1933-1945*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 81-92.

- Bernstein, Richard. (1996). *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge/Mass.: MIT Press.
- Bernstein, Richard. (2004). *El mal radical: una indagación filosófica*. Buenos Aires: Lillmod.
- Birulés, Fina. (2005). Introducción: Hannah Arendt y la condición judía. En H. Arendt, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Buenos Aires: Paidós.
- Bisso, Andrés. (2007). *El antifascismo argentino*. Buenos Aires: CeDInCI/Buenos Libros.
- Blanco, Alejandro. (2002). La Sociología por escrito: un episodio de su historia intelectual. *Revista de Ciencias Sociales* (13), Noviembre, 231-267.
- Blanco, Alejandro. (2006). *Razón y modernidad: Gino Germani y la sociología en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Borges, Jorge Luis. (1974). Deutsches Requiem. En J. L. Borges, *Obras completas 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé, 576-581.
- Bourdieu, Pierre. (1983). *Campo del poder y campo intelectual*. Buenos Aires: Folios.
- Bourdieu, Pierre. (1985). Censura y formalización. En P. Bourdieu, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal, 109-133.
- Bourdieu, Pierre. (2003). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Bourdieu, Pierre. (2008). *Homo academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre, y Chartier, Roger. (1985). *Pratiques de lecture*. Paris: Editions Rivage.
- Bourdieu, Pierre, y Wacqüant, Loïc. (1995). Pensar en términos relacionales. En P. Bourdieu, & L. Wacqüant, *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo, 167-175.
- Bourdieu, Pierre, Chartier, Roger, y Darnton, Robert. (1985). Dialogue à propos de l'histoire culturelle. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 59 (1), 86-93.
- Bourricaud, François. (1990). *Los intelectuales y las pasiones democráticas*. México: UNAM.
- Brecht, Bertolt. (1994 [1967]). *Diálogo de refugiados*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Breton, Albert, y Wintrobe, Ronald. (1986). The bureaucracy of murder revisited. *Journal of Political Economy*, 94 (5), october, 905-926.
- Brudny, Michelle-Irène. (2002). La polémique Scholem/Arendt ou le rapport à la tradition. *Raisons politiques* (7), août-octobre, 181-198.
- Brysk, Allison. (1994). *The Politics of Human Rights in Argentina: Past, Change and Democratization*. Stanford/Ca.: Stanford University Press.
- Buchrucker, Christian. (1987). *Nacionalismo y peronismo: la Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Buck-Morss, Susan. (2005). *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*. Buenos Aires: Norma.
- Burgos, Raúl. (2004). *Los gramscianos argentinos: Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Butler, Judith. (10th de May de 2007). I merely belong to them. *London Review of Books* (vol. 29). Acceso: <http://www.lrb.co.uk/v29/n09/butl02.html> (Octubre de 2007)
- Butler, Judith. (1999 [1985]). *Subjects of desire. Hegelian reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press.
- Caimari, Lila. (2005). *Usos de Foucault en la investigación histórica*. Universidad de San Andrés, Escuela de Educación. Documento de Trabajo n° 18. Buenos Aires: UdeSA.

- Casco, José. (2005). Política y cultura en la transición democrática. Un análisis del mundo cultural argentino a través de la revista *Controversia*. 3as. Jornadas de Jóvenes Investigadores (CD-ROM). Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, FCS/UBA.
- Casco, José. (2010). Cultura, Modernización y democracia: Max Weber en la obra de los académicos intelectuales de la transición a la democracia en Argentina. En AA.VV., *Tradiciones, actores e instituciones en el desarrollo de las ciencias sociales en Argentina, Chile, México y América Central. Una mirada histórica y regional*. San José de Costa Rica: FLACSO. (En prensa)
- Castro-Gómez, Santiago, y Mendieta, Eduardo. (Coords.) (1998). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México, D. F.: Miguel Ángel Porrúa; University of San Francisco.
- Casullo, Nicolás. (2004). *Sobre la marcha: cultura y política en la Argentina, 1984-2004*. Buenos Aires: Colihue.
- Celentano, Adrián. (2006). Ideas e intelectuales en la formación de una red sudamericana a antifascista. *Literatura y lingüística* (17), 195-218.
- Charle, Christophe. (2006). Redes intelectuales de dos destacadas universidades: París y Berlín, 1890-1930. En *Redes intelectuales transnacionales. Formas de conocimiento académico y búsqueda de identidades nacionales*, Charle, C., Schriewer, J., & Wagner, P. (Eds.). Barcelona: Pomares, 2006, 321-339.
- Chartier, Roger. (1993). *El mundo como representación*. Madrid: Gedisa.
- Chartier, Roger. (1995). *Forms and Meanings. Texts, Performances, and Audiences from Codex to Computer*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Chartier, Roger. (2002). *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Porto Alegre: Universidade Federal de Rio Grande do Sul.
- Cheresky, Isidoro. (1992). La emergencia de los derechos humanos y el retroceso de lo político. *Punto de Vista*, año XV (43), 42-48.
- Cheresky, Isidoro. (1999). Poder presidencial limitado y oposición activa como requisitos de la democracia. En D.. Macor (Ed.), *Estado, democracia y ciudadanía*. Buenos Aires: Página/12, 71-95.
- Christofferson, Michael Scott. (2009). *French intellectuals against the left: the antitotalitarian moment of the 1970's*. New York: Berghahn Books.
- CONADEP. (1984). *Nunca Más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP)*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Conte, Augusto, y Mignone, Emilio. (1981). El caso argentino: desapariciones forzadas como instrumento básico y generalizado de una política. La doctrina del paralelismo global. *Coloquio Internacional: La política de desapariciones forzadas de personas*. Buenos Aires: CELS.
- Crenzel, Emilio. (2008). *La historia política del Nunca más: la memoria de las desapariciones en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cruz, Manuel. (2002). Hannah Arendt: El signo de una propuesta abierta. *Grifos*.
- Cruz, Manuel, y Birulés, Fina. (1994). Introducción. Imposible manual de instrucciones. En M. Cruz, & F. Birulés, *En torno a Hannah Arendt*. Madrid, España: Centros de Estudios Constitucionales.
- Darnton, Robert. (1993). «La France, ton café fout le camp!» De l'histoire du livre à l'histoire de la communication. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 100 (1), Decembre, 16-26.

