Paidós Studio

Últimos títulos publicados:

81. J.-P. Haton y M.-C. Haton - *La inteligencia artificial*
82. A. Moles - *El kitsch*
83. F. Jameson - *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*
84. A. dal Lago y P. A. Rovatti - *Elogio del pudor*
85. G. Vattimo - *Ética de la interpretación*
86. E. Fromm - *Del tener al ser*
87. L.-V. Thomas - *La muerte*
88. J.-P. Vernant - *Los orígenes del pensamiento griego*
89. F. Fromm - *Lo inconsciente social*
90. J. Brun - *Aristóteles y el Liceo*
91. J. Brun - *Platón y la Academia*
92. M. Gardner - *El ordenador como científico*
93. M. Gardner - *Crónicas marcianas*
94. E. Fromm - *Ética y política*
95. P. Grimal - *La vida en la Roma antigua*
96. E. Fromm - *El arte de escuchar*
97. E. Fromm - *La patología de la normalidad*
98. E. Fromm - *Espíritu y sociedad*
99. E. Fromm - *El humanismo como utopía real*
100. C. Losilla - *El cine de terror*
101. J. Bassa y R. Freixas - *El cine de ciencia ficción*
102. J. E. Monterde - *Veinte años de cine español (1973-1992)*
103. C. Geertz - *Observando el Islam*
104. C. Wissler - *Los indios de los Estados Unidos de América*
105. E. Gellner - *Posmodernismo, razón y religión*
106. G. Balandier - *El poder en escenas*
107. Q. Casas - *El western*
108. A. Einstein - *Sobre el humanismo*
109. E. Kenig - *Historia de los judíos españoles hasta 1492*
110. A. Ortiz y M. J. Piqueras - *La pintura en el cine*
111. M. Douglas - *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*
112. H.-G. Gadamer - *El inicio de la filosofía occidental*
113. E. W. Said - *Representaciones del intelectual*
114. E. A. Havelock - *La musa aprende a escribir*
115. C. F. Heredero y A. Santamarina - *El cine negro*
116. B. Waldenfels - *De Husserl a Derrida*
117. H. Putnam - *La herencia del pragmatismo*
118. T. Maldonado - *¿Qué es un intelectual?*
119. E. Roudinesco y otros - *Pensar la locura*
120. G. Marramao - *Cielo y tierra*
121. G. Vattimo - *Creer que se cree*
122. J. Derrida - *Aporías*
123. N. Luhmann - *Observaciones de la modernidad*
124. A. Quintana - *El cine italiano, 1942-1961*
125. P. L. Berger y T. Luckmann - *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*
126. H.-G. Gadamer, *Mito y razón*
127. H.-G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*
128. F. J. Bruno - *Diccionario de términos psicológicos fundamentales*
129. M. Maffesoli - *Elogio de la razón sensible*
130. Ch. Jamme - *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*
131. R. Esposito - *El origen de la política*
132. E. Riambau - *El cine francés 1958-1998*

Roberto Esposito

El origen de la política

¿Hannah Arendt o Simone Weil?

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *L'origine della politica. Hannah Arendt a Madrid*
Publicado en italiano por Donzelli editore, Roma

Traducción de Rosa Rius Gatell

Cubierta de Mario Eskenazi

Edición en lengua española efectuada con la mediación
de la Agenzia Letteraria Eulama

ISBN: 84-493-0666-3
Depósito legal: B. 3.602/1999

Impreso en Novagràfik s.l.

Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

A Giancarlo Mazzacurati
In memoriam

Las siglas en el texto remiten a las obras de Hannah Arendt y Simone Weil relacionadas en la *Nota bibliográfica* (págs. 129-133). Los números indicados a continuación se refieren a las páginas de las ediciones allí detalladas. Se han tenido en cuenta, citando por ellas, las traducciones al castellano publicadas hasta el momento de ambas autoras.

1. COMPARTIMIENTOS

La relación entre Hannah Arendt y Simone Weil se inscribe bajo el signo de una doble paradoja. Por una parte la del encuentro inexistente: las dos mayores pensadoras de este siglo, ambas judías y marcadas dramáticamente por la experiencia de la persecución y el exilio, no sólo no entrecruzan sus existencias, sino que además mantienen su pensamiento en órbitas separadas y alejadas. Y sin embargo –segunda paradoja– esa lejanía conceptual parece constituir una imperceptible zona de contacto, un invisible punto de tangencia, algo así como una misteriosa convergencia tanto más pronunciada cuanto más objetivamente divergen sus posiciones explícitas. Ahora bien, la extraña impresión de una lejanía que aproxima y de una distancia que une, no sólo proviene de la identidad del objeto sobre el que, aun desde perspectivas opuestas, reflexionan a lo largo de toda su obra –la comunidad humana, el estar-en-el-mundo–,[1] sino, precisamente, de la radicalidad de tal oposi-

1. La común desconfianza hacia una dimensión totalmente interiorizada de la existencia es afirmada de modo muy similar por las dos autoras: Hannah Arendt, CH, 75: «El descubrimiento moderno de la intimidad parece un vuelo desde el mundo exterior a la interna subjetividad del individuo, que anteriormente estaba protegida por la esfera privada»; Simone Weil, Q, I, 182: «Tentación de la vida interior (todos los sentimientos que no son inmediatamente ab-

ción. La diferencia de sus ángulos visuales aumenta hasta generar un efecto de superposición por contraste, del mismo modo que dos puntos, equidistando al máximo de la línea de una circunferencia terminan por encontrarse en negativo. Y ésta es exactamente la relación que se da entre Hannah Arendt y Simone Weil. La una reflexiona en el envés del pensamiento de la otra, a la sombra de su luz, en el silencio de su voz, en el vacío de su plenitud. Medita lo que el pensamiento de la otra excluye no como lo que le es ajeno, sino, antes bien, como lo que se manifiesta impensable y, por eso mismo, queda por pensar.

Es exactamente ese «resto», ese «confín», ese «compartimiento» –que divide uniendo y separa juntando– el objeto de un análisis que desea sustraerse a las mudanzas del simple cotejo tipológico por asonancias y disonancias. Ni las primeras ni las segundas –tomadas por sí mismas o, peor todavía, yuxtaponiéndolas– adquieren un significado estratégico real bajo el perfil hermenéutico. Lo que cuenta más bien es su implicación recíproca, esto es, las brechas del sentido, las desviaciones conceptuales y los puntos de fuga a través de los cuales se generan unas a partir de las otras. Tomemos la cuestión en que más lejanas parecen ambas autoras: la relación entre acción y trabajo, *praxis* y *poiesis*, esfera política y esfera social.[2] Resulta

---

sorbidos por el pensamiento metódico y la acción eficaz). Es necesario incluir todos los pensamientos, todas las acciones que no alcanzan el objeto». Para Weil, véase Muraro, L.; «Filosofia, cosa esclusivamente in atto e pratica», en *Obbedire al tempo,* a cargo de A. Putino y S. Sorrentino, Nápoles, ESI, 1995, págs. 41-48.

2. Para un primer enfoque del problema es muy eficaz el artículo de Chenavier, R., «Simone Weil et Hannah Arendt», en *Cahiers Simone Weil,* 1989, 2, págs. 149-169. Sobre la compartida raíz judía, véase también Wimmer, R., *Vier jüdische Philosophinnen. Rosa Luxembourg, Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt*, Tubinga, Attempto Verlag, 1990 (1995), especialmente las págs. 97-168 y 237-308.

demasiado fácil establecer una contraposición sin puntos de contacto, ya que mientras toda la obra arendtiana puede adscribirse al intento de defender la contingencia de la acción política de la repetitividad instrumental del trabajo, la de Weil concibe este último como la única acción capaz de escapar del arbitrio de una pura elección subjetiva y de hallar lo real. El contraste parece traducirse en la antítesis entre libertad y necesidad. En realidad, se trata de un modo demasiado simplificado de ver las cosas si no entran en juego otras variantes categoriales que complican sensiblemente dicho esquema comparativo. Variantes que, en este caso, no afectan a la afirmación o al rechazo de la libertad, ya que lo hacen sobre su «definición», en el doble sentido del término. ¿Qué define –determina– la libertad sino precisamente la necesidad? Desde este punto de vista, la respuesta de Weil entra en el ámbito de competencia de la pregunta arendtiana sobre la libertad de la acción. La acción es verdaderamente libre no al dilatarse hasta el infinito en un horizonte que excluye la necesidad; es libre si tropieza contra ella con la máxima fuerza de choque, esto es, con una capacidad de previsión que reduzca al mínimo los imprevistos que puedan acecharla. De ahí la conclusión «espinosista» de Weil, según la cual nuestra libertad estriba en consentir de forma espontánea a lo que de cualquier modo la necesidad nos obliga. El paso, aunque no breve, es siempre posible: ¿qué mayor libertad que escoger lo que por su naturaleza no se deja escoger, es decir, lo necesario (o, incluso, el propio sufrimiento)? Naturalmente, ello no elimina la profunda divergencia de la perspectiva arendtiana –caracterizada por la decidida opción por lo imprevisible, lo improgramable y lo contingente–, pero la desplaza hacia un horizonte problemático distinto, porque no se refiere ya a la abstracta contraposición entre libertad y necesidad, sino más bien a una

categoría –la de «exterioridad», o incluso, más intensamente, de «mundo»– muy común a ambas pensadoras. El mundo es lo que incluye el –pero asimismo lo que resiste al– movimiento del sujeto. Es cierto que también en este caso el «estar en el mundo» puede caracterizarse según su relación con los demás hombres o con las cosas, pero es evidente el enlace entre ambas modalidades. No por azar el trabajo asume para Weil la misma función simbólica requerida por Arendt en el ámbito de la acción política: instituir una relación con el mundo distinta de la puramente biológico-natural, ulterior a la dimensión fáctica de la «desnuda vida».[3]

A este procedimiento de reintegración, orientado a reconstituir el fondo común de recorridos sin relación aparente, debe agregársele, e incluso entrelazársele, un movimiento igual y contrario que identifique las diferentes articulaciones que a menudo asume en ellos un mismo bloque conceptual. El caso más evidente es el del totalitarismo y, de modo general, del mal en la política. Con relación a ello, a la especularidad de los destinos biográficos –la persecución, la lucha y el exilio– parece corresponder una sorprendente simetría analítica. Dejando aparte que mientras Arendt conoció el declive del fenómeno totalitario en toda su duración y, sobre todo, en toda su extensión, y Weil sólo experimentó directamente –y

3. Sobre este punto, y en concreto con referencia a Hannah Arendt, Giorgio Agamben ha llamado recientemente la atención. Véase *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Einaudi, 1995, donde se remite en especial a los EU, 299, observándose una actitud singularmente simétrica a la de Weil: «La desgracia (*malheur*) bajo este aspecto es horrorosa, como siempre lo es la vida al desnudo; como un muñón, como el hormigueo de los insectos. La vida sin forma. Sobrevivir es entonces el único apego» (Q, II, 146); «Los momentos en que se está obligado a mantener la simple existencia como único fin, es el horror total, en estado puro» (Q, III, 259).

ni siquiera de modo completo, ya que nunca imaginó el holocausto– únicamente la variante nazi-fascista, y que, por lo tanto, su interpretación no tiene, como sucede con gran parte de su obra, la arquitectura sistemática del gran libro de Arendt, la convergencia resulta sorprendente –considerando la falta de homogeneidad de los contextos de procedencia– no sólo sobre la definición general, sino también sobre la caracterización de las peculiares dinámicas de funcionamiento de la máquina totalitaria. Para ambas, ésta tiende al aniquilamiento de la presencia humana mediante el doble procedimiento combinado de des-realización de lo existente y de construcción ideológica de un mundo tan artificial que convierte lo real en increíble. Una vez privados del sentido de la realidad, los hombres están preparados para el proceso de desarraigo –y luego de deportación– por el que el totalitarismo alcanza su último objetivo: tratarlos como cosas y hacerlos «superfluos». Cómo pueda ser ello posible lo explican ambas filósofas por el bloqueo de la actividad del pensamiento –Weil se refiere específicamente a la facultad de atención– que produce la caída de las fronteras entre el bien y el mal destinada a convertir a uno en copia en negativo del otro. Desde este punto de vista, las concordancias entre los dos análisis son incluso literales: el mal nada tiene de radical, ni de profundo ni monstruoso. Es «banal», según Arendt (EJ), o «incoloro, monótono, árido, tedioso», «desértico» y «superficial» en términos de Weil. Es siempre «normal», en el sentido preciso de suponer que responde a una norma, a una ley, que él mismo ha fijado bajo la forma de simulacro terreno del absoluto.[4] Si se leen a

4. Véase Esposito, R., «Male», en *Nove pensieri sulla politica*, Bolonia, Il Mulino, 1993, págs. 183-205 (trad. cast.: *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, Madrid, Trotta, 1996, págs. 151-168).

contraluz las páginas de Arendt sobre la «moral» de Eichmann, junto a las de Weil sobre la idolatría totalitaria, la superposición categorial resulta perfecta.

Incluso en este caso –y precisamente en éste– conviene no dejarse llevar por un efecto de identificación hasta cierto punto infundado y engañoso. ¿Cuál es este punto? No me refiero tanto a las notables divergencias de orden historiográfico relativas a la reconstrucción genética del totalitarismo, es decir, al diferente papel asignado a la sociedad de masas, al imperialismo o al nacionalismo.[5] La cuestión, bastante más relevante porque pone en juego la fisionomía de los dos aparatos conceptuales, es más bien otra. Se trata de la especificidad del sistema totalitario respecto de su pasado más reciente –la modernidad– y no tan reciente. Éste es el aspecto en que los dos itinerarios interpretativos se separan bruscamente, e incluso –como se ha dicho– se muestran orientados desde el inicio por hipótesis hermenéuticas profundamente opuestas. La pregunta de fondo a la que dan respuestas divergentes es la siguiente: ¿posee el totalitarismo cierta tradición? ¿O nace de su destrucción? ¿Cuán profundas son sus raíces? ¿Se remonta a dos décadas, dos siglos o dos milenios? En conclusión: ¿es interno o externo a la esfera de la política y del poder? ¿Nace de su *déficit* o de su exceso?

5. Véase la introducción de Cedronio, M., en VV.AA., *Modernité, Démocratie et Totalitarisme. Simone Weil et Hannah Arendt*, París, Klincksieck, 1996, págs. 7-41, a cargo de la misma Cedronio. Para Arendt, véase asimismo Fistetti, F., «Totalitarismo e nihilismo in Hannah Arendt», en *Logiche e crisi della modernità*, a cargo de C. Galli, Bolonia, Il Mulino, 1991, págs. 405-438. Una primera confrontación tipológica entre los dos modelos de totalitarismo se encuentra en Boella, L., «Dialoghi a distanza: Ingeborg Bachmann, Simone Weil, Hannah Arendt», en *Politeia e sapienza. In questione con Simone Weil*, a cargo de A. Marchetti, Bolonia, Pàtron, 1993, págs. 173-184.

Así, las dos respuestas se desdoblan de modo decisivo. Arendt lee el fenómeno totalitario en términos de absoluta excepcionalidad: «El totalitarismo difiere esencialmente de otras formas de opresión política que nos son conocidas, como el despotismo, la tiranía y la dictadura» (OT, 682; EU, 328-360), tal vez porque no pretende obligar a los hombres a prestar obediencia, sino que su propósito es aniquilarlos. Es verdad que en cierto modo ello es «preparado», hecho posible –pero no necesario– por las inversiones en cadena entre *praxis* y técnica, naturaleza y sociedad, política e historia, que oponen y vinculan a un tiempo la modernidad a la tradición clásica. Nace con *lo Moderno*, no como algo originariamente inscrito en sus cromosomas, o como resultado predeterminado desde el principio, sino, antes bien, como producto de diversas opciones subjetivas, devenidas –en un cierto punto y sólo a partir del mismo– inevitables atendiendo al contexto general en que se habían introducido. Que todas converjan, a modo de embudo invertido, en una contracción y un aplastamiento de lo «político» sobre otras modalidades del «hacer» constituye para Arendt la prueba de la extrañación y oposición de principio del sistema totalitario a la vida política. Y éste es el aspecto contestado por Weil, con un razonamiento que invierte perfectamente el de Arendt: es cierto que las formas que el Estado totalitario asume en nuestro siglo son inéditas por lo que concierne a instrumentos y objetivos, pero no en cuanto a la lógica en su conjunto, exactamente la misma que ha causado todas las destrucciones en masa con que está manchada la historia antigua y moderna. Weil utiliza ejemplos extraídos sobre todo del imperialismo francés para cuanto se refiere a la modernidad, y del romano para la antigüedad. Pero éstos pueden multiplicarse hasta formar una continuidad con la línea dominante de la historia

occidental. Y ello –siendo lo que más cuenta– precisamente en su dimensión política constitutiva. Si esto es así, si el dominio no es fundamentalmente distinto del poder, si no constituye el producto perverso de cierta trayectoria –la historia de lo político– inicialmente sana, sino su misma marca originaria,[6] entonces, ya no se tratará, como quiere Arendt, de revitalizar el origen o generar otro nuevo, sino de releer la misma historia desde su lado oculto. No se tratará, pues, de reconstruir el espacio devastado de la política: se tratará de dejar al descubierto la recóndita alma «impolítica».[7] La comparación con la guerra presenta la misma divergencia; mientras que para Arendt ésta se supera «dialécticamente» en la acción política, Weil la invierte en su invisible rostro de comunidad *–de los* enemigos– y busca el «corazón» desgarrado que late en la extrema «discordia». Si es imposible poner fin a la batalla, sólo queda fijarla, como una contradicción insuperable, en nuestro interior. Y encomendarla así en las manos de Amor.

6. Si bien sobre este punto la posición de Weil no es unívoca; al contrario, hay pasajes –que por otra parte explican su personal compromiso político– en los que se interpreta la misma actividad política como un arte: «La política tiene una afinidad muy estrecha con el arte; con artes como la poesía, la música o la arquitectura» (ER, 170); y, en la misma obra, unas páginas antes: «La política, como toda actividad humana, es una acción orientada a un bien». Sin embargo, incluso en estos casos, la valoración positiva de la política está condicionada siempre a su radicación en un punto externo y trascendente a la misma; así pues, totalmente «inoperable».

7. Para el significado que atribuyo al término «impolítico», véase. Esposito, R., *Categorie dell'impolitico*, Bolonia, Il Mulino, 1988, con dos amplias secciones dedicadas específicamente a Arendt (págs. 73-133) y Weil (págs. 189-261), así como VVAA.., *Oltre la politica. Antologia del pensiero «impolitico»*, a cargo de R. Esposito, Milán, Bruno Mondadori, 1996. Véase también «Política», *op. cit.*, en la n. 4 del presente capítulo (trad. cast.: págs. 19-37).

2. VERDAD

Es precisamente con relación a este orden de cuestiones que la interpretación del mundo homérico, y en particular de la *Ilíada*, proporcionada por las dos pensadoras, adquiere singular relieve. Por una parte, porque se trata del argumento al que ambas retornan en distintas ocasiones como algo decisivo para el planteamiento de sus categorías. Pero, sobre todo, porque con relación al mismo se evidencia el fenómeno de «disonancia concordante» o de «concordancia disonante» al que a menudo se ha aludido. No es casual que la remisión más comprometida de Arendt a un texto de Weil –*La condition ouvrière*– gire en torno a una cita del poema homérico:

> Quizá no sea exagerado decir que *La condition ouvrière* (1951), de Simone Weil, es el único libro de la enorme bibliografía sobre la cuestión laboral que trata el problema sin prejuicio ni sentimentalismo. Como lema de su diario, que relata sus experiencias en una fábrica, escogió esta frase de Homero: πόλλ ' ἀεκαδζομένη κρατερὴ δ' επικείσετ' ἀνάγκη,[1] para concluir diciendo que la esperanza en una liberación final, con

1. La *Ilíada*, VI, 458: «Obligada a muchas penas, y puede que te acose feroz necesidad» (trad. cast. de E. Crespo Güemes, Madrid, Gredos, 1991).

> respecto a la labor y a la necesidad, es el único elemento utópico del marxismo y, al mismo tiempo, el verdadero motor de todos los movimientos laborales revolucionarios inspirados en el marxismo. Es el «opio del pueblo» que Marx creyó que era la religión (CH, 155).

Prescindiendo incluso de la referencia homérica, el fragmento es importante porque confirma la presencia de un canal de tránsito entre las dos autoras, precisamente en relación con la categoría que más parece distanciarlas. Se trata del concepto de «necesidad», no sólo material, del trabajo, situado en el centro de la perspectiva weiliana: «Únicamente la embriaguez producida por la rapidez del progreso técnico –escribe Weil en las *Reflexiones*– ha hecho nacer la insensata idea de que el trabajo podría llegar a ser superfluo un día» (R, 64). Lo que Arendt acepta de la perspectiva *weiliana* –hasta el extremo de convocarla como testigo de sus propias tesis– es el rechazo de la ilusión según la cual la emancipación del trabajo pueda abrir al *homo laborans* a otras formas «superiores» de actividad. Es verdad –admite Arendt– que si esto era inimaginable en tiempos de Marx, parece ahora posible gracias al incremento de la tecnología y la automatización, pero la cuestión de fondo no afecta tanto a la cantidad del tiempo libre del compromiso laboral como a su destino, que, en una sociedad de dominio económico –es decir, carente de una verdadera esfera pública– se orientará de modo cada vez más obsesivo al consumo: «Cien años después de Marx sabemos que ese razonamiento es una falacia; el tiempo de ocio del *animal laborans* siempre se gasta en el consumo, y cuanto más tiempo le queda libre, más ávidos y vehementes son sus apetitos» (CH, 140). Pocas páginas como ésta habrían sido suscritas por Simone Weil, cuya polémica

ante la mecanización del trabajo es demasiado conocida como para traerla a colación. Es cierto, como se ha subrayado,[2] que la polémica con respecto a la sociedad de consumo por parte de las dos pensadoras resulta asimétrica, desde el momento en que Weil la hace partir de una visión distinta –más espiritual– de la sociedad del trabajo, mientras que Arendt considera tal deriva consumista como el producto perverso de esta última. Y sin embargo, se mantiene la remisión común a la inquebrantable «necesidad» que de todos modos recorta el espacio de nuestra experiencia: «Cuanto más fácil se haga la vida en una sociedad de consumidores o laborantes, mayor complejidad encerrará el seguir conociendo las urgencias de la necesidad, e incluso cuando persistan el dolor y el esfuerzo las manifestaciones exteriores de la necesidad apenas resultarán observables» (CH, 142).

El valor de la referencia homérica va mucho más allá de la ocasión que lo origina. Se ha visto como ésta aproxima en negativo a las dos filósofas según el motivo de la necesidad. Pero Homero evoca, para ambas, otra palabra que las enlaza, y esta vez de modo afirmativo. Se trata de la justicia –de la imparcialidad y la equidad– del poeta ante los dos pueblos adversarios que unifica en la misma dignidad a vencedores y vencidos. Arendt y Weil utilizan casi idénticos términos. Oigamos a esta última: «La extraordinaria equidad que inspira la *Ilíada* quizá tiene ejemplos desconocidos en nosotros, pero no tuvo imitadores. Apenas si se advierte que el poeta es griego y no troyano» (FG, 39). Y ahora a Arendt: «Es de decisiva importancia que el canto homérico no guarde silencio

2. Véase Chenavier, R., «Simone Weil et Hannah Arendt. La place du travail dans la modernité», en VV.AA., *Modernité, Démocratie et Totalitarisme*, págs. 114-115.

sobre el hombre vencido, que dé testimonio tanto de Héctor como de Aquiles y que, aunque los dioses hayan decidido de antemano la victoria griega y la derrota troyana, éstas no convierten a Aquiles en más grande que Héctor ni a la causa de los griegos en más legítima que la defensa de Troya» (P, 108); y, de nuevo, a Weil: «Sólo un juez imparcial podía escribir la *Ilíada*» (Q, IV, 365). El gran mérito de Homero es haber restituido el honor a los vencidos, y separado victoria y justicia, razón y éxito, culpa y derrota, de acuerdo con el lema tan querido a Hannah Arendt según el cual «victrix causa deis placuit sed victa Catoni» «traducido» por Weil en la constatación de que «en la *Ilíada* resulta evidente que los troyanos son más amados por Dios que los aqueos» (Q, IV, 285). Pero en el poema homérico no sólo está en juego la consideración por los vencidos, sino que encierra algo más importante todavía que nos afecta a todos, en el pasado y en el presente, y que, incluso, constituye el único modo de unir pasado y presente dejando de lado el vínculo de subordinación que somete la debilidad del primero a la prepotencia del segundo. Este algo es la verdad en la historia y sobre la historia. Aquí se mide a la vez la entidad de la herencia de Homero y las traiciones a las que continuamente se la ha sometido. Y es la defensa de la verdad lo que une, en el nombre de Homero, a las dos autoras con el lazo más estrecho. No sorprenderá, pues, que vuelva sobre ella la segunda cita arendtiana de un texto de Weil:

> Este punto está más claro en un párrafo de Planck, citado por Simone Weil en el esclarecedor artículo [...] que afirma lo siguiente: «El creador de una hipótesis dispone de posibilidades prácticamente ilimitadas, y está tan poco limitado por el funcionamiento de sus órganos sensoriales como por los ins-

trumentos de que se sirve. Puede decirse incluso que se crea una geometría en su fantasía... Por ello, ninguna medida podrá confirmar o invalidar directamente una hipótesis; sólo podrá destacar su mayor o menor conveniencia». Simone Weil señala extensamente que algo «infiniment plus préciuex» que la ciencia está comprometido en esta crisis, es decir, la noción de verdad (CH, 355-356).

