

Introducción

Pensar y actuar en el mundo tras la ruptura de la tradición

Marco Estrada Saavedra

I

NACIDA EN 1906 EN LA CIUDAD alemana de Hannover, la capital de la Baja Sajonia, y fallecida sesenta y nueve años después en Nueva York en 1975, Hannah Arendt se encuentra entre los pocos que han dedicado su labor intelectual a pensar lo político en términos propiamente políticos. La radicalidad de su filosofía yace, sin duda alguna, en la pregunta: ¿sabemos aún qué es la política? Es más: ¿entendemos de verdad su sentido? Basta echar una mirada a las diferentes concepciones actuales sobre la política para caer en cuenta que ni la pregunta ni su respuesta son algo evidente y, mucho menos, resuelto. Este hecho justifica en sí ocuparse en serio de su pensamiento, si bien nuestro interés no debe estar guiado por el necio deseo de encontrar respuestas fáciles y aplicables que nos reconforten y rediman de la responsabilidad de pensar por nosotros mismos.

A pesar de que sus obras principales han sido publicadas en nuestro idioma, el *opus* arendtiano no es muy conocido en México, Latinoamérica y España. Apenas existen entre nosotros un puñado de monografías dedicadas a estudiar sus ideas.¹ El escaso interés entre el público académico y el general por

¹ Los trabajos sobre la materia si bien son escasos, poseen, no obstante, una calidad notable. En ellos se reflejan las preocupaciones e intereses de la lectura "latinoamericana y española" de la obra arendtiana. Sin ánimo de agotar la lista, menciono sólo algunos de entre los más representativos: Cruz, Manuel y Birulés, Fina (comp.), *En torno a Hannah Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994; Hilb, Claudia (ed.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Nueva Sociedad, Venezuela, 1994; Lafer, Celso, *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994; Serrano, Gómez, Enrique, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*, Interlínea, México, 1996. Recientemente apareció un número de la revista *Sociológica*, de la UAM-A, dedicado a nuestra autora, "Vigencia de Hannah Arendt" (16, número 47, septiembre-agosto 2001), que aborda diferentes facetas de su obra.

esta pensadora judeoalemana se explica, por un lado, por la nula atención de Arendt por nuestros países; aparentemente, su horizonte temático tiene poca relación con nuestras realidades sociales, políticas, económicas y culturales. Por el otro, los hábitos intelectuales en nuestras universidades, hasta mediados de la década de los años ochenta, estaban moldeados por las escuelas marxistas, funcionalistas y estructuralistas principalmente, por lo que su imperio intelectual dejaba poco espacio para pensadores excéntricos y no adheridos a ninguna corriente de pensamiento oficialmente reconocida, como era el caso de Hannah Arendt, quien siempre se preció de su independencia espiritual. Pero nuestra academia ha cambiado mucho desde entonces y ha comprobado el desgaste e insuficiencia de los paradigmas teóricos dominantes. Las profundas transformaciones de nuestras sociedades desde finales de los años sesenta implican nuevos retos y temas para las ciencias sociales y políticas y la filosofía práctica ejercidas en nuestro hemisferio cultural: derechos humanos, destrucción del entorno ecológico, democracia, reconocimiento de la pluralidad étnica, igualdad entre géneros, surgimiento de movimientos sociales, formación de la sociedad civil, construcción de una nueva institucionalidad política de acuerdo a un verdadero estado de derecho, mundialización mercantil, globalización cultural, etc. En este sentido, contribuir a la difusión crítica de la obra de Arendt no es un mero gesto para ponerse al día en la discusión académica internacional con el fin de evitar el reproche de provincialismo; significa ante todo, dar a conocer una manera original de pensar la política que puede ayudarnos a entender muchos de los problemas que afrontan nuestras jóvenes y frágiles democracias, así como a cuestionar evidencias y costumbres mentales queridas. No sería del todo descabellado aventurar que muchas de nuestras insuficiencias políticas y de sus pretendidas soluciones tienen que ver con una reflexión deficiente sobre la naturaleza y autonomía de la misma esfera política.