- Darnton, Robert. (2003). *El coloquio de los lectores. Ensayos sobre autores, manuscritos, editores y lectores*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- de Certeau, Michel. (1980). *L'invention du quotidien : 1. Arts de faire*. Paris: Inédit.
- de Diego, José Luis. (2006). 1938-1955. La "época de oro" de la industria editorial. En J. L. de Diego (Ed.), *Editores y políticas editoriales en Argentina, 1880-2000* (págs. 91-123). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- De Diego, José Luis. (2007). La transición democrática: intelectuales y escritores. En A. Camou, C. Tortti, & A. Viguera (Comps.), *La Argentina democrática: los años y los libros*. La Plata: Prometeo/ UNLP, 49-83.
- de Ipola, Emilio. (2002). Discurso social. En C. Altamirano (Dir.), *Términos críticos de sociología de la cultura*. Buenos Aires: Paidós, 68-72.
- de Sagastizábal, Leandro. (1995). *La edición de libros en la Argentina. Una empresa de cultura*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Debray, Régis. (July- August 2007). Socialism: A Life-cycle. *New Left Review* (46), 5-28.
- Dosse, François. (2006). *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*. Valencia: Universitat de València.
- Dotti, Jorge. (1990). *Las vetas del texto. Una lectura filosófica de Alberdi, los positivistas, Juan B. Justo*. Buenos Aires: Puntosur.
- Dotti, Jorge. (1992). *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina desde el romanticismo hasta el treinta*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras / UBA.
- Dotti, Jorge. (2007) «Conversaciones II. Jorge Dotti.» *El río sin orillas*, I (1), octubre, 236-267.
- Dotti, Jorge. (1993). «Filosofía nacional: profesionalización y compromiso.» *Punto de Vista*, VI (18), agosto, 15-16.
- Elias, Norbert. (1987). The Retreat of Sociologists into the Present. *Theory, Culture and Society*, 4 (2), June, 223-247.
- Elias, Norbert. (1997). Towards a Theory of Social Processes: A Translation. *The British Journal of Sociology*, 48 (3), September.
- Fanon, Franz. (1971 [1961]). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- Feld, Claudia. (2002). *Del estrado a la pantalla: Las imágenes del juicio a los ex comandantes en Argentina*. Madrid: Siglo XXI.
- Feldman, Ron H. (2007). Introduction: The Jew as Pariah: The Case of Hannah Arendt (1906-1975) . En H. Arendt, J. Kohn, & R. H. Feldman (Eds.), *The Jewish Writings*. New York: Schocken Books, xli-lxxvi.
- Fernández Vega, José. (2002). El siglo de la decisión visto desde la periferia. *Revista Internacional de Filosofía Política* (20), diciembre, 179-194.
- Fernández, Arturo. (2002). *Las Ciencias Políticas en Argentina. Dos siglos de historia*. Buenos Aires: Biebel.
- Filmus, Daniel. (1997). La educación latinoamericana: entre la transformación y el ajuste. En G. Frigerio, M. Poggi, & M. Giannoni (comps.), *Políticas, instituciones y actores en educación* (págs. 41-52). Buenos Aires: Novedades Educativas.
- Fish, Stanley. (1998). ¿Hay un texto en esta clase?. En E. Palti (Ed.), *"Giro lingüístico" e historia intelectual*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 217-236.

