

ESTUDIOS, NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

EL MUNDO TECNIFICADO DE LA GUERRA FRÍA, LA PERSPECTIVA TEÓRICA DE HANNAH ARENDT

MARINA LÓPEZ LÓPEZ

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

RESUMEN: En este artículo se expone el lugar de Hannah Arendt en el contexto de la Guerra Fría. La historia de las ideas reinantes durante las primeras décadas del siglo XX fue asumida por los estudiosos de la historia de la filosofía y, desde ahí, elaboraron sus explicaciones en torno a la crisis de occidente. Este es el caso de Hannah Arendt quien, además, adoptó la concepción idealista de la historia de la ciencia de los años 50, representada por Alexandre Koyré.

PALABRAS CLAVE: Historia de las ideas; intelectuales; Historia de la ciencia; totalitarismo; modernidad.

The technified world of the Cold War, the theoretical perspective by Hannah Arendt

ABSTRACT: In this article is exposed the Hannah Arendt's place in the context of the Cold War. The history of the prevailing ideas during the first decades of the century was assumed by scholars of the history of philosophy and, from there, developed their explanations about the crisis of the West. This is the case of Hannah Arendt who also adopted the idealistic conception of history of science of the 50's, represented by Alexandre Koyré.

KEY WORDS: History of Ideas; Scholars; History of Science; Totalitarianism; Modernity.

INTRODUCCIÓN

Hannah Arendt publicó *The Human Condition* en 1958, un año después de que los soviéticos colocaran en el espacio el *Spútnik 1*, en 1957. La referencia no es baladí ni la publicación insignificante. Ambos datos, en el margen de lo que Hannah Arendt llama «tradicón filosófica occidental», desenraizan uno de los nudos determinantes de su pensamiento, siempre latente en los múltiples estudios que se hacen acerca del significado e importancia de su obra, pero igualmente siempre eludido en favor de alguna posibilidad conceptual de cuño netamente teórico de su pensamiento. Hannah Arendt publicó *The Human Condition* en plena Guerra Fría y es en este contexto donde las categorías utilizadas por la autora tienen una relevancia no siempre desvelada, no siempre incluso intuida. El libro, importantísimo en la carrera filosófica de la autora, contiene entre líneas un modo de sentir y concebir el mundo que emergió de los fenómenos que vieron nacer el siglo XX, las dos guerras mundiales y el Holocausto judío. Un mundo que no es fácil de adivinar sin atender los caminos de la historia disociados del pensamiento filosófico y político de los años posteriores inmediatos al fin de la Segunda Guerra Mundial. Ese mundo es el que inauguró el lanzamiento del *Sputnik 1*, un mundo

sobre el cual Hannah Arendt no discute, pero, dice en el Prólogo de *The Human Condition*, «against whose background this book was written» (Arendt 1958: 6)¹.

El mundo que nació durante las primeras décadas del siglo XX fue el mundo moderno. Ese mundo, además esclarece la autora, no es lo mismo que la época moderna, emergió de ella:

the modern age is not the same as the modern world. Scientifically, the modern age which began in the seventeenth century came to an end at the beginning of the twentieth century; politically, the modern world, in which we live today, was born with the first atomic explosions (Arendt 1958: 6).²

La época moderna comenzó, en realidad, con tres fenómenos pre-modernos a finales del siglo XV, con el descubrimiento de América, y se consolidó en el XVII, con la revolución científica de Descartes y Galileo (Arendt 1958: 248-326). Es en estos fenómenos donde están los orígenes de la ciencia moderna, su naturaleza técnica y tecnológica, instrumental y devastadora de unas originarias condiciones de la vida humana; unas condiciones que debemos a los griegos su mayor conquista y realización. En términos generales, este es el contenido de *The Human Condition* en cuya estructura se presenta, en los cuatro primeros capítulos, la historia de la aniquilación del espacio público-político y el nacimiento del cristianismo. Se describen, asimismo, las tres actividades de la *vita activa* que se definen desde el comienzo del libro como actividades de la vida política de occidente: la labor, el trabajo y la acción.

Sólo en el último capítulo, «The *vita activa* and the Modern World», Arendt deja ver el trasfondo de su descripción histórico-política. Fue con el descubrimiento de la ciencia natural moderna que comenzó la debacle de la humanidad hasta concluir, provisionalmente, con el totalitarismo y las posibilidades de navegar el espacio exterior con objetos artificiales por caminos que también lo son. Un «compañero de viaje» apareció convirtiéndose en el símbolo de la dominación total de la técnica y de la dominación sin límites sobre una humanidad organizada bajo un modelo satelital.

Estas son las coordenadas para aproximarnos a una de las fuentes, poco exploradas, de la propuesta de filosofía política que constantemente se resalta en la obra de Hannah Arendt. Pero también de un concepto que pocas veces aparece en la incontrolable producción acerca de su pensamiento, el concepto de modernidad y sus filiaciones teóricas. A continuación expongo, en líneas generales, la naturaleza de las descripciones arendtianas en torno a la condición humana constantemente referidas a la historia reciente de la filosofía. ¿Qué más nos puede decir la autora, cuya lucidez y autenticidad definen su propuesta filosófica, acerca del mundo moderno, tecnificado y, en el año de 1958, disputado abiertamente por al menos dos de las potencias ganadoras de la Segunda Guerra Mundial?

¹ La frase completa dice: I do not discuss this modern world, against whose background this book was written (Yo no discuto este mundo moderno, contra cuyo fondo fue escrito este libro). Todas las traducciones al español aquí utilizadas son de Marina López López.

² La época moderna no es lo mismo que el mundo moderno. Científicamente, la edad moderna, que comenzó en el siglo XVII, llegó a su fin a principios del siglo XX; políticamente, el mundo moderno, en el que vivimos hoy en día, nació con las primeras explosiones atómicas.

1. LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Una de las tendencias del pensamiento filosófico del siglo XX fue recurrir a la historia de las ideas en el intento por esclarecer, en términos comparativos, el lugar del ser humano al final de la historia. En esta inclinación, más bien ilustrada, resplandece la visión de varios siglos y fenómenos de la historia del mundo dividido en etapas evolutivas. Seguramente en este contexto Heidegger llevaba razón cuando, en «La época de la imagen del mundo», afirmaba que la modernidad es la única etapa de la historia en que se tiene una imagen del mundo y de sus distintas épocas. Tal vez en un intento de sistematización, de colocarnos frente a la inmensidad de la historia de la humanidad, los filósofos quisieron volver al mundo antiguo para comprender el lugar que ellos mismos tienen en su actualidad. Heidegger se remite a la originalidad del mundo griego para resignificar el pensamiento filosófico en crisis durante las primeras décadas del siglo XX. Hegel y Marx recurrieron a formas de comprensión y apropiación de la historia para explicar el momento en que se encontraba la evolución del espíritu y del desarrollo económico en el siglo XIX (Hegel, 2006; Marx, 2000). Son ellos, tal vez, el antecedente inmediato frente al que reaccionaron las perspectivas antirracionalistas basadas en el descreimiento del movimiento progresivo de la humanidad en todos sus sentidos (Panofsky 1999: 166)³.