La filosofía de Hannah Arendt puede leerse como una crítica a la praxis de los burocratizados sistemas políticos de nuestras sociedades; una crítica que surge del malestar ante la apatía política de los ciudadanos y la ocupación monopólica de la vida pública de los partidos políticos, ante la profesionalización y tecnocratización de la política y la creciente privatización de lo público. En efecto, nuestras agorafóbicas *polis* modernas se han convertido en espacios abiertos al desencuentro de los ciudadanos, lugares baldíos donde se intercambian palabras ciegas y las acciones verdaderas son reemplazadas por huera muecas

mediáticas. Aquí la política se halla en exilio. Y ello no sólo es una desgracia, sino que cobija también un enorme peligro para una convivencia política racional.

II

El marco en el que se pueden inscribir los artículos que el lector tiene en sus manos y en el que se mueve el pensamiento arendtiano con gran libertad es el de la idea de la ruptura con la tradición, la autoridad y la religión, y en el de la oportunidad que se nos ofrece al apropiarnos de un pasado sin autoridad directa sobre nosotros para arriesgarnos a pensar en una constelación histórica nueva de nuestro mundo.

Hannah Arendt entendía la tradición como “el hilo conductor a través del pasado y [...] la cadena a la que cada generación, a sabiendas o no, tuvo que ligarse para comprender el mundo y su propia experiencia y, después, perduró como tal”.² En este sentido, la tradición fungía como la continuidad iluminadora del pasado que ofrecía a cada acción y cada pensamiento de los seres humanos una aparente independencia y certeza mediante criterios, respuestas e ideas aprobados y sancionados en cada ámbito de los asuntos humanos, gracias también al apoyo enérgico de la autoridad —algo más que un consejo, pero menos que una orden y que no implica “coacción a través de la violencia”, pero tampoco llega a ser “convencimiento por medio de argumentos”— y de la religión —el estar ligado y obligado a una comunidad—. “En la medida en que esa tradición no se interrumpiera, la autoridad se mantenía inviolada; y era inconcebible actuar sin autoridad ni tradición, sin normas y modelos aceptados y consagrados por el tiempo, sin la ayuda de la sabiduría de los padres fundadores”.³ Bien equipada con experiencia y toda suerte de conceptos, la tradición logró salvar por siglos “la brecha entre el pasado y el futuro”, aquel lugar intemporal del pensar, al menos mientras que fue una tradición viva y vivificante y nos garantizaba el marco en el que podíamos llevar nuestras vidas con relativa confianza y despreocupación.

Sin embargo, la trinidad de la tradición, autoridad y religión se “colapsó” y es un hecho consumado, “y como tal ya no forma parte de la ‘historia de las

² Arendt, Hannah, “La tradición y la época moderna”, en: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996, p. 31s.

³ Arendt, Hannah, “¿Qué es la autoridad?”, *op. cit.*, 1996, p. 135.

ideas', sino de nuestra historia política, de la historia del mundo".⁴ Esta pérdida no fue originada por el advenimiento del totalitarismo, es más antigua que la dominación totalitaria; no es su resultado, sino su "condición". La ruptura tiene menos que ver con la aparición de nuevas ideas y pensamientos en el mundo —que, en cuanto tales, muy poco pueden cambiarlo— que con acontecimientos; es decir, revoluciones políticas, económicas, sociales y culturales que transformaron decisiva y profundamente la realidad humana y el tejido mundano de las relaciones sociales. Esta crisis significa que el "modo" en que la tradición intelectual formulaba sus preguntas y ofrecía respuestas no nos convence más, es decir, "ha perdido su validez".⁵ De tal manera, en un mundo postradicional desmoronado hemos perdido "nuestras herramientas de comprensión".⁶ Ante las realidades contemporáneas, las venerables fórmulas de antaño se muestran sumamente inadecuadas, si no es que carentes de todo sentido. Con la ruptura surge un vacío temporal que consiste en nuestra carencia de coordenadas espirituales para nuestra orientación en el mundo. Una sociedad moderna que no solamente ya no reconoce sino que ha despedazado dicha trinidad pierde de inmediato el suelo trascendental bajo sus pies, desde el cual había podido erigir criterios universales y vinculantes para la comprensión y evaluación de la totalidad de las esferas humanas de actividad y pensamiento. Lo heredado por la tradición ya no es ni evidente ni confiable; su "acorde fundamental" (J. Burckhardt) se ha apagado sin que "los conceptos tradicionales hayan perdido su poder sobre las mentes de los hombres".⁷ Al seguir utilizando irreflexivamente categorías e ideas inadecuadas y anacrónicas para la realidad actual, damos el triste espectáculo del domador que cree poder echar el cebo y reducir a la sin igual bestia de los acontecimientos del mundo contemporáneo. Esto se manifiesta en el sentimiento de encontrarnos cotidianamente en medio de un acelerado y poco inteligible cambio histórico sin dirección aparente. Detlef Horster lo expresa lacónicamente: "El hombre de la calle ya no se puede fiar de ninguna recomendación; mientras que el científico ya no confía en su sistema de categorías".⁸

⁴ Arendt, Hannah, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, p. 242.