- Forti, Simona. (2001). La reconstrucción de una difusión. En S. Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra/Universitat de València, 17-27.
- Forti, Simona. (2006). Introduction: Hannah Arendt's legacy at 100 years of her birth. *Revista de Ciencia Política* .
- Foucault, Michel. (1971). *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. (1995). Nietzsche, la genealogía, la historia. En M. Foucault, & O. Terán (Ed.), *Discurso, poder y subjetividad*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 71-95.
- Foucault, Michel. (1999). ¿Qué es un autor? En M. Foucault, & M. Morey (Ed.), *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales* (Vol. I). Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel, & Leonard, Jacques. (1982). *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.
- Franco, Marina. (2008). *El exilio: argentinos en Francia durante la dictadura*. Siglo XXI: Siglo XXI.
- Franke, Julia. (2001). «De véritables ‚boches’». Französische und emigrierte deutschen Juden im Paris der dreißiger Jahre. *Exilforschung. Ein Internationales Jahrbuch. Jüdische Emigration: zwischen Assimilation und Verfolgung, Akkulturation und jüdischer Identität* , 80-105.
- Friedmann, Germán. (2007). La “Otra Alemania” y las identidades judeoalemanas. *Newsletter*, Junio. Acceso en: http://www.soc.unicen.edu.ar/newsletter/nro8/capacitaciones/jcm_friedmann.pdf (Diciembre de 2009).
- Gadamer, Hans-Georg. (1977). *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg. (1998). *Verdad y método 2*. Salamanca: Sígueme.
- García, Luis Ignacio. (2007). Devorar, repetir, fusionar. La crítica entre culturas. Jornadas *Las Ciencias Sociales y Humanas en Córdoba* . CD-ROM. Córdoba.
- García, Luis Ignacio. (2009). *Modernidad, cultura y crítica. La escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983)*. Tesis Doctoral, Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba: inédita.
- Gauss, Günter. (1991). Una conversación con Hannah Arendt [1964] . *La Mirada* , 29-31.
- Geertz, Clifford. (1983). Blurred Genres: The refiguration of Social Thought. En C. Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. U.S.A.: Basic Books, 19-35.
- Gérard, Valerie. (2007). L'exceptionnalité. Les conditions politiques d'une vie humaine. En A. Kupiec y otros (Eds.), *Hannah Arendt. Crises de l'État-nation. Pensées alternatives*. Paris: sens&tonka, 79-92.
- Gilman, Claudia. (2003). *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Glenn, Susann. (2006). The Vogue of Jewish Self-Hatred in Post-World War II America. *Jewish Social Studies* , 12 (3), 95-136.
- Goethe, Johan Wolfgang von. (1997). *Las afinidades electivas*. (J. M. Valverde, Trad.) Barcelona: Icaria.
- Guerrero, Luis Juan. (Ed.). (1949). *Primer Congreso Nacional de Filosofía. Actas* (Vol. Tomo I). Buenos Aires: s/d.
- Gutiérrez, P., & González, O. (2004). Última conversación con Norbert Lechner: Las condiciones sociales del trabajo intelectual. *Cuadernos del Cendes* , 21 (55), 105-127.

- Habermas, Jürgen. (2000). Hannah Arendt. En J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 200-222.
- Hage, Julien. (2006). François Maspero, éditeur partisan. *ContreTemps*, février, 100-107.
- Heidegger, Martin. (2004). *El ser y el tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Heuer, Wolfgang. (2005). Ich selber wirken? Eine Synopse der deutschen und internationalen, akademischen und nicht akademischen Wirkungsgeschichte Hannah Arendts. (T. Wild y W. Heuer, Edits.) *Text+Kritik (Hannah Arendt)* (166/167), September, 174-182.
- Hodder, Ian. (1994). The Interpretation of Documents and Material Culture. En N. K. Denzin, & Y. S. Lincoln, *Handbook of qualitative research*. Thousand Oaks, CA.: Sage, 393-462.
- Iser, Wolfgang. (1976). *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*. London: Routledge & Paul Kegan.
- Jackisch, Carlota. (1994). Einwanderungspolitik und öffentliche Meinung in Argentinien 1933-1945. En K. Kohut, & P. von zur Mühlen (Ed.), *Alternative Lateinamerika. Das deutsche Exil in der Zeit des Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main: Vervuert Verlag, 43-53.
- Jameson, Frederic. (1997). *Periodizar los 60*. Córdoba: Alción Editora.
- Jaramillo Agudelo, D. (1999). Mito y Eco, dos revistas colombianas. En S. Sosnowski, *La cultura de un siglo. América Latina en sus revistas*. Buenos Aires: Alianza.
- Jaspers, Karl. (1948). *¿Es culpable Alemania?* Madrid: Ediciones Nueva Época.
- Jauss, Hans. (1981). «Estética de la recepción y comunicación literaria». *Punto de vista*, VI (12), 34-40.
- Jay, Martin. (2003). *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós.
- Jonas, Hans. (2005). *Memorias*. Madrid: Losada.
- Kant, Immanuel. (1969). *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.
- Kelley, Donald. (2001). Eclecticism and the History of Ideas. *Journal of the History of Ideas*, 62 (4), October.
- Kelley, Donald. (2005). Intellectual History on a Global Age. *Journal of the History of Idea*, 51 (1), Jan-Mar., 155-167.
- Knott, Marie Luise. (1999). Nachwort zur Neuauflage. En H. Arendt, *Zur Zeit. Politische Essays*. Berlin: Rotbuch.
- Kohn, Jerome. (2007). Preface: A Jewish Life, 1906-1975. En H. Arendt, *The Jewish Writings*. New York : Schocken Books, ix-xxxi.
- Kohn, Jerome, y Larry May. (Eds.). (1997). *Hannah Arendt: Twenty years later*. Cambridge, MA.: MIT University Press,.
- Koselleck, Reinhart. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Koselleck, Reinhart. (2001). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós.
- Koselleck, Reinhart., & Gadamer, Hans-Georg. (1997). *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Krohn, Claus-Dieter., Rotermund, Erwin., & otros. (2004). Vorwort. *text+kritik (Exilforschung. Ein Internationales Jahrbuch: Bücher, Verlage, Medien)* (22), 7-10.
- Krohn, Claus-Dieter., von zur Mühlen, Patrick., Paul, Gerhard., & Lutz, Winckler. (1998). *Handbuch der deutschsprachigen Emigration: 1933-1945*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kupiec, Anne., Leibovici, Martine, y otros. (Dir.). (2007). *Hannah Arendt. Crises de l'État-nation*.