Esas directrices caracterizan la llamada filosofía de la sospecha de Nietzsche, de Freud y de Kierkegaard, cada uno poniendo en duda la validez de las explicaciones anteriores y remitiendo el origen de las fallas de la espiritualidad occidental al momento mismo de su comienzo (Nietzsche, 2006; Freud, 2010; Kierkegaard, 2003). En esa línea de pensamiento está también la Escuela de Frankfurt. En *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer explican el astuto talante que Homero atribuye a Ulises, el héroe que emprende un viaje de regreso a Ítaca después de entregarse a épicas batallas engañando, utilizando y derrotando a quien se opusiera a alcanzar su destino y vengando, cuando le era posible, situaciones contrarias a sus intereses. La astucia, según los teóricos críticos, es una característica atávica de la razón occidental y de ahí su posterior desarrollo y expresión, de ahí su naturaleza dominante, omniabarcante y absorbente de cualquier otra manifestación de pretendida racionalidad (Horkheimer y Adorno, 2001).

Pero no sólo Hegel y Marx, Nietzsche, Freud y los teóricos del Instituto de Investigación Social de Frankfurt repararon en las características mitológicas del mundo griego, o del cristiano como Kierkegaard, para intentar desvelar la naturaleza del pensamiento filosófico y las precondiciones para el estado del mundo a caballo entre los siglos XIX y XX. Este es el caso también de Hannah Arendt quien propone una evaluación de la catástrofe del mundo moderno, cuyo final provisional encontró en el totalitarismo. Acudir a la historia del pensamiento filosófico occidental le permitió a Hannah Arendt proponer un esquema a partir del cual, en el origen,

³ Panofsky ha renovado esta posibilidad explicativa desde una perspectiva más bien historiográfica. Para el historiador del arte no es posible escamotear el peso de la historia del mundo desde el resurgir del arte clásico en el Renacimiento: «desde el Renacimiento la Antigüedad ha estado siempre con nosotros, nos guste o no... Vive en nuestras matemáticas y en nuestras ciencias naturales. Ha construido nuestros teatros y cines, frente a los escenarios de los misterios medievales». Cfr. PANOFSKY (1999).

lo político se definía por unas actividades especiales y distintas a las de la vida contemplativa: la vida política consistía en aparecer mediante actos y palabras a través de discursos y acciones. La vida contemplativa se definía por la quietud, que no la inactividad, que requiere el pensamiento. Pensar y actuar corresponden a dos esferas distintas de la vida humana, pueden ser complementarias, aunque se excluyen. En términos normativos, descriptivos, conceptuales, las distinciones que propone Hannah Arendt son coherentes y novedosas en el campo de la reflexión filosófica. Pero una vez que se intenta hacer una confrontación con el mundo griego, el mundo histórico griego, las cosas ya no son tan fáciles y armónicas. Una sociedad como la griega clásica, donde se admitía la esclavitud como parte constitutiva del mundo y su estabilidad, de la realización de la política y la garantía de «los asuntos humanos», como la libertad, la igualdad y la justicia, no es convincente a la hora de comparar esa realidad con la norma elaborada por Hannah Arendt. Con todo y que se afirme en algún momento que la idea de los «asuntos humanos» puede no ser la misma entre los griegos y las sociedades contemporáneas, donde la sola palabra esclavitud suena anacrónica e insultante.

La remisión arendtiana a la historia de la filosofía ha originado una visión confusa de su propuesta filosófica en varios sentidos: a) hay quienes emulan e imitan la distinción *vita activa-vita contemplativa* para explicar lo característico de su pensamiento, b) también quienes la consideran una nostálgica de tiempos ideales o bien autora de interpretaciones no exentas de imprecisiones y falsedades en los datos históricos. Lo cierto es que su pensamiento parte de la serie de acontecimientos bélicos que marcaron el siglo XX, de ellos sustrae las descripciones del fenómeno totalitario y las guerras mundiales, de ahí elabora su agudo análisis sobre los campos de exterminio y es ahí donde descubre la quizás novedosa forma de mentalidad que apareció en el contexto del totalitarismo. ¿Cuál es el sentido de aproximarse al mundo griego, para detectar las transformaciones históricas de lo político, en su tentativa de sistematización de los orígenes del totalitarismo? ¿Cómo es que Hannah Arendt, quien, por sus propias declaraciones, se preocupó siempre por la llegada de Hitler al poder, por la cuestión judía y que además es reconocida como una teórica del totalitarismo, haya aludido al mundo griego para explicar el mundo moderno?

2. EL TOTALITARISMO

Se ha apuntado en el párrafo anterior que reflexionar sobre los acontecimientos bélicos del siglo XX permitió a Hannah Arendt acercarse a las características del totalitarismo, a hacer un singular análisis de los campos de concentración y detectar una nueva forma de mentalidad. En el capítulo de *Origins of Totalitarianism* dedicado a describir la dominación total, Hannah Arendt resume en muy pocas líneas lo que para ella significa el totalitarismo cuando dice:

We attempt to understand the behavior of concentration-camp inmates and ss-men psychologically, when *the very thing that must be realized is that the psyche can be destroyed even without the destruction of the physical man*; that, indeed, psyche, character, and individuality seem under certain circumstances to express

themselves only through the rapidity or slowness with which they disintegrate (Arendt 1951: 441).⁴

En la perspectiva de Hannah Arendt más decisivo que el aniquilamiento físico fue «destruir la psique», entre judíos o entre los miembros de las ss. Lo radical del régimen fue destruir la personalidad, el carácter, la individualidad que hace diferentes a unos de otros. El resultado fue la mentalidad totalitaria en cuya expresión no era posible distinguir al criminal del ser humano común. Eran existencias banales. O al menos esta es una posibilidad explicativa del subtítulo del libro publicado sobre el juicio de Otto Adolf Eichmann (Arendt 1999), donde se lee que los hombres como el acusado eran banales por su incapacidad de distinguir el bien y el mal. No eran estúpidos, sólo no pensaban mientras actuaban en función de una explicación, aunque falsa, de la realidad. Ese comportamiento sólo puede explicarse, según la autora, por el totalitarismo. Una forma nueva y letal de gobierno que, sin embargo, no fue ilegal ni carecía de vínculos en las circunstancias socioeconómicas reinantes en el mundo occidental desde el siglo XIX.

Esos modos de producción económica y de organización social no prescindieron de las teorías raciales y las políticas expansionistas, básicamente inglesas, para justificar el ímpetu de expansión de una raza superior de hombres cuyo destino era el dominio del mundo. Una raza de señores, los mejores, pertenecientes a la raza aria. La producción del nuevo tipo de ser humano que no era el pueblo alemán, ni otra raza nórdica, sino los miembros de las ss, se consiguió por el adoctrinamiento y la propaganda preparada con los contenidos de las ideologías historicistas previas, el marxismo y el darwinismo, que no eran los modelos de pensamiento de Marx y Darwin. Ambos fueron pervertidos por los intelectuales europeos dedicados a difundir versiones simplificadas del conocimiento científico y social (Arendt 1951: 158-184 y 185-221).

La preparación de esas ideologías, explicaciones coherentes de las dinámicas sociales e históricas, y su difusión proporcionó a la nueva raza de señores el pretexto insustituible para no pensar, para alejarse de la realidad hasta consumir cualquier capacidad humana en cada uno de sus miembros. Esa fue la condición básica de producir no cadáveres en masa sino un tipo de asesino incapaz de reconocer sus actos, convencido del histórico significado de sus acciones siempre enfocadas a conseguir un bien superior al que debía entregar sus fuerzas y su vida. Ese nuevo tipo de hombre fue engendro del totalitarismo y se manifestó en un momento postrero de la historia y de la crisis de la racionalidad occidental, cuando los vestigios de la organización política del mundo griego, su origen y esplendor, ya no eran siquiera vislumbrados no por su lejanía temporal sino por la subsunción de la estructura básica de la vida humana (lo privado, lo público) en un solo espacio: lo social (Arendt 1958: 22-78). Este es el punto de partida y la conclusión del impulso teórico de Hannah Arendt.

