

JASPERS

LA HUMANIDAD COMO “CONCEPTO POLÍTICO”: HANNAH ARENDT LECTORA DE KARL JASPERS

Da Laura Arese 1

RESUMEN

Es conocida la fuerte crítica que Arendt sostiene en relación a la idea ilustrada de “humanidad” y sus desastrosas consecuencias para los judíos europeos, como así también su escepticismo respecto de las perspectivas contemporáneas que, herederas de esa tradición, intentan dar sustento a la idea de derechos humanos a través de una humanidad que continúa siendo abstracta, universal y tributaria del derecho natural. Sin embargo, una lectura atenta de distintos escritos de la posguerra, da cuenta de que, aunque Arendt ve con claridad los límites del humanismo ilustrado frente a los desafíos filosófico-políticos de su tiempo, no deja de considerar necesario recuperar un pensamiento diferente en torno a lo humano y un concepto alternativo de humanidad que puedan servir como orientadores a la vez de la acción y del pensamiento políticos. En el presente trabajo nos proponemos reconstruir los senderos que la pensadora transita en torno a este concepto, atendiendo especialmente al diálogo que sostiene con Karl Jaspers. De acuerdo a nuestro análisis, Arendt encuentra en la consideración jaspersiana de la humanidad una manera de ajustar cuentas con el ahistoricismo y abstracción de la Ilustración representada por Kant, pero sin desechar el difícil y muy relevante problema irresuelto que esta tradición nos ha legado: la tarea de pensar la humanidad como concepto y problema políticos. Con todo, veremos que (contra lo que parece evidenciar sus expresiones públicas, siempre elogiosas), atendiendo a ciertas operaciones de lectura implícitas y los intercambios epistolares, se vuelven reconocibles los reparos que Arendt guarda en relación a “la filosofía de la humanidad” jaspersiana. Estas observaciones críticas permiten a definir los contornos de la reflexión arendtiana sobre la humanidad y contribuir al debate sobre la inscripción de la autora en las filas de un humanismo político de interés para nuestro presente.

Palabras claves: Arendt, Jaspers, Kant, humanidad, historia.

RESUMO

É conhecida a forte crítica de Arendt à ideia iluminista de “humanidade” e às suas consequências desastrosas para os judeus europeus, bem como o seu ceticismo em relação às perspectivas contemporâneas que, herdeiras dessa tradição, tentam sustentar a ideia de direitos humanos através de uma humanidade que permanece abstrata, universal e dependente do direito natural. No entanto, uma leitura atenta de vários escritos do pós-guerra mostra que, embora Arendt veja claramente os limites do humanismo iluminista face aos desafios político-filosóficos do seu tempo, não deixa de ver a necessidade de uma forma diferente de pensar o humano e de um conceito alternativo de humanidade que possam servir de guia ao pensamento e à ação políticos. Neste artigo, propomo-nos reconstruir os caminhos que Arendt percorre em relação a este conceito, dando particular atenção ao diálogo que mantém com Karl Jaspers. De acordo com a nossa análise, Arendt encontra na reflexão de Jaspers sobre a humanidade uma forma de acertar contas com o a-historicismo e a abstração do Iluminismo representado por Kant, mas sem descartar o difícil e muito relevante problema não resolvido que esta tradição nos deixou: a tarefa de pensar a humanidade como conceito e problema políticos. No entanto, veremos que (ao contrário do que parece ser evidente nas suas expressões públicas, sempre elogiosas), prestando atenção a certas operações implícitas de leitura e trocas epistolares, tornam-se reconhecíveis as desconfiâncias de Arendt em relação à “filosofia da humanidade” de Jaspers. Estas observações críticas permitem-nos definir os contornos da reflexão de Arendt sobre a humanidade e contribuir para o debate sobre a inscrição da autora nas fileiras de um humanismo político de interesse para o nosso presente.

Palabras chave: Arendt, Jaspers, Kant, humanidade, história.