- Pensées alternatives*. París: sens&tonka.
- La Capra, Dominick. (1983). *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lacan, Jacques. (1986). La ex-comunión. En J. Lacan, *Los Cuatro Principios Fundamentales del Psicoanálisis* (Vol. Sección 2). Buenos Aires: Síntesis.
- Lacan, Jacques (2008 [1969]). Clase 14 del 12 de marzo 1969. En J. Lacan, *Seminario 16 -De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, Ernesto. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, Ernesto., & Mouffe, Chantal. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Lafer, Celso. (1991). Hannah Arendt y Martin Heidegger . *La Mirada* , 32.
- Lafer, Celso. (2003). Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado de sua obra, no 25º aniversário de sua morte. En C. Lafer, *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. São Paulo: Paz e Terra, 149-171.
- Lebrun, Gérard. (1991). ¿Dónde podríamos encontrar el mundo público ideal de Hannah Arendt? . *La Mirada* , 32.
- Lechner, N. (1986 a). *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Madrid: Siglo XXI.
- Lechner, N. (1990). *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política* . México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lefort, Claude. (1990 [1981]). *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lefort, Claude. (2000). Hannah Arendt y la cuestión de la política. En F. Birulés, *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona, España: Gedisa, 131-144.
- Lefort, Claude. (2004 [1986]). Los derechos humanos y el Estado de Bienestar. En C. Lefort, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. E. Molina (Ed. y trad.). Barcelona: Anthropos, 136-161.
- Leibovici, Martine. (1998). *Hannah Arendt, une Juive: expérience, politique et histoire*. París: Desclée de Brouwer.
- Leibovici, Martine. (2005). *Hannah Arendt y la tradición judía. El judaísmo a prueba de la secularización*. México, D. F.: UNAM.
- Leis, Héctor Ricardo. (1991). *Intelectuales y política (1966-1973). Estudio del debate intelectual*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Lenarduzzi, V. (1998). *Revista Comunicación y cultura. Itinerarios, ideas y pasiones*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Lepenes, Wolf. (1994). *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lesgart, Cecilia. (2003). *Usos de la transición a la democracia. Ensayo, ciencia y política en la década del '80*. Rosario: Homo Sapiens.
- Lesgart, Cecilia. (2006). Luchas por los sentidos del pasado y el presente. Notas sobre la reconsideración actual de los años '70 y '80. En H. Quiroga y C. Tcach, *Argentina 1976-2006: entre la sombra de la dictadura y el futuro de la democracia* (págs. 167-198). Rosario: Homo Sapiens.
- Liauzu, Claude. (1991). *Intellectuels du Tiers Monde et intellectuels française. Les années*

- algeriennes des Éditions Maspero. En J.-P. Rioux y J.-F. Sirinelli (Eds.), *La Guerre d'Algérie et les intellectuels français*. Paris: Editions Complexe, 155-174.
- Löwy, Michel. (1997). *Redención y utopía: El judaísmo libertario en Europa Central (Un estudio de afinidad electiva)*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- Lulo, Jorge. (2002). «La vía hermenéutica: las ciencias sociales entre la epistemología y la ontología». En F. Schuster (comp.), *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Manantial.
- Mahrdt, Helgardt. (2007). Le milieu de l'exil (1933-1940). En A. Kupiec, M. Leibovici y otros (Dir.), *Hannah Arendt. Crises de l'État-nation. Pensées alternatives*. Paris: sens&tonka, 37-48.
- Manning, Peter K., y Cullum-Swan, Betsy. (1994). Narrative, Content, and Semiotic Analysis. En N. K. Denzin, y Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research*. Thousand Oaks, CA.: Sage Publications, 463-477.
- Marejko, Jan. (1981). *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire*. Lausanne: L'Age d'Homme.
- Martín, Lucas. (2009). Memorias de la transición: la sociedad argentina ante sí misma, 1983-1985. *Política y Cultura* (31), 9-26.
- Martínez de Aguirre, Elizabeth, y Siganevich, Paula. (1990). «Investigación y discurso social» (Vol. 5). Rosario: Cuadernos de Ciencias Sociales/UNR.
- Matthäus, Jürgen. (2001). Abwehr, Ausharren, Flucht. Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens und die Emigration bis zur „Reichskristallnacht“. *Exilforschung. Ein Internationales Jahrbuch. Jüdische Emigration: zwischen Assimilation und Verfolgung, Akulturation und jüdischer Identität*, 30-34.
- Merriam-Webster. (1991). *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*. Springfield, MA: Merriam-Webster, Inc.
- Mertens, Lothar. (1998). Presse und Publizistik. En C.-D. Krohn, P. von zur Mühlen y otros (Eds.), *Handbuch der deutschsprachigen Emigration: 1933-1945*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1062-1072.
- Murilo de Carvalho, José. (1998). Historia intelectual: la retórica como clave de lectura. *Prismas: revista de historia intelectual*, 2 (2), 149-174.
- Neiburg, Federico, & Plotkin, Mariano. (Edits.) (2004). *Intelectuales y Expertos: la constitución del conocimiento social en la Argentina*. Buenos Aires: Paidós.
- Newton, Ronald C. (1982). Indifferent Sanctuary. German-Speaking Refugees and Exiles in Argentina, 1933-1945. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 24 (4), November, 395-420.
- Nino, Carlos Santiago. (1991). The Duty to Punish Past Abuses of Human Rights Put Into Context: The Case of Argentina. *The Yale Law Journal (Symposium: International Law)*, 100 (8), 2619-2640.
- O'Donnell, Guillermo. (1997). *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*. Buenos Aires: Paidós.
- Oberti, Alejandra. (2008). Memorias y testigos. Una discusión actual. *Políticas de la Memoria*, 41-50.
- Oberti, Alejandra., & Pittaluga, Roberto. (2006). *Memorias en montaje. Escrituras de la militancia y pensamientos sobre la historia*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- Oesterheld, Héctor, & Solano López, Francisco. (2008). *El Eternauta. La historieta original (edición especial)*. Buenos Aires: Doedytores.
- Oliveira-César, M. (1999). El exilio argentino en Francia. *Todo es historia*, n° 388.