El pasaje de Weil al que Arendt se refiere pertenece a un texto sobre la teoría de los *quanta* publicado, bajo el seudónimo de Émile Novis, en diciembre de 1942. Weil no se limitaba allí a lamentar la implosión de una idea de verdad engullida por el mismo torbellino que había apresado la certeza científica con que aquélla había sido irresponsablemente identificada, sino que concentraba su atención crítica en la nueva potencia *productiva* que tomó literalmente su lugar: «En cuanto la verdad desaparece, la utilidad toma inmediatamente su lugar, ya que el hombre dirige siempre sus esfuerzos hacia algún bien. Pero la inteligencia ya no tiene entonces cualidad para definir esa utilidad ni para juzgarla; sólo tiene el permiso de servirla» (SS, 207). No parece exagerado decir que toda la reflexión arendtiana sobre *Verdad* y *La mentira en política* –nacida de su investigación en torno al totalitarismo y destinada a confluir en el último texto incompleto sobre *Judging*– parte precisamente de esta oposición entre productividad técnica y facultad de juicio. ¿Qué hace el aparato totalitario –en su intención de fabricar una verdad instrumental en beneficio propio– sino trasladar a la política el método que la técnica moderna había «inventado» remitiéndose al tradicional concepto de verdad dada o revelada, o, mejor, identificándola con sus mismos objetivos según una precipitación operativa del principio, que se encuentra ya en

Vico, del «verum et factum convertuntur»? «Si antiguamente la verdad residió en la especie de "teorías" que desde los griegos significó la mirada contemplativa del espectador interesado en –y que recibía– la realidad que se revelaba ante él, ahora la cuestión del éxito se impuso, y la prueba de la "teoría" se convirtió en una prueba "práctica", funcionara o no funcionara. La teoría pasó a ser, pues, hipótesis, y el éxito de la hipótesis se convirtió en verdad» (CH, 305). Desde aquel momento la verdad «de hecho» asumió un grado de incredulidad que minó de forma progresiva su estabilidad, hasta ponerla en el bando de la esfera política a la que constitutivamente pertenece a causa de su fragilidad y contingencia.

Arendt no concibe tal verdad de hecho en contraposición a las distintas opiniones, precisamente por ellas testimoniada, según una inclinación «relativista» ajena en principio al «platonismo» de Weil, como comprobaremos a continuación. Pero resulta común la reivindicación de un límite preciso –el «hecho» como expresión de lo que ha sido, distinto de por sí de lo que no se ha verificado– que ninguna opinión puede rebasar. Como demuestra también el actual revisionismo «negacionista», los hechos, por ser simplemente tales, siempre pueden manipularse, falsificarse y borrarse, desde el momento en que –la observación es de Weil– «la historia no es más que una compilación de las declaraciones de los asesinos acerca de sus víctimas y sobre sí mismos» (ER, 176); pero no hasta el punto de que en cualquier circunstancia no quede una huella de su presencia, del mismo modo que «para eliminar el papel que Trotski desempeñó en la Revolución rusa no bastaba con matarle y borrar su nombre de todos los archivos rusos si no se podía matar a todos sus contemporáneos y ampliar ese poder a todas las bibliotecas y los archivos de todos los países de la Tierra» (MP, 21). Es este límite –con

el que tropieza toda pretensión de extender la libertad humana a la esfera de lo acaecido– el punto más extremo del compartimiento que une a Weil y Arendt precisamente en el margen de su diferencia, esto es, la relación entre necesidad y libertad. Ya se ha visto cómo la primera no piensa la libertad contra, sino a través de, la necesidad. Lo mismo que –desde el otro lado del espejo– hace Arendt: no hay libertad sin un límite que, necesariamente, la retenga en el espacio que se le ha asignado, sin una ley que la vincule a una morada común:[3]

> Lo que aquí quiero demostrar es que, a pesar de su grandeza, toda esta esfera es limitada, que no abarca la totalidad de la existencia del hombre y del mundo. Está limitada por las cosas que los hombres no pueden cambiar según su voluntad. Sólo si se respetan sus propias fronteras, ese campo donde tenemos libertad para actuar y para cambiar permanecerá intacto, a la vez que conservará su integridad y mantendrá sus promesas. En términos conceptuales, podemos llamar verdad a lo que no logramos cambiar; en términos metafóricos, es el espacio en el que estamos y el cielo que se extiende sobre nuestras cabezas (VP, 277).

Si el desenlace de la historia parece coincidir cada vez más con el intento de superar ese límite –sustrayendo a los hombres la condición misma de su estar en el mundo–, en su

3. Aunque la actitud de Weil frente a la ley es más compleja y oscilante sobre todo con relación a su opción por la justicia frente al derecho, no faltan referencias muy positivas a la ley como equilibrio, medida y límite del poder arbitrario: «Leyes, única fuente de la libertad» (Q, I, 112); «Grandeza de las leyes, incluso las más inhumanas» (*ibid.*, 126-129, con una referencia concreta a Montesquieu, *Espíritu de las leyes*, 1, 1).

origen se halla el respeto por el mismo que Heródoto fue el primero en enseñarnos. Pero tampoco el saber del historiador griego sería tal si no hubiera tenido a sus espaldas algo todavía más antiguo, algo donde el conocimiento del límite antepuesto a la libertad de los mortales forma un todo con la equidad del juicio sobre su batalla:

> La búsqueda desinteresada de la verdad tiene una larga historia; su origen –algo muy característico– es previo a todas nuestras tradiciones teóricas y científicas, incluida la del pensamiento filosófico y político. Creo que se puede remontar al momento en que Homero decidió cantar las hazañas de los troyanos tanto como las de los aqueos, y exaltar la gloria de Héctor, el enemigo derrotado, tanto como la gloria de Aquiles, el héroe del pueblo al que el poeta pertenecía. Eso no había ocurrido antes (VP, 276).

3. «PRINCIPIUM E INITIUM»

El acento recae de nuevo sobre el origen. Es la originariedad de Homero –el hecho de preceder incluso al inicio de la historiografía– lo que atrae la atención de las dos filósofas sobre el acontecimiento cantado en el poema. El motivo es evidente, pues el poema no trata sólo de un acontecimiento, sin duda grande, de la historia occidental, sino del *primer* acontecimiento, como ya Hegel subrayara con firmeza: «Así como la guerra de Troya es el comienzo de la realidad de la vida griega, así Homero es el libro fundamental para el comienzo de la representación espiritual».[1] Sin embargo, en Hegel el reconocimiento presenta la carga de una inflexión filogriega no sólo ajena al arquetipo homérico, sino característica además de la *Weltgeschichte* combatida tanto por Arendt como por Weil. Cuando Hegel interpreta la guerra mantenida, y vencida, por los griegos contra los troyanos como «la legítima victoria, sobre la escena histórica mundial, del principio superior sobre el inferior», o como «el triunfo

1. Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hamburgo, Meiner, 1970 (trad. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, primera edición en Revista de Occidente, 1975; Madrid, Alianza, 1980 [1982], pág. 400).

que la medida europea, la belleza individual de la razón que se limita, obtiene sobre el esplendor asiático, sobre la pompa de una unidad patriarcal»,[2] no hace más que llevar a sus extremas consecuencias filosóficas una reconstrucción ya definida en su bipolaridad ideológica por Isócrates (*Elogio de Helena*, 67): «Debemos a Helena –había escrito este último en su encomio– no ser esclavos de los bárbaros. Descubriremos, en efecto, que los griegos se pusieron de acuerdo por su causa y emprendieron una expedición común contra los bárbaros, y que entonces por vez primera Europa levantó un trofeo en Asia».

Queda, no obstante, el dato indudable de la originariedad. Prescindiendo de toda apropiación *a posteriori* –e incluso como demostración de la imposibilidad total de su apropiación– el acontecimiento narrado en la *Ilíada* es entendido tanto por Arendt como por Weil como lo que «viene antes». Su carácter inaugural es lo que las obliga a detenerse en su fenomenología, su significado y su desenlace. Este suceso no se encuentra sólo en el origen, sino que es *el* origen mismo de nuestra historia, por lo menos desde que ésta adquirió una configuración propiamente política. Aquel acontecimiento, en suma, inaugura el tiempo de la política e inevitablemente lo predetermina. Este núcleo de origen y política –el destino político del origen y asimismo la constitutiva originariedad de la política– es lo que capta la atención de dos pensadoras que hicieron de la *pólis* el principal objeto

2. Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über Aesthetik*, Berlín, Aufbau Verlag, 1976, trad. it.: *Estetica*, Turín, Einaudi, 1967, pág. 1.188 (trad. cast.: *Lecciones sobre la estética,* Torrejón de Ardoz, Akal, 1989; *Lecciones de estética*, Barcelona, Península, 1989 y 1991, vols. I y II, respectivamente; está anunciada la aparición del vol. III).

de su reflexión. Pero aquí todavía, y sobre todo aquí, es lo que las une y divide a la vez. La cuestión a resolver es precisamente la relación entre el origen, aquel origen, y lo que se origina a partir del mismo. Porque aquel origen no es un «hecho» cualquiera, un episodio como otro, sino una guerra. Y se trata de una guerra que no termina con un tratado ni con la rendición de uno de los dos contendientes, sino con la destrucción integral de la ciudad en torno a la cual y por la cual se combate. En este caso, la política nace de un *pólemos* cuyo resultado es la destrucción de una *pólis*. Las dos autoras se miden sobre tal antinomia constitutiva con plena conciencia de lo que deriva de la misma, no sólo por la reconstrucción del acontecimiento inicial, sino por la interpretación de todo lo que se sigue de ello. De la guerra *y* de la política; de su conexión y su oposición; de la ciudad destruida y de todas las reconstruidas sobre y a partir de sus ruinas. ¿Qué relación se establece entre destrucción y fundación, entre sus dos tiempos? ¿No se trata más bien de dos fases de un mismo ciclo? Y aún: ¿cuál es en este caso el origen y cómo se plantea con respecto a la sucesión a la que da lugar? Al final, ésta es la pregunta decisiva: ¿debe entenderse el origen de la política como algo que, aunque auroralmente, *ya* forma parte de ella y, por tanto, la caracteriza necesariamente, o bien como algo que la precede quedándose fuera? ¿Es el auténtico inicio de lo que sigue o el presupuesto negativo que lo hace posible precisamente por serle exterior y opuesto?

Creo que la respuesta de Arendt no coincide por completo ni con la primera ni con la segunda de las alternativas, sino que se sitúa más bien en el punto de su superposición y, al mismo tiempo, de su oposición: como confirmación de cuán difícil –y errado– es interrogar sus textos a través de una plantilla hermenéutica de tipo binario. Sobre todo con res-

pecto a la cuestión del origen que constituye como su doble fondo continuamente deconstruido, atormentado y reelaborado. Sin pretender recorrer todos los pasajes de esa elaboración, el punto del que ambos parten está conformado por la crítica de la categoría de «creación» y su sustitución por la de «natalidad»:[3] «La capacidad misma de iniciar –escribirá en su última obra– está enraizada en la *natalidad*, y de ningún modo en la creatividad» (VE, 496). Que ésta se entienda en el sentido trascendente de derivación de las criaturas de su Creador, o en el sentido inmanente, pero derivado igualmente del primero en forma secularizada, de construcción de una sociedad nueva, lo que ésta presupone de cualquier modo es una suerte de reducción forzosa de lo múltiple a un único principio rector. Ya en la tesis sobre san Agustín dicha cuestión, aunque no explícitamente tematizada en términos críticos, estaba presente desde la misma elección de las citas: «Existir –extraída ésta del *De moribus* (II, 8)– no es otra cosa que ser uno. Por tanto, todo existe en cuanto tiende hacia la unidad [...]; los elementos simples, en efecto, derivan su existencia de sí mismos; los compuestos imitan la unidad con la armonía de sus partes y no existen más que en la medida en que alcanzan dicha unidad» (A, 69). Creo que nada mejor que este pasaje agustiniano para representar la imagen polémica que asume el posterior recorrido de la autora a través de una concepción radicalmente distinta del motivo del origen. Que tal concepción –basada en la semántica

3. Sobre el motivo de la natalidad, véanse los ensayos contenidos en el volumen colectivo *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, a cargo de E. Parise, Nápoles, ESI, 1993, así como Cavarero, A., «Dire la nascita», en VV.AA., *Diotima. Mettere al mondo il mondo*, Milán, La Tartaruga, 1990, págs. 93-121 (trad. cast.: *Traer al mundo el mundo*, Barcelona, Icaria, 1996, págs. 115-146).

de la *nativitas*: «[Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit» («para que hubiera un comienzo fue creado el hombre, antes del cual no había nada», *De civitate Dei*, XII, 20)– no sólo no abandone la referencia a san Agustín, sino que la utilice en cierto sentido incluso en contra suya, confirma la inadecuación de una lectura simplemente laicizada de un discurso, como el arendtiano, entretejido de términos originariamente teológicos, partiendo del de «milagro». Ello, naturalmente, no elimina cierta abrupta discontinuidad con respecto al modelo cristiano, definida precisamente por la deconstrucción, y multiplicación, del concepto de una única creación en la infinita pluralidad de los nacimientos. Sin citar los textos canónicos como prueba, creo que el centro filosóficamente decisivo se encuentra en la diferenciación que Arendt halla –acaso sería mejor decir proyecta– en el propio san Agustín entre *principium* e *initium*:

> Según san Agustín, los dos eran tan distintos que empleaba la palabra *initium* para indicar el comienzo del hombre y *principium* para designar el comienzo del mundo, que es la traducción modelo del primer versículo de la Biblia. Como puede verse en *De civitate Dei*, XI, 32, la palabra *principium* tenía para san Agustín un significado mucho menos radical; el comienzo del mundo «no significa que nada fuera hecho antes (porque los ángeles existían)», mientras que explícitamente añade en la frase citada referencias al hombre que existía antes de él (CH, 267).

Sin entrar en el mérito de la interpretación de san Agustín, lo que cuenta es el movimiento antinómico que la distinción entre principio e inicio introduce en la semántica del

origen: el Origen se divide en dos orígenes distintos que lo conducen en direcciones opuestas;[4] pero dicha oposición se mantiene, sin embargo, interna a la misma figura originaria. En el capítulo agustiniano de la *La vida del espíritu* que recupera y desarrolla el mismo tema,[5] Arendt expresa la coesencialidad de la diferencia entre *principium* e *initium* a través de la distinción entre un comienzo «absoluto» y otro «relativo» (VE, 372). Sin embargo, para una caracterización más intensa –por estar expresada en la lengua materna de la autora– debemos recurrir a un pasaje de la redacción en alemán, que realizó la propia Hannah Arendt, de *La condición humana*,* el cual no aparece íntegramente en el original americano:

> *Dieser Anfang, der der Mensch ist, insofern er Jemand ist, fällt keinesfalls mit der Erschaffung der Welt zusammen; das, was vor dem Menschen war, ist nicht Nichts, sondern Niemand; seine Erschaffung ist nicht der Beginn von etwas, das, ist es erst einmal erschaffen, in seinem Wesen da ist, sich entwickelt, andauert oder auch vergeht, sondern das Anfangen eines Wesens, das selbst im Besitz der Fähigkeit ist anzufangen: es ist der Anfang des Anfangs oder des Anfangens selbst. Mit der Erschaffung des Menschen erschien das Prinzip des Anfangs, das bei der Schöpfung der Welt noch gleichsam in der Hand Gottes und damit ausserhalb der Welt verblieb, in der Welt selbst und wird ihr immanent bleiben, solange es Menschen gibt; was natürlich letzitlich nichts anderes sagen will, als dass die Erschaffung des*

4. Sobre el «doble origen» en san Agustín, véase la introducción de Dal Lago, A., en la traducción italiana de *La vida del espíritu* (*La vita della mente*, Bolonia, il Mulino, 1987, págs. 25 y sigs.).

5. Véase también Ciaramelli, F., «Il tempo dell'inizio. Responsabilità e giudizio in H. Arendt ed E. Lévinas», *Paradigmi*, 9 (1991), págs: 477-504.

* (Trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998.) La traducción es del original inglés *(n. de e.)*.

Menschen als eines Jemands mit der Erschaffung der Freiheit zusammenfällt.[6]

En este pasaje los tres términos alemanes «internos» al concepto de origen, esto es, *Beginn*, *Anfang* y *Prinzip* –que sólo de manera deficiente y aproximada pueden responder a los ingleses *beginning*, *origin* y *principle* que la pensadora utiliza comúnmente, y a veces de modo indistinto, en sus textos americanos–, son puestos en tensión recíproca: no sólo el uno no es lo mismo que el otro, sino que –aun reclamándose recíprocamente– desde otro punto de vista resultan contrapuestos. Más adelante nos detendremos en el autor de quien, con toda seguridad, Arendt extrae elementos primordiales de esta dialéctica. Pero demorémonos unos momentos en su carácter antinómico, porque a éste se refiere la oscilación –y asimismo la contradicción– arendtiana no sólo entre dos acepciones distintas del origen, sino también entre dos modos diferentes de entender la relación con la historia que deriva de ello. Abreviando al máximo un razonamiento que requeriría argumentación más articulada, el punto de discriminación que Arendt no siempre consigue dominar –y que, se diría, en ocasiones se le escapa de las manos, quedando expuesta a una serie de aporías– se refiere a la relación entre origen e historia: ¿puede el origen tener una historia o la historia es la negación del origen? Éste es el núcleo antinómico que acerca –y contrapone a la vez– *initium* y *principium*, *Beginn*, *Anfang* y *Prinzip*. Si el *Anfang* –el hombre en cuanto confiado al mundo por un nacimiento del que no es autor ni creador– no corresponde al *Beginn*, ¿podrá tener alguna vez

6. Arendt, H., *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Munich-Zurich, Piper, 1960 (1981), pág. 166.

en sí mismo un *Prinzip* capaz de conferirle continuación y duración? Pero, por otra parte, ¿puede la acción humana –y política en particular– resistir en el tiempo sin un absoluto capaz de estabilizarla y dirigirla? La doble respuesta negativa a ambas preguntas confina a la autora en un círculo del que toda salida parece bloqueada, a pesar de los repetidos intentos realizados para determinar un camino alternativo, como cuando subraya que «la palabra griega *arché* significa tanto comienzo como gobierno», especificando inmediatamente después que dicho sentido está vigente todavía en la teoría de Maquiavelo, «según el cual el propio acto de fundación, esto es, el comienzo consciente de algo nuevo, requiere y justifica el uso de la violencia» (CP, 43). Deja sin tratar, no obstante, que es precisamente el paso del «gobierno» a la «violencia»[7] –pero también, como veremos posteriormente, de la «violencia» al «gobierno»– el muro aporético contra el que choca toda su concepción de lo político.

La cuestión no resuelta es la de determinar en el comienzo un acto capaz de señalar los límites en el momento mismo en que tiende a sobrepasarlos. Y conjugar innovación y permanencia, contingencia y necesidad, discontinuidad y duración en una figura no dialéctica, es decir, manteniéndolas en su oposición estructural. Sin el primer término de esta bipolaridad el origen resultaría pura repetición de lo ya sido, per-

7. M. Heidegger ya había subrayado que «para los griegos esta palabra suele tener dos sentidos: *arché* significa sobre todo aquello a partir de lo cual algo toma arranque e inicio; pero *arché* significa además lo que contemporáneamente, en cuanto es este arranque y este inicio, se extiende más allá de lo que parte de otra cosa distinta de él, y así lo retiene y, por tanto, lo domina. *Arché* significa a la vez inicio y dominio» (*Wegmarken*, en *Gesamtausgabe*, vol. IX, Klostermann, Frankfurt, 1976; trad. it.: *Segnavia*, a cargo de F. Volpi, Milán, Adelphi, 1987, pág. 201).

diendo todo carácter de auténtica originariedad; sin el segundo se disgregaría en el instante mismo de aparecer. Es aquello que Hermann Broch –el escritor a quien Arendt se sintió siempre muy próxima– denomina lo «trágico de toda revolución» (*die Tragik aller Revolutionen*):

> En tal opinión radica lo trágico de toda revolución. Ya que no sólo la continuidad de la vida histórica no permite una censura radical, sino que es la misma lógica de la revolución lo que elimina esta censura. Sobre la base de su propia esencia toda revolución es «exigencia». Sin embargo, el concepto de exigencia presupone el concepto de algo respecto a lo cual la exigencia vale y, en general, tiene un sentido que en otras palabras se somete a la exigencia. Pero este algo es precisamente, de nuevo, sólo la vida histórica, aquel conjunto que tendría que destruirse a través de la revolución.[8]

¿Cómo puede fundar algo duradero lo que ha sido concebido en términos de puro hundimiento? ¿Cómo derivar lo pleno del *Grund* del vacío del *Abgrund*? ¿Cómo instituir de forma estable la libertad, es decir, lo que nace literalmente del «abismo de la nada»? Éstos son los interrogantes que se repiten, de manera cada vez más tensa, en el ensayo de Arendt sobre la revolución. Para serlo verdaderamente, la revolución debe ir más allá de la simple liberación y fundar una auténtica forma de libertad. Pero es precisamente esto –ruptura inaugural y *constitutio libertatis*– lo que la revolución no puede ser al mismo tiempo. Para que ello fuera posible tendría que permanecer en el estado fluido de ruptura continua.

8. Broch, H., *Die erkenntnistheoretische Bedeutung des Begriffes «Revolution» und die Wiederbelebung der Hegelschen Dialektik* (1922), en *Philosophische Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974 y sigs., I, pág. 260.

Pero ¿cómo actuar, y qué significaría una continuidad de lo discontinuo? Arendt es plenamente consciente de la dificultad: «La dificultad era muy simple y, enunciada en términos lógicos, parecía irresoluble: si la fundación era el propósito y el fin de la revolución, entonces el espíritu revolucionario no era simplemente el espíritu de dar origen a algo nuevo, sino de poner en marcha algo permanente y duradero» (SR, 240).

4. BEGINN, ANFANG, URSPRUNG

La complicación –del objeto y al mismo tiempo de su interpretación– se produce por la presencia en Arendt de dos lecturas distintas, e incluso contrapuestas, del origen, que se persiguen, alternan y entretejen inextricablemente a lo largo de su obra: la primera de tipo deconstructivo y la segunda de carácter constitutivo. Para identificarlas por separado –antes de volver al punto antinómico donde se cruzan– es necesario remitirse a dos autores muy presentes en la formación de la pensadora. El primero es Nietzsche, y en particular el Nietzsche «genealogista» interpretado por Foucault como aquel que primero, y mejor que nadie, deconstruyó la concepción sagrada del origen:[1] «Glorificar la génesis –es el retoño metafísico que vuelve a brotar en la consideración de la historia y que hace que se opine absolutamente que en el principio de todas las cosas está lo más valioso y esencial».[2] La cuestión

1. Foucault, M., *Nietzsche, la Généalogie et l'Historie*, París, PUF, (trad. cast.: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos, 1988).

2. Nietzsche, F., *Menschliches, Allzumenschliches*, en *Werke*, Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1967, vol. IV, 2, trad. it.: *Umano, troppo umano. Frammenti postumi* 1878-1879, en *Opere*, a cargo de Colli, G. y Montinari, M., Milán, Adelphi, IV, 2, 1967, pág. 135 (en la selección realizada por J. B. Llinares, *Nietzsche*, Barcelona, Península, 1988, pág. 143).

puede retrotraerse a la contraposición estratégica –que se halla al menos en algunos textos nietzscheanos– entre *Ursprung* por un lado y *Herkunft* o *Entstehung* (y también *Abkunft*, *Geburt*) por otro. El primer término remite a la verdad absoluta, a la esencia pura, a la identidad plena de la cosa consigo misma y por ello lógicamente anterior a todo lo que le es exterior, accidental o adicional; mientras que el segundo, al que se orientan claramente las preferencias de Nietzsche, remite, más bien, a una «procedencia» –la *Herkunft*– en la que proliferan y se mezclan numerosos inicios en contradicción y lucha entre sí. En este caso, la idea de origen que «siempre está antes que la caída, antes que el cuerpo, antes que el mundo y el tiempo»,[3] se reemplaza por otra en la que lo acaecido se mantiene en la dispersión, agitación y heterogeneidad que le son propias. Naturalmente, en el fondo de esta contraposición a la plenitud ideal del *Ursprung* se encuentra el descubrimiento nietzscheano de la perfecta correspondencia entre verdad y apariencia que coloca en la raíz del ser no lo natural sino lo accidental, no lo profundo sino la superficie. Y ya desde este lado la relación con la fenomenología de la apariencia arendtiana –en la que nos detendremos más adelante– es bien visible. Pero el punto decisivo con respecto a la deconstrucción del origen –sobre el que Arendt llama la atención en la conclusión de su *excursus* sobre Nietzsche de *Willing*– es la ruptura del nexo de causa y efecto que forma un todo con la falta de sentido de la «estructura rectilínea del Tiempo cuyo pasado es entendido siempre como la causa del presente, cuyo presente es el tiempo gramatical de la intención y la preparación de nuestros proyectos de cara al futuro, y cuyo futuro es el producto resultante de ambos» (VE, 444).

3. Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, pág. 20.

Es sabido que este aspecto es el blanco polémico de Arendt frente a cualquier tipo de filosofía de la historia que observe el acontecimiento «[sólo] como el fin y la culminación de todo aquello que lo ha precedido» (CP, 41), o, en términos de Foucault, «que tiende a disolver el acontecimiento singular en una continuidad ideal –movimiento teleológico o encadenamiento natural».[4] Pero el dato más significativo es que Nietzsche utiliza en esta polémica una categoría –la de *Entstehung*– coincidente con la semántica arendtiana del *Anfang*. Se trata de «la emergencia», entendida como «el punto de surgimiento [...], el principio y la ley singular de una aparición» de la que no puede darse razón «por el último término».[5] Porque si la metafísica –la historia «monumental» y «anticuaria», teleológica y arqueológica– «impulsa a creer en el trabajo oscuro de un destino que buscaría abrirse camino desde el primer momento», la emergencia es «la entrada en escena de las fuerzas; su irrupción, el impulso por el que saltan a primer plano».[6] Me parece inútil subrayar la adhesión –en ocasiones literal, incluso en la elección de metáforas como, por ejemplo, la teatral– de tal línea de razonamiento con la *Destruktion* arendtiana del modelo teleológico-universalista que considera el inicio desde el punto de vista de su fin y de su finalidad. En ambos casos el concepto de origen se dota de un potencial deconstructivo que, quebrándolo en una miríada de fragmentos, lo sustrae a toda deriva mítica.

A este vector desmitificador, deconstructivo, se le agrega, sin embargo, otro, que no diremos contrapuesto frontalmente, pero sí sensiblemente divergente, y que viene a complicar

4. Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, pág. 48.
5. *Ibid.*, pág. 33.
6. *Ibid.*, págs. 36-37.

la lectura arendtiana del origen en una dirección que en cierto sentido podremos definir como «salvífica» utilizando un «aforismo» platónico muy familiar a la autora: «El comienzo es un dios que, mientras permanece entre los hombres, lo salva todo» (*Las leyes*, 775e). Pero, como se ha dicho, la remisión más próxima conduce a otro autor muy cercano a Hannah Arendt: Benjamin, a quien la pensadora dedicó uno de sus más intensos ensayos (WB). El texto de referencia es la densa y enigmática *Premisa gnoseológica* a *El origen del drama barroco alemán*. También allí se contrapone el *Ursprung* a la *Entstehung*, pero invirtiendo radicalmente la valoración de Nietzsche. Así, lo que aquél rechazaba es ahora revalorizado, y viceversa. El pasaje decisivo es el siguiente:

> El origen (*Ursprung*), aun siendo una categoría plenamente histórica, no tiene nada que ver con la génesis (*Entstehung*). Por «origen» no se entiende el llegar a ser de lo que ha surgido, sino lo que está surgiendo del llegar a ser y del pasar. El origen se localiza en el flujo del devenir como un remolino que engulle en su ritmo el material relativo a la génesis.[7]

El *Ursprung* remite aquí, más que a la identidad y a la presencia, o incluso al *eídos* lógico del conocimiento como sucedía en Hermann Cohen, a un movimiento de continua autogeneración muy cercano al *Anfang* arendtiano en su diferencia del simple *Beginn*. Mientras éste –como la creación del mundo– se agota de una vez, el *Anfang-Ursprung* nunca termina de originarse. Es el Inicio del iniciante, lo que lo precede –su su-

7. Benjamin, W., *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, en *Gesammelte Schriften*, vol. I, Frankfurt, Suhrkamp, 1974 (trad. cast.: *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990, pág. 28).

puesto–, pero también lo que lo sigue o, mejor aún, lo que en su origen se proyecta siempre más allá de él: «El origen no se pone de relieve en la evidencia fáctica, sino que concierne a su prehistoria y posthistoria (*Vor-und Nachgeschichte*)»,[8] la «laguna», el *nunc stans* o el *Jetzt-Zeit*, entre el «ya no» y el «todavía no», diría Arendt. Esto significa que el *Ursprung*, a diferencia de la *Entstehung*, pertenece y no pertenece a la historia. O, más concretamente, le pertenece desde la perspectiva de su «no», de lo que *todavía* no es y de lo que *ya* no es historia. De aquel *Abgrund* en el que la historia se sumerge para poder empujar a la superficie, salvando así aquellos «fenómenos originarios» que son las «perlas» y los «corales»[9] a los que Arendt alude en su emocionado homenaje a Benjamin:

> Los objetos que llevan consigo este «sello de originariedad» son «auténticos», y esta «autenticidad –el sello de originariedad del fenómeno– es objeto del descubrimiento, un descubrimiento que se funde de manera única con el re-conocer. El descubrimiento es capaz de llevar a la luz lo más singular y más extraño del fenómeno». La «ciencia de la originariedad» tiene como función hacer emerger «de los extremos distantes, de los excesos aparentes del desarrollo la configuración de la idea como una totalidad» (WB, 124-125).

El punto que me interesa señalar aquí es el nexo que Arendt establece –en Benjamin– entre origen y autenticidad.

8. Benjamin, W., *El origen del drama barroco alemán*, pág. 29.

9. Weil usa expresiones similares en ER, 56: «En esta situación ciertamente desesperada sólo se puede encontrar auxilio en los islotes del pasado conservados vivos sobre la Tierra [...]. Lo que hay que preservar con celo en todas partes son las gotas de pasado vivo, indistintamente en París o en Tahití, pues no hay muchas en todo el globo».

En cuanto prehistórico o posthistórico, dicho nexo rompe la corteza del devenir en la eterna singularidad de un surtidor –o de un remolino– en el que toda la historia parece contraerse sin posibilidad de «comprenderlo». Por ello, a pesar de todos los intentos históricos de transformarlo en génesis, el origen queda siempre sin concluir precisamente a causa de su salir de sí mismo, de su continuo sobrepasarse y su *no* ser plenamente lo que es: un origen in/originario; un *arché* constitutivamente an/árquico.[10]

El pasaje final nos conduce a la última, y más clara, referencia de Arendt, esto es, a la filosofía de Heidegger[11] en la que los dos distintos vectores de la interpretación arendtiana del origen –el deconstructivo nietzscheano y el salvífico benjaminiano– se entrecruzan en una tercera figura, más compleja e «irresolutiva» todavía, en que la asonancia con el fragmento en alemán de *Vita activa* del que hemos partido es evidente. Se trata de la *Einleitung* al primer curso de Heidegger sobre Hölderlin, que empieza precisamente con la distinción programática entre *Beginn* y *Anfang*, explicada y complicada al mismo tiempo por la remisión oblicua al *Ursprung*:

> El comienzo (*Beginn*) es aquello con lo cual algo se levanta (*womit etwas anhebt*), el inicio (*Anfang*) es aquello de lo cual algo brota (*woraus etwas entspringt*), viene a la presencia [...]. El comienzo (*Beginn*) se abandona muy pronto, desaparece en

10. Véase la importante monografía de Forti, S., *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milán, Angeli, 1994, en particular págs. 78 y sigs.

11. En su, por otra parte, atenta comparación entre Arendt y Heidegger (*La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, París, Payot, 1992), J. Taminiaux, no se ocupa de la cuestión del origen.

> el curso de los acontecimientos. El inicio (*Anfang*), el origen (*Ursprung*), no sale a la luz más que en el curso del proceso, y sólo se hace plenamente presente al final. A menudo, quien mucho comienza nunca llega al inicio (*Anfang*). A decir verdad, nosotros los hombres nunca podemos iniciar (*anfangen*) con el inicio (*Anfang*) –sólo un dios podría– sino que debemos comenzar (*beginnen*), es decir, convertir algo en la palanca que nos conduzca al origen (*Ursprung*) o bien nos lo muestre.[12]

De acuerdo con el sentido de este fragmento, un origen situado más allá del simple comienzo cronológico se nos escapa necesariamente porque, por un lado, nos precede y, por otro, nos sobrepasa. Además, al precedernos infinitamente, nos sobrepasa de continuo. Pero, ¿cómo es esto posible? ¿Cómo lo que está detrás puede situarse también delante? ¿Cómo el más próximo «antes» puede ser al mismo tiempo el más lejano «después»? Heidegger –en consonancia con la comprensión profunda de Arendt– responde que, a diferencia del *Beginn*, el *Anfang-Ursprung* roza sólo tangencialmente la dimensión histórica. O mejor, la aborda de un modo que la pone radicalmente en cuestión. Por eso no podemos captarlo partiendo del comienzo empírico que lo custodia y oculta a la vez, como dirá el filósofo en otro lugar: «El comienzo (*Beginn*) es la envoltura que esconde el inicio (*Anfang*), y en este aspecto es incluso indispensable».[13] Pero no debe perderse de vista la presencia de ese movimiento de fi-

12. Heidegger, M., *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, en *Gesamtausgabe*, vol. 39, 1980, págs. 3-4.

13. Heidegger, M., *Was beisst Denken?*, en *Vorträge und Aufsätze*, Tubinga, Niemeyer, 1954; trad. it.: *Che cosa significa pensare?*, a cargo de G. Vattimo, Milán, Sugarco, 1978-1979, II, pág. 37 (trad. cast.: *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Nova, 1958).

sura del origen: no se trata de que haya dos orígenes, uno de los cuales custodie y oculte al otro. Hay uno solo, custodiado por su propia ocultación inicial,[14] que se da siempre en la forma de su retiro, antes incluso de que un comienzo histórico –o nuestra inteligencia finita– nos lo sustraigan. La ocultación es su modo originario de ser, en el sentido de que no es nada más que su propio eclipse, su propio cubrimiento y su propia desaparición. Es precisamente este co-pertenecerse de lo distinto, o esa contemporaneidad de lo sucesivo, lo que desmonta la arqueología –el dominio del *principium-princeps* sobre la cadena de las consecuencias– a favor de un comienzo an/árquico, esto es, escindido por una diferencia que lo aparta de toda pretensión de unidad, completud y presencia. La *origo*, en cuanto continuo «venir-a-la-presencia», nunca es presencia en sí misma. Así mantiene un doble valor, expresado en un libro sobre Heidegger dedicado «a la memoria de Hannah Arendt» en la distinción entre «original» y «originario», epocal y *événementiel* a la vez: «En cuanto epocal o diacrónico, inaugura una época; en cuanto *événementiel* o sincrónico, abre el juego vivo del venir a la presencia».[15]

14. Véase Zarader, M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, París, Vrin, 1986, en particular págs. 23 y sigs.

15. Schürmann, M., *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Bloomington, Indiana University Press, 1986; trad. it.: *Dai principi all'anarchia*, a cargo de G. Carchia, Bolonia, il Mulino, 1995, pág. 117.

5. PÓLEMOS-PÓLIS

¿De qué modo este «paso por el origen» nos devuelve a nuestro punto de partida, a la compleja relación que Arendt establece entre el inicio de la historia occidental narrada en la *Ilíada* y aquella misma historia? El desdoblamiento –o por lo menos la no-coincidencia– entre temporalidad e historia presente, aunque de modo distinto, en los tres autores mencionados nos proporciona una primera clave de lectura. Pero el punto de contacto más íntimo debe buscarse en la doble dimensión –diacrónica y sincrónica, epocal y *événementiel*– del origen en la que nos hemos detenido en último lugar. Esa dimensión da razón de la interpretación arendtiana doble y biunívoca de la relación entre guerra y política. La guerra de Troya –en su significado simbólico de conflicto originario, de *Ur-teilung* que divide el orden de las cosas en un contraste radical– es al mismo tiempo externa e interna a la «ciudad» que de ella se genera. En cuanto *pólemos* no puede coincidir con la *pólis*, ya que ésta no puede nacer más que de la distancia que asume respecto de aquel origen. No obstante, sin ella no se daría la política. Ésta está contenida en potencia en el acontecimiento que constituye su contrario. En este sentido puede hablarse tanto de contraposición como de derivación, o, de manera más precisa, de su contra-

dictorio cruce en una derivación por contraste. Contradictorio porque si prevaleciera la vertiente del contraste, si el *pólemos* se considerara totalmente fuera de la *pólis*, y ésta se originase de su fin, tendría que hablarse entonces, en rigor, de dos orígenes, el segundo de los cuales generado del agotamiento del primero. Si, por el contrario, se acentúa la parte de la contigüidad, de la huella indeleble que la guerra deja en la ciudad, los dos orígenes se manifiestan como dos extremos, o modalidades, de un mismo segmento originario.

Según la ocasión, Arendt enfatiza la primera o la segunda de las perspectivas, sin abandonar nunca del todo la otra. Por un lado, y de acuerdo con un principio que afirma siempre en sus escritos, *pólis* y *pólemos*, ciudad y guerra, poder y violencia, se excluyen recíprocamente a lo largo de una línea diferencial que recorre la historia de los hombres: «El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro» (SV, 157-158). Hasta el extremo que, desde ese punto de vista, Arendt puede establecer una precisa relación entre la que fue la primera y la que podría ser la última de las guerras: del mismo modo que la guerra de Troya destruyó una ciudad anulando toda huella de la misma, una nueva guerra mundial tendría como consecuencia probable la destrucción del género humano (P, 100 y sigs.). Pero la formulación que Arendt utiliza en otro lugar adquiere un matiz mayor, hasta el punto que permite vislumbrar una realidad distinta, o mostrar esa misma realidad desde otro enfoque: «Lo importante para nosotros –argumenta– es que [...] comprendamos que coacción y violencia eran ciertamente medios para proteger o fundar o ampliar el espacio político pero, como tales, no eran precisamente políticos ellos mismos. Se trata de fenómenos que pertenecen sólo marginalmente a lo político (*das Politische*)» (P, 80). La contraposición, aquí, si bien declara-

da explícitamente, no excluye la proximidad, e incluso la consecuencialidad, entre lo que también separa: es cierto que la violencia *de por sí* no es política. Pero es lo que la «funda», la «tutela» y la «amplía», es decir, la acompaña en toda su extensión. Esto significa que aunque la guerra sea otra cosa –e incluso lo contrario– que la política, sin aquélla ésta no hubiera nacido. Es en el sentido «dialéctico» que la esfera política está determinada, identificada por contraste, por su *no* ser guerra, ni hacer la guerra dentro de sus propios confines, sino fuera de los mismos según una modalidad considerada por ello no política, y esto puede suceder únicamente cuando «el espacio público de la aventura y la gran empresa desaparece tan pronto todo ha acabado, el campamento se levanta y los "héroes" –que en Homero no son otros que los hombres libres– regresan a casa» (P, 74), de modo que las acciones memorables, confiadas con anterioridad al precario recuerdo de un poeta, pueden adquirir consistencia y permanencia en el espacio estable de la ciudad.

Pero –prosigue Arendt– la relación entre guerra y política no sólo puede reconstruirse en negativo, sino también en positivo, porque los conceptos correlativos de *isonomía* e *isegoría*, típicos de la ciudad política, se prefiguraron originariamente en la relación entre «iguales» que caracterizaba a los guerreros homéricos cuando se agrupaban en círculo para deliberar,[1] y por-

1. Temática elaborada por Lévêque, P., y Vidal-Naquet, P., *Clisthène l'Athénien*, París, Les Belles Lettres, 1964, págs. 77 y sigs.; Detienne, M., «En Grèce archaïque: géométrie, politique et société», en *Annales*, 1965, págs. 425-441, y sobre todo Vernant, J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, París, Maspero 1965 (1982), vol. I, págs. 124-229 (trad. cast.: Barcelona, Ariel, 1983 [1993]). Véase también Bonanni, M., *Il cerchio e la piramide. L'epica omerica e le origini del politico*, Bolonia, Il Mulino, 1992 (quien, sin embargo, no cita a Arendt ni a Weil).

que la *pólis* asumió la idea de «combate» como modalidad no sólo legítima, sino necesaria para su propia organización interna. No obstante, su «individualismo», el concepto de acción heroica, directamente derivado de los poemas homéricos, «pasó a ser el prototipo de la acción en la antigüedad griega e influyó, bajo la forma del llamado espíritu *agonal*, en el apasionado impulso de mostrar el propio yo midiéndolo en pugna con otro, que sustenta el concepto de la política prevaleciente en las ciudades-Estado» (CH, 217). Éste es el punto de máxima continuidad entre la esfera de la guerra y la de la política, en que el «doble origen» parece reunificarse en un mismo vector semántico constituido por el concepto de *agón*[2] y por otro próximo al mismo, el de *aristeúein* como aspiración del ciudadano a demostrar lo mejor en cada ocasión: «Esta competencia todavía tenía su modelo en la lucha, completamente independiente de la victoria o la derrota, que dio a Héctor y Aquiles la oportunidad de mostrarse tal como eran, de manifestarse realmente, o sea, de ser plenamente reales» (P, 110). Se trata de una especificación de gran importancia, ya que al subrayar la relevancia, e incluso el carácter constitutivo, del elemento de la visibilidad en el ámbito de la política, muestra el último, o acaso primer, significado del origen prepolítico de la política. Ésta es fuente de luz –la escena de la batalla está inundada de luz, se desarrolla siempre

2. La referencia obligada sobre el agonismo griego es Burckhardt, J., *Griechische Kulturgeschichte*, en *Gesamtausgabe*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart-Berlín-Leipzig, 1929-1934, vols. X y XI (trad cast.: *Historia de la cultura griega*, Barcelona, Iberia, 1974; vol. IV, ix: «Volviendo otra vez a Homero, veremos que en todo lo agonal no hay más que un principio infantil del desarrollo posterior. Aunque ya existen todas las especies de luchas, todavía no llegan a determinar y llenar la vida de los héroes, porque éstos tienen otras cosas que hacer delante de Ilión», págs. 133-134).

en pleno día, incluso al llegar la noche porque es una noche que preludia el nuevo día de la política. Del mismo modo que su relación con la *pólis*, extrínseca e intrínseca a un tiempo, es exactamente la misma que se da entre la luz y lo que ésta ilumina: distinto de ella, pero por ella hecho visible. El espacio de la política es el lugar en que la acción de los hombres aparece literalmente al mundo:[3] *Öffentlichkeit*, esfera pública en cuanto abierta a la visibilidad de todos y de cada uno. Y cada uno –en este sentido, y es un modo de deconstruir la noción metafísica de subjetividad– es al mismo tiempo sujeto y objeto de apariencia. Pero estemos atentos, pues cuando se habla de «apariencia» (*Erscheinung*, *Appearance*) o, incluso mejor, de «aparición», en Arendt no debe confundirse con lo que se suele entender por «aspecto», (*Schein*, *Semblance*), «apariencia» como «parecer algo» que no corresponde con la realidad, como algo distinto de la misma, desde el momento en que «en este mundo, al que llegamos procedentes de ninguna parte y que abandonamos con idéntico destino, *ser y apariencia, coinciden*» (VE, 31). Al reproducir la temática nietzscheana del *esse est percepi*, Arendt insiste tanto en la apariencia de la realidad como en la realidad de la apariencia, pues la apariencia es real desde el momento en que la realidad tiene un carácter constitutivamente fenoménico. El aparecer –o, mejor todavía, el com-parecer– nada tiene que ver aquí con la semántica de la simulación o la impostura, ni tampoco con la de la representación, relacionada con el retirarse del mundo de la apariencia típico del pensamiento, sino más bien con un ámbito de pura presentación:

3. Véase Tassin, E., «La question de l'apparence», en VV.AA., *Ontologie et politique. Hannah Arendt*, a cargo de M. Abensour, C. Buci-Glucksmann, B. Cassin y M. Revault d'Allonnes, París, Tierce, 1989, págs. 63-84.

parusía en el sentido literalmente apofático de la manifestación, la revelación y la epifanía. Los hombres existen sólo presentándose. Por este motivo, el aparecer tiene un alcance ontológico y no sólo fenomenológico, como resulta de su reconducción al suceso del nacimiento en cuanto venir a la presencia o, en el sentido pleno de la expresión, a la luz, donde lo que cuenta –también en relación con la caracterización *événementiel* del *Anfang-Ursprung* en Heidegger– es precisamente la dimensión incoativa del continuo «venir-a-la», esto es, de la imposibilidad de «ser» en la presencia. Así, la presencia queda como lo que no se puede presentar, si no es en la forma de su desdoblamiento representativo y, por tanto, aún otra vez, de la diferencia y del retiro respecto a la pura presencia:

> Las diferentes actividades mentales que, por definición, no aparecen, acontecen en un mundo de fenómenos y a través de un ser que participa de estos fenómenos gracias a sus órganos receptores sensoriales, y por medio de su habilidad y necesidad de aparecerse a los demás; de ahí que no puedan hacerse presentes si no es mediante una deliberada *retirada* del mundo de los fenómenos. No se trata tanto de la retirada del mundo –sólo el pensamiento, por su tendencia a la generalización, es decir, su especial atención por lo general frente a lo particular, tiende a retirarse completamente del mundo– cuanto la retirada de la *presencia* del mundo en los sentidos. *Todo acto mental se apoya en la facultad que tiene el espíritu para tener presente en sí mismo aquello que está ausente para los sentidos* (VE, 94).

Sin embargo, ello no anula cierta dimensión escénica, que constituye, por así decirlo, la vertiente exterior de esa ontología de la presencia. Es cierto que aparecer no significa

otra cosa que existir, pero la existencia es verdaderamente tal en la medida en que se desarrolla bajo la mirada de los otros: «Estar vivo significa no poder resistirse a la autoexhibición para reafirmar la propia apariencia. Se puede decir que los seres vivos *hacen su aparición* como si fuesen actores moviéndose en un escenario especialmente preparado para ellos» (VE, 34). La política acentúa y exalta la actitud teatral de la existencia –«el teatro [es] el arte político por excelencia» (CH, 211), hasta el punto de hacer pensar que tras la insistente oposición arendtiana a Platón se oculte también el implícito vuelco del interdicto platónico al arte e incluso la sustitución de la filosofía por el arte como presupuesto de la política. En la *escena* política, en definitiva, el agente es siempre a la vez actor (pero no autor), y viceversa. También es en este sentido que el poema homérico –no obstante y dentro de su dimensión bélica– se encuentra en el origen de la *pólis*. Si «en este mundo no hay nada ni nadie cuya misma existencia no presuponga un *espectador*» (VE, 31), ¿qué acontecimiento ha sido más espectacular que la guerra de Troya, primero a los ojos (¿ciegos?) de su narrador y, después, de quienes lo han escuchado? No por azar, según «la práctica lingüística griega [...], los «héroes», seres actuantes por antonomasia, recibían el nombre de *ándres epiphaneîs*, los especialmente visibles» (VE, 90).

En este sentido, puede decirse que la *Ilíada* es el gran reflector a partir del cual todo gesto tiene la posibilidad de devenir público al ser visto por los otros. Y no sólo, sino visto desde más de una perspectiva. ¿No era éste precisamente el elemento que caracterizaba la mirada de Homero?, ¿narrar una guerra mortal no únicamente desde el ángulo de los vencedores, sino también del de los vencidos? Tal naturaleza poliédrica es el elemento que esa guerra –su canto– transmite a

la vida de la *pólis* en el momento en que las armas ceden su lugar a las palabras y a la acción de concierto. Por otra parte, ya Aquiles había sido descrito como aquel que, junto a las acciones (*érga*), pronunciaba «grandes palabras» (*megáloi lógoi*) (CH, 39). Así, el «segundo origen» –la política con los caracteres que Arendt le atribuye– puede incorporar todo el potencial positivo del «primero», descartando contemporáneamente del mismo el negativo, esto es, el «agonismo» sin el antagonismo, la competición sin la violencia y la inmortalidad sin la muerte.