¹ Universidade Nacional de Córdoba, Argentina. E-mail: arese.laura@gmail.com

JASPERS

En los años treinta y cuarenta, en los así llamados “escritos judíos” de esa época, Arendt emprende una profunda crítica de la tradición alemana ilustrada que fundamentó y orientó el sentido del proceso de asimilación judía. El corazón de esa crítica se dirige contra unas ideas abstractas de razón y de humanidad que resultan constitutivamente excluyentes. En efecto, si bien la Ilustración dio entrada a los judíos al mundo político y social, al declararlos, en tanto seres racionales, en pie de igualdad respecto del resto, esa inclusión se basó en una idea de razón que suponía un sujeto abstracto y a-histórico. Esto implicó para los judíos que sólo podrían acceder a la esfera de la cultura racional y afirmarse entonces en pie de igualdad con los no-judíos a partir de una relación consigo mismos desembarazada del mundo histórico del que provenían. En otras palabras, para ser humanos, plenos miembros de la humanidad, los judíos debían negarse como judíos. Esta perspectiva encuentra continuidad en las intervenciones que la autora hace, algunos años más tarde, en el marco del debate intelectual de la posguerra en torno a los derechos humanos. La conocida y muy comentada crítica de Arendt a las paradojas contenidas en la idea moderna de derechos humanos y sus límites para dar protección a minorías nacionales y a millones de apátridas y desplazados, nuevamente, destaca su fuerte escepticismo en torno a proyectos políticos contemporáneos basados en una idea de humanidad abstracta, universal, y basada en una cuestionable idea de derecho natural.

Sin embargo, encontramos también en distintos escritos de los cuarenta una llamativa insistencia en la necesidad de recuperar un pensamiento diferente en torno a lo humano y una idea alternativa de humanidad, que puedan servir como orientadores a la vez de la acción y del pensamiento políticos. En un texto de 1942, en el que reseña y discute brevemente un libro de Maritain, la autora apoya, aunque no sin reparos, la crítica del filósofo católico a la idea de tolerancia entre los pueblos y su propuesta de pensar, en cambio, su convivencia en términos de “amistad cívica”. Y en relación al modo en que debemos pensar las conversaciones entre los pueblos, afirma:

del mismo modo que se puede vaciar de sentido a tales discusiones [entre los pueblos] si restamos importancia a las diferencias que nos dividen, así también nunca llegaríamos a entrar siquiera en conversación si no fuésemos capaces de asumir la premisa básica de nuestra humanidad. Es la gran prerrogativa de la razón el “entender más lenguas de las que habla” y es la gran prerrogativa del hombre ser más que un “modelo de ideas puras”. En esa racionalidad y en esa humanidad descansa *la garantía filosófica de un concepto político de humanidad*².

Ya en 1945, una vez la guerra concluida y abierto el debate sobre la reconstrucción moral y el destino político de Alemania en el concierto de las naciones, Arendt vuelve a manifestar su escepticismo sobre “el encantamiento que nuestros padres sufrieron con la Humanidad”, pero también lamenta los resultados catastróficos que el abandono total esta idea lleva consigo:

² Arendt, Hannah. “Una palabra cristiana sobre la cuestión judía [1942]”. En *Escritos judíos*. Madrid: Paidós, 2009, p. 239. En la cita Arendt alude con comillas a la página 118 de *Ransoming the Time*, Nueva York: Scribner’s, 1941, con cuyo autor – Maritain – guarda, no obstante, cruciales diferencias. Sobre la idea de amistad cívica, en particular, cabe contrastar con el escrito sobre Lessing, recogido en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona: Gedisa, 2001: “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing [1959]”, pp. 13-41.

JASPERS

en términos políticos, la idea de humanidad, que no excluye a ningún pueblo y que a ninguno asigna el monopolio de la culpa, es la única garantía de que no venga “una raza superior” después de otra que se sienta obligada a seguir la “ley natural” del derecho de los fuertes, exterminando a las “razas inferiores indignas de sobrevivir”; de modo que al término de una “era imperialista”; hayamos de encontrar en un escenario en que los nazis aparezcan como los crudos precursores de los métodos políticos futuros³.

El artículo concluye con la sugerencia de que sólo quienes continúen esta idea de humanidad “en una versión moderna” serán dignos de confianza para luchar contra los males políticos contemporáneos.

Líneas como estas⁴, parecen sugerir que, aunque Arendt ve con claridad los límites del humanismo ilustrado frente a los desafíos filosófico-políticos de su tiempo, no deja de considerar necesario encontrar una perspectiva sobre la humanidad que, en lugar de aferrarse a abstracciones en torno a una esencia universal, nos “reconduzca a lo humano” en su multiplicidad e historicidad concretas. Se trataría de una reflexión filosófica que haga de la humanidad un concepto político; que contra la acosmia antihistórica de la ilustración, sea capaz de acoger la diversidad de historias – esto es, de culturas, de modos de estar e interpretar el mundo – de todos los pueblos. En las décadas que siguen, y a la luz de las nuevas perspectivas que abren el juzgamiento de los crímenes nazis y las reconfiguración y tensiones del sistema jurídico-político internacional, la preocupación persiste, aunque con nuevas modulaciones y sentidos. También es por esos años que se hace evidente la importancia que tiene para esta línea de reflexión el diálogo que Arendt sostiene con Karl Jaspers.