⁴ Intentamos comprender el comportamiento de los reclusos en los campos de concentración y a los hombres de las ss psicológicamente, cuando precisamente *lo que debe hacerse es comprender que la psique puede ser destruida, incluso sin la destrucción física del hombre*; que, en efecto, la psique, el carácter y la individualidad, bajo ciertas circunstancias, parecen expresarse sólo a través de la rapidez o lentitud con la que se desintegran. (Las cursivas son de Marina López López)

3. LA GUERRA FRÍA

Pero en este conjunto de explicaciones de Hannah Arendt, el aspecto que suele no aparecer como base de sus planteamientos es el contexto en que escribió sus libros: uno de los polos en lucha durante la Guerra Fría. Acercarse un poco a este enfoque, sin que con ello, como advierte Tony Judt (2008: 81-97), queramos ver en la exiliada judío-alemana en Nueva York una teórica de la Guerra Fría ni una seguidora del neoconservadurismo, puede ser esclarecedor de la crisis que reconoce en la tradición filosófica occidental. En términos de sus propuestas más sólidas, las causas de esa crisis no pueden ser buscadas en el mundo griego, porque sus referencias al mundo clásico aparecen como contexto conceptual para otra cosa —averiguar el origen del mundo moderno— o como estudios complementarios que no forman parte de sus libros más acabados, ni en la Europa de entreguerras, porque Hannah Arendt escribió sus propuestas más leídas y comentadas más conceptualmente propositivas, una vez que acabó la Segunda Guerra Mundial. Mientras escribe, ella está en el centro de las polémicas políticas internacionales entre 1941, cuando emigró a EE. UU., y finales de 1975, el año de su muerte. Su evaluación de las condiciones del mundo moderno no pasa por un infructuoso regreso a un momento pretérito mejor, sino por asumir el momento de la historia del mundo en que se instala el observador; es decir, el mundo heredado de la Segunda Guerra Mundial.

Este contexto es difícil de construir. Y lo es mucho más porque la copiosa cantidad de biografías y pseudobiografías no alude a pormenores políticamente comprometedores. Ni siquiera lo hace su biógrafa más autorizada: Elizabeth Young-Bruehl (1982). El compromiso de los biógrafos es elaborar casi una imagen fantástica de los biografiados con aquello que amerita ser contado en una historia (Young-Bruehl 2006: 44). Tampoco quienes, hasta el momento, se han acercado a su pensamiento político en la expectativa de encontrar una renovación de las categorías filosóficas acomodadas en un estado de crisis desde el comienzo del siglo pasado. Su explicación de los hechos se lee con motivaciones distintas, por su origen judío y su pertenencia a la cultura occidental, por su coraje en femenino de escribir libros acerca de una catástrofe vivida en primera persona o por encontrar elementos teóricos en su pensamiento que apoyen la urgencia de reflexionar sobre la condición de las mujeres en nuestros días. Sin embargo, la hipótesis aquí es que el contexto no es secundario y desde ahí es posible comprender algunas de sus conclusiones más comprometidas.

Sus comentaristas y sus más agudos críticos no han alertado sobre la importancia del lugar desde el cual Hannah Arendt produjo el grueso de su obra. Ha sido en un estudio periodístico, y no un auténtico documento historiográfico, de las confusas condiciones que se vivían en Estados Unidos durante la Guerra Fría donde se han destacado las actividades intelectuales de Hannah Arendt y su participación, quién lo iba a decir, en acciones de espionaje en favor de su país de adopción: EE.UU. Frances Stonor Saunders, en *La CIA y la guerra fría cultural*, emprende una suerte de cacería de brujas y sitúa a todos los intelectuales de la época de posguerra como parte de una red de difusión de los ideales americanos en la Europa occidental comunista. «Tanto si les gustaba como si no, si lo sabían o no, hubo pocos escritores, poetas, artistas, historiadores, científicos o críticos en la Europa de posguerra cuyos nombres no estuvieran, de una u otra manera,

vinculados con esta empresa encubierta» (Stonor Saunders 2001: 14). Ninguno de ellos tenía escapatoria, salvo los teóricos de Frankfurt quienes no aparecen en su reporte, tal vez por sus investigaciones críticas marxistas.

La red de espionaje cultural, echada a andar en 1947 y coordinada por Michel Josselson, oficial del ejército americano en Alemania, tenía como objetivo «ganar a la intelectualidad occidental para las posiciones americanas» (Stonor Saunders 2001: 53). La actividad principal de la red era organizar el Congreso por la Libertad Cultural que tuvo lugar entre 1950 y 1967, entonces conformada por los más preeminentes intelectuales que desde la Conferencia Cultural y Científica por la Paz Mundial, celebrada en Nueva York en 1949, habían formado un contracomité internacional anticomunista. Las celebridades mencionadas por Stonor son Benedetto Croce, Karl Jaspers, André Malraux, Jacques Maritain y Bertrand Russell. Todos ellos se unieron sabiendo que la conferencia estaba financiada por la CIA. En esa misma conferencia también estaba prevista la participación de A. A. Fadeev, presidente del Sindicato de escritores soviéticos, acompañado por Dmitri Shostakovich. La advertencia de Stonor sobre la presencia soviética cinematográfica es significativa: los soviéticos formaron parte del personal de la CIA para limpiar de comunistas el occidente.

La conferencia estuvo presidida, del lado americano, por el filósofo Sidney Hook y secundado por una de las figuras que no era ajena a la vida social e intercambio epistolar de Hannah Arendt: Mary McCarthy. Esta polémica escritora daba informes a Hannah Arendt en sus cartas desde Europa sobre las actividades de los distintos agentes culturales. Por ejemplo, Stonor cita la carta de 14 de marzo de 1952 donde McCarthy confesaba a Hannah Arendt tener indicios de lo que pensaba el grupo de Sidney Hook: «que los tejemanejes de McCarthy [el senador] no están dentro de las competencias de la libertad cultural» ni el comité que se había formado como parte de una campaña para evitar el comunismo en la Europa occidental que se suponía sumergida en el estalinismo (Stonor Saunders 2001: 281)⁵.

En el libro de Frances Stonor Hannah Arendt está en un segundo plano en relación, por ejemplo, a Mary McCarthy. Pero no es el caso de Karl Jaspers —amigo y antiguo profesor de Hannah Arendt— quien, según Stonor, proporcionó el slogan ideal a la política pro-americana, «la verdad también necesita hacerse propaganda», pronunciado por el secretario de Estado, Edward Barret: «en la contienda para ganar las mentes de los hombres, curiosamente, la verdad puede ser el arma americana» (Stonor Saunders 2001: 144, 73-87 y 127-153). Habría sido esclarecedor que Stonor indicara dónde fue que Jaspers hizo esa afirmación y de qué manera llegó como inspiración al secretario de Estado. Hannah Arendt, en cambio y como otras figuras influyentes de la intelectualidad neoyorkina, aparece varias veces como firmante en varios documentos como el «Statement on the CIA» escrito por William Philips, en 1967, en el volumen 34/3 de *Partisan Review*, publicación donde con frecuencia se podían leer colaboraciones de Hannah Arendt. Firmó también la petición de ayuda para Robert Lowell —quien se negó a asistir al festival cultural organizado por Johnson para «agradar a las damas» y cuya negativa quedó resguardada en un expediente del FBI—, presentada por Dwight MacDonald denunciando la política

⁵ La carta puede leerse en la edición española de la correspondencia de las dos mujeres en ARENDT y MCCARTHY (1998: 34-36).

americana. Los firmantes fueron Hannah Arendt, Lillian Hellmann, Alfred Kazim, Larry Rivers, Philip Roth, Mark Styron y Mary McCarthy.