⁵ Arendt, Hannah, "El pensar y las reflexiones morales", en: *De la historia a la acción*, Paidós, ICE-UAB, Barcelona, 1995, p. 112.

⁶ Arendt, Hannah, "Comprensión y política", en: *op. cit.*, 1995, p. 35.

⁷ *Op. cit.*, 1996, pp. 24 y 32.

⁸ Horster, Detlef, *Politik als Pflicht. Studien zur Politischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1993, p. 40.

La desorientación intelectual se cultiva justamente donde el mundo ha sido sacudido en sus fundamentos, porque su “trama de relaciones” no permiten más que los actores aparezcan, que los juicios se articulen a través de discursos públicos, la tradición inspire nuestros pensamientos y acciones y el recuerdo de acontecimientos públicos funde solidaridad política mediante narraciones colectivas entre los ciudadanos. Asimismo, la crisis tiene mucho que ver con el fracaso del sentido común para responder adecuadamente a las cuestiones públicas más urgentes. Este fracaso conlleva, en sí, una pérdida de una parte de nuestro mundo común. En las palabras de Alexis de Tocqueville: “Toda vez que el pasado dejó de arrojar su luz sobre el futuro, la mente del hombre vaga en la oscuridad”.⁹ Hablando en términos políticos, el significado de esta ruptura de la tradición es el socavamiento de la autoridad. Una vez que se minan los fundamentos de las verdades heredadas de la tradición, se tambalean en consecuencia los mismos pilares del orden político, porque, en efecto, para enfrentar los desafíos de la vitalidad de la acción iniciadora de cosas inesperadas y tendencialmente desbordante de todo cerco y límite, así como para ofrecerle a ésta un espacio que asegure su libertad productiva en términos políticos, el mundo “necesita de dichos pilares para garantizar la continuación y permanencia, sin las cuales no puede ofrecer a los mortales el hogar relativamente seguro y relativamente imperecedero que necesitan”.¹⁰

Si bien el colapso de la tradición permite entrever un dejo de melancolía en el ánimo de Hannah Arendt, su juicio al respecto es más bien ambivalente por lo que sería injusto imputarle ser la cronista de una historia de la decadencia que iniciaría con la caída de la *polis* griega y arrojaría su penumbra hasta nuestros días, puesto que la ruptura de la tradición implica para Arendt tanto la pérdida de nuestra ingenuidad frente a nuestra herencia espiritual, como la ganancia de poder fundamentar y configurar nuestra libertad individual y colectiva en forma independiente y sin echar manos de barandillas metafísicas, las cuales nos mantuvieron por muchos siglos en un estado de minoría de edad. En las condiciones de la fragilidad de nuestro mundo público y de un pasado sin autoridad, sólo nos queda, pues, la no despreciable oportunidad de apelar a la autonomía de nuestro espíritu y a la natalidad de nuestra acción con la esperanza de poder encontrar “nuevos fundamentos para la comunidad humana”.¹¹

⁹ Citado en Arendt, Hannah, “La brecha entre el pasado y el futuro”, *Entre el pasado y el futuro... op. cit.*, 1996, p. 12s.

¹⁰ Arendt, Hannah, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing”, en: *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 2ª edic., 1992, p. 21.

¹¹ D'Entrevès, Mauricio Passerin, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, Londres, 1994, p. 3.

III

El presente libro es una colección de ensayos que introducen al lector a la *filosofía política* de Hannah Arendt, discutiéndola polémicamente desde diferentes perspectivas. Pongo en bastardillas este término, porque los textos aquí reunidos abordan tanto la esfera de la *vita contemplativa* como la de la *vita activa* o, si se prefiere una formulación más corriente; versan sobre teoría y praxis, y analizan distintos aspectos de la crisis contemporánea, conscientes de que nuestras certezas se han esfumado, pero que ello no ha de ser óbice para desatender el estado de nuestra vida pública.