- Olivera, A. (2009). *Forjando caminos de liberación. La Iglesia Metodista en tiempo de dictadura*. Montevideo: Trilce.
- Ortellado, Pablo. (2008). Castoriadis, Pannekoek, Lefort y los debates sobre la organización obrera en *Socialisme ou Barbarie* (Correspondencia y debates). *Políticas de la Memoria* (8/9), 71-93.
- Ortiz, Fernando. (2002). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*. E. M. Santí (Ed.), Madrid: Cátedra.
- Pachet, Pierre. (1989). Présentation. En C. Habib (Ed.), *Hannah Arendt. Penser l'événement*. París: Belin, 109-114.
- Palti, Elías. (1998). «Giro lingüístico» e historia intelectual. En E. Palti, *«Giro lingüístico» e historia intelectual*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 19-167.
- Palti, Elías. (2007). *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Patiño, Roxana. (1997). Intelectuales en transición: las revistas culturales argentinas (1981-1987). (FFLCH/USP, Ed.) *Cuadernos de Recienvenido* (4).
- Paz, Octavio. (1979). *El ogro filantrópico*. Barcelona: Seix Barral.
- Peräkylä, Anssi. (2008). Analyzing Talk and Text. En N. K. Denzin, & Y. S. Lincoln (Eds.), *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*. Thousand Oaks, CA.: Sage Publications, 351-374.
- Pérez, Germán. (2004). «Entre el poder del discurso y el discurso del poder: aproximaciones teóricas y metodológicas al estudio del discurso político». En A. L. Kornblit (comp.), *Metodologías cualitativas en ciencias sociales*. Buenos Aires: Biblos.
- Piterberg, Gabriel. (2008). La hija rebelde de Sión. Hannah Arendt sobre Palestina y la política judía. *New Left Review* (ed. castellano) (48), enero/febrero, 36-53.
- Plotkin, Mariano. (2003). *Freud en las Pampas*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Pocock, J. G. A. (1975). *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Pocock, J. G. A. (2001). Historia intelectual: un estado del arte. *Prismas*, 5 (5), 145-173.
- Pontes, Heloisa. (2003). Cidades e intelectuais: os “nova-iorquinos” da Partisan Review e os “paulistas” de Clima entre 1930 e 1950. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 18 (53), Outubro, 33-52.
- Portantiero, Juan Carlos. (1979). Proyecto democrático y movimiento popular. *Controversia* (1).
- Portantiero, Juan Carlos. (1980). La internacionalización de la política y de la ideología en América del Sur. En AA.VV., *AMÉRICA LATINA. Proyectos de recambio y fuerzas internacionales en los 80*. México, D. F.: Edicol/ Consejo Editorial de la Unidad de Investigación Latinoamericana, 11-19.
- Pressler, Gunter Karl. (2006). *Benjamin, Brasil: a recepção de Walter Benjamin, de 1960 a 2005. Um estudo sobre a formação da intelectualidade brasileira*. São Paulo: Annablume.
- Quiroga, Hugo. (1999). El ciudadano y la pregunta por el Estado democrático. En D. Macor (Ed.), *Estado, democracia y ciudadanía*. Buenos Aires: Página/12, 41-70.
- Quiroga, Hugo. (2006). La política en tiempos de dictadura y democracia. En H. Quiroga, & C. Tcach, *Argentina 1976-2006: entre la sombra de la dictadura y el futuro de la democracia* (págs. 69-96). Rosario: Homo Sapiens.
- Quiroga, Hugo. y Tcach, César. (2006). *Argentina 1976-2006: entre la sombra de la dictadura y el futuro*