Firmó peticiones, se carteaba con Mary McCarthy, fue alumna de Jaspers y declaraba en común respecto a la CIA con otros americanos. Todas estas actividades pueden no hacer parte de los deberes de un espía, o al menos no a primera vista. Y el problema es que Frances Stonor no da más pistas para trazar la figura de Hannah Arendt como funcionaria cultural de la Agencia Central de Inteligencia. No hacía nada que resultara sospechoso pero, y aquí sí que la investigación de Stonor puede esclarecer alguna cosa, Hannah Arendt estuvo vinculada, a través de «sus contactos», con John Clews, secretario del Departamento de Investigación de la Información (IRD). En 1952, el secretario escribió a Nabokov —Nicolás, primo hermano de Vladimir, quien era cazador de nazis «filtrador de personal» para la CIA— que había «tenido una larga conversación con Hannah Arendt y le había presentado a un par de expertos del Foreign Office como resultado de lo cual le estoy dando mucha información de primera mano que ella necesita para su nuevo libro...» (Stonor Saunders 2001; 163). La imagen que deja ver Stonor es ambigua: no hacía nada comprometedor, pero conversaba con altos mandos del gobierno. La teórica de la política parece ser alguien que tenía muchos contactos influyentes de la política americana que le brindaban posibilidades de hacerse con información para escribir sus libros y, a cambio, permitir que le utilizaran como espía de la Agencia Central de Inteligencia. Si tal era el caso, Hannah Arendt parece una oportunista que, sabiendo dónde se metía, ofreció sus servicios al gobierno americano y escribió sus libros sin estar en absoluto engañada respecto a las fuerzas políticas que movían el mundo y, por tanto, colaborando en el programa de propaganda elogiando el «concepto americano».

4. LA TEORÍA POLÍTICA

Averiguar en el interior de las intenciones de Hannah Arendt, si orientó sus intereses con miras a conseguir altas influencias en el mundo intelectual americano y, de paso, en la historia del pensamiento político occidental, no es de ninguna manera honroso. Y quizás incluso hasta resulte inútil. Esta imagen de la filósofa abre un vacío en la intención de encontrar en su obra alguna propuesta significativa en el ámbito de las ciencias sociales. Por un lado, si era una ingenua no comprendió nada del juego político del que hacía parte y escribió libros que nada tienen que ver con la realidad histórica y política ya no del siglo XX sino de la humanidad. Pero, por otra parte, si sabía dónde se metía y no cabe duda de su colaboración con el gobierno americano, no se pueden seguir sus tesis sin considerar su advertencia de que la neutralidad en teoría política no es válida, tal como ella declaró en la entrevista para la televisión alemana, de 1964, respecto a la actitud del filósofo y el teórico de la política.

En la entrevista, Hannah Arendt atendía a la pregunta que su entrevistador le planteaba acerca de su pertenencia al «círculo de los filósofos». Enfática y haciendo una distinción que en la historia de la filosofía y en el campo de la filosofía pura no es del todo clara, Arendt respondía, «me temo que debo comenzar protestando. Yo

no pertenezco al círculo de los filósofos. Mi profesión, si puede hablarse de algo así, es la teoría política» (Arendt 2006: 17). La pregunta del entrevistador, Gunther Gaus, abrió una cantidad de temas y problemas de la filosofía contemporánea anejas a la vida filosofante de la entrevistada y no acabó en la distinción ya mencionada entre filosofía y teoría política; pasaba por si la filosofía es una actividad masculina y, entonces, podría ser un sinsentido que una mujer la ejerciera. No, respondió Arendt, porque «es perfectamente posible que una mujer llegue a filósofa», aunque no en su caso. Estudió filosofía, pero renunció a ella en el año de 1933.

En la respuesta, Hannah Arendt esbozó la trayectoria de una vida intelectual y declaró un cambio de perspectiva en términos que pueden ser calificados de metodológicos: de la filosofía a la teoría. Una distinción que no pasa como algo dado en sí mismo, puesto que en la tradición filosófica el conocimiento tenido por tal está entretejido de teorías, de explicaciones y conceptualizaciones en torno a problemas fundamentales de la vida humana. Por tanto, la distinción que hace Hannah Arendt no resulta del todo nítida. ¿Qué es lo característico de una en relación con la otra? ¿No es la filosofía tradicionalmente considerada como un conjunto de teorías, de puntos de vista, de conceptos y, por tanto, la teoría política no es más que filosofía política?

Una primera pista para precisar la distinción entre filosofía y teoría política la proporciona Hannah Arendt. En momentos avanzados de la entrevista dice:

La diferencia está en la cosa misma. La expresión 'filosofía política', expresión que yo evito, está sobrecargada de tradición. Cuando yo hablo de estos temas, sea académicamente o no, siempre menciono que hay una tensión entre la filosofía y la política. Es decir, entre el hombre como ser que filosofa y el hombre como ser que actúa; es una tensión que no existe en la filosofía de la naturaleza. El filósofo se sitúa frente a la naturaleza como todos los demás seres humanos; cuando medita sobre ella, habla en nombre de toda la humanidad. En cambio, frente a la política el filósofo no tiene una postura neutral (Arendt 2006: 18).

El filósofo no se sitúa de manera imparcial frente a la política, porque subyace un punto de vista sobre los acontecimientos. En teoría política quien teoriza parte de su propia perspectiva de lo que acontece y su actividad no está determinada por ninguna tradición. En este punto resulta sugerente que Hannah Arendt haya dejado a la filosofía fuera de su vida en el año de 1933 cuando los nazis subieron al poder en Alemania, cuando ella y muchos de sus amigos se vieron en la urgencia de emigrar, primero a Francia como refugiados y después a Norteamérica como exiliados. El paso de la filosofía política a la teoría política, entonces, se restringe a los acontecimientos que marcaron la vida de Hannah Arendt y en la respuesta que dio a su entrevistador en 1964 resume la experiencia del totalitarismo (Arendt 2006: 17-40).