Para Hannah Arendt, como nos lo recuerda Hans Saner en su brillante trabajo, los crímenes contra la humanidad cometidos por el régimen nacionalsocialista implicaron una profunda conmoción existencial, así como la pérdida de toda certidumbre intelectual. La inestable seguridad del mundo de la preguerra se le antojaría idílica en comparación al abismo creado por el campo de exterminio nazi y el gulag soviético. El mundo se había tornado siniestro e inhabitable; sin embargo, en lugar de entregarse al nihilismo o a la desesperación, Arendt optó por internarse en los senderos de una búsqueda de respuestas urgentes para enfrentar y comprender el fenómeno totalitario. En la búsqueda de guiar su empresa, sus pesquisas le pusieron en claro la poca fiabilidad de la filosofía académica así como la insuficiencia de la tradición espiritual de Occidente de más de dos mil años. En cierta forma, el hecho de no haber avizorado intelectual ni políticamente la prevención de la catástrofe, afirma Saner, despertó en Arendt la sospecha de una conspiración del pensamiento filosófico, teológico y científico contra la vida activa, en general, y contra la esfera política, en particular. Si bien es cierto que la búsqueda de respuestas en la sabiduría heredada era hartamente insuficiente, Arendt dio un giro a su empresa y empezó a ensayar *formas de pensamiento* más adecuadas para la comprensión de lo inaudito y nunca antes visto. Dichas formas deberían enfrentar lo particular sin caer en irracionalismos; tendrían que pensar la pluralidad y libertad humanas, sin rendirse al determinismo y, por último, habrían que asegurar la razón, la libertad y la dignidad humanas. En una palabra, Arendt se interesaría por un pensamiento que le permitiese plantear en términos radicales la pregunta sobre el *ser* de la política.

A través de la categoría “labor” en la obra de Hannah Arendt, Claudia Lenz reflexiona sobre la sociedad del trabajo, cuyo fin ya divisible en las sociedades

postindustriales demanda buscar alternativas viables a ésta. Esto significa pensar la existencia humana en sus múltiples dimensiones sin reducirla a una sola actividad —ya sea la labor, el trabajo o la acción—, pues dicha reducción supondría un empobrecimiento de la existencia humana y sus posibilidades inherentes. Mediante una breve narración en torno al significado de la labor en la historia occidental, Lenz cavila el tema más allá de los estrechos términos economicistas y de ocupación total, más allá de los márgenes de la sobrevivencia, la productividad y el determinismo tecnocrático de la economía política neoliberal, y coloca la cuestión bajo la luz de la vida buena, individual y colectiva, dejando atrás las concepciones que, al abordar la cuestión, definen a los seres humanos exclusivamente como trabajadores y consumidores. Al final de su artículo, la autora ilustra sus ideas debatiendo sugerentemente la justicia social, la desigualdad entre los géneros y la sustentabilidad económica, precisamente desde la perspectiva de una vida buena, plena de sentido y constituida mediante la participación y discusión activa de los ciudadanos que se hacen cargo de su mundo común.

A fin de ubicar el concepto de poder en el paisaje teórico contemporáneo, Wolfgang Kersting postula tres tipologías de las teorías del poder (la subjetiva, la sistémica y la intersubjetiva), revisando asimismo sus fundamentos, alcances y debilidades. De esta forma, reconoce la originalidad e importancia de la concepción intersubjetiva del poder de Hannah Arendt para la teoría política. La noción arendtiana del poder sólo es entendible, como enfatiza Kersting, en el marco de una concepción auténtica de la política que se distingue de las deformaciones burocráticas, tecnocráticas o totalitarias de la política. Así, con su concepto, Arendt quiere distanciarse, por un lado, de las equiparaciones de éste con la violencia, la dominación, la autoridad o la fuerza; mientras que, por el otro, le concede a este concepto una función preeminente en su estrategia teórica de fundamentar y asegurar una racionalidad propia de la política que no se deje reducir a la racionalidad instrumental en cualquiera de sus variantes. Ello desembaraza a la política de toda pretensión de verdad, de todo contacto con la técnica, por ser ilegítimas en la esfera de la acción, pues introducen necesidad discursiva y coacción práctica en un ámbito donde debería predominar el discurso libre mediante el intercambio de opiniones y la libertad de hacer. Kersting cuestiona la legitimidad de estos deslindes, de este purismo arendtiano, y sugiere vías para superar dichas insuficiencias.