- de la democracia*. Rosario: Homo Sapiens.
- Rancière, Jacques. (2007). *Politique de la littérature*. París: Galilée.
- Rein, Raanan. (2001). *Argentina, Israel y los judíos. Encuentros, desencuentros, mitos y realidades*. Buenos Aires: Lumiere.
- Richard, Nelly. (1998). Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural. En S. Castro-Gómez, & E. Mendieta (coords.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México, D. F.: Miguel Ángel Porrúa; University of San Francisco, 245-270.
- Ricoeur, Paul. (1986). *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur, Paul. (1995). El lenguaje como discurso. En P. Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México, D.F.: Siglo XXI, 15-37.
- Ricoeur, Paul. (2004). *Sur la traduction*. Paris: Bayard.
- Ricoeur, Paul. (2006). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Riegner, Kurt Julio. (1988). *Un proyecto migratorio judío-alemán: cincuenta años después. El Grupo Riegner en la Argentina (1938/88)*. Buenos Aires: Ed. del autor. (mimeo: Biblioteca del Seminario Rabínico Latinoamericano)
- Roig, Arturo Andrés. (1998). Posmodernismo: paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e Historia de las Ideas desde una Filosofía latinoamericana. *Casa de las Américas*, 39 (213), 6-16.
- Rossi, Paolo. (1993). «Introducción». En M. Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Rubinich, L. (1994). Los sociólogos intelectuales: cuatro notas sobre la sociología en los años sesenta. *Apuntes CECYP*.
- Russo, Carlos. (1976). La Unión Democrática. En AA.VV., *Historia integral argentina. El peronismo en el poder*. Buenos Aires: CEAL, 119-140.
- Santiago, Silviano. (2000). "El entrelugar del discurso latinoamericano" [1971]. En F. Garramuño y A. Amante (Eds.), *Absurdo Brasil. Polémicas en la cultura brasileña*. Buenos Aires: Biblos, 61-78.
- Sarlo, Beatriz. (1994). *Escenas de la vida posmoderna: intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*. Buenos Aires: Ariel.
- Sarlo, Beatriz. (1997). La perspectiva americana en los primeros años de Sur. En C. Altamirano, & B. Sarlo, *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*. Buenos Aires: Ariel, 261-268.
- Sarlo, Beatriz. (2001). *La batalla de las ideas (1943-1973)*. Buenos Aires: Ariel.
- Sartre, Jean-Paul. (2004 [1960]). *Crítica de la razón dialéctica*, T. I, Buenos Aires: Losada.
- Sazbón, José. (2002). *Historia y representación*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Schenkolewski-Kroll, Silvia. (1993). La conquista de las comunidades: el movimiento sionista y la comunidad askenazí de Buenos Aires (1935-1949). *Judaica Latinoamericana II*, 191-201.
- Schenkolewski-Kroll, Silvia. (2001 a). Continuidad y cambio en las corrientes políticas del judaísmo del Centro y Este de Europa en su transición a América Latina. El caso de Argentina, Siglo XX. En M. M. (eds.) (Ed.), *50º Congreso Internacional de Americanistas: Comunidades de ascendencia centro-oriental europea en América Latina al advenimiento del siglo XXI*. Varsovia,

- Polonia: Universidad de Varsovia, 61-71.
- Schirp, Kerstin E. (2001 a). Presse als Brücke zwischen Heimat und Exil. Das Semanario Israelita in Buenos Aires. (C.-D. Krohn, Ed.) *Exilforschung. Ein Internationales Jahrbuch. Jüdische Emigration: zwischen Assimilation und Verfolgung, Akulturation und jüdischer Identität* (19), 168-186.
- Schirp, Kerstin E. (2001 b). *Die Wochenzeitung "Semanario Israelita": Sprachrohr der deutsch-jüdischen Emigranten in Argentinien*. Münster: LIT Verlag.
- Scholem, Gershom y Arendt, Hannah. (1998). Intercambio epistolar con motivo de la publicación de Eichmann en Jerusalén. *Raíces* (36), 13-19.
- Schöttker, D., & Wizisla, E. (Hrsg.) (2006). *Arendt und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schöttler, Peter. (2006). Redes de historiadores franceses y alemanes: el caso de los primeros Annales. En C. Charle, J. Schriewer, & P. Wagner, *Redes intelectuales transnacionales. Formas de conocimiento académico y búsqueda de identidades nacionales*. Barcelona: Pomares, 101-118.
- Schwarcz, Alfredo J. (1991). *Y a pesar de todo... Los judíos de habla alemana en la Argentina*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Schwarz, Roberto. (2000) Las ideas fuera de lugar [1973]. En A. Amante y F. Garramuño (Eds.), *Absurdo Brasil. Polémicas en la cultura brasileña*. Buenos Aires: Biblos, 45-60.
- Scott-Smith, Giles. (2002). *The politics of apolitical culture: the Congress for Cultural Freedom, the CIA, and post-war American hegemony*. New York: Routledge.
- Senkman, Leonardo. (1997). La Argentina neutral de 1940 ante los refugiados españoles y judíos. En I. Klich & M. Rapoport (comps.), *Discriminación y racismo en América Latina* (págs. 219-241). Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Sidicaro, Ricardo. (2006). Sobre algunas consecuencias políticas de la dictadura militar 1976-83. En H. Quiroga, & C. Tcach, *Argentina 1976-2006: entre la sombra de la dictadura y el futuro de la democracia* (págs. 31-46). Rosario: Homo Sapiens.
- Sigal, Silvia. (1991). *Intelectuales y poder en la década del sesenta*. Buenos Aires: Puntosur.
- Sikkink, K. (2006). From Pariah State to Global Protagonist: Argentina and the Struggle for International Human Rights. *LASA*, (inédito).
- Simmel, Georg. (1986 [1909]). *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península.
- Skinner, Quentin. (2000). Significado y comprensión en la historia de las ideas. *Prismas* (4), 149-191.
- Sorá, Gustavo. (2003). *Traducir el Brasil. Una antropología de la circulación internacional de las ideas*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Sorgentini, Hernán. (2007). Entre la memoria y la historia: reelaboraciones de la narrativa histórica del Nunca Más en recientes interpretaciones de la dictadura militar. En *La Argentina democrática: los años y los libros*. La Plata: Prometeo/UNLP, 143-178.
- Spitta, Arnold. (1998). Argentinien. En C.-D. Krohn, P. von zur Mühlen, G. Paul, & W. Lutz (Hrsg.), *Handbuch der deutschsprachigen Emigration: 1933-1945*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 143-161.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. (2008). "More Thoughts on Cultural Translation". *transversal* (06). Acceso: <http://translate.eipcp.net/transversal/0608/spivak/en> (Enero 2010).