Pero todavía no se consigue apreciar la distinción formal. Porque si fueron las experiencias con un régimen de gobierno las que motivaron que la filosofía adquiriera el carácter de teoría y no de amor a la sabiduría, como se define a la filosofía en los *Diálogos* de Platón (*philia*-amistad/amor y *sophia*-sabiduría), fue ese régimen el medio para eliminar todo gusto y alegría en pensar lo humano y dejó apenas la amargura de referirse a algo que afectó terriblemente a una parte de la humanidad. La noción de filosofía griega de entusiasmo por el saber se extinguió. Dicho así, el caso de Aristóteles no tiene que ver con el amor por la verdad. Del

estagirita se conservan textos sobre las características que distinguen regímenes de gobierno y él mismo vivió bajo unas formas de dirigir el mundo que no eran ideales. Lo cierto es que con Platón y Aristóteles comenzó el trabajo filosófico sistemático, no menos poético, lógico, discursivo que el anterior, y es en ellos donde seguramente todavía es posible encontrar alguna definición de la filosofía válida para nuestros tiempos. Si se siguen las indicaciones de Hannah Arendt, la filosofía política nunca existió sino hasta que ella misma concedió la entrevista para la televisión alemana. Si acaso hay algo parecido con una historia de la teoría política, tiene que ver no con la historia del amor por el saber acerca de los modos de organización humana, sino con explicaciones de fenómenos políticos, como el totalitarismo, cuyo punto de partida es justamente el contexto desde el cual el teórico formuló su punto de vista. En el caso de Hannah Arendt ese contexto fue la Guerra Fría, pues sus escritos más elaborados de explicación del totalitarismo y sus circunstancias, sus antecedentes y las consecuencias políticas del mundo moderno comenzaron a aparecer en el año de 1951 en *Origins of Totalitarianism*.

La cita de Frances Stonor de las palabras de John Clews, por desgracia, no permite adivinar a cuál libro se refiere el informe del Secretario del Departamento de Investigación de la Información, porque en la década de 1950 Hannah Arendt publicó *Origins of Totalitarianism* (1951), *The Human Condition* (1958) y *Between Past and Future* (1958), las tres columnas más sólidas dentro de su pensamiento político. Un cuarto libro, quizás escrito en la década de los 50 y publicado en 1962, fue *On Revolution* donde se exalta la fundación de la nación americana. ¿Es su admiración por el origen de la nación que le acogió un punto a favor de la propaganda proamericana de la red anticomunista? Quizás, aunque mucho trabajo de exégesis e investigación al respecto hace falta para responder coherentemente. El libro, sin embargo, que no llegó a escribir fue el que proyectó largamente acerca de los elementos totalitarios del marxismo. Un libro donde desentrañaría los rasgos del totalitarismo soviético muy poco descritos en *Origins of Totalitarianism* donde se lee que, si tuviéramos la intención de apoyar las opiniones de Stonor, en contraste con el alma inocente de los occidentales, «the so-called Eastern soul appeared to be incomparably richer, its psychology more profound, its literature more meaningful than that of the “shallow” Western democracies» (Arendt 1951: 245)⁶. Esta afirmación, que además suena bastante retorcida al presuponer un «alma inocente de los occidentales», está formulada sobre el fondo de una tradición de pensamiento mucho más vigorosa en el caso del paneslavismo soviético, a diferencia del pangermanismo alemán cuya raíz era más bien austriaca (Arendt 1951: 222-266)⁷, y no en relación a la superioridad moral de los Estados Unidos de América. ¿O es que vale interpretar este tipo de afirmaciones como descalificaciones positivas, encubiertas, de la naturaleza del mundo soviético? Por desgracia, ni Hannah Arendt ni Frances Stonor permiten adivinar más de lo enunciado.

⁶ La llamada alma oriental parecía ser incomparablemente más rica, su psicología más profunda, su literatura más significativa que la de las ‘vacías’ democracias occidentales.

⁷ El pangermanismo y el paneslavismo son las dos vertientes ideológicas que determinaron el rumbo de las formas totalitarias de dominación, mucho más sólidas que cualquier otra ideología como el antisemitismo en su versión más sanguinaria.

Ignoro hasta dónde pueden llevar las afirmaciones de Frances Stonor si se las sigue como categóricas verdades, o si se las considera como imposibilidades de la fructífera producción teórica de las distintas figuras intelectuales europeas, exiliadas o no en EUA. Cuál de esas figuras saldría ileso de los juicios y condenas, sobre los que el mismo Inquisidor Torquemada sentiría envidia de las pruebas presentadas a cada uno de los procesos, si la base de Stonor es que «tanto si les gustaba como si no, si lo sabían o no» formaban parte de la red de espionaje. Lo cierto es que, y en eso está la importancia del libro de Stonor, muestra con obstinación una forma de totalitarismo en las políticas estadounidenses de posguerra y los elementos socioculturales que sirvieron para encubrir estrategias de dominación del mundo sobre las que los intelectuales no son, en ningún sentido, inocentes. Describe con tanta meticulosidad la vida de los pensadores de Europa y América que a veces da la sensación de ser ella misma un doble espía *a posteriori*, y consigue adentrar a sus lectores, en medio de un hartazgo por los detalles de cotilleos, al enredado mundo americano de la Guerra Fría. En ese mundo, más que desacreditar la obra de todos cuantos menciona en su nómina de espías culturales, permite reconocer en ellos una relación muy próxima con el mundo real. Pone en evidencia que la verdad a secas no existe, y si alguna comprensión se tiene de la enredada trama de los acontecimientos está mediada por acuerdos que poco tienen que ver con el sueño de un universo humano sin fracturas ni sufrimientos.

En su libro, Frances Stonor recuerda que Hannah Arendt estaba en un momento de la historia de la política mundial y que pensaba desde ahí. Es cierto que sus publicaciones más importantes forman parte de la llamada tradición filosófica occidental y, específicamente, de la filosofía alemana de las primeras dos décadas del siglo XX, representada por Edmund Husserl y Martin Heidegger. En el reducido campo de la historia de la filosofía, la preocupación de Hannah Arendt estaba centrada en aquello que describió en más de una ocasión como «el hilo roto de la tradición», una ruptura que fue el resultado de los totalitarismos y que explica de alguna manera la confusión que aparece en varias de sus obras donde a partir de fenómenos históricos pretende dar una explicación general de los estados del mundo (Hobsbawm 2000)⁸. Si Hannah Arendt se mantiene ligada a los asfixiantes muros de la recalcitrante academia será más difícil apreciar los cambios que hizo en la temática que constituye el centro de sus preocupaciones teóricas: la naturaleza del mal que en *Origins of Totalitarianism* era radical y en el libro sobre el juicio de Eichmann resultó banal. Antes de querer adivinar los motivos del cambio en este punto, bien valdría preguntar por las influencias y materiales con los que contaba Hannah Arendt durante las primeras décadas en el exilio y si algo en ella cambió cuando se encontró en el juicio de Jerusalén. ¿Cuáles fueron los descubrimientos de Hannah Arendt cuando se sentó a presenciar el juicio, con todos los elementos que lo conformaron, y cuando no disponía de material bibliográfico histórico ni filosófico que sí tuvo a mano mientras escribió *Origins of Totalitarianism*?

Por otra parte, si se le exige precisión histórica, un asunto por el que a pesar de asumir que la historia le proporcionó las claves para aproximarse a la comprensión

⁸ Cfr. Respecto a la falta de coherencia histórica en el pensamiento de Hannah ARENDT SON sumamente esclarecedores los textos de Tony JUDT ya citado aquí mismo y el de HOBBSAWM (2000). Puntos de vista que comparto, aunque sólo parcialmente.

del totalitarismo y de los fenómenos que coadyuvaron en su consolidación en Alemania y la Unión Soviética, el resultado puede ser mucho más perturbador. Tony Judt la acusa de contradictoria en las ideas en que expresa su contribución al pensamiento del siglo XX. Contrario a su acusación de no ofrecer ninguna «explicación conceptualmente general ni históricamente fecunda de cómo llegamos a donde estamos» (Judt 2008: 92), lo cierto es que hay más de un intento por sistematizar las condiciones en que se gestó el mundo moderno de aquellas que a simple vista se pueden deducir de la única idea que el historiador quiere ver en *The Human Condition*:

que hemos perdido el sentido del espacio público, de actuar concertadamente, y nos hemos convertido en esclavos de una visión de la historia humana que consiste en una curiosa combinación de «hacer» —el error de colocar al *Homo Faber* en el centro de la teoría política— e «Historia», la peligrosa creencia en el destino y en los desenlaces determinados a la que atribuía tantos de los males de nuestro tiempo (Judt 2008: 91).