6. EL TERCER ORIGEN

Parece la cuadratura del círculo, la solución más lineal a la antinomia entre novedad y duración, deconstrucción y constitución, violencia y poder que ha marcado el recorrido arendtiano hasta aquí reconstruido. Y sin embargo, las cosas son menos sencillas de lo que a simple vista parecen. Observado más de cerca, el ensamblaje, o la absorción, del «antes» en el «después» no se cumple sin restos ni desfases. Así, para que la operación de traducción diferencial de la guerra en política, del conflicto en diálogo y del choque en encuentro llegue a buen puerto manteniendo firme su distinción, Arendt debe recurrir a un doble expediente retórico. Por un lado, desdramatizar el combate sanguinario en duelo, competición y juego a lo largo de un declive semántico del término *agón* que no excluye vacilaciones e incluso auténticas contradicciones, como cuando se le atribuye al espíritu *agonal* la destrucción de las *póleis* griegas: «Mientras la *pólis* griega estuvo impregnada del espíritu *agonal*, siguió siendo una forma aristocrática de gobierno, y no una oligarquía en la que el poder está en manos de una minoría. Los elementos aristocráticos, la pasión por la distinción y el individualismo extremo que la acompaña, llevaron finalmente a las *póleis* a la ruina, porque hicieron casi imposible

sus alianzas» (KM, 55); y, por el otro, complementariamente, convertir la experiencia política derivada en una experiencia heroica. El actor político puede repetir con otras armas las grandes gestas de los antiguos héroes porque en cierto sentido comparte su naturaleza, al heredar de ellos –*ándres epiphaneîs*– el arte de manifestarse, aunque sea en las plazas y no en los campos de batalla. Es como si el estruendo de las armas se transformara, en una suerte de eco invertido, en las voces del diálogo político. Naturalmente, el tránsito es posible porque se le ha asignado ya a la guerra una medida «civil». En efecto, ésta se le presenta a Hannah Arendt contenida desde el principio entre los límites de relaciones simétricas perfectas. Lo que carece de confines, lo desmesurado y lo excesivo no son más que la materia bruta que los héroes controlan y «forman» en sus gestas. Ciertamente con las armas, pero a través del mismo «ritmo», con el latido regular que medirá –en tiempos de paz– la competición entre los ciudadanos. Y no sólo esto, sino que la guerra se desarrolla dentro de límites definidos, siendo ella misma constructora de límites. Parece como si preparara el campo, delimitara el lugar y dispusiera el recinto del debate político.

El punto problemático, sin embargo, es que la doble operación de civilización del conflicto originario y de «heroificación» de la acción política no basta todavía para colmar la distancia de principio existente entre *pólemos* y *pólis*, entre violencia y poder, al menos por la forma en que la autora radicaliza la oposición. No basta, si no interviene un tercer punto de referencia, un tercer arquetipo o inicio, que confiera estabilidad y duración a una política demasiado expuesta aún a la herida provocada por la escisión originaria. Esta última estrella polar –capaz de unificar en un triángulo

perfecto la escena del origen– la encuentra Arendt en Roma.[1]

Se trata del tercer origen, que viene a saldar la distancia que separa todavía el primero (Troya) del segundo (Atenas) en una más amplia figura originaria, liberada finalmente de su residuo de violencia. Aquí –como para la valoración del primer inicio griego– Arendt asume el punto de vista de Hegel, invirtiendo su sentido de modo que la lleva a contraponerse frontalmente a una larga tradición antirromana. Si el filósofo había definido Roma como «algo artificioso, forzado, en absoluto original (*etwas Gemachtes, Gewaltsames, nichts Ursprüngliches*)»,[2] Arendt confirma su artificialidad –y, por tanto, su no-originalidad– pero la interpreta como dique de contención de la violencia: si la violencia está en el origen, todo lo que se limita a repetirla, reproducirla y duplicarla artificialmente, queda por ello mismo sustraído a su captura. El elemento diferencial se encuentra en el paso entre el concepto griego de *phýsis* (de *phýein*) y el latino de *auctoritas* (de *augere*). Mientras el primero indica lo que permanece en la continuidad de la venida al ser, el segundo, por el contrario, expresa la ratificación y ampliación de algo iniciado originalmente por otros. Más que una innovación original, se trata del nuevo comienzo de un inicio más antiguo: «Ser romano significa experimentar lo antiguo como nuevo y como lo que

1. Véase Cassin, B., «Grecs et Romains: les paradigmes de l'antiquité chez Arendt et Heidegger», en *Ontologie et politique*, págs. 17-39.

2. Hegel, *Lecciones de filosofía de la historia universal*, pág. 504. Véase lo que llega a escribir unas páginas antes (499): «El fin y el poder del Estado es algo irresistible, al cual todas las particularidades han de someterse. La obra del Imperio romano es esta política, como poder que encadena a todos los individuos éticos. Roma ha recogido, paralizado y extinguido en su panteón la individualidad de todos los dioses, de todos los grandes espíritus; ha roto el corazón del mundo».

se renueva a través del trasplante a un nuevo suelo, trasplante que convierte lo antiguo en el principio de nuevos desarrollos. Romana es la experiencia del comienzo como (re)comienzo».[3] En este lento trasvase –que busca lo propio en lo impropio, lo original en lo derivado y la fundación en la nueva fundación– la violencia no se extingue del todo, pero se atenúa, se descarga y calma en una sucesión que restablece un principio de equilibrio incluso en relación con quienes se ejerce. Precisamente lo que no había podido hacer Grecia, aferrar su propio origen sin dejarse engullir por su abismo.

¿Cuál era ese abismo –la deuda, la culpa, que la *pólis* no había logrado expiar– sino la destrucción de Troya, reiterada de algún modo en el fenómeno de las guerras fratricidas del que las ciudades griegas nunca supieron desembarazarse? Ciertamente, un poeta griego, el más grande, con su canto imparcial había construido una suerte de resarcimiento póstumo al pueblo vencido; pero sólo a un nivel simbólico. Para equilibrar realmente la balanza y saldar la deuda de manera efectiva se necesita algo proporcionado, algo que invierta el terrible acontecimiento inicial, se requiere otra ciudad que ocupe el lugar de la ciudad incendiada y le haga justicia sin abrir nuevas heridas, cerrando en cierto modo la cadena de las destrucciones recíprocas. Únicamente así –bloqueando la guerra con los lazos de la paz, las promesas mantenidas y las alianzas respetadas– el antiguo origen de llamas y ruinas podrá regenerarse en el nuevo tiempo de la política abierto por la *pólis* griega. Éste es el papel –y el destino– de Roma: «realizar» históricamente la imparcialidad poética de Homero reunificando los dos rostros antagónicos, los dos corazones

3. Brague, R., *Europe, la voie romaine*, París, Criterion 1992, pág. 35 (trad. cast.: *Europa, la vía romana*, Madrid, Gredos, 1995).

discordantes del primer origen. Sólo así –en la justicia con que el pueblo romano trata a la antigua madre troyana– aquel origen puede revelarse, al fin, como el principio generador de todo lo existente según la enigmática coincidencia heraclitea de *éris* y *diké*. En este punto «es como si en el comienzo de la historia occidental hubiera tenido realmente lugar una guerra que, en el lenguaje de Heráclito, hubiera sido "el padre de todas las cosas", ya que forzó la aparición de un único proceso en sus dos caras originariamente reversas» (P, 117). Ahora, sólo ahora, la simetría de la *pólis* es de veras completa y efectiva, realizada en el quiasmo simbólico entre Héctor-Eneas y Aquiles-Turnus, con el último en fuga ante la lanza del primero. Con la diferencia de que en esta ocasión –es la nueva ley de Roma, su *pax* eterna– las «llamas» que flamean por la casta Lavinia son avivadas de nuevo «para superar la total destrucción» (P, 117), para terminarla con un origen que parece no tener final, y para originar, a partir de aquel final, el nuevo origen de la política:

> Por eso es tan importante que la guerra de Troya, repetida sobre suelo italiano, a la que el pueblo romano remontaba su existencia política e histórica, no finalizara a su vez con una aniquilación de los vencidos, sino con una alianza y un tratado. No se trataba de atizar otra vez las llamas para invertir el desenlace, sino de concebir un nuevo desenlace para esas llamas (P, 118).

Arendt insiste en el significado constructivo, fundacional, del nuevo incendio. La luminosidad que éste desprende –a diferencia de la que iluminaba la batalla en Troya– es la luz de una *lex* que alumbra mucho más allá de las murallas de una sola *pólis*, para constituir la gran *urbs* en cuyo domi-

nio-alianza todas las *póleis* pueden unirse. Sólo ésta asegura la continuidad, la duración y la coincidencia de fundación y conservación a través del continuo *augmentum* que el *nómos* griego, encerrado en las murallas ciudadanas con las que coincidía, no podía asegurar. De este modo, si Grecia reemplaza a Troya destruyéndola, Roma sustituye a Grecia reedificándola. La obra de Roma no fue ni más ni menos que la creación «de la política [...] allí donde ésta tenía para los griegos sus límites y acababa» (P, 119).

Así, el círculo de la política –el triángulo del origen– se cierra. Ciertamente, Arendt pone en evidencia los límites y los puntos oscuros –a partir de la destrucción de Cartago– de aquella historia. Pero eso no excluye que Roma señale el punto de no retorno de la vicisitud política occidental, más allá del cual comienza –con el cristianismo, y antes aún con el platonismo– el declive moderno. Queda pendiente el ambivalente nexo entre origen e historia, su diferencia y entrecruzamiento, así como su inevitable conflicto. Uno y otra tienden a su aniquilación recíproca: si el origen vuelve a entrar en la historia, será inexorablemente absorbido por ella; por otra parte, si la historia se mide con el origen terminará igualmente aprisionada en un modelo de progresiva decadencia. Es como si el rechazo arendtiano de la filosofía de la historia –a favor de la impredicabilidad del origen– fuera lo que impulsara a la historia a introducirse en un recorrido «filosófico».[4] Y lo mismo sucede con el origen, ya que cuanto más se independiza del desarrollo histórico, más se acerca a un proceso de sustancialización que tiende a deslizarse de la dimensión an/árquica del «venir-a-la-presencia» a la presen-

4. En este mismo sentido, véase también Bazzicalupo, L., *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Nápoles, ESI, 1995, págs. 43-44.

cia plena. Sin embargo, pongamos atención, no estoy diciendo que éste sea el desenlace necesario del discurso arendtiano ni que tampoco, por un momento, ella pensara en una imposible restauración del origen, ni que experimentara nostalgia del mismo en el significado corriente de la expresión. Es sabido que, más que clásicamente utópico, el suyo es un pensamiento «atópico»,[5] puesto que el origen no puede situarse en ningún lugar temporal o geográfico. Es más bien, como afirmó Ricoeur, lo «olvidado» (*oublié)* que no remite «a ningún pasado que se haya vivido como presente en la transparencia de una sociedad consciente ella misma y de la propia génesis una y plural».[6] Lo que pretendo decir es que su antifilosofía de la historia corre el riesgo de ser interpretada en clave de decadencia porque dicha posibilidad está inscrita en la duplicidad de registro en que se apoya su concepción del origen. Un origen que no puede ser presentado y, por ello, tentado sin cesar a presentarse, a hacer de lo «olvidado» un «recuerdo», o incluso una añoranza, de una sociedad íntegramente presente a sí misma. Un pasaje de Christian Meier resulta indicativo de tal interpretación:

> La presencia de los ciudadanos –y, por tanto, en el sentido griego del término, la presencia política, a la que se asociaba la identidad política– existía así en un doble significado: por una parte, porque los ciudadanos estaban en condiciones de manifestar su propia voluntad con una participación cada vez más viva y, por otra, porque gozaban de un tipo particular de pre-

5. La expresión es de Bodei, R., «Hannah Arendt interprete di Agostino», en VV.AA., *La pluralità irrappresentabile. Il pensiero politico di H. Arendt*, a cargo de R. Esposito, Urbino, Quattroventi, 1987, pág. 120.

6. Ricoeur, P., «Pouvoir et violence», en *Ontologie et politique*, págs. 141-159.

sente. Éste no era sólo la sutil línea de demarcación entre pasado y futuro, sino que constituía más bien un vasto y denso «rasgo de presente».[7]

Es evidente que –una vez historizado lo «olvidado» o lo «inmemoriable» en una determinada sección del espacio y del tiempo– todo lo que sigue se desvirtúa y adquiere necesariamente carácter de pérdida y degradación que sólo se puede reparar o restaurar forzando los límites hasta el extremo. Y, por otra parte, no es casual que, en el mismo diseño arendtiano, al margen del bloque originario –el Gran Origen constituido por la intersección entre Troya, Atenas y Roma– cualquier otro inicio deba empujar a la superficie el nexo primitivo con la violencia que primero la *pólis* griega y luego la *urbs* romana parecían haber vencido. Desde esta perspectiva Arendt reconoce el lazo ineludible que vincula guerra y revolución. Es como si lo que llega en último lugar al mundo político moderno –la revolución– comportara, y evocara irresistiblemente desde el fondo de su propia memoria histórica, la violencia contenida en una guerra que le precede desde siempre:

> La importancia que tiene el problema del origen para el fenómeno de la revolución está fuera de duda. Que tal origen debe estar estrechamente relacionado con la violencia parece atestiguarlo el comienzo legendario de nuestra historia según la concibieron la Biblia y la Antigüedad clásica: Caín mató a Abel, y Rómulo mató a Remo; la violencia fue el origen y, por la misma razón, ningún origen puede realizarse sin apelar a la violencia, sin la usurpación (SR, 20).

7. Meier, C., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980; trad. it.: *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Bolonia, Il Mulino, 1988, págs. 44-45.

El espejo está ya roto y de sus mil fragmentos brotan destellos destinados a dar todavía, y en cada nueva ocasión, «fuego al mundo entero». Esta conclusión arendtiana no deberá sorprender a quien haya advertido la aporía constitutiva de una concepción dirigida a derivar una política no violenta de un origen constitutivamente violento. Originada a partir de su opuesto –la guerra– la política no puede tener consistencia autónoma, es decir, constituir una libertad estable. Es literalmente irrepresentable, de no ser en las interrupciones del tiempo, en los hiatos temporales, que son las revoluciones. Pero también en ellas, y precisamente en ellas, lo «remoto» del origen vuelve con efectos explosivos, e implosivos a la vez, ante una modernidad caracterizada en términos necesariamente disolutivos.[8] No por azar aquel Maquiavelo, considerado justamente «predecesor de las revoluciones modernas» (EPF, 151), reconducirá el acto inaugural de la fundación a la violencia febril que con Robespierre alcanza el paroxismo: «no se puede hacer una mesa sin destruir árboles, no se puede hacer una tortilla sin romper huevos, no se puede hacer una república sin matar gente» (EPF, 151). Una vez fijada –*ab origine*– una sola fuente de luz, las otras que se encienden de improviso devienen más débiles y engañosas; o, al contrario, cegadoras y destructivas. Y ello precisamente por la preten-

8. Sobre las aporías arendtianas, véanse las observaciones, realizadas a partir de posiciones diferentes, de Galli, C., «Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità», en *La pluralità irrappresentabile*, págs. 15-28; Portinaro, P. P., «La politica come cominciamento e la fine della politica», *ibíd.*, págs. 29-45; Volpi, F., «Il pensiero politico di H. Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica», *ibíd.*, págs. 73-92; Illuminati, A., *Esercizi politici. Quattro sguardi su H. Arendt*, Roma, Manifestolibri, 1994; Flores d'Arcais, P., *Hannah Arendt. Esistenza e libertà*, Roma, Donzelli, 1995 (trad. cast.: *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, Madrid, Tecnos, 1996).

sión de reactivar la fuente ya extinguida. Cuanto más se esfuerza la modernidad por imitar y repetir el origen –todos sus orígenes y la figura originaria que éstos forman– más lo traiciona y destituye de originariedad. Así, cuanto más intenta reproducirlo, más lo sustrae a sí mismo. Arrastrado fuera de sí, introducido en un marco conceptual distinto y opuesto al de partida, traducido de las categorías prácticas de «natalidad» y «pluralidad» a las categorías técnicas de «creación» y «fabricación», el origen desencadena un potencial de violencia capaz de destruir, además de a sí mismo, a aquellos que en vano se convierten en portadores suyos, de modo que «en clara oposición, tanto con las antiguas ensoñaciones del hombre como con sus conceptos más recientes, la violencia no dio en absoluto nacimiento a algo nuevo y estable, sino que, por el contrario, arrastró en un «torrente revolucionario» tanto al origen como a los iniciadores» (SR, 216).

7. NADA

Distinto escenario propone Simone Weil. Según esta autora, el origen no se hunde bajo el peso de una catástrofe histórica. Y ello no porque la historia –en particular la moderna– sea concebida en términos más positivos, ya que, por el contrario, en muchos aspectos Weil acentúa su caracterización negativa. Es sólo que, a diferencia de Arendt, dicha negatividad no recubre el origen desde fuera, sino que le es inherente. En definitiva, la modernidad no está enferma por haber traicionado el origen, sino por realizarlo en sus caracteres más terriblemente antinómicos. Éste no «cae» en el precipicio del «después», ya que caída y precipicio son ellos mismos originarios, pertenecen constitutivamente al acontecimiento de la creación. Como hemos visto, Arendt refuta esta categoría a favor de la de «natalidad», tanto por lo que concierne a la modalidad teológica de derivación y dependencia de las criaturas del Creador, como a su secularización «poiética» en términos de construcción de la sociedad nueva, a la que atribuye incluso el desenlace destructivo de las revoluciones modernas. Weil, en cambio, se mantiene dentro de la semántica de la creación, sometiéndola a un desplazamiento interno: un cambio radical de perspectiva, que logra resultados no menos radicales. Según indica, es imposible

hacer apología del nacimiento ya que todo nacimiento lleva consigo una astilla del mal originario inmanente en el acontecimiento creativo: «El nacimiento nos coloca en el pecado original» (Q, IV, 242), desde el momento en que es «una participación en el hurto de Adán» (Q, IV, 241). Hasta aquí nos movemos todavía en un marco sustancialmente ortodoxo desde la perspectiva cristiana. Sin embargo, surge de inmediato una diacronía distinta de la tradicional, que sitúa el pecado original después de la creación. El punto de inflexión se encuentra en la distinta interpretación de su «originariedad», ya que ésta no se entiende sólo en el sentido de que el primer pecado precedió a todos los demás, sino en otro, más absoluto, según el cual «no hay nada antes de él». Y no hay nada antes por la sencilla razón de que términos como «antes» o «después» se refieren a una dimensión temporal que le es ajena: «Todas las dificultades (insuperables) relacionadas con la historia del pecado original derivan de que la misma se representa como si se desarrollara en el tiempo, mientras que ésta expresa relaciones de causalidad, o, mejor, aquello que en lo sobrenatural corresponde analógicamente a las relaciones de causalidad» (Q, II, 263). Esto significa que el pecado tuvo efectivamente un sujeto –Adán– a quien puede serle atribuido en términos causales, pero exclusivamente causales, y no temporales: «Adán no puede concebirse antes del pecado. Puede concebirse sólo una anterioridad causal, y no temporal, entre su creación, su pecado y su castigo» (Q, II, 207).

La especificación es relevante, ya que al anticipar la crisis a un momento tan inicial, ésta coincide de hecho con el origen. Del mismo modo que el tiempo no comprende el pecado, sino que nace del mismo, la contradicción no es la consecuencia del comportamiento de la criatura, sino, por lo

menos en cierta medida, su causa. Ésta ya es plenamente operante en el acto de la creación, pues se trata de la creación desde el punto de vista de Dios: «La creación misma es contradicción. Es contradictorio que Dios, que es infinito, que lo es todo, a quien no le falta nada, haga algo que está fuera de él, que no es él, aun procediendo de él» (Q, III, 42). Adviértase que no se cuestiona la distinción agustiniana entre *principium* e *initium*, entre creación del mundo y creación del hombre, subrayada por Arendt; ni tampoco la epifanía temporal que según ella se renueva a cada nacimiento –«Γέγονεν, ἀρχήν («Ha nacido», «inicio», *Timeo*, 28b, etc.); esto indica un nivel, no el tiempo, porque el tiempo viene "después" de la creación» (Q, III, 26); sino la relación, irreductiblemente antinómica, entre Creador y creación: «Dios y la creación son uno, Dios y la creación están infinitamente distantes» (Q, III, 68). Sólo en un caso se reduce esta distancia, cuando «Dios, antes de crear el mundo, se crea a sí mismo» (Q, III, 24). Pero la diferencia entre Inicio e *Iniciante* determina ya una fisura que quiebra la narración canónica de la creación, exponiéndola a una serie de repercusiones que disuelven su autoconsistencia. Desde ese momento toda creación –la creación no se agota de una sola vez, sino que es perpetua– no sólo no enriquece al Creador, sino que lo reduce: «Dios con todas las criaturas es menos que Dios solo» (ED, 91). Más que expansión o emanación, la creación es una contracción que el Creador padece para hacerle sitio a lo otro de sí. De ahí la perfecta coincidencia con la Pasión a través de la Encarnación: «Dios se ha vaciado. Estas palabras encierran al mismo tiempo la Creación y la Encarnación con la Pasión» (Q, IV, 149). La contemporaneidad de los tres acontecimientos implica que el vaciado afecta a cada uno de modo singular y a la lógica general de su conjunto. Cada uno

constituye el contrapunto antinómico del otro, su pasado eternamente presente que empuja desde dentro hasta romper la compacidad interna. Así como el Verbo se encarna «antes de la encarnación propiamente dicha» (Q, II, 201), «la creación es ya una pasión. El cordero crucificado desde el origen (*Apocalipsis*, XIII, 8)» (Q, III, 35).

Entre las tres personas de la Trinidad domina una relación de contradicción. Cada una de ellas une y separa a la vez a las dos restantes en una dialéctica de unidad y desgarramiento: «El Espíritu, vínculo entre el Padre y el Hijo, es también su disociación, quien ha operado la encarnación. Es relación y ruptura y unidad de relación y ruptura» (Q, III, 278). La creación acentúa desmesuradamente el momento de la escisión, no sólo entre Padre e Hijo, sino –se trata de lo mismo visto desde otra perspectiva– en la persona del Padre, dolorosamente dividida entre los atributos divinos de la potencia y del amor (Q, III, 250). Para crear lo otro de sí, Dios debe desgarrarse y soportar la lacerante tensión entre dos impulsos recíprocamente contrapuestos. Si prevaleciera la potencia, destruiría el mundo para reconstituir su propia infinitud, pero el predominio del amor lo expone a la más terrible de las renuncias, la que supone insertar una cuña de vacío entre sí y sí mismo a través del sacrificio del Hijo.[1] El desgarramiento que se deriva de ello es inextinguible, a no ser mediante un contramovimiento de la criatura, que la lleve a unificarse de nuevo con el Creador deshaciendo su obra de creación.

1. Véase Vetö, M., *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*, París, Vrin, 1971, pág. 76, así como Charot, G., «Le mal: brisure originelle entre l'Amour et la Puissance dans l'Acte créateur, en *Cahiers Simone Weil*, 1995, 3, págs. 257-283. Al problema del mal está dedicado también un reciente fascículo de los *Cahiers Simone Weil*, 1996, 2, con ensayos de A. Birou, M. Sourisse y A. Danese.

Se trata del doble movimiento de autodisolución –primero, por parte de Dios y, después, del hombre– que Weil define a través del concepto, constitutivamente aporético, de «descreación», una presencia que se propone en la modalidad de la ausencia, un sí al otro expresado por la negación de sí, un acto coincidente con el propio retirarse. De dónde deriva Weil ese concepto –o a qué tradiciones, pasadas y presentes, puede asimilarse tal categoría– ha sido suficientemente indagado: más allá de la antigua teoría cabalista del *tsimtsum* («contracción»), reelaborada por Isaac Luria y su discípulo Jayyim Vital, se ha remitido también al *Ent-Werden* de Eckhart, por no retroceder hasta Orígenes o, por el contrario, avanzar hasta Hamann y Schelling. Más controvertida sigue siendo, en cambio, la cuestión de la «tasa de gnosticismo» presente en su posición. La dificultad de procurar una respuesta convincente se basa, por una parte, en la variedad de modelos de gnosis a los que, según las ocasiones, se hace referencia, y, por otra, en la continua hibridación que la raíz gnóstica experimenta en el texto weiliano en relación con otros vectores de derivación cristiana y platónica.[2] Personalmente, en lugar de evitar semejante contaminación, me parece más fructífero destacar el margen de originalidad y autonomía que ésta permite en relación con las tres tradiciones, esto es, el punto en el que cada una de las perspectivas interrumpe y «perfora» la coherencia de las otras dos con una inserción inasimilable, como, por ejemplo, cuando la creación es interpretada de repente como «el paso del tres a la pluralidad» del *Parménides* platónico, releído a su vez en términos neoplatónicos (Q, II, 330, y también *ibid.*, 276).

2. Sobre este enlace antinómico, véase Cacciari, M., «Platonismo e gnosi. Frammento su Simone Weil», *Paradosso*, 1 (1992), págs. 125-132.