- Süssekind, Flora. (2007). Coro, contrários, massa: A experiência tropicalista e o Brasil de fins dos anos 60. En C. Basualdo (Org.), *Tropicália: uma revolução na cultura brasileira (1967-1972)*. São Paulo: Cosac & Naify, 31-58.
- Svarch, Ariel. (2005). *El comunista sobre el tejado. Historia de la militancia comunista en la calle judía (Buenos Aires, 1920-1950)*. Tesis de Licenciatura en Historia (inédito). Buenos Aires: Universidad Torcuato Di Tella.
- Sznajder, M., y Roniger, L. (2007). Political Exile in Latin America. *Latin American Perspectives*, July. Acceso: <http://lap.sagepub.com/cgi/content/abstract/34/4/7> (Octubre de 2009)
- Tarcus, Horacio. (2009). *Cartas de una hermandad: Leopoldo Lugones, Horacio Quiroga, Ezequiel Martínez Estrada, Luis Franco, Samuel Glusberg*, Buenos Aires: Emecé.
- Tarcus, Horacio. (Ed.) (2007). *Diccionario Biográfico de la Izquierda Argentina. De los anarquistas a la "nueva izquierda" (1870-1976)*. Buenos Aires: Emecé.
- Tarcus, Horacio. (1996). *El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Milcíades Peña*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- Tarcus, Horacio. (2002). *Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- Tarcus, Horacio. (2007). *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Tassin, Étienne. (1999). *Le trésor perdu. Hannah Arendt : l'intelligence de l'action politique*. París: Payot.
- Techera, Walter. (1995). *Entre la resistencia y la sumisión. El discurso de las iglesias protestantes frente a la realidad socio-política argentina (1955-1982)*. Tesis de Licenciatura (inédita). Buenos Aires: Facultad de Teología/ISEDET.
- Terán, Oscar. (1986). *En busca de la ideología argentina*. Buenos Aires: Catálogos.
- Terán, Oscar. (1991). *Nuestros años sesenta. La formación de la nueva izquierda intelectual en la Argentina, 1956-1966*. Buenos Aires: Puntosur.
- Terán, Oscar. (2005). Los años Sartre. *Punto de Vista*, XXVIII (82), 13-16.
- Terán, Oscar. (2006). *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*. Buenos Aires: Siglo XXI/OSDE.
- Tortti, María Cristina. (2007). La nueva izquierda en la historia reciente de la Argentina. En A. Camou, M. C. Tortti, & A. Viguera, *La Argentina democrática: los años y los libros*. Buenos Aires: Prometeo, 114-126.
- Trímboli, Javier. (1998). *La izquierda en la Argentina. Conversaciones*. Buenos Aires: Manantial.
- Tuchman, Gaye. (1994). Historical Social Science. Methodologies, Methods, and Meanings. En N. K. Denzin, & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research*. Thousand Oaks, CA.: Sage Publications, 306-323.
- Varela, Mirta. (2002). Recepción. En C. Altamirano (Comp.), *Términos críticos de sociología de la cultura*. Buenos Aires: Paidós, 195-198.
- Verón, Eliseo. (1987). La palabra adversativa. Observaciones sobre enunciación política. En AA.VV., *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*. Buenos Aires: Hachette, 13-26.
- Verón, Eliseo. (1998). *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona: Gedisa.
- Vezzetti, Hugo. (1985). El Juicio a las Juntas: un ritual de la memoria colectiva. *Punto de Vista* (25).
- Vezzetti, Hugo. (1989). *Freud en Buenos Aires (1910-1939)*. Buenos Aires: Puntosur.

- Vezzetti, Hugo. (1996). *Aventuras de Freud en el país de los argentinos. De José Ingenieros a Enrique Pichon Rivière*. Buenos Aires: Paidós.
- Vezzetti, Hugo. (2002). *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Villacañas, José Luis y Oncina, Faustino. (1997). Introducción. En R. Koselleck, & H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 9-53.
- Wald, Alan. M. (1987). *The New York Intellectuals. The Rise and Decline of the Anti-Stalinist Left from the 1930s to the 1980s*. Chapel Hill: The University Of North Carolina Press.
- Weber, Max. (1997). *Sociología de la religión*. (E. G. (ed.), Ed.) Madrid: Istmo.
- Wilson, Patricia. (2004). *La Constelación del Sur. Traductores y traducciones en la literatura argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Wolff, Jorge. (2009). *Telquelismos latinoamericanos. La teoría crítica francesa en el entre-lugar de los trópicos*. Buenos Aires: Grumo.
- Wynarczyk, Hilario. (1999). Evangélicos y política en la Argentina. *IX Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina*. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/UFRJ.
- Yankelevich, Pablo, M. L. Tarrés & al., (2001). *En México, entre exilios: una experiencia de sudamericanos*. P. Yankelevich (Ed.) México: Plaza y Valdés.
- Young-Bruehl, Elisabeth. (1982). *Hannah Arendt, for love of the world*. Nueva York: Yake University Press.
- Zavala, Iris. (1998). El canon y la escritura en Latinoamérica. *Casa de las Américas* (212), julio-septiembre, 33-40.
- Zeller, Jessica. (2009). Un ilustrador humanista y transcultural: el caso de Clément Moreau. *Iberoamericana. América Latina – España – Portugal*, IX (33), Marzo, 139-156.