Ciertamente, uno de los aspectos más desconcertantes del pensamiento de Hannah Arendt es la acusación de Judt de no ofrecer una «explicación conceptualmente general» y la falta de una estructura sistemática en sus ideas. Irritante suele serlo también para quienes se dedican a la filosofía, pero no la carencia de una explicación conceptual general que constantemente encuentran en la distinción público-privado y el regreso al mundo clásico. Un regreso más bien conceptual que historiográfico y de la misma o parecida naturaleza que el de Hegel, el de Marx, el de Nietzsche, Freud, Kierkegaard, Heidegger y los teóricos de la Escuela de Frankfurt. Quizá de la misma naturaleza que la alusión a los orígenes de la modernidad y los elementos de configuración de la ciencia nueva que sería una de las características definitorias de la modernidad como época de la historia del mundo. Una mirada rápida por entre las páginas de *The Human Condition* conduce a dudar, pese a la carga conceptual del análisis arendtiano, que se haya perdido el espacio público tal como ella caracteriza al mundo griego, que era completamente artificial (Arendt 1958: 15-16)⁹, y la capacidad de actuar concertadamente; de la misma forma que la creencia, esclavizante y generalizada, de que estamos determinados por un halo histórico llamado destino, pues esa fue la actitud que, según su explicación, funcionó durante el totalitarismo. La interpretación de Tony Judt, con toda la razón que le asiste y su buen criterio para distinguir a la Hannah Arendt académica de la mujer interesada en poner al descubierto los más «terribles errores del siglo XX», no consigue mostrarnos que la búsqueda arendtiana carece de principios históricos porque su punto de partida es la historia de las ideas al uso.

⁹ En relación a la idealizada imagen del mundo que se quiere ver en la obra de Hannah Arendt no está de más volver a las páginas de *The Human Condition* donde dice con todas sus letras que la polis era una forma de organización artificial exigida por las condiciones en que se realiza la vida humana. Era necesario el *nomos* (lo artificial) sobre lo *physei* (lo natural), de otro modo no era posible hablar de vida política, de vida en común diferenciada de la vida simplemente animal.

5. LA HISTORIA DE LA CIENCIA

La historia de las ideas es el punto de partida de Hannah Arendt. La misma historia que asumen sus antecesores y contemporáneos, es decir, la explicación decimonónica del origen del mundo, de la civilización y las condiciones espirituales del ser humano emergido del progreso. La diferencia entre aquellos y ella es que otro de sus puntos de partida son los presupuestos epistemológicos de la historia de la ciencia formulados durante las primeras dos décadas del siglo XX. Unos fundamentos que Alexandre Koyré adoptaría y divulgaría en los años 50, en los Estados Unidos, como una manera satisfactoria de comprender el avance científico. Los textos referidos por Hannah Arendt para explicar el origen de la modernidad son *Science and the Modern World* de Alfred N. Whitehead (Whitehead 1925) y *The Metaphysical Foundations of Modern Science* de Edwin Arthur Burt (Burt 1924). El tema de inicio de ambas investigaciones es el origen de la modernidad con Galileo y Descartes, de igual modo que en Alexandre Koyré. Una modernidad representada por hombres que aparecen desprendidos de los contextos en que se gestaron sus explicaciones acerca del mundo y los fenómenos físicos, matemáticos, celestes y anatómicos. Hombres cuyas mentes son consideradas representativas de la época en que sus portadores vivieron. La historia de las ideas a que se adhieren los tres, aunque Koyré abanderó la renovación de la historia de la ciencia en *From the Closed World to the Infinite Universe* (1957), es una narrativa que no contempla los acontecimientos ni los agentes que contribuyen a la construcción del conocimiento con experimentos, anotaciones, observaciones, cálculos y uso de instrumentos de medición, ni tampoco el perfeccionamiento y sustitución de aquellos que ya no son útiles para las investigaciones.

El origen de este modo de explicación está en el siglo de las luces. En la narrativa de D'Alembert, la Revolución Científica tiene varias características:

Firstly, it sets it within a bounded historical period, the seventeenth century. Secondly, it takes the events under view as connected and developmental, forming a coherent narrative unit. Thirdly, it presents these events as a significantly progressive contrast with what had preceded them. Fourthly, the developments have a fundamentally revolutionary nature. Fifthly, they are the mental products of individual men of genius who form the cast of characters essential to the narrative. Sixthly, they include developments in philosophy as well as science. Finally, they are intellectually authoritative (Christie 1990: 8).¹⁰

Esta fue la historia de la ciencia utilizada y relatada por Alexandre Koyré, el punto de partida de Hannah Arendt para explicar la época moderna, una época que dio como resultado el mundo moderno, es decir, el mundo tecnificado al que se refiere Heidegger y donde han sido posibles catastrofes como el totalitarismo. El

¹⁰ En primer lugar, se establece dentro de un acotado plazo histórico, el siglo XVII. En segundo lugar, se consideran los sucesos bajo un punto de vista conectado y de desarrollado, formando una unidad narrativa coherente. En tercer lugar, se presentan estos eventos como un contraste significativamente progresivo, respecto a los precedentes. En cuarto lugar, los acontecimientos tienen un carácter fundamentalmente revolucionario. En quinto lugar, son los productos mentales de individuos geniales que forman el elenco de personajes esenciales de la narración. En sexto lugar, incluyen desarrollos de la filosofía y de la ciencia. Por último, están intelectualmente autorizados.

mundo no discutido por Hannah Arendt en *The Human Condition* y, sin embargo, contra cuyo trasfondo escribió el libro. El vínculo con Alexandre Koyré no es ningún secreto. Hannah Arendt misma lo refiere, en el marco conceptual de su estudio sobre los significados de los descubrimientos de Galileo, como la filiación teórica que le sirve de punto de partida. En una nota a pie de página del último capítulo de *The Human Condition*, Hannah Arendt declara:

I follow the excellent recent exposition of the interrelated history of philosophic and scientific thought in 'the seventeenth century revolution' by Alexander Koyré (*From the Closed World to the Infinite Universe* [1957], pp. 43 ff.) (Arendt 1958: 258).¹¹

La advertencia es provocadora e interesante. Muestra las directrices intelectuales reinantes fuera del campo conceptual estrictamente filosófico y destaca las características de la manera de pensar y explicar la situación del mundo inmediato posterior a la catástrofe de las guerras mundiales y el Holocausto.