En lo que sigue nos proponemos reconstruir el intercambio entre Arendt y su antiguo maestro en torno a la cuestión de la humanidad. Creemos que nuestra autora encuentra en su intercambio con Jaspers una nueva perspectiva para reanudar su temprana confrontación crítica con el humanismo ilustrado. Para ella, a diferencia de las “filosofías de la humanidad” ilustradas, la “filosofía de la humanidad” jaspersiana pone en juego un pensamiento sobre lo humano que a la vez que es histórico, porque se nutre de la historia concreta de los pueblos, escapa al idealismo, pues en vez de descansar en una *idea* esencial de naturaleza humana, convoca a emprender la *tarea* de construir un mundo en el que la igual dignidad de todos sea una realidad políticamente garantizada. Sostendremos que lo central de la perspectiva de Jaspers para Arendt es el modo en que le permite revisar críticamente el legado kantiano. De acuerdo a nuestro análisis, Arendt encuentra en la consideración jaspersiana de la humanidad una manera de ajustar cuentas con el

³ Arendt, Hannah, “Culpa organizada y responsabilidad universal [1945]”. En *Ensayos de comprensión 1930-1954: escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Madrid: Caparrós Editores, 2005, p. 165.

⁴ En un sentido similar, se expresa también en los siguientes pasajes de la misma década: “La idea de una desigualdad fundamental y natural entre los pueblos, que es la forma que la injusticia ha adoptado en nuestro tiempo, solamente se puede derrotar con la idea de una igualdad original e inalienable entre todos aquellos que muestran un semblante humano”, “La retórica del diablo [1942]”. En *Escritos judíos, op. cit.*, p. 234. “Nosotros, los judíos patriotas, [...] nos aliamos con aquel que directa o indirectamente nos ayude a erradicar la locura de la superioridad racial y a restaurar la humanidad [*Humanität*], la solidaridad del género humano [*Menschengeschlecht*]”, “Pro Paul Tillich [1942]”. En *ibid.*, p. 248. Por último, en el prólogo a la primera edición norteamericana de *Los orígenes del totalitarismo* afirma: „la dignidad humana precisa de una nueva salvaguardia que solo puede ser hallada en un nuevo principio político, en una nueva ley en la Tierra, cuya validez debe alcanzar esta vez a toda la Humanidad y cuyo poder deberá estar estrictamente limitado, enraizado y controlado por entidades territoriales nuevamente definidas“, *Los orígenes del totalitarismo*, vol. I, Buenos Aires: Aguilar, 2010, p. 24.

JASPERS

ahistoricismo y abstracción de la Ilustración representada por Kant, pero sin desechar el difícil y muy relevante problema irresuelto que esta tradición nos ha legado: la tarea de pensar la humanidad como concepto y problema políticos. Con todo, veremos que (contra lo que parece evidenciar sus expresiones públicas, siempre elogiosas), atendiendo a ciertas operaciones de lectura implícitas y los intercambios epistolares, se vuelven reconocibles los reparos que Arendt guarda en relación a “la filosofía de la humanidad” jaspersiana. Estas observaciones críticas permiten a definir los contornos de la reflexión arendtiana sobre la humanidad y contribuir al debate sobre la inscripción de la autora en las filas de un humanismo político de interés para nuestro presente⁵.

1. JASPERS HEREDERO DE KANT

En “La preocupación por la política en el reciente pensamiento europeo” [1954], Arendt convoca a Kant como referencia para evaluar el pensamiento político contemporáneo. En ese marco, Jaspers se destaca por su manera singular de retomar el legado kantiano:

entre todos los filósofos que aquí hemos considerado, Jaspers ocupa una posición única en la medida en que sólo él es un discípulo convencido de Kant, lo que en nuestro contexto tiene un peso especial. [...] De las tres célebres cuestiones kantianas —¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, y ¿qué me está permitido esperar? — la segunda ocupa una posición clave en la propia obra de Kant. La así llamada filosofía moral de Kant, es en esencia una filosofía política, en la medida en que él atribuye a todos los hombres las capacidades de legislar y juzgar que, de acuerdo a la tradición, han sido prerrogativa del hombre de Estado. Según Kant la actividad moral es la legislación (...) El principio político regulativo de esta actividad moral legisladora es la idea de género humano⁶.