En lo que concierne al referente gnóstico, por ejemplo, considero evidente que, con respecto a su formulación habitual, falta toda hipótesis autorredentora del hombre, así como un nivel de saber iniciático y elitista que permita su elaboración teórica. Pero la cuestión de fondo que separa más sensiblemente todavía a Weil del arquetipo gnóstico, decline como se decline, radica en el hecho de que tal «salvación» no es ni siquiera buscada, siendo incluso condenada por ella como fuga, nefasta e imposible al mismo tiempo, de nuestra condición irresolublemente contradictoria de seres finitos. La atención se concentra sobre todo en tal contradicción, por ser precisamente ésta el elemento de excedencia frente al paradigma gnóstico, como la misma autora parece extraer del fragmento tantas veces citado de Anaximandro sobre la «injusticia de las cosas» y la «expiación» que lógicamente deriva de ello (12 B1): a diferencia de toda forma de gnosis, según Weil, en definitiva, no puede afirmarse que lo finito constituya en sí el mal. Y ello tanto en relación con el universo natural, definido no sólo «irrefutablemente bello, sino [...] además [...] fuente inagotable de belleza» (Q, III, 217), como con el acto creativo visto desde la perspectiva de su Autor. Es cierto que «lo que es creación desde el punto de vista de Dios es pecado desde el de la criatura» (Q, IV, 240). Pero –y este punto es decisivo– desde el punto de vista de una criatura que no se autorreconozca como tal, que no ambicione trascender su estatus ontológico de ser finito, esto es, de no-sujeto-de-creación. Este pasaje responde quizá a una pregunta que Weil deja voluntariamente sin contestar, pero que asume cierto tono decididamente antignóstico: «¿Por qué la creación es un bien, si está siempre ligada inseparablemente al mal? ¿Por qué es un bien que yo exista, y no Dios únicamente, y que Dios se ame a través de mi miserable

mediación? No puedo entenderlo» (Q, II, 95). Se trata también aquí de una original, y a la vez antinómica, conjunción de «platonismo cristiano» como lo confirma otro pasaje, que remite de manera explícita al *Timeo* (34b y sigs.), en el que la creación se describe como «el bien hecho pedazos, y esparcido a través del mal» (Q, III, 86). Lo que cuenta, de todos modos, es una inédita complicación de la sinonimia gnóstica finito-mal. El mal es sólo una modalidad específica de ser de lo finito, la modalidad que lo sustrae a su «nada» para hacerlo ser lo que no es, precisamente «ser»: «La criatura es nada y se cree todo. Debe creerse nada para ser todo» (Q, II, 153).

Desde este punto de vista podría concluirse que la criatura no puede ser un mal «real», puesto que sólo existe como retirada de Dios. Ella –como todo lo que existe, como el mundo, el espacio y el tiempo– no es más que la diferencia interpuesta entre Dios y Dios, su toma de distancia de sí mismo. En cuanto tal –parte ausente de Dios– no puede ser verdadero mal, aunque contenga su posibilidad –«Dios al crear ha creado la posibilidad del pecado» (Q, II, 96)–. La *posibilidad*, pues, que para actualizarse necesita de una intervención adicional humana, es decir, la presunción de subjetividad, el llenado del vacío y la infinitización de lo finito. El único pecado del hombre en definitiva es este: la *pleonexía* (*Colosenses*, III, 5). La cancelación de su nada en un algo que aspira a hacerse todo; sin darse cuenta de que precisamente Aquel que ya es todo se ha hecho, en provecho nuestro, Nada (*nec ente[m]*): «No somos otra cosa que criaturas. Y aceptar no ser nada más que esto es como aceptar ser nada. El ser que Dios nos ha dado es sin saberlo nosotros un no-ser. Si deseamos el no-ser, lo tenemos. Sólo debemos darnos cuenta de ello [...]. Para enseñarnos que somos no-ser, Dios se ha hecho no-ser» (Q, IV, 248). El pecado original –la voluntad

autocreativa– no es la imitación de Dios, que conduciría más bien a la autorreducción, sino una mala imitación que nos lleva a querer copiar, de Dios, el atributo de la potencia más que el del amor, y el ser, más que el no-ser. Como en una siniestra ilusión óptica, cuanto más creemos acercarnos a Dios, más nos alejamos, cuanto más intentamos ocuparlo, más vacío queda nuestro lugar.

8. FUERZAS

La *Ilíada* constituye el ejemplo más perfecto porque ese vacío se percibe con toda su repercusión cargada de significado. La definición weiliana del poema como «representación de la ausencia de Dios» (Q, III, 74), y «miseria del hombre sin Dios» (Q, III, 153), no debe interpretarse sólo en el sentido de carencia, sino también en el sentido de las potencias que la colman y la habitan y en el del lleno que se instala de forma soberbia en la ausencia de Dios; o mejor, en el de aquella misma ausencia en su expresión terriblemente «positiva». El contenido del abandono: «La creación es abandono. Creando lo que es otro de Sí, Dios lo ha abandonado necesariamente» (Q, IV, 124). En tal abandono crece y se ejerce el dominio de la fuerza. La *Ilíada* ofrece la más completa –y transparente– expresión a este dominio.[1] Es una obra de arte porque no esconde su realidad. Y es una obra eterna por-

1. Véase Gaillardot, J., «*L'Iliade* poème de la force», en *Cahiers Simone Weil*, 1982, 3, págs. 184-191; Gaeta, G., «Sotto l'impero della forza. Simone Weil, i greci, la guerra», en *Linea d'ombra*, 1988, 32, págs. 58-61; Narcy, M., «Simone Weil dans la guerre ou la guerre pensée», en *Cahiers Simone Weil*, 1990, 4, págs. 413-423; Laurenti, R., «Il mondo antico nel pensiero di Simone Weil», en VV.AA., *Simone Weil e Raïssa Maritain. Momenti di spiritualità nel primo Novecento francese*, Nápoles, L'Antologia, 1991, págs. 33-62.

que eterna es –nunca iniciada, nunca terminada– la realidad que en ella se representa. Weil lo había «descubierto» antes de empezar su gran ensayo homérico, redactado entre 1938 y 1939 (pero que al estallar la guerra y por las vacilaciones de Jean Paulhan se publicó a caballo de 1940 y 1941),[2] puesto que ya en su carta a Bernanos enunciaba su principio rector: «Cuando se sabe que es posible matar sin arriesgarse al castigo ni a la reprobación, se mata» (LB, 223). Y, por otra parte, la relación, biográfica y conceptual, del ensayo sobre la *Ilíada* con la guerra de España es conscientemente explicitada desde los primeros *Cahiers*.[3]

Pero el texto que preludia más de cerca el *essai* es probablemente el fragmento de 1939 titulado *Réflexions sur la barbarie*: «No creo que puedan formarse ideas claras sobre las relaciones humanas mientras no se coloque en el centro la noción de fuerza, del mismo modo que la noción de relación está en el centro de las matemáticas» (EHP, 223). La ideología del progreso se revoca aquí no menos que aquella otra, complementaria, de la decadencia, a favor de una valoración de la fuerza como una constante universal, invariable, a no ser en la medida, de la naturaleza humana. Se trata de la misma formulación del escrito sobre la *Ilíada*: «Los que soñaron que la fuerza, gracias al progreso, pertenecía ya al pasado, pudieron ver en este poema un documento; los que saben discernir la fuerza, hoy como antes, en el centro de toda historia humana, encuentran en él el más bello, el más puro de los espejos» (FG, 13). La guerra no es la herida destinada a

2. Para una reconstrucción detallada del proceso, véase Fraisse, S., «Genèse de l'article sur l'"Iliade"», en apéndice a EHP, págs. 304-309.

3. Sobre la guerra de España, véase Canciani, D., *Simone Weil. Il coraggio di pensare*, Roma, Edizioni Lavoro, 1996, págs. 133 y sigs.

cicatrizarse en la «regularidad» de la política, sino su fondo ineliminable. Por ello «la realidad de la guerra, [es] la realidad más importante de conocer, porque la guerra es la irrealidad misma» (PD, 54), el propio sueño que se impone que sueñen los demás, como teoriza Renaud en *Venise sauvée* (VS, 77). Pero se trata de una «irrealidad» que gobierna *realmente* las relaciones entre los hombres incluso en tiempos de pretendida paz, desde el momento en que «la paz, tanto social como internacional, son dos guerras iguales y de sentido contrario» (Q, III, 181). No es casualidad que la temática de la guerra recorra todos los ensayos weilianos de aquellos años, incluidos los que tratan de política interior, hasta el punto que puede decirse que Weil interpreta no sólo lo político, sino también lo económico y lo social a través de la lente de la guerra: «Después de 1914 –escribe a Schumann– la guerra nunca ha abandonado mi pensamiento» (EL, 203). Por otra parte, se caracterizan por su transparencia las referencias que conectan en una sola trama, categorial y simbólica, la guerra de Troya y la que atraviesa de modo casi ininterrumpido la primera mitad de nuestro siglo: «Es así como Agamenón, que inmoló a su hija, revive en los capitalistas que, para mantener sus privilegios, aceptan a la ligera guerras que pueden arrebatarles a sus propios hijos» (R, 80).

Desde esas remisiones «contemporáneas» salta ya a la vista la distancia de la interpretación arendtiana. La *Ilíada* no inaugura la historia política de Occidente desde el exterior, a través del saneamiento o domesticación del propio potencial de violencia, sino que forma parte del mismo precisamente a causa de ello. No se trata sólo de una exacerbación realista de lo que Arendt tiende a «estetizar» en términos de *agón* –la guerra *parece* un juego hasta que se introduce en la carne de quien «juega» y la hace sangrar, observa Weil al respecto–, si-

no de una auténtica inversión de todas las perspectivas. Mientras que Arendt, podría decirse, lee el presente a la luz del pasado, Weil lee el pasado a la sombra del presente. La guerra no es vista desde el ángulo de la Grecia que nace, sino del de la Troya que muere, como muestra el hecho de que su «historia» no la continuaron los historiadores, según la confiada genealogía arendtiana, sino los trágicos. En el centro del poema se encuentra la destrucción de una ciudad, no la fundación de otra. Y sin embargo, la fundación –de toda ciudad, de la política en cuanto tal– está estrechamente vinculada a aquella destrucción; lleva dentro de sí la marca de hierro y fuego y está iluminada por su siniestra luz. El *pólemos* penetra profundamente dentro de las murallas de la ciudad e interrumpe todo tránsito al bien, la paz y la justicia; incluso si se trata de la más «bella» de las ciudades, como aquella Venecia salvada por un acto de amor puro, la cual, sabedora de ello, pondrá en boca de su mismo secretario «que jamás una ciudad fue preservada por la piedad del enemigo» (VS, 90), y que, por eso, también ella «se esfuerza visiblemente en aniquilar a sus enemigos» (VS, 126). La política, esencialmente, no es más que guerra transferida a la ciudad, *pólemos* traducido en *stásis*. En este sentido, y sólo en éste, Troya se halla en el inicio de nuestra historia política, porque es la primera de una serie infinita de ciudades invadidas y destruidas por la guerra.

Pero el vuelco del relato arendtiano no se limita al marco histórico-antropológico, sino que afecta también a categorías filosóficas de fondo como la de «natalidad», interrumpida y dramatizada por su inexorable contrapunto de muerte, de modo más conforme no sólo con el poema homérico –dominado por ella, por lo menos a partir de la de Patroclo–, sino, más en general, al punto de vista de los griegos, para quienes incluso los dioses inmortales eran calificados en negativo con relación

al suceso de la muerte: no-mortales, *a-thanátoi*, precisamente. Por no mencionar a todos los héroes, a partir de Aquiles, desde siempre *minynthádios*, «de breve vida», u *okýmoros*, «destinado a una muerte temprana» (*Ilíada*, I, 417), y con un hado al que anhela sustraerse (*Ilíada*, IX, 401 y sigs.), pero al que sigue prendido *por la* y *en la* circunstancia de su nacimiento. La cuestión puede observarse desde el ángulo de la relación entre libertad y necesidad, o de sujeto y objeto. A diferencia de Arendt, no son aquí los hombres quienes utilizan la fuerza, sino la fuerza la que utiliza a los hombres y los convierte en «cosas», como ha visto la gran tradición interpretativa: desde Snell, para quien en Homero «las acciones del espíritu y del alma se desarrollan por efecto de las fuerzas que actúan desde el exterior, y el hombre está sujeto a múltiples fuerzas que se le imponen y logran penetrarlo»;[4] –lo que explica los infinitos vocablos que el poeta utiliza para expresar lo que nosotros homologamos con el nombre de «fuerza»; *ménos*, fuerza que se siente en los miembros; *alché*, fuerza defensiva frente a los asaltos enemigos; *sthénos*, potencia de dominio, etc. A Dodds, que no considera la *áte* ni «un agente personal», ni un «desastre objetivo», sino más bien una «locura parcial pasajera» debida a un agente externo y «demoníaco»;[5] y a Dumézil, cuyos

4. Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zu Entstehung des europäichen Denkens bei den Griechen*, Hamburgo, Classen Verlag, sin fecha; trad. it: *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Turín, Einaudi, 1963, pág. 45 (trad. cast.: *Las fuentes del pensamiento europeo: estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de occidente en la antigua Grecia*, Madrid, Razón y fe, 1965).

5. Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley & Los Ángeles, University of California Press, 1951 (trad. cast.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, primera edición en Revista de Occidente, 1960; Madrid, Alianza, 1980, pág. 19).

héroes aparecen «consagrados a la Fuerza [...] víctimas triunfantes de la lógica interna de la Fuerza, que sólo se demuestra a sí misma atravesando los límites, incluso los propios, los de su razón de ser, y que se asegura precisamente cuando es fuerte, no sólo ante un cierto adversario, en una determinada situación, sino fuerte en sí, la más fuerte, peligroso superlativo para un ser de segundo rango».[6] Todo ello significa que en la *Ilíada*, propiamente hablando, no hay «sujetos» que no estén siempre «sujetados» a potencias indomables, como se muestra desde la primera palabra del poema: *ménis*, cólera tenaz y rencorosa que, más que Aquiles en quien se genera, es su verdadero protagonista «objetivo». Pero quien más insistió en esta «cosificación» forzada del hombre fue Alain, el maestro de Weil, en algunos *Propos* que tuvieron que influirla necesariamente:

> La *Ilíada* es algo grande, no hay epopeya que se le asemeje. Pero no se comprende por qué. El hecho es que en ella se encuentra lo verdadero de la guerra, que ningún poeta posterior ha contemplado directamente. Que la muerte, las heridas y el sufrimiento se muestren al desnudo ya es mucho, por no mencionar el olor atroz, ya que a menudo los guerreros buscan un espacio para deliberar que no esté sucio y apestado de cadáveres. Los perros y las aves de presa, las moscas y los gusanos se agitan sobre los tristes restos [...]. Aquí se destruye y se

6. Dumézil, G., *Heur et malheur du guerrier*, París, Flammarion, 1985; trad. it.: *Le sorti del guerriero*, Milán, Adelphi, 1990, pág. 120 (trad. cast.: *El destino del guerrero: aspectos míticos de la función guerrera entre los indoeuropeos*, México, Siglo XXI, 1971 [1990]). Para esta caracterización «excedente», en absoluto equilibrada o armoniosa, del héroe, véase sobre todo Brelich, A., *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1958, y ahora C. Catenacci, *Il tiranno e l'eroe*, Milán, Bruno Mondadori, 1996, págs. 11 y sigs.

es destruido, y se sabe. El hombre se convierte entonces en el más temible de los elementos.[7]

No recorreré ahora toda la fenomenología de la fuerza contenida en el ensayo de Weil: sus procedimientos y sus efectos, sus transformaciones y explosiones, su progresión y sus poderes. Matar o poder hacerlo; atravesar un cuerpo con un arma de forma fulminante o penetrar en él de modo lento. Encadenar, causar daño, devastar. Despedazar la carne que tras el embate tiembla, se abre, se abandona; pero también el espíritu,[8] que sólo una ideología consolatoria considera a salvo de ella, como observó con acentos weilianos Albert Camus.[9] Debe señalarse su capacidad de invadirlo todo, de golpear indiferenciadamente y de poseer sin discriminación, incluso a quienes parecen poseerla y tienen por ello la embriagadora sensación de avanzar en un espacio sin resistencia; salvo cuando experimentan luego la misma condición de *malheur* que ellos han infligido a otros, ya que, «en realidad, el hombre se limita a sufrir la fuerza y nunca la domina, sea cual sea su situación. El ejercicio de la fuerza es una ilusión. Nadie la posee» (Q, III, 198). Ni quien padece la espada por la punta –quedando contaminado para siempre– ni quien la maneja por la empuñadura. Ni quien está debajo, caído, ni quien está encima y se ensaña, puesto que «quien mata, matará [...] quien mata, será muerto» (Q, I, 301).

7. Alain, *Propos*, París, Gallimard, 1956, t. I, págs. 708-709.

8. Véase Winch, P., *Simone Weil: «The just balance»*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; trad. it.: *Simone Weil. «La giusta bilancia»*, Bari, Palomar, 1995, a cargo de F. R. Recchia Luciani, con una presentación de F. Cassano, págs. 177 y sigs.

9. Camus, A., «Préface à L'Espagne libre», en *Essais*, París, Gallimard, 1985, pág. 1.604.

La *Ilíada* se inscribe por completo en el movimiento que oscila entre la victoria momentánea y la indefectible derrota implícita en la contradicción constitutiva –ya en el centro del gran texto *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*–, entre una voluntad de poder subjetivamente infinita y una fuerza objetivamente limitada por la de unos adversarios igual y decididamente lanzados a una expansión sin término (R, 75 y sigs.). A diferencia del *agón* arendtiano, el límite es aquí el punto de encuentro –y desencuentro– entre dos no-límites, del mismo modo que la medida no es más que el dique de contención y rebote de una ola desmesurada. Ola, arena, viento e incendio servirán para comparar a los hombres esclavos hasta tal punto de *hýbris* y de *bía* que desconocen no sólo el *diálogo*, sino incluso el *krátos*, el poder comprendido entre confines seguros. En este delirio continuo, en esa ininterrumpida transgresión de límites e «ira» implacable, evocada en todos sus «nombres» –*ménis*, *chólos*, *thýmos*– desde el primer verso del poema, se cumple el funesto destino de una guerra combatida no por una mujer ni por una ciudad, sino por algo que escapa a toda lógica y que, sin embargo, y precisamente por ello, ata con cadenas inquebrantables, como Weil escribió en el texto titulado *Ne recommençons pas la guerre de Troie*: «Griegos y troyanos se mataron entre sí en una ocasión, durante diez años, a causa de Helena [...]. Su persona era tan evidentemente desproporcionada en relación con aquella gigantesca batalla que, a ojos de todos, ella sólo representaba el símbolo de la verdadera causa; pero la verdadera causa no la definía nadie ni podía ser definida porque no existía» (NR, 50). Entonces como ahora, ahora como entonces, en una repetición que parece no tener fin porque carece de inicio, o tiene inicio en el retiro de todo inicio y en el vacío que ello provoca. Contra los

helenismos al uso, vuelven a la mente los versos del gran poeta ruso del exilio y la angustia cuya trágica interrogación del siglo se refracta desesperadamente en la imagen de Troya cubierta por una nube de flechas que renacen continuamente de su propia madera:

¿Dónde estás, Troya querida? ¿Morada de las hijas de rey?
Será saqueado el alto nido de Andrómaca.
Y he aquí mil flechas que caen en una lluvia seca de madera
Y el despuntar en la tierra de ese nogal vivo para otras flechas.[10]

10. Mandelstam, O., *Tristia*, edición bilingüe ruso-francesa, París, Imprimerie Nationale, 1994, a cargo de M. Aucouturier, pág. 155.

9. EN COMÚN

Este vacío, se ha dicho, es el lugar de despliegue de la fuerza y, como tal, del conflicto imparable que divide y contrapone a los hombres. Pero –y éste es el punto de rotación del análisis en una dirección inexplorada por Alain– que la fuerza se despliegue en un vacío originario no es lo mismo que decir que ella sea el origen del universo. Si así fuera –si el inicio volviera a coincidir consigo mismo, aunque fuese del lado de la fuerza– habría sólo su lleno y no también el vacío dentro del cual se expande. En otros términos, aquel vacío es asimismo el signo de algo que falta porque se ha retirado y cuya ausencia, sin embargo, es su huella más luminosa. Weil se expresa intencionalmente de modo contradictorio: el alma sabe «que la ausencia de Dios en este mundo es lo mismo que la presencia secreta en este mundo del Dios que está en los cielos» (Q, I, 284). Si Dios estuviera, en el mundo, sólo presente –y no también ausente– entonces no sería Dios, sino algo que el mundo comprende en su propio interior. Lo que aquí está presente de Él, en cambio, es precisamente la ausencia. Esto tampoco significa que Él sea *simplemente* ausencia, ya que de otro modo estaría ausente también aquella ausencia que es la modalidad –negativa– a través de la cual se posibilita nuestra existencia como el

don contenido en su abandono: «El abandono en que Dios nos deja es su modo de acariciarnos. El tiempo, nuestra única miseria, es el toque de su mano. La abdicación mediante la cual nos hace existir» (Q, IV, 179).

En la asunción de tal contradicción radica la grandeza de la *Ilíada* y de toda la cultura griega. Ésta nunca percibe la fuerza separadamente de la ausencia que ella llena. Se trata de un desplazamiento de acento imperceptible como un parpadeo, aunque decisivo porque marca el tránsito –sería mejor decir: la co-presencia– del realismo político absoluto a su inversión impolítica. Ningún lado del discurso se pierde o debilita: precisamente porque reconocen el predominio integral de la fuerza; por ellos los griegos pueden llegar a despreciarla. Al saber que ésta ocupa todo el cuadro, logran desplazar su mirada hacia el marco y hacia sus inconexiones internas. Sólo porque admiten con Tucídides que «por una necesidad de la naturaleza, todo ser, sea quien sea, ejerce, siempre que está en sus manos, todo el poder de que dispone» (*Historias*, V, 105), vislumbran la infinita nada que circunda, o perfora, aquella necesidad como *su* mismo imposible. Lo que cuenta es la simultaneidad de la doble mirada; y más aún, de las dos perspectivas superpuestas que se abren a la misma mirada. Se trata de la relación que se da en la *Ilíada* entre contienda y armonía. La armonía no es lo contrario –sino la otra cara– de la contienda: el ritmo que la mide en sus movimientos alternativos. Podría decirse también que ésta es la relación que une en una sola trama a los dos contendientes; que los vincula en la unidad de una misma batalla, manteniéndolos en relación, aunque sea de lucha. Sin relación no habría lucha, pero sin lucha no habría relación, como Weil subraya a partir de los fragmentos de Filolao sobre el límite y lo ilimitado: el uno implica necesariamente al otro. Y ello

no sólo porque sin el límite no tendríamos ni siquiera la noción de ilimitado, sino porque el forzamiento del límite –la *hýbris*– es, para los mortales, el único modo de advertir su presencia, precisamente chocando contra él. Weil lo repite en numerosas ocasiones: lo ilimitado que supera el límite es, a su vez, finito en el sentido de que, por un lado, golpea contra un ilimitado contrapuesto –como experimentan sobre su propia piel los protagonistas de la *Ilíada*– y, por el otro, contra las paredes del orden del mundo entendido como expresión visible de lo infinito: «La naturaleza recibe el límite impuesto por el principio limitante, que es lo infinito. El límite es el signo del dominio de lo infinito sobre lo indefinido. El orden eterno del mundo está hecho de lo que limita y de lo ilimitado. Lo limitante es el uno. El límite es relación (*lógos*)» (Q, III, 102). Desde este punto de vista, la relación es más fuerte que las fuerzas que se baten en ella porque, limitando trascendentalmente lo ilimitado, lo conduce a su propio límite: «Captar *de una sola vez* lo ilimitado, porque *lo ilimitado está limitado por una relación que se capta de una sola vez*. Captar *la misma cosa* como ilimitada y limitada» (Q, III, 135).

Por supuesto, esta compleja mirada no puede derramarla alguien que se encuentre implicado directamente en la contienda. Pero ésta es la perspectiva asumida por Homero cuando extiende su ángulo de visión sobre un escenario que comprende a aqueos y troyanos. Y no sólo, sino que es capaz de «ver» en el ataque de los primeros el repliegue de los segundos; o en la derrota de los segundos, la victoria de los primeros, sin perder nunca de vista el *lugar común* en que se desarrolla todo el movimiento. Hay algo ahí que supera la tantas veces reclamada «imparcialidad» frente a los dos adversarios; y que se acerca mucho más a una impersonalidad

en la cual lo que Weil define como «lectura» (Q, IV, 403-415) pierde su propio sujeto y se adhiere al objeto hasta desaparecer en su interior. A convertirse en «no lectura»: «Se trata de desarraigar las lecturas, de cambiarlas, para alcanzar la no-lectura» (Q, II, 267). Sólo desde este punto –que no coincide con ninguna perspectiva concreta, y que incluso es ausencia de perspectiva– el autor de la *Ilíada* puede enmarcar la escena a partir del círculo invisible que une a quienes luchan entre sí. Ese círculo es el lugar –el conjunto– en el que las cosas humanas se desarrollan en su andadura opuesta, la co-implicación que acoge en un único regazo su conflicto continuo. O, mejor aún, el conflicto mismo en sus elementos objetivos, no reducibles a la necesaria subjetividad de las partes en causa.