La caída del muro de Berlín y la reunificación alemana —dos sucesos que hasta hace un par de décadas se antojaban improbables— llevan a Wolfgang Heuer a demandar el ejercicio de un tipo de pensamiento político como el de Arendt —uno que nazca de la pasión por el mundo— para comprender la novedad histórica en ausencia de criterios universalmente válidos para el juicio y la acción. La situación histórica creada por el derrumbe del bloque comunista se asemeja a una situación fundacional en la que lo que está en juego es la misma libertad política. Por eso, Heuer advierte sobre los riesgos y oportunidades de esa libertad y demanda rescatar y revitalizar la sociedad civil y las virtudes cívicas republicanas para evitar la degeneración de la política en un asunto de élites y de administración pública tecnocrática. El autor delinea además el tipo de sujeto político comprometido con el mundo que las democracias liberales requieren para mantener su salud, así como las condiciones que han de cultivarse para que esa subjetividad pueda generarse.

Por su rigurosa distinción entre lo político y lo moral, Arendt ha sido permanentemente acusada de que su filosofía política es “amoral”, careciendo, en consecuencia, de fundamentos normativos —curioso reproche, por cierto, a una obra a la que se descalifica con insistencia por estar planteada más en términos normativos que descriptivos. Roland W. Schindler muestra en su trabajo lo errado de dicha evaluación y delinea los fundamentos arendtianos de una “ética política del reconocimiento” que, no obstante, no se convierta en una nueva moral, en un código normativo siempre a la mano y apto para cada caso. Así, la cuestión central sería cómo es posible fundamentar moral y éticamente una acción tras Auschwitz. Ciertamente, es un tema poco explorado en la exégesis del *corpus* político-filosófico arendtiano. Por eso resulta aún más feliz el enfoque de Schindler, porque aborda la temática desde la aún descuidada crítica de Arendt a la modernidad. Dicha crítica le permite hacer productiva la idea de ruptura y marcar la radicalidad del esfuerzo arendtiano de comprensión de la *Shoa*. Radicalidad que distingue decisivamente su análisis de la dominación totalitaria de la más convencional teoría del totalitarismo, pues Arendt supone la imposibilidad de “normalizar” e “historizar” Auschwitz.

Mediante una rigurosa interpretación de su obra, Dag Javier Opstaele aborda un tema hasta ahora absolutamente marginado del campo de investigación del pensamiento arendtiano: el concepto de filosofía de Hannah Arendt. Más novedoso aún es que no aborda la obra de ésta, como ya se ha hecho una costumbre poco reflexionada, a partir de la acción, sino desde el tema del pensamiento

o teoría pura. Como otros autores, Arendt desmantela la metafísica y pone al descubierto sus falacias; sin embargo, su proyecto no derivaría en una pretendida negación de la filosofía, sino de sus lastres metafísicos. Hannah Arendt rompe con la tradición del pensamiento metafísico, mas sin condenar la filosofía *in toto*. Se podría afirmar que, al liberarla de su pasado metafísico, abre el espacio para un verdadero pensamiento filosófico. Su ruptura con la tradición metafísica está, pues, motivada por una “renovación” de la filosofía como “teoría puramente contemplativa”. Opstaele califica este concepto de filosofía como postmetafísico. Así, el ámbito de interés propio de la filosofía, como Arendt lo entendía, es el mundo de las apariencias; en particular, el “sentido” de todo aquello que aparece. Por ello, el autor no duda en denominar tal proyecto como ontológico, porque lo que pone en juego es el “sentido del ser”. Así, la filosofía se debe ocupar del sentido de lo que por excelencia aparece y requiere de sentido: lo histórico-político. Sentido que el pensamiento desentraña en forma de narraciones. En consecuencia, el pensar auténticamente filosófico no puede ser más que una “hermenéutica político-fenomenológica”.