6. ANTIPOSITIVISMO CIENTÍFICO

En la década de 1990 textos como el de David C. Lindberg (1990), acerca del desarrollo de la Revolución Científica, ponen al descubierto las fuentes que a su vez utilizaron prestigiosos historiadores de las ideas como Alexandre Koyré. La concepción koyreana de la historia de la ciencia forma parte del conjunto de concepciones antipositivistas de la ciencia y la filosofía que se opusieron a la propuesta de Herbert Butterfield (Butterfield 1949) y Pierre Duhem (Duhem 1913, 1914). En 1924 Edwin A. Burtt escribió *The Metaphysical Foundation of Modern Science* y ahí formuló las asunciones filosóficas o metafísicas bajo las que se construyó la ciencia moderna. Desde su punto de vista esta ciencia se originó entre 1500 y 1700 con el trabajo de Copérnico, Kepler, Galileo, Descartes, Boyle, Newton y varios de sus contemporáneos. La conclusión fue que lejos de gestarse en la Edad Media, la ciencia moderna se gestó contra los presupuestos científicos medievales. La tesis, sin embargo, ha de leerse con cuidado. Primero, porque él no sólo se inspiró en el neokantianismo de Cassirer para hablar de los orígenes renacentistas de la ciencia moderna sino para decir que se constituyó por la suplantación de un sistema metafísico por otro. Segundo, si es así en su afirmación no hay la posibilidad del progreso en el conocimiento y, por tanto, de que el conocimiento científico sea acumulativo (Hill 1991: 253)¹². Tercero, la única manera de que Burtt concluyera que la ciencia es acumulativa fue la transformación de la ciencia misma de nuevo mundo a nuevo programa.

¹¹ Sigo la excelente exposición reciente de la interrelacionada historia del pensamiento filosófico y científico en «la revolución del siglo XVII» de Alexander Koyré.

¹² Contradice, pues, la peculiaridad de la historia de la ciencia: «the history of science advance, that is the difference with history of philosophy and art or literature. In science is accumulation of knowledge»: la historia de la ciencia avanza, esa es la diferencia con la historia de la filosofía y del arte o de la literatura. En la ciencia es la acumulación de conocimientos.

According to Burt, the mathematization of nature, begun in the sixteenth century, was completed with the work of Isaac Newton in the seventeenth. There was, of course, plenty of mopping up to be done in the eighteenth and nineteenth centuries, but the philosophical foundations for several centuries of scientific work had been securely laid. The «revolution» (Burt explicitly employed the term) has become accomplished (Olby 1990: 16)¹³.

La visión de Burt tuvo seguidores, entre ellos Alexandre Koyré (1892-1964) quien no fue su alumno pero tuvo la más rica educación continental que le brindó el contacto con los eruditos europeos de la ciencia, la filosofía y la historia. Igual que Burt, Koyré fue influido por los anti-positivistas del momento como Ernest Cassirer, Emile Meyerson y Lucien Lévy-Bruhl. Para Koyré el conocimiento científico y filosófico están íntimamente relacionados a tal punto que separados son incomprensibles. La ciencia, la filosofía e incluso la teología son todos igualmente legítimos a la hora de plantearse problemas como la naturaleza del espacio, la estructura de la materia, los modelos de la acción; la estructura, la naturaleza y el valor del pensamiento y la ciencia humanas.

La proximidad de Koyré con Burt, dice Lindberg, es evidente. La revolución científica, para Koyré y para Burt, consistió en la disolución de un punto de vista. Los fundadores de la ciencia moderna «had to destroy one world and to replace it by another» (Lindberg 1990: 17)¹⁴. En la definición de Koyré, la Revolución Científica es una *mutación* del intelecto humano, una «profound intellectual transformation» (profunda transformación intelectual) donde la física clásica es dos cosas al mismo tiempo: «the expression and the fruit» (la expresión y el fruto). En este sentido, Koyré se opuso vehementemente a la idea de que la ciencia moderna tuvo como origen la utilización de un método empírico que permitió la indefinida adquisición del conocimiento y afirmó, tajante, que lo único empírico fue la *simple* observación del sentido común. Koyré, sin que Lindberg lo diga, asumió la interpretación Ilustrada de la Revolución Científica y los orígenes de la ciencia moderna, de ahí que su comprensión de la revolución sea idealista.

A los autores mencionados por Lindberg bien se puede agregar un par de datos y nombres más. Voltaire y Condorcet constituyen el conjunto de autores que durante el siglo XVIII definieron la narrativa de la revolución científica como parte de un programa de reforma creado por filósofos y científicos dedicados al cambio intelectual, político y social entendido como una liberación intelectual que conocemos como Ilustración. En ese conjunto están las sistematizaciones tan al uso como las de D'Alembert, Adam Smith y Joseph Priestley no sin recordar la aportación de Rousseau para quien la ciencia no fue el medio de liberación del espíritu humano sino su negación. En términos generales, el punto de vista ilustrado de la revolución científica como narrativa de la ciencia moderna es que los grandes descubrimientos y el progreso científico son parte de la historia de la mente de grandes hombres, de la historia de las ideas y poco más.

¹³ Según Burt, la matematización de la naturaleza, que se inició en el siglo XVI, se completó con la obra de Isaac Newton en el siglo XVII. Hubo, por supuesto, un montón de remanentes por hacer en los siglos XVIII y XIX, pero los fundamentos filosóficos de varios siglos de trabajo científico se habían establecido firmemente. La «revolución» (Burt emplea explícitamente el término) se había consumado.

¹⁴ Tuvieron que destruir un mundo y reemplazarlo por otro.

En la visión de Koyré, la mutación que experimentó el intelecto humano fue el producto de la geometrización del espacio y la disolución del cosmos, ambos contenidos en el principio de inercia declarado por Galileo y articulado por Descartes. Koyré

viewed the publication of Copernicus's *De Revolutionibus*, for example, as a symbolic event, marking the end of the medieval world view. And he referred to Newton as the «heir and highest» of the revolution and assigned him the credit for uniting the mechanistic and mathematical currents of seventeenth-century science, thus fulfilling the promise of the revolution (Lindberg 1990: 18).¹⁵

En el siglo XX, hubo un cambio radical en el campo de la historiografía de la ciencia y se debió a estos autores cuya influencia es clara en importantes historiadores y filósofos. El caso de Koyré es el de una historiografía fuertemente idealista.

Koyré's historiography has therefore as strongly idealist cast. For him, science was a kind of pure thought, approximate to philosophy, and Koyré himself approached scientific texts as a philosopher whose own philosophical commitments derived from the paramount idealist thinkers in the Western philosophical tradition, Plato and Hegel (Christie 1990: 17).¹⁶

7. LA CIENCIA MODERNA

La línea explicativa de la historia del conocimiento científico que elaboró Koyré fue de gran importancia para Hannah Arendt. Ya se ha señalado en la cita donde anuncia la influencia del historiador en su pensamiento. Pero más allá de esa advertencia ¿dónde está la descripción del origen de la ciencia moderna, de la modernidad, en la obra de Hannah Arendt? *The Human Condition* contiene, en su último capítulo, una descripción de la situación y circunstancia de la *vita activa*, la esfera de lo político, en la época moderna. Y es en ese último capítulo donde hace una reseña del origen de la ciencia moderna, una ciencia que desde siempre tuvo como principio el alejamiento humano (Descartes) de la tierra (Galileo) y del mundo (Reforma). Ese alejamiento, que Hannah Arendt define como alienación, derivó de la naturaleza simbólica, calculadora, formal, algebraica de la ciencia moderna. Galileo le dio forma, Descartes la situó en el campo de la filosofía y años antes Lutero preparó el camino para la secularización del mundo. La época moderna se definió por una mentalidad capaz de mirar al mundo y a los seres humanos desde un punto de vista exclusivamente racional, si racional se entiende como abstracto, y su evolución fue el resultado de poner en movimiento las mentes

¹⁵ Vio la publicación del *De Revolutionibus* de Copérnico, por ejemplo, como un acto simbólico que marcó el final de la visión medieval del mundo. Y se refirió a Newton como el «más grande heredero» de la revolución asignándole el crédito de la unión de las corrientes mecanicista y matemática de la ciencia del siglo XVII, cumpliendo así la promesa de la revolución.