ANEXO 1.

Traducciones al castellano de las obras de Hannah Arendt realizadas en Argentina.

Se indica: (año). Ed. castellano. [Datos del original].

- (1949). En torno al Estado de Israel. *Babel* (50), (s/d. trad.). Segundo Trimestre, 82-88. [(1948). To Save the Jewish Homeland: There Is Still Time. *Commentary* (5), 398-406].
- (1950). Franz Kafka: una revaluación. *Babel*, XIII (53), (s/d. trad.), 11-23. [(1944). Franz Kafka: A Revaluation. On the Occasion of the Twentieth Anniversary of his Death, *Partisan Review* (11), 412-423].
- (1952). Relectura de Herzl: "El Estado Judío". *Davar* (40), (s/d. trad.). Mayo-junio, 17-31. [(1944-1946). The Jewish State: 50 Years After, Where Have Herzl's Politics Led? *Commentary* (7), 1-8].
- (1969). Las ideas raciales antes del racismo. *Cuadernos de Índice* (46), (s/d. trad.). Julio, 14-32. [(1944). Race-Thinking Before Racism. *The Review of Politics* (6), 36-73].
- (1946 b). Reseña de *El Libro negro* de World Jewish Congress, y *Hitler's Professors* de Max Weinreich. *Davar* (9), (s/d. trad.). Noviembre-Diciembre, 88-95. [(1946). The Image of Hell. *Commentary* (2), 291-295].
- (1972 [1966]). Una heroína de la revolución. En A. VV., *El desafío de Rosa Luxemburgo* (L. Mari y C. M. Gutiérrez, Trans.). Buenos Aires: Proceso Ediciones, 31-56. [(1966). A Heroine of Revolution. *The New York Review of Books* (7), 21-27].
- (1992). El concepto de pueblo elegido [Cartas de H. Arendt y K. Jaspers de 1947]. (Graciela Rey, Trad.). *El Cronista Comercial, Suplemento de Cultura*, Domingo 8 de noviembre, 5. [*Hannah Arendt-Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969*, L. Kohler and H. Saner (eds.). New York: Harcourt Brace & Company. Cartas n° 60 y 61, 1992].
- (1988). Martin Heidegger a los ochenta años. (Jorge Tula, Trad.). *La Ciudad Futura. Revista de cultura socialista* (12), septiembre-octubre, pp.33-35. [S/d.]
- (1991). ¿Qué es la libertad?. (Mara Kolesas, Trad.). *Zona Erógena* (8). [(1961). *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. New York: Viking, 143-171].
- (1991). Günter Gaus: Una conversación con Hannah Arendt. (S/d. trad.). *La Mirada* II (2), Álvaro Abós (ed.), 28-31. [*Esprit*, c. 1976].
- (1991). La banalidad del mal. (S/d. trad.). *La Mirada* II (2), Álvaro Abós (Ed.), 36-38. [(2000 [1963]). «Post Scriptum», en *Eichmann in Jerusalem* 433-435].
- (1993). Sobre la filosofía política de Kant. En *Homenaje a Kant*. José Sazbón (Comp. y trad.), Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 72-95. [(1982) Conferencias I a III, en *Lecture's on Kant's Political Philosophy*].
- (1994). Comprensión y política. En *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*. (Viviana Quiñonez, Trad.). Claudia Hilb (comp.), Caracas: Nueva Sociedad, 31-52. [«Comprehension and politics», *Partisan Review* 20 (4), 1953, 377-392.].
- (1995). La Crisis en la Cultura: su Significación Social y Política. (Ernesto Funes, Trad.). *Ágora. Cuaderno de Estudios Políticos* (3), invierno, 165-190. [(1977). Culture and Politics, en *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. New York: Penguin, 197-226].
- (2008). Un medio para la reconciliación de los pueblos. (Claudia Bacci, Trad.) *Deus Mortalis. Cuaderno de Filosofía Política* (7), 197-204. [(1942). Ein Mittel zur Versöhnung der Völker. *Porvenir...*].

ANEXO 2.

Reproducciones facsimilares de los textos publicados en alemán en Argentina.

- (1942). Ein Mittel zur Versöhnung der Völker [Un medio para la reconciliación de los pueblos]. *Porvenir. Zeitschrift für alle Fragen des jüdischen Lebens* (3), November-Dezember, 125-130.
- (1945 a). Das «Deutsche Problem» ist kein deutsches Problem [El «problema alemán» no es un problema de los alemanes]. *La Otra Alemania/Das Andere Deutschland*, VII (97), 1º de Julio, 7-10.
- (1945 b). Das «Deutsche Problem» ist kein deutsches Problem [El «problema alemán» no es un problema de los alemanes]. *La Otra Alemania/Das Andere Deutschland*, VII (98), 15 de Julio, 8-9.
- (1945 c). Organisierte Schuld. Gedanken zu den Prozessen gegen die Nazi-Verbrecher [Culpa organizada. Reflexiones sobre los Procesos contra los criminales nazis]. *La Otra Alemania/Das Andere Deutschland*, VII (101), 1º de Septiembre, 4-6.