En su magistral exégesis, Ernst Vollrath nos presenta una “reconstrucción” de la inconclusa “crítica del juicio político” de Hannah Arendt mediante un recorrido erudito por las principales “estaciones” intelectuales que nuestra autora fatigó para fundamentar lo que, pretenciosamente, podríamos denominar una racionalidad de la política. En su búsqueda para pensar la política a contracorriente de la tradición occidental, Arendt leyó la *Crítica del juicio* de Immanuel Kant como su “verdadera filosofía política”. Y esta nada ortodoxa lectura le serviría para cimentar su teoría de la acción política que, pensada desde la contingencia de la acción, amenazaba con degenerar en la arbitrariedad absoluta de la libertad si no lograra encontrar las formas adecuadas de comunicación que deberían regir las relaciones de los actores políticos, así como una forma de la razón capaz de enfrentarse comprensivamente a lo mundano-particular no determinado causalmente —como el arte o la política. En este sentido, el rescate de nuestra facultad mental del juicio implicaba para Arendt un “nuevo comienzo” para la teoría política. En efecto, el juicio reflexionante, que bien puede operar sin necesidad de disponer de un universal o concepto para subsumir en éste lo particular, contiene en sí suficiente fuerza y autonomía como para poder pensar la esfera de la acción tras el colapso de la tradición. Es decir, gracias a la natalidad puede fundamentarse a sí mismo sin renunciar a la razón.

El surgimiento del totalitarismo en la Alemania nazi y la Rusia estalinista revelaron, de forma dramática, la incapacidad de las ciencias sociales para enfrentarse a lo nunca antes visto. Su instrumentalario conceptual, metodológico y técnico se vio sobrepasado y cuestionado por una realidad que se empeñó en negar todos sus axiomas. En mi artículo presento cómo Hannah Arendt enfrentó esta crisis epistemológica y desarrolló una “hermenéutica de lo sin precedente” para comprender la singularidad y originalidad de los fenómenos histórico-políticos. Al reconocer que todos los fenómenos histórico-políticos están “causados” contingentemente, Arendt ve en las operaciones de nuestra facultad mental del juicio una forma de pensar apropiada para comprender y explicar todo aquello que es originado por la libertad de la acción. La preocupación de Arendt se puede resumir en la pregunta: ¿cómo podemos generar sentido en el campo de lo histórico-social sin recurrir al auxilio de la teleología o la metafísica? O, dicho de otra manera, ¿cómo podemos componer una narración que respete la contingencia inherente de la acción en su comprensión y explicación? Arendt cree que a través de la narración juzgante. Por eso afirmo que el juicio en la obra de Arendt realiza tres funciones cognitivas hasta ahora inadvertidas como tales: 1) el reconocimiento de la diferencia fenomenal en el mundo de las apariencias; 2) la construcción de conceptos en las ciencias sociales; y 3) la síntesis de la diversidad fenoménica histórico-política en forma de narraciones plenas de sentido.

Antes de cerrar esta introducción, quisiera agradecer sinceramente el apoyo generoso y el entusiasmo desinteresado y sin par de cada uno de los autores participantes en este proyecto. Estoy en deuda con mi colega, el doctor José Hernández Prado, quien movió la máquina burocrática universitaria para que esta colección de ensayos viera la luz pública. Hannah Arendt apreciaba de manera especial una actitud solidaria y abierta como condición necesaria de la civilidad y crítica que debe imperar entre los ciudadanos; sabía, además, que ninguna empresa humana llega a realizarse sin la cooperación, en condiciones de igualdad, de nuestros semejantes. Por eso, entendía la acción como un “actuar en concierto” que trae al mundo lo que nunca pudo haber existido sin su intervención. Los autores aquí convocados se sienten comprometidos con este *ethos* arendtiano.

Hannah Arendt escribía tanto en inglés como en alemán, por lo que sus publicaciones varían entre sí en los respectivos idiomas a veces insustancialmente, pero otras tantas en forma importante. Las traducciones de sus obras al castellano

se han hecho siguiendo la versión inglesa. Los artículos aquí presentados provienen, en su mayoría, de autores de lengua alemana y, en consecuencia, hacen uso de la edición germana de los trabajos de Arendt. Ello conlleva ciertas complicaciones en la traducción al español, por lo que, en los casos en que la cita de los textos difiera en parte o sustancialmente de la traducción oficial en nuestra lengua, indico las diferencias y, en su caso, corrijo la versión castellana donde hay ausencias o insuficiencias que impliquen una distorsión de las ideas y el sentido que los autores de esta colección de ensayos le han dado a sus propios textos. Por cierto, sería conveniente una rigurosa revisión técnica de las traducciones al castellano de los libros de Arendt, porque las primeras traducciones, aun siguiendo el modelo inglés, contienen errores evidentes.

Me basta agregar, por último, que la edición y las traducciones corrieron por mi cuenta.