¹⁶ La historiografía de Koyré tiene un fuerte sentido idealista. Para él, la ciencia era una especie de pensamiento puro, aproximado a la filosofía, y Koyré mismo se acercó a los textos científicos como filósofo cuyo cometido filosófico derivará de los pensadores idealistas soberanos de la tradición filosófica occidental, Platón y Hegel.

de seres humanos geniales cuya capacidad de pensamiento, de formalización, de conceptualización definió el camino por el cual andaría la humanidad posterior. Hasta el siglo XX.

La época moderna, que comenzó con Galileo y Descartes, fue el campo donde germinaron los mayores descubrimientos científicos que florecieron con la ley de la gravitación universal y dieron sus frutos más maduros con la instalación de un satélite, el «compañero de viaje» artificial, en una órbita debida al ingenio humano, a la preeminencia de la técnica y sus cualidades destructivas. ¿O es que se puede tener una idea distinta si esa misma técnica detonó en Hiroshima unos años antes? El pesimismo que resultó de la bélica primera parte del siglo XX tuvo su origen en estos fenómenos, si es que el diletante Fukuyama acierta al describir este carácter generalizado (Fukuyama 1992 3-54), pero no su formulación conceptual que derivó, más bien, de un modo específico de mirar el pasado. Casi con el ánimo de explicar el origen de todo con el *Spútnik I*, con la bomba atómica, con el totalitarismo.

El escándalo que puede presuponerse en la conjunción «Hannah Arendt y la Guerra Fría» no es el que resulta de su actividad, real o inventada, como agente de la CIA. Eso es demasiado fácil y después de tantos años de su muerte y de la importancia de su legado literario resulta incluso en marrullería. Lo escandaloso, si es que se puede hablar así, está en otra parte. Dos son las fuentes a partir de las cuales Hannah Arendt construye su explicación del origen del totalitarismo y del mundo moderno. La vertiente historiográfica de la tradición filosófica occidental interesada en advertir aspectos nada positivos del progreso cultural de occidente, heredada del siglo XIX, y la historia de la ciencia elaborada a mediados del siglo XX cuyas raíces están en el siglo XVIII. Pero, como se ve, ambas explicaciones, una catastrófica y la otra evolucionista, forman parte del entorno académico, cultural y político de Hannah Arendt. Unas son las categorías adquiridas en su formación filosófica, otras aquellas que le proporcionó el grupo de intelectuales al que pertenecía en Nueva York. Salvo aquello que puso en duda de camino a la emigración, las otras dos son explicaciones evolutivas que presuponen el final de la historia: el mundo armónicamente racional (Hegel) dominado por un sistema económico que exhibe los excesos de la racionalidad (Marx), consumido por el nihilismo y el abandono de toda divinidad (Nietzsche) y en un permanente estado de angustia (Kierkegaard). Y más aún, dominado por anhelos nunca confesados subyacentes a la estructura psíquica (Freud) y, en resumidas cuentas, expresión de la astucia heroica y genética de la razón occidental (Horkheimer y Adorno). El último escaño de la razón en occidente es al que accedió el totalitarismo, un fenómeno político que desintegró a la sociedad y elevó al individuo al sitio de la máxima soberanía, un ser cuyo desarrollo mental comenzó en el momento en que la humanidad descubrió la capacidad de dominar el mundo desde un espacio exterior (Galileo) y se alienó de su espacio vital más antiguo (la Tierra) (Arendt 1958: 248-256). Ese proceso comenzó en el siglo XVI y se consolidó con la revolución científica que Koyré relató. Este es el contexto conceptual de Hannah Arendt y es también el anclaje personal y político que le permitía pensar y divulgar su pensamiento. Una manera de encontrar una explicación coherente del pasado que le permitiera mostrar los caminos por los cuales la civilización occidental llegó a donde el exterminio, el peor de la historia según su análisis, era concientemente deseado y estaba totalmente justificado.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1958). *Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Arendt, H. (2006). «¿Qué queda? Queda la lengua maternal» en *Ensayos de comprensión (1931-1954)*. Madrid: Caparrós, pp. 17-40.
- Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen. (Original en inglés: *Eichmann in Jerusalem, A Report on Banality of Evil*, 1963).
- Arendt, H. (1999). «Sobre la violencia» en *Crisis de la república*. Madrid: Taurus, pp. 109-186. (Original en inglés: *On Violence*, 1968).
- Arendt, H. y Mary McCarthy (1998). *Entre amigas 1949-1975. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*. Barcelona: Lumen. (Original en inglés, *Between Friends. The correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*, 1995).
- Burtt, E. (1954). *The Metaphysical Foundations of Modern Science*. New York: Doubleday & Company. (*The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, 1st Edition 1924.).
- Butterfield, H. (1949). *Origins of Modern Science 1300-1800*. London: G. Bell and Sons.
- Christie, J. R. R. (1990). «The Development of the Historiography of Science» in Olby, R. C., G. N. Cantor, J. R. R. Christie and M. J. S. Hodge, *Companion to the History of Modern Science*. New York: Routledge, pp. 5-22.
- Duhem, P. (1913, 1914). *Le système du Monde*, vols. I y II, París.
- Freud, S. (2010). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.
- Hegel, G. W. F. (2006). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- Hill, C. (1991). *Change and Continuity in 17th Century England*. London: Yale University Press.
- Hobsbawm, E. (2000). *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos*. Barcelona: Crítica.
- Horkheimer, M. y Theodor W. A. (2001). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta. (Original en alemán: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, 1947).
- Judt, T. (2008). «Hannah Arendt y el mal» en *Sobre el olvidado siglo XX*. Madrid: Taurus.
- Kierkegaard, S. (2003). *Temor y temblor*. Bs. As.: Losada.
- Lindberg, D. (1990). «Conceptions of the Scientific Revolution from Bacon to Butterfield: a preliminary sketch» in Lindberg, David C. y Robert S. Westman (Eds.). *Reappraisals of the scientific Revolution*. New York: Cambridge University Press, pp. 1-26.
- Marx, C. (2000). *El capital, crítica de la economía política*. Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (2006). *El origen de la tragedia*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Panofsky, E. (1999). *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*. Madrid: Alianza. (Original en inglés: *Renaissance and Renascences in Western Art*, 1960).
- Stonor Saunders, F. (2001). *La CIA y la Guerra Fría cultural*. Madrid: Debate. (Original en inglés: *Who paid the Piper? The CIA and the Cultural Cold War*, 1999).
- Whitehead, A. (1967). *Science and the Modern World*. New York: The Free Press. (Primera edición, 1925).
- Young-Bruehl, E. (2006). *Hannah Arendt, una biografía*. Valencia: Editions Alfons El Magananim.
- Young-Bruehl E. (1982). *Hannah Arendt. For love of the World*, New Haven & London: Yale University Press.