Pero estemos atentos, esto no suaviza en absoluto la aspereza del choque representado. Cada acción –como cada contraacción– está sujeta al impulso incontrolado, porque no es consciente de sus propios límites, no es consciente de su fuerza, provocando, por tanto, daños irreparables para las víctimas sobre las que se descarga. No hay remedio para tal herida. Cada golpe es definitivo, no resarcido por un golpe igual y contrario. Y sin embargo, ello no evita que una correspondencia misteriosa aproxime, y casi identifique, en la lucha, a las dos partes. No a pesar del dolor que produce en cada ocasión, sino precisamente a causa del mismo. No se trata sólo de la «evocación súbita, rápidamente borrada, de otro mundo» (FG, 14), de fragmentos «diseminados aquí y allá, momentos luminosos, momentos breves y divinos en los que los hombres tienen un alma (FG, 34-35), ni de un fugaz «lamento» por lo que no es y hubiera debido ser –la paz, como Weil parece entender en algún lugar–; sino, al contrario, *de lo que es*. Se trata de la noche más oscura, del dolor más

insostenible y la desgracia más irreparable. Se trata en definitiva de la guerra en toda su potencia mortífera. Por este destino extremo son vencidos los héroes de la *Ilíada*. No por las pausas de la batalla, ni por la vida que emana de ellas, sino por la identidad de un dolor *común*, por la comunidad *del* dolor. No puede prescindirse de la lucha que los divide, porque es ella misma la que, desde otro punto de vista, los une. Si todos los hombres se encuentran divididos por la fuerza, estarán al mismo tiempo unidos por el sufrimiento que ésta genera: «Así, la violencia aplasta a los que toca. Termina por parecer exterior al que la maneja y al que sufre. Entonces aparece la idea de un destino bajo el cual verdugos y víctimas son igualmente inocentes; vencedores y vencidos, hermanos en la misma miseria» (FG, 27-28). No era otro el sentido de la carta a Bernanos escrita por Weil, más allá de la línea de combate, en los comunes cementerios españoles «bajo la luna». Desde este ángulo, más que el duelo con final feliz –«ordenado», interrumpido por la Noche, ennoblecido por dones recíprocos– que opone a Héctor y Áyax, la referencia es la lucha absolutamente «desordenada», mortal, interrumpida sólo por la sangre y finalizada con el ensañamiento del vencedor sobre el cadáver del vencido, el duelo mantenido entre Aquiles y Héctor; unidos, sin embargo, más aún que los demás, por un mismo destino de muerte. No por azar les había sido anunciada –por Patroclo a Héctor y por Tetis a Aquiles– con las mismas palabras («próximos a ti / ya acechan la muerte y el imperioso destino»; «cerca de ti se aproximan la muerte y el imperioso destino», *Ilíada*, XVI, 852-853, y XXIV, 132, respectivamente), casi para sintetizar en el final especular de los dos protagonistas los innumerables pasos que representan a griegos y troyanos unidos –y, se diría, vencidos– en el polvo:

[...] pues aquel día muchos troyanos y aqueos quedaron
de bruces tendidos en el polvo, unos al lado de otros (IV, 543-544).

En cuanto se juntaron y concurrieron en un mismo lugar,
entrechocaron pieles de escudos, lanzas y furias de guerreros,
de broncíneas corazas. Entonces, los abollonados broqueles
se enzarzaron unos a otros, y se suscitó un enorme estruendo.
Allí se confundían quejidos y vítores de triunfo
de matadores y de moribundos, y la sangre fluía por el suelo (VIII, 60-65).

Si la batalla «choca» y «enfrenta», sólo la sangre une y funde en una «comunidad» que un filósofo singularmente afín a Weil ha denominado «del frente».[1] ¿A quién mata Aquiles, matando a su adversario, sino a sí mismo en una superposición inextricable de homicidio y suicidio, como representa simbólicamente el llanto por el propio padre mezclado al de Príamo por el hijo en la escena que concluye verdaderamente el poema? La muerte de Héctor, procurada por Aquiles con una determinación que supera la simple relación de enemistad, supera, por otra parte, asimismo, la de analogía: es la *misma* muerte de Aquiles *en* su odiado enemigo: «Matar es siempre matarse. Dos modos de matarse, suicidio (Aquiles) o separación» (Q, I, 254). Así como también la de su otro doble amado, Patroclo, provocadas y anticipadas ambas por él. Esa comunidad entre enemigos es el núcleo de la poesía de la *Ilíada*. Ya no es, como para Arendt, el poema solar de la excelencia y la gloria inmortal, del *kléos* y

1. Me refiero a Patočka, J., en especial al capítulo sobre la guerra de sus *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Bolonia, CSEO, 1981 (edición original *Kacirské eseje o filosofii dejin*, Praga, Edice Pelice, 1975). Dicho capítulo se ha vuelto a publicar en *Oltre la politica*, págs. 192-213.

la *claritas* –«ninguna inmortalidad consoladora, ninguna insípida aureola de gloria o de patria» (FG, 14)–, sino el canto nocturno de la mortalidad, de la finitud, de la miseria humana. La función del poeta no es hacer «aparecer» lo que de otro modo desaparecería, ni ilustrar la guerra a través del relato de sus gestas heroicas, sino, por el contrario, representarla en su violencia desnuda, y por ello también en el sufrimiento que provoca. No en el sentido de contraponerlas, sino de mostrar que son la misma cosa observada desde perspectivas distintas. El poeta debe limitarse a constituir el paso de la una al otro: «En un poema como la *Ilíada*, se da la transmutación de la violencia en sufrimiento a través del poeta» (Q, III, 207). Éste no es más que el ángulo de refracción óptica desde el que los contrarios –violencia y sufrimiento, fuerza y justicia, guerra y amor–, aun manteniendo su oposición, e incluso precisamente por esta razón, se muestran *también* idénticos. Los griegos lo sabían con certeza cuando obedecían la ley divina del combate; y así lo entiende Weil al imaginar que la guerra de Troya fue cantada por ellos en el momento en que experimentaban la misma derrota que habían infligido a los troyanos. Juntos, por tanto, de vencedores y vencidos:

> Si creemos con Tucídides que, ochenta años después de la destrucción de Troya, los aqueos, a su vez, sufrieron una conquista, se puede preguntar si estos cantos, donde raramente se nombra al hierro, no son los cantos de esos vencidos, algunos de los cuales quizá se exiliaron. Obligados a vivir y morir «muy lejos de su patria» como los griegos caídos ante Troya, habiendo perdido como los troyanos sus ciudades, se encontraban a sí mismos tanto en los vencedores que eran sus padres, como en los vencidos cuya miseria se asemejaba a la suya (FG, 39-40).

10. IMPERIUM

Es precisamente esta capacidad de desdoblamiento –de ser sí mismo *y* su propio opuesto– lo que convierte en irrepetible la experiencia de los griegos. Irrepetible, sobre todo, por parte de los romanos, quienes incluso, junto a los judíos, constituyen su negación más radical, justamente por los caracteres reivindicados por Arendt en su honor: partiendo del *ius*, que según Weil no es más que la autolegitimación de la fuerza, a la *traditio* edificada sobre la erradicación violenta de todas las demás culturas, hasta la *religio*, entendida ahora como glorificación teológico-política del Estado romano y considerada por ello mismo peor que el aclamado ateísmo. Desde este punto de vista sería posible mostrar cómo Weil da un giro de ciento ochenta grados a todas las afirmaciones de Arendt, sin negarlas, sino más bien descubriendo el doble fondo de violencia y engaño de las expresiones latinas en las que se apoyan. Es así para el principio de la *auctoritas-augmentum* sobre su propia raíz, reconducido a la lógica implacable de un imperialismo tendencialmente ilimitado y, más aún, para el virgiliano «parcere subiectis et debellare superbos» (*Eneida*, VI, 853) releído por Weil como negación de todo derecho al enemigo vencido que no se haya humillado. Por no mencionar el horrible proyecto de «totum sub leges

mittere orbem» basado en la tendencial identificación de *Urbs* y *Orbis* y, por eso mismo, de ley y dominio: los descendientes de Eneas «verán sometidas a sus pies (*omnia sub pedibus*) y regidas por sus leyes cuantas naciones contempla el sol recorriendo uno y otro Océano» (*Eneida*, VII, 99-101).

El contraste con la lectura de Arendt no podría ser más claro. Si para ésta Roma –a pesar de las sombras coincidentes con un sentido desproporcionado de su propia superioridad– «completa» a Grecia salvando la desviación entre el «primer» y el «segundo» origen, entre el *pólemos* inicial y la *pólis* «dialécticamente» generada a partir del mismo, y si la victoria de Eneas sobre Turnus –el segundo incendio– sirve para saldar las cuentas, para equilibrar y justificar así las llamas del primero, para Weil ello queda excluido en principio desde el momento en que ningún fuego puede apagar otro fuego –sino sólo duplicarlo y extenderlo luego–, ninguna violencia puede distribuir justicia y paz a otra violencia. Además, porque no existe un primer incendio al que poder remitirse para iniciar la cuenta, ya que todo incendio es *siempre* segundo, a partir del de Troya, representado ya en el poema homérico en las mismas palabras de Aquiles como posterior a otro: «Fuimos a Tebas, la sacra ciudad de Eetión, la saqueamos por completo y nos trajimos aquí todo» (*Ilíada*, I, 366-367). El fuego arde desde siempre, transportado por la misma violencia. Cartago, después de Troya y antes de Numancia o de Tolosa, es el símbolo de la imparable cadena y representa para los romanos una culpa mayor aún que la de Troya para Grecia porque, a diferencia de ésta –nunca negada ni apartada por los griegos– fue presentada por sus autores como necesaria y justa. Es cierto que también para Arendt Cartago constituye una mancha en el comportamiento de los romanos (P, 124 y sigs.), pero lo que a ella le parece un error y un

límite se convierte, en la interpretación weiliana, en la esencia misma, la terrible verdad, de lo romano según la expresión de Tácito (*Agrícola*, 30; véase también P, 128) para quien la célebre *pax romana* era sólo el nombre para el desierto que aquel pueblo dejaba a sus espaldas. No era, pues, lo que se opone en principio a la violencia totalitaria, sino su peculiar preludio.

Naturalmente, se podría destacar, como se ha hecho en distintas ocasiones,[1] el carácter parcial, faccioso y cargado de prejuicios de esta reconstrucción, fundada además sobre fuentes llenas de lagunas y seleccionadas de acuerdo con las tesis a demostrar (Polibio, Diodoro, Apiano e incluso César). Sin embargo, hay algo en tal «exceso» interpretativo que impresiona, porque no pertenece sólo a la autora, ni puede reducirse tampoco simplemente al *antirömische Affekt* –como observaba críticamente Carl Schmitt–[2] que impregna la tradición romántica, entre Chateaubriand y Michelet, en la que, por otra parte, también se alimenta el juicio weiliano. Se trata de un elemento de conexión simbólica entre dos fases absolutamente distantes e incomparables de la historia de lo «político» que retorna con demasiada intensidad para ser sólo un producto del espíritu del tiempo; para no contener algo más que un paralelo históricamente imposible. Quiero dar tres pruebas de ello, tanto más significativas por corresponder a autores por otro lado totalmente ajenos a la inspiración weiliana. El primero es el *Parménides* de Heidegger,

1. Véase por último Desideri, P., «Il modello romano», en *Politeia e sapienza*, págs. 113-134, y la bibliografía allí contenida.

2. Véase al respecto Schmitt, C., *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellerau, Hegner, 1923; trad. it.: *Cattolicesimo romano e forma politica*, a cargo de C. Galli, Milán, Giuffré, 1986.

redactado entre 1942 y 1943, es decir, en los mismos años que los escritos antirromanos de Weil.[3] Lo que en dicho texto es sorprendentemente próximo a ellos no es tanto la contraposición general entre el mundo griego y el romano, con clara desventaja para el último, y ya presente en la filosofía de la historia hegeliana, como sus modalidades de argumentación: el nihilismo moderno –que culminará en la voluntad de poder nietzscheana– hunde sus raíces en el paso, y en la radical transformación, de la idea de verdad de la *aletheia* griega a la *veritas* romana. Mientras que, en efecto, la primera expresa el movimiento del llevar a la apariencia, del poner al descubierto (*Unverborgenheit*), la segunda halla su propio principio en el concepto de «mando» (*Befehl*) como dominio (*Herrschaft*) sobre el otro. Del mismo modo que el *numen* romano se distingue de los dioses griegos –ésa es exactamente la tesis de Weil– porque, a diferencia de éstos, que sólo pueden indicar, señalar una necesidad más fuerte que ellos, aquél representa la esencia de la voluntad despótica, como antes el Dios del Antiguo Testamento, que Heidegger aproxima también al espíritu de Roma.

Pero lo más significativo –en relación con las posiciones weilianas[4] y en contraste con las arendtianas, a las que por

3. Véase Escoubas, É., «Heidegger, la question romaine, la question impériale. Autour du "Tournant"», en VV.AA., *Heidegger. Questions ouvertes*, París, Osiris, 1988, págs. 173-185.

4. Sobre la relación, bastante problemática entre Weil y Heidegger, véase el volumen de Zamboni, C., *Interrogando la cosa. Riflessioni a partire da Martin Heidegger e Simone Weil*, Milán, Istituto Propaganda Libraria, 1993. Sin poder añadir nada más aquí, me limito a dos crípticos fragmentos weilianos que indican a la vez una afinidad y una distancia, o, quizá mejor, una atracción inquietante: «Afinidad entre mi noción de lectura y el "dasein" de los existencialistas», (Q, II, 110); «Dasein: una verdad en el "existencialismo", pero ellos han mezclado una tentación» (Q, II, 117).

otra parte Heidegger se acerca más– es que se añade también a la esfera violenta del dominio el derecho romano, aquel *ius* cuyo nexo intrínseco con *iubeo* arrastra toda la semántica de la *iustitia*, quedando bien lejos de la *diké* griega. Mientras que ésta alude a la medida soberana que subdivide las cosas según su justa proporción, el *iustum* romano corresponde siempre a quien está más arriba (*Obensein*) respecto a otros, juzgados por este motivo inferiores o, en el sentido literal de la expresión, «mirados de arriba abajo». Éste es el principio de un «ver» que en la *actio* romana de guerra va siempre unido al «vincere» según el áureo lema cesáreo del *veni, vidi, vici*. Pero si el combate está ya predefinido por la distinta disposición de los adversarios, esto implica que lleve siempre asociada, por parte de los romanos, la intención del *fallere*, del hacer caer en la trampa, de la puesta en jaque (*das Zu-Fall-bringen*) como resultado, más que de un ataque, de una trampa, de un engaño. Oigamos ahora a Weil: «Al mismo tiempo los romanos loaban su propia buena fe con una convicción contagiosa, poniendo un cuidado extremo en parecer que se defendían y no atacaban, y que respetaban los tratados y las convenciones, salvo cuando podían golpear impunemente, y a veces incluso en este caso» (QROH, 182). Evidentemente, esto tiene que ver tanto con la guerra como con una *pax* que sólo es su inversión complementaria, es decir, con una modificación continua de las fronteras que los romanos indicaban con el término *pango*, de ahí justamente la noción de falsa *pax*:

> No es en la guerra, sino en el *fallere* de la invasión del campo ajeno que se echa sobre las espaldas y de la puesta-al-servicio para el dominio donde se muestra el propio y «gran» carácter de lo imperial. Las luchas con que Roma se aseguró su

territorio y su expansión contra las ciudades y tribus itálicas manifiesta por doquier el claro procedimiento de invasión y anexión a través de los tratados correspondientes con otras tribus. En el romano *fallere*, hacer fracasar e incorporar, reside el engaño (*Täuschen*); el *falsum* es lo que engaña sin mostrarlo: «lo falso».[5]

El hecho de que Heidegger defina casi con los mismos términos que Weil la expansión de Roma como «fundación de la preeminencia de lo falso» (distinto del griego *psêudos*), como «la esencia de la no-verdad en Occidente»,[6] es por sí mismo sintomático, pero resulta todavía más relevante a partir del desenlace de tal proceso que, con extraordinaria simetría interpretativa, también él sitúa en el catolicismo romano y, de modo más específico todavía, en la Inquisición española.

La segunda prueba la constituye el personaje de Augusto en *La muerte de Virgilio* de Hermann Broch. En su dramático encuentro con el poeta moribundo, el César no sólo teoriza la idolatría del Estado que Weil identifica como la herencia más nefasta de Roma, «la mayor y más maldita de todas las ciudades»,[7] sino que recorre todos los elementos contiguos: el Estado satisface la libertad de los sujetos «a la vez que da a los hombres parte en la defensa estatal».[8] En dicho sentido pertenece a todo el pueblo romano, es decir, es Estado *del* pueblo. Pero puede pertenecerle en la medida en que cada ciudadano se anule en cuanto tal para considerarse

5. Heidegger, M., *Parmenides*, en *Gesamtausgabe*, 1982 vol. 54, pág. 61.
6. *Ibid.*, pág. 67.
7. Broch, H., *Der Tod des Vergil*, Zurich, Rhein Verlag, 1958 (trad. cast.: *La muerte de Virgilio*, Madrid, Alianza, 1979 [1981]).
8. *La muerte de Virgilio*, pág. 363.

a su vez propiedad del Estado: «Nosotros mismos parte del pueblo, pertenecemos al Estado y su absoluta autoridad, le pertenecemos con todo lo que somos y tenemos y perteneciéndole pertenecemos al pueblo; en efecto, como el Estado encarna al pueblo, así también el pueblo encarna al Estado».[9] Se pone de manifiesto aquí el cortocircuito teológico-político que según Weil lleva al pueblo más profundamente ateo a divinizar aquel mismo Estado que aniquila, incorporándola en su propia inmanencia, cualquier alteridad trascendente: «Los romanos –es ella quien habla ahora– nunca tuvieron otra religión, por lo menos a partir de sus grandes victorias, que la de su propia nación en tanto que dueña de un imperio. Sus dioses sólo servían para conservar y acrecentar su grandeza» (QROH, 208). Igual que los súbditos, también los dioses son *del* Estado en el sentido concreto de que constituyen su fuente intrínseca de legitimación. La santificación de su poder sobre la tierra en la que también el cielo está radicado como el techo de una casa: si «terrena es la realidad de Roma, terrena su humanidad»,[10] «el reino de este espíritu ya existe; es el Estado, el Estado romano, el Imperio romano hasta sus más lejanos límites. Estado y espíritu son una misma cosa».[11] Por ello, prosigue Augusto aludiendo al destino fundador del *pius*, pero también *victor*, Eneas «la piedad es el Estado, es el servicio del Estado, es ordenamiento en él; piadoso es quien sirve al Estado romano con toda su persona y toda su obra...».[12] Nada como la conclusión de su discurso manifiesta el presupuesto sacrificial sobre

9. Broch, H., *La muerte de Virgilio*, pág. 368.
10. *Ibid.*, pág. 367.
11. *Ibid.*, pág. 366.
12. *Ibid.*, pág. 376.

el que éste se rige, de nuevo en singular consonancia con la identificación weiliana de la esclavitud «como la institución fundamental de la sociedad» (ER, 211) romana:

> [...] el bienestar del Imperio necesita esclavos, y éstos deben insertarse ordenadamente en esa realidad, sin consideración del derecho que asiste al oprimido y que podrían hacer valer [...] y, si se rebelaran contra estas disposiciones, si surgiera un nuevo Espartaco a su cabeza, me vería obligado como Craso a crucificar a miles de ellos; tendría que hacerlo tanto para atemorizar como para satisfacer al pueblo, para que éste, siempre pronto a la crueldad y al miedo, cruel y cobarde, aprenda la nulidad del individuo ante el Estado y su absoluta autoridad.[13]

Que Broch-Virgilio oponga a esta «decisión» de Estado «la indivisibilidad» de la Justicia[14] es otra «remisión» weiliana que aquí únicamente puedo señalar. Así como para el tercer autor, lejanísimo y, sin embargo, singularmente próximo a Weil, no sólo respecto al juicio sobre Roma. Me refiero a Canetti:

> La historia de los romanos es la razón particular más importante para eternizar las guerras. Sus guerras se han convertido en el auténtico modelo del éxito. Para las culturas son el ejemplo de los imperios; para los bárbaros, el ejemplo del botín. Pero como en cada uno de nosotros se encuentran las dos cosas, cultura y barbarie, es posible que la Tierra sucumba por culpa de la herencia de los romanos.
>
> ¡Qué desgracia que la ciudad de Roma haya seguido viviendo después de que su imperio se hiciera añicos! ¡Que el

13. Broch, H., *La muerte de Virgilio*, pág. 368.
14. *Ibid.*, pág. 367.

> Papa la haya continuado! ¡Que emperadores vanidosos pudieran llevarse el botín de sus ruinas vacías y en ellas el nombre de Roma! Roma venció al Cristianismo al convertirse ella en la Cristiandad [...]. De ahí que fueran precisos veinte siglos de Cristianismo para darle a la vieja y desnuda idea de Roma una túnica con que cubrir sus vergüenzas y una conciencia moral para sus momentos bajos. Hela aquí ya completa y pertrechada con todas las fuerzas del alma. ¿Quién va a destruirla? ¿Es indestructible? ¿Es exactamente su ruina lo que la Humanidad se ha conquistado con mil esfuerzos y fatigas?[15]

Este texto –declinado en una tonalidad expresiva ciertamente extraña a la inflexión de Weil– es una muestra concentrada de su condena de Roma: desde la responsabilidad de las guerras pasadas y presentes al carácter íntimamente barbárico de una civilización que ha sido contrapuesta de modo artificial a los bárbaros; y desde la contaminación del cristianismo a la de toda la modernidad que se ha pretendido y pretende romana. Pero no es sólo este acento antirromano lo que acerca a Canetti y Weil. Se da asimismo en ambos la tensión antiidólatra frente al poder en cualquier lugar donde se manifieste u oculte –aunque sea en Dios, incluso especialmente en él: «La religión del poder [...]. Predicó: Dios es poder, y el que pueda, su profeta».[16] Y la misma desconfianza ante una historia «[que da] siempre la impresión de estar a favor de *lo más fuerte*, es decir, de lo que realmente ha sucedido»,[17] contra todos aquellos –individuos, ciudades, civilizaciones– que han sido derrotados y, como conse-

15. Canetti, E., *Die Provinz des Menschen*, Munich, Hanser Verlag, 1973 (trad. cast.: *La provincia del hombre*, Madrid, Taurus, 1986, págs. 41-42).
16. *La provincia del hombre*, pág. 39.
17. *Ibid.*, pág. 148.

cuencia, borrados. «¿Cómo llorar –repite como un eco Weil– la desaparición de cosas de las que, por decirlo así, nada se sabe? No se sabe nada de ellas, porque han desaparecido [...]. La historia es la sede de un proceso darwiniano más despiadado incluso que el que gobierna la vida animal y vegetal. Los vencidos desaparecen. No son nada» (ER, 173-174). Pero aún hay algo más –por lo menos en un cierto Canetti «kafkiano»:[18] el reflejo invertido, la voz no expresada y el vacío semántico de la realidad en que se ejerce el dominio de la fuerza. De su lenguaje, de su historia, de sus dioses. Así, la *atención* se dirige hacia una declinación «pasiva» de la potencia capaz de excavarla hasta encontrar las huellas escondidas de su opuesto: «Saborear la impotencia, después del poder, en cada una de sus fases, que tienen una exacta correspondencia con él; a cada triunfo de antes contraponer la derrota de ahora; fortalecerse en la debilidad propia; volverse a ganar, después de haber perdido tanto».[19]

18. Para la relación Canetti-Weil, véase Esposito, *Categorie dell'impolitico*, págs. 189 y sigs.

19. Canetti, E., *La provincia del hombre*, págs. 99-100.

11. TOPOLOGÍAS

Pero el vuelco de la perspectiva arendtiana no se limita al juicio sobre Roma, sino que invierte también simétricamente su lado en la sombra, es decir, en el cristianismo, que Arendt considera el origen de la deriva moderna, mientras que para Weil constituye su dique de contención interno y, al mismo tiempo, su punto de contradicción; el hilo espiritual, precisamente, que puede permitir todavía que la modernidad encuentre su inspiración originaria. Esto no significa que ambos horizontes interpretativos se contrapongan de modo frontal. Coinciden, incluso, en un punto concreto constituido por el severo juicio sobre el cristianismo histórico, al que Weil responsabiliza paradójicamente del efecto de descristianización que domina nuestro tiempo. Pero –y aquí las perspectivas divergen de nuevo– exactamente por aquellos caracteres mundanos, públicos, de los que según Arendt carece. Mientras –en contra de lo que ésta considera– es su vertiente espiritual la que lo convierte en la única y auténtica «prosecución» de Grecia. Por ello, la «continuación» de la *Ilíada* no debe buscarse en la *Eneida* –«copia» degradada del intento apologético de su autor respecto de Augusto, según el juicio, ciertamente poco generoso, de Weil–, sino en el evangelio. No debe buscarse en el poema de lo político –el virgiliano–, sino en el libro cristiano de lo impolítico.

Como es sabido, la relación entre tradición cristiana y cultura griega constituye una de las «cruces» más complejas de la bibliografía weiliana. Algunos han insistido más en la vertiente de helenización del cristianismo,[1] mientras que otros han subrayado la cristianización de lo heleno; en todo caso, ambas posturas no se excluyen, ya que el problema de fondo sigue siendo el del «platonismo cristiano», con todas las contradicciones históricas, filosóficas y doctrinales que éste comporta, también en relación con el vector gnóstico que constituye su vínculo todavía más claramente antinómico. ¿Cómo conciliar religión mítica y religión revelada? ¿Eterna repetición del arquetipo griego y radical *novitas* del acontecimiento crístico? ¿Mediación platónica y desarraigo místico? Y ¿cómo «contener», tener junto, el lejano «Uno» del Parménides con el Dios personal cristiano, por no mencionar la idea aristotélica, que aflora en algunos pasajes, del dios como «pensamiento de pensamiento»? En realidad, Weil no pretendía conciliarlos, por lo menos en el sentido que suele atribuirse a esta expresión: como síntesis derivada de la debilitación de ambos opuestos a armonizar. Su intención es, por el contrario, impulsar la contradicción entre *inconciliables* hasta llegar a reforzarlos a través, precisamente, de la recíproca fricción conceptual y simbólica.[2] Es esa aguda tensión diferencial lo que separa profundamente su universalismo religioso de tantos modelos de *praeparatio* evangélica, de revelación «progresiva», que se suceden en la tradición filosófica de la

1. Me refiero en particular al texto de Del Noce, A., «Simone Weil interprete del mondo di oggi», en *L'epoca della secolarizzazione*, Milán, Giuffré, 1970, págs. 154 y sigs.

2. Para esta lectura remito al trabajo de Tommasi, W., *Simone Weil, segni, idoli e simboli*, Milán, Angeli, 1993.

patrística neoplatónica al Schelling de la *Philosophie der Offenbarung*.

Ella misma lo reivindica no sólo al considerar la conversión de una religión a otra tan peligrosa «como el cambio de idioma para un escritor» (CR, 25), sino, más en general, cuando plantea como condición para la recíproca atención entre las distintas tradiciones religiosas la salvaguardia de su radical diversidad: «Concebir la identidad de las distintas tradiciones, no acercándolas sobre la base de lo que tienen en común, sino captando la esencia de lo específico de cada una de ellas. Es una sola y misma esencia» (Q, III, 202). La identidad esencial de la verdad radica en la especificidad diferencial con que se manifiesta. No en el sentido más obvio de que con el tiempo cambia el modo de ver la misma verdad, sino antes bien en otro, más enigmático, según el cual, por una suerte de misteriosa correspondencia, por contraste, la verdad de toda religión es efectivamente la única verdadera, a diferencia de todas las demás con las que, desde otro punto de vista, coincide: «Cada religión es la única verdadera, es decir, que en el momento en que es pensada es necesario aplicarle tanta atención, como si no hubiera nada más [...]. La "síntesis" de las religiones implica una cualidad de atención inferior» (Q, II, 152-153). De ahí la simetría entre la celosa custodia de la propia fe y su apertura a los contenidos disonantes presentes en las otras. Sin embargo, por «apertura» no debe entenderse simple tolerancia –ni, mucho menos, anexión–, sino más bien escisión, ruptura y fisura. Toda tradición es interrumpida, herida y arrebatada a la estabilidad pacífica de sus propias certezas y puesta en conflicto consigo misma –liberada del conflicto que originariamente la atraviesa– por el choque con la otra. Esa otra es precisamente su «otro» que ella contiene como lo que la confirma y desmien-

te al mismo tiempo; lo que confirma su verdad contestando su pretendida ortodoxia. Por ello, cuando una religión –como sucedió con el cristianismo– se institucionaliza en dogma cerrado y se apoya sobre una sólida «piedra», se pierde o pervierte inevitablemente. Entonces, el único modo de devolverle la vida es descentrarla, ponerla en tensión con algo extraño que, desde otro ángulo del cuadrante, le pertenece secretamente como su propio origen inmemorial. Esto es Grecia para el cristianismo: su verdad inconsciente y a la vez su contradicción insuperable.

Pero también el cristianismo para Grecia. Vuelve la comparación y el contraste con Arendt: el cristianismo, y no Roma, regenera el origen griego, pero no –como intentó la *traditio* romana– repitiéndolo, imitándolo o duplicándolo, sino, por el contrario, sustrayéndolo a su misma originariedad; entrecruzando aquel origen con otra raíz espiritual que *desde el futuro* lo «funda» y «explica» en su significado más íntimo: «Sin la obsesión de la Pasión, la civilización griega de la que extraéis todos vuestros pensamientos sin excepción, nunca habría nacido» (IP, 106). En este caso, el «después» genera el «antes» porque sin ese después el antes carecería de su parte más significativa: «Es maravilloso y extraordinariamente embriagador pensar que fue el amor y el deseo de Cristo lo que hizo surgir en Grecia la invención de la demostración (IP, 124). Los planos cronológicos son trastornados así en una topología no lineal en la que el origen es al mismo tiempo anticipado y pospuesto; y, por otra parte: «La cronología no puede tener un papel determinante en una relación entre Dios y el hombre, relación en la que uno de los términos es eterno [...]. Hay que deshacerse de la superstición de la cronología para encontrar la Eternidad» (CR, 13, 35). Del mismo modo que el cristianismo en su «antes», Grecia está arraigada en su

«después»; pero también en «otro» antes del cual se generó en la ausencia de toda autoconsistencia originaria. Grecia es conjuntamente lo que la sigue –el cristianismo– y lo que la precede, como su antigua madre oriental, originándola a su vez en un orden de sucesión sinóptica completamente reversible. De acuerdo con ello, tiempos distintos devienen simultáneos en espacios diferentes, y viceversa. Es asimismo lo que la inquieta y agita desde su interior, la tradición pitagórica y las doctrinas órficas y mistéricas entrecruzadas en Platón; y desde su exterior: «La tradición griega e hindú son una sola cosa» (Q, III, 202). Esta Grecia es ella misma y su otro: India, Egipto, Fenicia y Sumer. Y también su «enemigo», Troya, a la que destruyó y a la que nunca dejó de llorar como *su* culpa originaria:

> Heródoto dice que los pitagóricos tomaron de Egipto gran parte de sus creencias. Otro historiador antiguo, Diodoro Sículo, creo, señala analogías entre el pensamiento pitagórico y el pensamiento druídico, considerado por algunos, según Diógenes Laercio, como una de las fuentes de la filosofía griega, lo que, dicho sea de paso, obliga a considerar la religión druídica como de origen ibérico, lo mismo que la parte metafísica y religiosa de la civilización griega procede de los pelasgos.
>
> Entre paréntesis, íberos, pelasgos –es decir, egeo-cretenses–, troyanos y afines, fenicios, sumerios y egipcios, parecen haber formado alrededor del Mediterráneo, antes de los tiempos históricos, una civilización homogénea impregnada de una espiritualidad sobrenatural y pura (IP, 109).

Prescindiendo del grado de fiabilidad de tales genealogías, el punto decisivo que separa esta imagen de Grecia de una consolidada línea filosófica que va de Hegel a Husserl

–no ajena a un cierto Heidegger– es la ruptura del nexo entre helenismo y occidentalismo, que ni siquiera Arendt llegó a contestar. Es cierto que Hegel reveló la «mezcla» y la «heterogeneidad» que desde el origen unifica a los griegos con los demás pueblos –carios, lidios y frigios– del Asia Menor, pero para resaltar precisamente la «superación de tal heterogeneidad» en un determinado momento obraron «a través del espíritu que les era propio»,[3] de modo no muy distinto de como, según Husserl, sólo la «europeización» de las «humanidades extranjeras» –comprendido el «mero tipo antropológico empírico como "China" o "India"»–[4] podría restituir a Europa su primacía puesta ya en crisis aquellos años. Y ¿no era en función de una nueva autoapropiación de la humanidad europea, y alemana en particular, por la que el Heidegger del mismo período invocaba el retorno a Grecia? Contra este tipo de «universalismo particularista» grecoeuropeo Weil afirma su raíz –y, en cierto sentido, su destino– oriental según una interpretación que remite a los nombres solitarios de Hölderlin y Nietzsche: «Acaso Europa no tenga otro modo de evitar descomponerse por la influencia americana que a través de un contacto nuevo, verdadero y profundo con Oriente» (QC, 373). Con el primero –además de una singular afinidad espiritual e incluso temática, sobre todo en relación con la tragedia griega– Weil comparte la convicción de que «los griegos nos son indispensables. Sólo que precisamente en lo nuestro, en lo nacional, no podremos imitarles,

3. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, págs. 403-409.

4. Husserl, E., *Die Krisis des europaïschen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, en *Gesammelte Werke*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1954 (trad. cast.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991, pág. 16).

porque [...] lo más difícil es el *libre* uso de lo propio»;[5] ya que, como todo pueblo, y más que cualquier otro, los griegos destacan no en lo que les es propio, sino en lo que les es extraño, en lo «extranjero» que funda y al mismo tiempo hunde su origen; que lo separa de sí mismo conforme al principio heraclíteo según el cual «la individualidad [...] no es más que un producto del supremo conflicto»[6] y «el ilimitado devenir uno es purificado por el ilimitado escindirse».[7] Qué entendía si no Weil cuando al referirse al símbolo roto de la cruz que ella proyecta y lee en toda la cultura griega –desde Prometeo encadenado a Dioniso despedazado y Antígona enterrada– escribía que «la unión de los contradictorios es desmembramiento. La unión de los contradictorios es por sí misma pasión; es imposible sin un sufrimiento extremo» (Q, III, 43). He aquí la «llave» de su discurso voluntariamente contradictorio. El mismo *metaxú* –lo que une y compone– es máxima división: «La función de mediación implica, por sí misma, el desmembramiento» (Q, III, 35).

Se trata del mismo lazo que la une aporéticamente a Nietzsche, puesto que en el sentido de un originario «desmembramiento» –desmembramiento del mismo origen– debe entenderse su Grecia trágica atravesada y constituida por el conflicto entre apolíneo y dionisíaco.[8] Es sabido que Weil

5. F. Hölderlin an Böhlendorff, en *Briefe*, en *Sämtliche Werke*, vol. VI, 1, Grosse Stuttgarter Hölderlinausgabe, Stuttgart, Kohlhammer, 1943 y sigs., pág. 426.

6. Hölderlin, F., *Sämtliche Werke*, Frankfurt, Frankfurter Ausgabe, 1976 y sigs.; trad. it.: *Scritti di estetica*, a cargo de R. Ruschi, Milán, SE, 1987, pág. 87.

7. *Ibid.*, pág. 144.

8. Véase Puente, F. R., «Simone Weil, Friedrich Nietzsche et la Grèce», en *Cahiers Simone Weil*, 1996, 1, págs. 67-96.

mostraba claras reservas sobre este punto concreto de la interpretación nietzscheana, como otra prueba de una «alergia» más general ante un filósofo por quien debía sentirse atraída por una (para ella) embarazosa afinidad:[9] «Nietzsche –escribía a su hermano André– se equivocó completamente sobre Dioniso, sin mencionar la oposición con Apolo, que es pura fantasía, ya que los griegos los mezclaban en los mitos y en ocasiones parecen identificarlos» (SS, 232). Pero, ¿qué significaba reivindicar el carácter inextricable de los dos rostros del Jano griego, la «dionisicidad» *de* Apolo asaeteador, si no extremar, confirmándola en su lógica intrínseca, la interpretación de aquel para quien «Dioniso habla el lenguaje de Apolo, pero al final Apolo habla el lenguaje de Dioniso»?[10] Así, el origen no puede identificarse porque dentro de sí lleva inscrita la contestación de toda identidad, y los griegos no son *nada* más que los «mejores herederos y discípulos de Asia»;[11] del mismo modo, Europa es una «civilización griega a la que se añadieron elementos tracios y fenicios», la «pequeña península avanzada» de Asia respecto a la cual querría locamente representar «el progreso de los hombres».[12] Es cierto que lo «trágico» weiliano queda lejos de lo trágico nietzscheano, porque, más que contraponerse al *lógos* socrá-

9. «No trataré con ligereza *El nacimiento de la tragedia* –confiesa Weil (SS, 247)–; este libro me resulta a menudo odioso. No puedo soportar a Nietzsche, me hace sentir mal incluso cuando expresa cosas que yo también pienso. Prefiero admitir, fiándome de su reputación, que es un gran hombre, en lugar de verificarlo personalmente. ¿Por qué tendría que acercarme a algo que me hace daño?»

10. Nietzsche, F., *Die Geburt der Tragödie* (trad. cast.: *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1973 [1979], pág. 172).

11. Nietzsche, *Humano, demasiado humano* (*Umano, troppo umano*, cit. pág. 146).

tico, lo lleva dentro como su propia forma deformada; y, por otra parte, la línea de discriminación categorial es el platonismo, conscientemente «invertido» por Nietzsche –no ignorado, sino reforzado *y contrario*– en absoluta inmanencia. Pero se produce también aquí una relación subterránea que remite a la establecida con Arendt: ciertamente, según Weil, la apariencia no coincide, nietzscheanamente, con la verdad, ni con la «realidad»; y, sin embargo, también para ella ésta –la apariencia– es lo único que se nos concede humanamente, aunque sea precisamente la privación de la trascendencia, su «no» encerrado en la absoluta inmanencia, lo que constituye, como sabemos, su testimonio más directo. Ésta es la relación –de identidad e inversión– entre realismo político e impolítico. Como para Nietzsche, también para Weil nuestro mundo no es más que voluntad de poder, hasta que se abra una grieta inesperada y devastadora que nos conduzca fuera del mismo. O, lo que es igual, que haga adherirnos a él con un sí tan incondicional que transforme esa voluntad en absoluto *amor fati*:[13] «Este "sí" sin condiciones que se pronuncia en el máximo secreto del alma, que sólo es silencio, está totalmente sustraído al riesgo de contacto con la fuerza. Nada más en el alma puede sustraérsele. Este método es sencillo. No hay otro. Es el *amor fati*» (IP, 58).

13. Si bien el *amor fati* weiliano tiene una orientación de tipo estoico, véase Kahn, G., «Simone Weil et le stoïcisme grec», en *Cahiers Simone Weil*, 1982, 4, págs. 270-284.

12. EN EL PUÑO DE AMOR

Esta conciencia, se ha dicho, es el corazón poético de la *Ilíada*. Éste, más que en sus versos, late en las pausas y los silencios que los escanden y surcan desde su interior, como un «claro» que se abre de improviso, para cerrarse inmediatamente después, en el universo de la fuerza. Mejor aún, que la fuerza contiene como su límite y su lado inconsciente. Esto significa que de ella –al contrario de lo que Arendt consideraba– nunca se sale «realmente»; pero también que tal «realidad», que coincide con nuestro posible, no es infinita en el sentido de que ella misma es limitada por lo imposible, hacia lo cual al menos un punto de nuestra alma es atraído como por un vórtice irresistible. Es este punto el que permite despreciar la fuerza a la que, por otra parte, debe reconocérsele una soberanía absoluta: «Los griegos tenían horror a la fuerza y sabían que todo es fuerza, salvo un punto» (Q, III, 151). Su «milagro» radica en esquivar las dos posturas más habituales, que consisten en glorificar la fuerza o, al contrario, y bastante menos difusamente, en despreciarla sólo porque no se la reconoce en el centro de nuestra vida. Esto es exactamente lo que los griegos *no* hacen: «En el reconocimiento de la fuerza como algo absolutamente soberano en toda la naturaleza, comprendida la parte natural del alma humana con

todos sus pensamientos y sentimientos, y al mismo tiempo como algo absolutamente despreciable, radica la grandeza de Grecia» (IP, 53). Para que ello sea posible, para despreciar la fuerza en el mismo momento en que se admite su coextensividad con nuestra existencia, es necesario distinguir de forma rigurosa entre los conceptos de existencia y de realidad: la existencia no agota toda la realidad, del mismo modo que no todo lo que es real existe. O más precisamente, lo que existe se desdobla en dos partes, desde nuestra perspectiva totalmente coincidentes, una de las cuales es lo opuesto de la otra.

Es lo mismo que le sucede a la fuerza. Leamos con atención el siguiente pasaje: «Aquí abajo no hay más fuerza que la fuerza. Esto podría servir de axioma. En cuanto a la fuerza que no es de aquí abajo, el contacto con ella no puede comprarse a un precio menor que el paso por una especie de muerte» (ER, 173). La fuerza es la única fuerza porque es la única que llena la tierra; pero fuera de la tierra hay algo más que se le contrapone desde el exterior. Tiene su mismo nombre, «fuerza», y, desde un cierto punto de vista, la misma energía. Pero una dirección invertida: más que ir de arriba abajo, como la de gravedad, va de abajo arriba, como lo que crece. Es fuerza, pero también su opuesto, una fuerza que no es una fuerza, sino, más exactamente, una *no*-fuerza. No se trata de una entidad que no tenga nada que ver con ella, ni tampoco de su contrario, sino su negativo, algo capaz de superarla sin anularla ni perder el contacto con ella. Capaz de desarrollarse simplemente sobre su exterior, como la circunferencia con el círculo que encierra. Y bien, ¿qué es este algo? ¿Esta *no*-fuerza más fuerte que la fuerza, que la domina sin dejarse dominar por ella? Se trata del amor, en su relación de identidad con la justicia: «La fuerza se cree infinita,

mientras que sólo es lo que es en sí sin límite y recibe el límite desde fuera. Lo que limita la fuerza no está sometido a la fuerza y ni siquiera está dotado de ella. Y esto es lo mismo que el amor. Hay un infinito en la fuerza, pero este infinito es finito respecto a otro infinito» (Q, III, 152-153). El texto de referencia que utiliza Weil aquí es sobre todo *El banquete* de Platón, y en concreto el discurso del poeta trágico Agatón sobre el amor[1] que la autora define como «el centro de todo el pensamiento griego, su punto esencial, perfectamente puro y luminoso», que constituye «la inspiración misma del poema de la *Ilíada*, y lo ilumina en casi todas sus partes» (IP, 54). ¿Qué se afirma en aquel discurso? Sencillamente, que «el Amor no comete ni sufre injusticia, ni entre los dioses ni entre los hombres. Ya que él no padece por la fuerza, cuando padece, porque la fuerza no alcanza al Amor. Asimismo, cuando obra, no obra por la fuerza, porque todo el mundo consiente en obedecer en todo al Amor» (IP, 52-53). Ello significa, prosigue Agatón, que «en cuanto al valor, Ares no puede hacer frente al Amor, pues no es Ares quien se adueña del Amor, sino el Amor de Afrodita, quien, según se cuenta, se adueña de Ares. Quien domina es más fuerte que quien es dominado. El que es más valiente de todos debe ser absolutamente valiente» (IP, 60). Como decía, el elemento que se subraya es la trama de oposición y afinidad entre Ares y Eros. Eros combate con Ares sin usar sus armas, prescindiendo de la fuerza. Pero lo *combate*, y lo combate *fuertemente*, con un *valor* no sólo igual sino superior al de Ares, que le permite finalmente *tenerlo en un puño*. A pesar de su inspiración contraria, también el Amor lucha, hace la guerra. Incluso contra el dios de la guerra. Se opone a la

1. Véase también Q, III, 36, 133, 141 y 195.

guerra, pero con una paz muy semejante a la guerra, salvo el hecho de que no se trata de una simple guerra, sino de su contrario: guerra de la guerra. *A la* guerra. Por eso también él debe ser guerrero, el más fuerte de todos; tan fuerte que pueda combatir sin armas. Guerrero hasta el punto de poder *no* serlo:[2]

> El amor se adueña de Ares. Es decir, que el valor guerrero (y todas las formas análogas de valor) necesita de un amor que lo inspire. Un amor bajo inspira un coraje bajo, y un amor absolutamente puro inspira un valor absolutamente puro. Pero sin amor sólo hay vileza. El amor nunca ejerce la fuerza, no va con la espada en mano, y, sin embargo, es la fuente de la que extraen su valor quienes empuñan el acero. Contiene en sí esa virtud en su forma eminente. Contiene en sí todo lo que en la valentía es algo distinto de la brutalidad de la fuerza armada. No se le puede imitar, mientras no se posea más valor guerrero que los mismos guerreros, y ello sin ser guerrero (IP, 60).

Son textos que permiten leer a Weil como una pensadora «guerrera».[3] Y no sólo porque –como se ha visto– ella considerase siempre la guerra como «el principal motor de la vida social» (IP, 76), sino por algo mucho más profunda-

2. La intérprete que ha planteado con mayor sutileza hermenéutica y gran inspiración esta hipótesis de lectura es Angela Putino. Véase sobre todo su ensayo «Il concetto di forza nel pensiero politico di Simone Weil», en VV.AA., *Il pensiero di Simone Weil nella politica dei rapporti tra le donne*, Venecia, Centro donna, 1988, que he tenido muy presente en estas páginas finales.

3. Fiori, G., introducción a *Simone Weil. La provocazione della verità*, Nápoles, Liguori, 1990, pág. 12. El volumen compila interesantes ensayos de G. Longobardi, A. Sanvitto, W. Tommasi, E. Zamarchi, C. Zamboní, y G. Zanardo.

mente enraizado en su pensamiento –y, diría, en su vida– hasta el punto de transmitir el tono y el lenguaje de batalla ininterrumpida, sobre todo contra sí misma. Algo que incluso en la fase –luego drásticamente superada– de pacifismo más encendido le impedía «renunciar a la lucha, que, según Heráclito, es la condición de la vida» (NR, 66), ya que manifiesta su movimiento interno. Como, por otra parte, amor, «autor de la armonía más completa» porque y sólo porque une «los contrarios lo más contrarios posible» (IP, 70). O que le permitía afirmar que «la guerra misma, sobre todo tal como se desarrollaba antiguamente, concernía de manera viva y punzante a la sensibilidad por la belleza» (ED, 104). Y, por otro lado, la conexión –ciertamente por contraste, pero un contraste que ata con lazos indisolubles– entre guerra y amor, entre Ares y Eros, es una constante en todos sus *Cahiers*. No sólo en negativo, cuando son considerados conjuntamente «las dos fuentes de ilusión y engaño entre los hombres» (Q, I, 342). Ni tampoco para la forma de eros más baja, sensual y naturalmente próxima a la agresividad aniquiladora de la guerra, sino también para la más alta, donde las «combinaciones de guerra y amor» (Q, I, 162), «el parentesco del amor y la guerra» (Q, I, 332), adquieren la intensidad del vínculo al que tiende toda la perspectiva weiliana como su conclusión inevitable. Es entonces cuando también «la imagen de la paz» (Q, I, 287) se busca en la «guerra» como los sonidos que imitan el silencio: guerra *de* paz y paz *en* guerra. Es entonces cuando la semántica se carga de imágenes y metáforas bélicas y se concentra en la punta de la espada: «Hundir la punta de la acción en el curso del tiempo» (Q, I, 273). Y, por otra parte, la espada –*del* amor– justifica la interpretación crística de los santos guerreros: Krisna y Arjuna, pero

también Juana de Arco[4] y santa Catalina: «La razón debe extraer de la vaina la espada de dos filos: odio al vicio y amor a la virtud» (Q, II, 192). ¿Para qué si no la había traído Cristo? Mateo (X, 34): «No he venido para traer la paz, sino la espada». Y Pablo (*Hebreos*, IV, 12): «La palabra de Dios es una espada de dos filos» (Q, IV, 306). Porque, «cuando la empuñadura de una espada es sostenida por una mano pura, la punta purifica» (Q, III, 343).

Es ésta la espada que empuña el héroe weiliano. No por azar –según la indicación del *Crátilo* (398c)– el nombre de «héroe» «indica su nacimiento debido al amor» (Q, III, 395). Porque del amor lleva dentro de sí la herida que no cicatriza, el deseo que no se sacia y el fuego que se desencadena y purifica: «Fuego vine a echar (*baleîn*) en la tierra; ¿y qué quiero, si ya se ha encendido?» (Lucas, XII, 49). Éste es un último contrapunto para medir la relación *de* distancia que, nunca como en este caso, lo separa del héroe arendtiano. Él no «juega» valientemente a la guerra, pero tampoco la evita. No la «engaña» con pretextos de causa justa o con falsas imágenes de paz, ni se forja ilusiones sobre su derecho o su fin. Sabe que la tierra es de cualquier modo el reino de la fuerza; pero que en la fuerza se puede estar de modos distintos, que corresponden a las diferentes «estaciones», a los diferentes peldaños del heroísmo weiliano. Puede limitarse a «imitar» la pureza, puede limitarse a su «imagen» (Q, III, 195), intentando establecer un equilibrio entre fuerza ejercida y fuerza padecida, entre lado activo y pasivo de la fuerza. Contener el ejercicio de la propia fuerza, renunciar a una parte de la misma, incluso estando

4. Véase también Festa, S., «Giovanna d'Arco e Simone Weil», en *Obbedire al tempo*, págs. 107-121.

en posición ventajosa, ya es un acto que tiene algo de sobrenatural: «Matar *lo menos posible*» (Q, I, 242), «causar el menor daño posible, considerándolo todo y teniendo en cuenta las necesidades» (Q, I, 273). Pero puede hacer aún más. Puede –a diferencia de Aquiles– conservar el amor por la vida del otro, «desear que el otro viva, aunque la necesidad se oponga a ello» (Q, I, 243). O, mejor todavía, interpretar de modo distinto una necesidad a la que no es posible sustraerse. Plegarse a ella sin renunciar nunca a su responsabilidad particular. Acatar completamente el propio *dharma*, hasta amarlo como hizo Arjuna, o también Lawrence cuando siguió su camino hacia la catástrofe sin abandonar el puesto que le había sido asignado. De este modo –y sólo de éste– es posible aceptar la necesidad elevándose al mismo tiempo por encima de ella. Liberándose y realizándola de manera «universal»: «La necesidad es, respecto al individuo, lo que hay de más bajo en él –constricción, fuerza, «una dura necesidad»–: la necesidad universal libera de ella» (Q, I, 333). Se trata, también en este caso, de unir los opuestos y hacerlos recíprocamente fungibles: libertad *y* necesidad. Necesidad y decisión. Decidir *por* la propia necesidad. *Hacerla* propia. ¿Cómo? Anulando la relación «ocasional» que vincula la decisión al instante. O –lo que es igual– repitiendo el instante eternamente, dilatándolo hasta alcanzar la eternidad. Ello sólo es posible «atendiendo», ya que antes o después llegará el momento en que la decisión se manifestará en su vertiente de necesidad. Basta prestar «atención hasta no tener otra elección. Se conoce entonces el propio *dharma*» (Q, II, 120).

Pero no debe imaginarse que esto sea fácil, o que el precio a pagar sea bajo: hay que llegar al punto de quebrarse. Ello significa decidir por la necesidad, *decidirse*. Separar –en

el interior, en el propio cuerpo y en la propia alma– la parte que quiere de la que no quiere, escogiendo esta última. Querer no querer. Es el concepto de «acción no agente», o de «deseo sin objeto», pero también de descreación. Se trata de partir el alma literalmente en dos: una parte tiende a los resultados de la acción, y la otra no. La primera dice no a recogerse, a desaparecer, a favor del otro, o del Otro. La segunda dice sí. A esta «decisión» suprema –del propio «yo»– servía la espada de fuego que Cristo trajo a la tierra: «La presencia de Dios parte el alma en dos, el bien por un lado y el mal por otro. Es una espada» (Q, IV, 353). Es la que el héroe debe blandir con sus manos. Ése es el hierro –que no es *un* hierro– encerrado en el puño de Amor. No la «paz», sino la guerra contra sí mismos. La asunción del más duro *agón* dentro de sí:[5] perfecta *agonía*, no limitada a un momento, sino extendida a todo el tiempo: «El alma se divide en una parte ilimitada y otra limitante [...]. Una parte sufre por debajo del tiempo, y toda fracción de tiempo le parece algo perpetuo. La otra sufre por encima del tiempo, y lo perpetuo le parece algo finito. El alma está dividida en dos y entre las dos partes se encuentra la totalidad del tiempo. El tiempo es la espada que parte el alma en dos. (En otro sentido, el Amor es esa espada)» (Q, IV, 255-256). En el sentido que sólo de este modo el héroe puede concluir su misión, agotar su tarea, agotándose con ella. Sólo así *de la* guerra puede extraerse la imagen de la *verdadera* paz: la completa adhesión al Objeto, la pura percepción de la Realidad. Amar la realidad significa entender que toda la realidad –incluida la lluvia y el granizo

5. Sobre estos temas –también con relación al ensayo sobre la *Ilíada*– son importantes las observaciones de Cacciari, M., *Geo-filosofía dell'Europa*, Milán, Adelphi, 1994, págs. 87 y sigs.

e incluso el viento más frío– es amor. Entonces, también la guerra de la que provenimos puede asumirse como la *última* batalla: «Creer que la realidad es amor, viéndola exactamente como es. Amar lo intolerable. Abrazar la espada, adherir la propia carne contra la dureza y la frialdad del metal» (Q, IV, 300).

13. LA ÚLTIMA BATALLA

Y sin embargo, de nuevo otra vez, en la divergencia más aguda entre los dos tipos de héroe –arendtiano y weiliano– se perfila un último punto de tangencia. Para captarlo es necesario partir precisamente de la distancia, tal como emerge de un aforismo de Nietzsche: «Lo heroico consiste en esto, en que se hacen cosas grandes (o, de manera grande, *no* se hace algo) sin sentirse en competición *con* los otros y *ante* los otros. El héroe lleva siempre consigo el desierto y la sagrada e insuperable zona fronteriza dondequiera que vaya».[1] La imagen del desierto –que el héroe de Arendt combate para reducirlo– expresa aquí un rasgo profundo del heroísmo weiliano. Su héroe está siempre solo, incluso ante sí mismo. Por eso no se opone al desierto, sino que lo lleva dentro. Desierta está su alma, como la de Cristo en el momento «crucial» del abandono divino. Es por definición el abandonado, el humillado, el despreciado. Como el Jaffier que acaba de salvar Venecia, siempre es considerado un «traidor», una «persona ruin», un «criminal» que debe morir: «¿Podemos dejar con vida a este cobarde? Vamos, ¿qué decís? ¡Permi-

1. Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano (Umano, troppo umano*, cit. págs. 262-263).

tidme que lo mate!» (VS, 125). Desde este punto de vista se comprende lo que le permite «realizar un acto heroico sin ser un héroe» (Q, II, 88). Como el guerrero del amor, es héroe sin serlo. Más aún, precisamente por no serlo. No lo es –antes al contrario, es antihéroe– por lo menos según los caracteres que la tradición épica, recogida e intensificada por la misma Arendt, atribuye a dicha figura: aquel que se procura gloria a ojos de los demás. ¿No es ésta la luz que el Homero arendtiano reservaba a sus héroes haciéndolos inmortales? Pues bien, éstos son los dos rasgos –luz e inmortalidad– negados radicalmente en el héroe weiliano, el cual no se caracteriza por su capacidad de salir a la luz, sino, más bien, por su conciencia de pertenecer a la noche, como el obrero en la fábrica golpeado por la desventura y aplastado por una prensa, o como cualquiera que afronte la muerte de forma anónima. El héroe más puro carece de nombre. Es el «sin-nombre» y «sin-rostro», el que ha perdido toda seña personal: el desconocido e irreconocible por el simple motivo de que es sustraído al círculo de luz de la apariencia. Éste es el rasgo que más lo separa del mundo arendtiano: su heroísmo no consiste en el aparecer, sino en su contrario. No atañe a la persona, sino a lo impersonal: «*La acción en que la persona no aparece*» (Q, I, 238).

Sin embargo, pongamos atención: esto no deriva de una subestimación de la esfera de la apariencia, que conserva en Weil un lugar preferente porque estructura nuestra interpretación del mundo y también, como consecuencia, nuestro comportamiento; sino de su valoración, negativa en conjunto. No es posible seguir aquí el intrincado recorrido hermenéutico de la temática de la apariencia en el itinerario weiliano: los cambios, variaciones y desdoblamientos que lo connotan desde el primer ensayo sobre la percepción (PEP, 121-139) hasta

los últimos *Cahiers*. Queda el hecho de que ésta, incluso en las variaciones de registro que experimenta según las ocasiones, oscila más sobre la semántica de la «sombra», la «apariencia», que de la «aparición». La apariencia, en definitiva, no coincide con la realidad o, por lo menos, con su nivel más profundo. Aunque, desde otro punto de vista –el nuestro– es perfectamente real, mejor aún, la única realidad que logramos aferrar: «Nosotros no tenemos acceso más que a las apariencias» (IP, 83), ya que nunca salimos del todo de la caverna. Si bien sus sombras pueden verse de modo distinto, según seamos, o no, conscientes de ello. Tener consciencia de este hecho no consiste en situarse en un plano diferente del aparecer, lo cual no sería posible, sino exactamente en el plano contrario: saber que no podemos salir de su esfera porque ésta nos constituye. Saber que nosotros mismos somos *en la* apariencia y *de la* apariencia, no somos otra cosa que ella. Pero si somos apariencia, eso significa que al mismo tiempo *no* somos, y que, por tanto, el único modo para ser algo –Todo– es separándonos de nuestra apariencia. *Desapareciendo*: «Equilibrio del aparecer y del ser; cuando uno asciende, el otro desciende. Aparecer nada, imitación de Dios, acción no agente; efecto del amor» (Q, II, 153). Es el amor del héroe, la guerra contra sí mismo –contra su propia apariencia real o realidad aparente– que lleva a cabo a costa de un desgarramiento tan doloroso como es el de separarse de su propia piel: «La apariencia se adhiere al ser y sólo el dolor puede separarlos el uno del otro [...]. Quien tenga el ser no puede tener la apariencia, y la fuerza está en el nivel de la apariencia. La apariencia encadena el ser» (Q, II, 155). Héroe es quien tiene una fuerza –distinta y superior– de la que aparece. Quien tiene la fuerza de *no* parecer un héroe: en su lugar aparecerá la realidad ya no velada de la apariencia: «A causa de la inver-

sión operada en las cosas humanas por el pecado original se da esta incompatibilidad entre la apariencia y la realidad, que obliga a la justicia perfecta a aparecer aquí abajo con la forma de un criminal condenado. Si fuéramos inocentes, la apariencia sería el color mismo de lo real, y no un velo a desgarrar» (IP, 85); pero no lo somos. Por tanto, ello es imposible, e incluso «la culpa de Arjuna consiste en querer elevarse al ámbito de la manifestación exterior», en lugar de tender «a lo mejor no representado» (Q, II, 244-245). Acaso sólo Antígona lo lograse, pero a costa de sepultarse literalmente a los ojos de los mortales. Y precisamente por eso acercándose a lo Real, desde el momento en que «lo oculto es más real que lo manifiesto» (Q, II, 327).

Para hacerlo –se ha dicho– se requiere un acto de amor puro. Pero también –al mismo tiempo– de puro pensamiento. Weil jamás pierde de vista esta conexión entre *éros* y *noûs*, que se reúnen en el nivel más alto de lectura, en la no-lectura, la lectura impersonal, el espinosiano *amor dei intellectualis*. La verdadera pasión implica una adhesión a lo real en sí que únicamente un esfuerzo extremo de pensamiento puede conseguir, del mismo modo que el pensar profundamente lo real sólo puede conducir a amarlo. Las dos cosas se suceden sin solución de continuidad hasta el punto de unificarse en un único pensamiento *de* amor: «Para subordinarse a la facultad de amor, las otras facultades deben encontrar en ella cada una su propio bien, y particularmente la inteligencia, que es la más preciosa después del amor. Efectivamente es así. Cuando la inteligencia, habiendo hecho silencio para dejar que el amor invada toda el alma, comienza de nuevo a ejercerse, descubre que contiene más luz que antes» (CR, 43). Es esta luz –circundada por la sombra, invisible a los demás e incluso al sujeto afectado– la que busca

el héroe.[2] Cada acto suyo de amor pasa por el pensamiento de lo único que él puede amar en verdad. No es casual que a los 17 años Weil escribiera ya que pensar es «un acto heroico» (PEP, 313). Esta caracterización «noética» del heroísmo weiliano es aquí particularmente relevante porque nos acerca a la última «cita a distancia» con el «pensamiento» arendtiano al que se ha aludido antes. Quiero decir con la específica dimensión que en su última, e incompleta, trilogía sobre *La vida del espíritu*, Arendt asigna al fenómeno del pensar; por otra parte, en un contexto más general de crítica del voluntarismo –la libertad es irrealizable a partir de la voluntad– que ya de por sí la aproxima a la inspiración *weiliana*. No es indiferente que la referencia más próxima de Arendt la constituya en esa obra el mismo Sócrates que «guía» el itinerario platónico de Weil, aunque Arendt intente siempre separar a los dos filósofos griegos (VE, 196 y sigs.).

Pues bien, a la pregunta de cuál es el principal carácter de la actividad del pensar para Sócrates, Arendt responde con las palabras de Jenofonte (*Memorabilia*, IV, iii, 14). La metáfora –todo el recorrido arendtiano está entretejido de metáforas–[3] es la del viento: «Los vientos tampoco son visi-

2. Weil escribía a Jean Posternak en los siguientes términos: «El heroísmo militar es algo bastante raro; la lucidez del espíritu es todavía más rara; la unión de ambos carece de modelo: es un grado de heroísmo casi sobrehumano» (*Cahiers Simone Weil*, 1987, 2, pág. 130).

3. Podría observarse que la figura, no sólo retórica, sino lingüístico-conceptual, de Arendt es la metáfora, mientras que la de Weil es el símbolo. Opuestas aquí también, pues, en su común función de conjunción entre diferentes. La metáfora constituye, en el uso arendtiano, una vía de paso horizontal entre dos niveles, entre pensamiento y realidad, visible e invisible –«No hay dos mundos, porque la metáfora los unifica» (VE, 132)–, lo cual le es «barrado» al símbolo, que, en cuanto unión vertical de opuestos, es también su desgarramiento. El símbolo weiliano es lo imposible de la necesaria unión.

bles, pero nosotros vemos sus efectos, sentimos su presencia» (VE, 205). La atención se dirige sobre todo hacia el aspecto de violencia –«la tempestad del pensamiento», dirá Heidegger–,[4] destrucción y dislocación de una actividad constitutivamente orientada a derribar no sólo los valores acostumbrados, el orden tradicional, las «reglas de conducta aceptadas» (VE, 223), sino también sus mismos presupuestos: «Su aspecto más peligroso desde el punto de vista del sentido común es que lo que tenía sentido mientras se estaba pensando, se disuelve desde el momento en que comienza a aplicarse a la vida cotidiana» (VE, 207-208). Aquí el elemento inquietante, desarraigante –sin raíz, sin patria, sin lugar–, del pensamiento se remite directamente al otro carácter propio expresado por el Sócrates *jenofonteo*, esto es, su invisibilidad. El pensamiento se manifiesta de modo invisible, sustrayéndose a lo que suele dirigirse el «sentido común». Este algo a lo que el pensamiento se sustrae por su misma estructura –haciéndose invisible e interesándose en lo invisible– es exactamente la esfera de la apariencia de la que también se distancia de forma neta el héroe weiliano. Es cierto, como se ha visto, que en Arendt esa esfera es irrenunciable por lo que concierne al ámbito de la acción política. Pero el pensamiento es tal porque se dirige a la tierra –sin espacio– de lo impolítico. Por ello reclama irresistiblemente el vacío y la ausencia, un *no* sin compromisos con todo lo que aparece precisamente porque aparece: «Y como este ninguna parte no es en absoluto idéntico a la ninguna parte de dos caras con la que súbitamente aparecemos al nacer y con la que casi tan rápidamente desaparecemos con la muerte, puede ser concebido como el vacío» (VE, 230-231). En este aspecto, Arendt no

4. Véase Heidegger, *¿Qué significa pensar?* ed. it. cit., I, págs. 109-110.

podría ser más clara, pero la referencia a Sócrates carga el «vacío de apariencia» con una cualidad que lo asimila más aún a la semántica weiliana. Se trata del atributo del amor, representado aquí con acentos inconfundiblemente «platónicos»: «Al desear lo que no tiene, el amor establece una relación con lo que no está presente [...]. Puesto que la búsqueda que emprende el pensamiento es una especie de amor cargado de deseo, los objetos del pensamiento no pueden ser más que cosas dignas de amor: belleza, sabiduría, justicia, etc.» (VE, 210). La referencia a la justicia sirve, por otra parte, para introducir el posterior argumento de Arendt, las dos proposiciones afirmativas que mejor expresan el particular heroísmo socrático. Según la primera, «cometer injusticia es peor que sufrirla»[5] y, dice la segunda, lo más importante es estar en armonía con nosotros mismos (VE, 212). Ambas aluden no sólo a la diferencia entre lo que es y lo que aparece, sino también a la opción socrática por el primero *contra* el segundo. A pesar de todo, la justicia –amor y pensamiento, pensamiento de amor– requiere que se sacrifique lo que aparece ante los otros a lo que es, aunque oscurecido, desconocido y despreciado, como hace el héroe weiliano. Y como aquél también éste ahonda sus raíces en una «dualidad original» (VE, 218), en una «escisión original» (VE, 219) –respecto a uno mismo– a partir de lo cual sólo el pensamiento puede emprender el camino de la autoidentificación: «Y este yo –el yo-soy-yo– experimenta la diferencia en la identidad precisamente cuando no está relacionado con los fenómenos, sino sólo consigo mismo» (VE, 218).

5. Véase Weil, S., Q, III, 87: «Sócrates; yo deseo no ser ni autor ni víctima de la injusticia; pero prefiero ser víctima. De hecho sólo se puede ser una de las dos cosas».

No sorprenderá, entonces, si al final –en la última metáfora a la que Arendt parece casi confiar su propia herencia– el héroe del pensamiento, el pensamiento heroico, adquiere los mismos rasgos «guerreros» que Weil le atribuye a lo largo de toda su obra, convirtiéndose en el «Él» de la parábola kafkiana.[6] La escena representa «un campo de batalla» donde las fuerzas del pasado se enfrentan con las del futuro. Entre unas y otras encontramos al hombre que Kafka llama «Él» (VE, 232 y sigs.). Tal «entre» es el presente en el cual y por el cual Él combate desesperadamente. Desesperadamente, porque él mismo es el objeto y el motivo de la contienda: si no estuviera –o simplemente si no estuviera allí– las fuerzas se habrían aniquilado recíprocamente y, por tanto, la batalla habría terminado. Pero Él está allí, y de allí no se mueve, no desiste, resistiendo heroicamente a los ataques de los adversarios. Hasta que, cansado de defenderse y ante la imposibilidad de hacerlo sin ceder, identifica su propio *dharma*, lo que *debe* hacer. Decide su propio destino. Pero –y he aquí la «desviación» del relato kafkiano– sin evadirse de la línea de combate que le asignaría la «posición de árbitro, espectador y juez fuera del juego de la vida» (VE, 237). Nada sería más ilusorio, exactamente como el «sueño» de la metafísica occidental de una región atemporal, de una eterna presencia y una calma completa. Esta vía ya no puede ser recorrida. No lo ha sido nunca. ¿Y entonces? Sólo queda intentarlo con otra más arriesgada, milagrosamente abierta todavía. Una vía situada en la dimensión del tiempo, que se desplazará a lo largo de la diagonal resultante del paralelogramo formado por las dos fuerzas opuestas, originada en el punto de coin-

6. Kafka, F., *Gesammelte Schriften*, Nueva York, 1946, V, .pág. 287; trad. it.: *Confessioni e Diari*, Milán, Mondadori, 1972, págs. 811-812.

cidencia y de choque entre pasado y futuro. Como hacía el Zaratustra nietzscheano en el «pórtón»[7] cuando –acertada la lectura de Heidegger–[8] dilataba el *Augenblick*, el instante, hasta hacerlo coincidir con la eternidad. Entonces todo cambia. Él ya no se ve forzado a escapar del conflicto porque en definitiva coincide con el mismo. Porque el conflicto es su origen y su destino, hasta el punto de que sólo en él –en el combate– puede Él finalmente «estar». Encontrar reposo y tregua, la «inmovilidad» *del* movimiento o «la calma en medio de una tempestad, que aun no teniendo nada en común con ella, no obstante forma parte suya» (VE, 239). Él –el pensamiento– ya no se limita a combatir. *Es* ahora el combate al que –como a la «primera guerra»– estamos eternamente confiados: «La ventaja de utilizar esta imagen radica en que la región del pensamiento ya no tiene que situarse más allá o por encima del mundo y del tiempo humano; el luchador ya no tendría que evadirse de las primeras líneas para encontrar la calma y la inmovilidad que requiere el pensar. «Él» reconocería que «su» lucha no habría sido en vano, porque dentro del mismo campo de batalla hay una región donde puede descansar cuando está exhausto» (VE, 238).

7. Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra* (trad. cast.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972 [1980], «De la visión y el enigma», sección 2, págs. 223-228).

8. Heidegger, M., *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961; trad. it.: *Nietzsche*, a cargo de F. Volpi, Milán, Adelphi, 1994, págs. 248 y sigs.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

HANNAH ARENDT

A *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation,* Berlín, Springer, 1929; trad. it.: *Il concetto di amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, a cargo de L. Boella, Milán, SE, 1992.

OT *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt Brace & Co., 1951 (trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1982 [1987], traducción de G. Solana).

CP «Understanding and Politics», *Partisan Review*, 4 (1953) (trad. cast.: «Comprensión y política», en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, introducción de M. Cruz, y traducción de F. Birulés).

CH *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958 (trad. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, introducción de M. Cruz, y traducción de R. Gil).

EPF *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought,* Nueva York, The Viking Press, 1961, ampliado en 1968 a «*Eight Excercises*» (trad. cast.: *En-*

tre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política, Barcelona, Península, 1996, traducción de A. Poljak).

EJ *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil,* Nueva York, The Viking Press, 1963 (trad. cast.: *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal,* Barcelona, Lumen, 1967, traducción de C. Ribalta).

SR *On Revolution*, Nueva York, Viking Press, 1963 (trad. cast.: *Sobre la revolución*, Madrid, Revista de Occidente, 1967; Madrid, Alianza, 1988, traducción de P. Bravo).

VP «Truth and Politics», *The New Yorker*, 25 febrero de 1967, reeditado en la edición de 1968 de *Between Past and Future*, trad. cast. en EPF.

WB *Walter Benjamin,* en «Merkur», 1968; trad. it.: *Walter Benjamin: l'omino gobbo e il pescatore di perle,* en *Il futuro alle spalle,* a cargo de L. Ritter Santini, Bolonia, Il Mulino, 1981 (1995). Se ha seguido la edición italiana pues las dos versiones castellanas del ensayo no recogen el fragmento citado.

SV «On Violence», Nueva York, Harcourt Brace & World, 1970 (trad. cast.: «Sobre la violencia», en *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1973, traducción de G. Solana).

MP «Lying and Politics. Reflections on the Pentagon Papers», *The New York Review of Books*, 8 (1971) (trad. cast.: «La mentira en política. Reflexiones sobre los documentos del Pentágono», en *Crisis de la República*).

VE *The Life of the Mind,* vol. 1: *Thinking;* vol. II: *Willing,* a cargo de M. McCarthy, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1977, 1978 (trad. cast.: *La*

vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, traducción de R. Montoro y F. Vallespín).

P *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass,* a cargo de U. Ludz, Munich, Piper, 1993 (trad. cast.: *¿Qué es la política?,* Barcelona, Paidós, 1997, introducción de F. Birulés y traducción de R. Sala).

EU *Essays in Understanding. 1930-1954,* a cargo de J. Kohn, Nueva York, Harcoun Brace & Co., 1994.

KM *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought* (1953), trad. it.: *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale,* a cargo de S. Forti, en *MicroMega*, 5 (1995).

Simone Weil

ER *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, París, Gallimard, 1949 (trad. cast.: *Echar raíces*, Madrid, Trotta, 1996, presentación de J. R. Capella y traducción de J. C. González y J. R.Capella).

CR *Lettre à un religieux,* París, Gallimard, 1951 (trad. cast.: *Carta a un religioso*, Buenos Aires, Sudamericana, 1954, traducción de M. E. Valentié).

R *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale,* en *Oppression et liberté*, París, Gallimard, 1955 (trad. cast.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*, Barcelona, Paidós, 1995, introducción de J. Jiménez Lozano y traducción de C. Revilla).

FG L'«Iliade» *ou le poème de la force* y *Dieu dans Platon,* en *La source grecque,* París, Gallimard, 1953 (el ensayo sobre la *Ilíada* está ahora comprendido en EHP) (trad. cast.: *La fuente griega*, Buenos Aires, Sudamericana, 1961, traducción de M. E. Valentié).

IP *Intuitions pré-chrétiennes*, París, Fayard, 1951 (1985).

EL *Écrits de Londres et dernières lettres*, París, Gallimard, 1957.

PD *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu,* París, Gallimard, 1962 (trad. cast.: *Pensamientos desordenados*, Madrid, Trotta, 1995, traducción de M. Tabuyo y A. López).

SS *Sur la science*, París, Gallimard, 1966.

VS *Venise sauvée,* en *Poèmes suivis de Venise sauvée*, París, Gallimard, 1968.

QROH *Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme,* en EHP.

QC *À propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français,* en *Ecrits historiques et politiques,* París, Gallimard, 1960.

ED *Attente de Dieu,* París, La Colombe, 1949 (trad. cast.: *A la espera de Dios*, Madrid, Trotta, 1993, prólogo de C. Ortega y traducción de M. Tabuyo y A. López).

Q, 1; Q, II; Q, III *Cahiers,* París, Plon, 1951 (1970), 1953 (1972), 1956 (1974); trad. it.: *Quaderni,* a cargo de G. Gaeta, Milán, Adelphi, 1982 (1991), 1985 (1991), 1988. En las *Oeuvres complètes* que está publicando la editorial Gallimard de París, han aparecido los vols. 1 y 2 del tomo VI (*Cahiers*). Trotta tiene anunciada la próxima aparición de su traducción.

Q, IV *La connaissance surnaturelle,* París, Gallimard,

1950; trad. it.: *Quaderni,* IV, a cargo de G. Gaeta, Milán, Adelphi, 1993.

PEP *Premiers écrits philosophiques,* en *Oeuvres Complètes*, t. I, a cargo de G. Kahn y R. Kühn, París, Gallimard, 1988.

EHP *Écrits historiques et politiques,* en *Oeuvres Complètes*, II, 3, 1989, a cargo de S. Fraisse.

LB *Lettre à Georges Bernanos* (1938), *Écrits historiques et politiques*, París, Gallimard, 1960.

NR *Ne recommençons pas la guerre de Troie,* en EHP.