Arendt encuentra en Kant una actitud filosófica hacia la política que no es la del clásico desdén y recelo de los grandes filósofos que todavía se deja percibir en parte de la filosofía contemporánea. La autora destaca en este pasaje tres supuestos sobre los que descansa esta excepcionalidad y de los que ella misma se reapropiará como puntos de partida para articular otro vínculo entre pensamiento y política. El primero, es que las preguntas prácticas (resumidas en el interrogante ¿qué deberíamos hacer?) son cuestiones filosóficas

⁵ La cuestión de si Arendt puede o no ser considerada una “humanista” ha suscitado interesantes debates y numerosos trabajos. Representantes de ambas posiciones pueden encontrarse en números recientes de esta misma revista: respectivamente, Adverse, Helton, “Arendt, humanismo e republicanism”, *Cadernos Arendt*, vol. 3, n.º 6, 2022, pp. 14-27 y Di Pego, Anabella. “El camino hacia el ‘final del humanismo’. Crítica de la Ilustración y del Romanticismo en Hannah Arendt”, *Cadernos Arendt*, n.º 1, 2020, pp. 11-30; (argumento continuado por la autora en “Crítica del humanismo, labor y cuerpo en Hannah Arendt”, *Diferenz*, vol. 9, n.º 8, 2022, pp. 35-53). Si bien no es objeto de este artículo dirimir si es posible encontrar un humanismo arendtiano, hacia el final haremos algunas consideraciones sobre la medida en que el asunto aquí estudiado en efecto contribuye a identificar un humanismo sui generis, crítico o político en Arendt. Otros trabajos que proponen la idea de un “humanismo político” son: Heuer, Wolfgang, *Citizen. Persönliche Integrität und politisches Handeln: Eine Rekonstruktion des Politischen Humanismus Hannah Arendts*, Berlin: Akademie Verlag, 1992; Ripamonti, Paula. “Ética, política e historia: dimensiones del humanismo en la reflexión filosófica de Hannah Arendt”, *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, vol. 13, n.º 1, 2011, pp. 59-66; Mewes, Horst. *Hannah Arendt's political humanism*, Frankfurt am Main: Lang, 2009; McCarthy, Michael H. *The political humanism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield, 2012.

⁶ Arendt, “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo [1954]”. En *Ensayos de comprensión*, op. cit., p. 532.

JASPERS

prioritarias, no subordinables a otro tipo de preguntas filosóficas. El segundo, es que las capacidades políticas por excelencia (que para Kant son juzgar y legislar, y para Arendt serán juzgar y actuar), son atribuidas a los hombres en general; lo cual traducido en términos arendtianos significa que son reconocidas como potencialmente inscriptas en la condición humana. En tercer lugar, la idea de que *el género humano* pueda constituirse en un principio regulador de la política. A este último respecto, la posición de Arendt es más elusiva y sólo se comprenderá por el modo en que estima la actualización contemporánea de esta idea en la filosofía jaspersiana.

Para Arendt, Jaspers representa una continuidad con el espíritu kantiano de confianza en la política porque a la vez que considera la pregunta práctica (¿qué hacer?) una preocupación filosófica de primer orden, hace extensiva a todos los hombres las capacidades políticas – que para él incluyen actuar y pensar filosóficamente⁷. Además, Arendt encuentra en Jaspers la profundización de otro rasgo de la filosofía kantiana del juicio: un modo de concebir el pensamiento que lo reconduce a la intersubjetividad. La vinculación entre pensamiento e intersubjetividad parte “desde dentro”, en la medida que en el propio ejercicio de la razón el filósofo encuentra una remisión a la pluralidad. Pero el modo en que en Jaspers se da la intersubjetividad es claramente menos abstracto y ahistórico que en Kant. Para Jaspers, el pensamiento necesita para desarrollarse de aquel espacio mundano, histórico y concreto, que constituye el “entre los hombres”. De este modo, la noción jaspersiana de razón no caería en las aporías de la idea de una *naturaleza* humana racional. Pues para desde su perspectiva lo importante no es la capacidad de razonar que se encuentra en la naturaleza de cada cual, como rasgo individual y preexistente, sino que lo central es el hecho de que la razón aparece en el diálogo entre los hombres, y de este modo da lugar a un mundo entre ellos⁸. En esta línea, la razón es comunicativa por definición; se trata de la búsqueda de sentidos, que sólo se alcanza si estos son comprendidos desde una pluralidad de puntos de vista, lo cual sucede a partir de su aparición en un ámbito público histórico particular. Así, la razón en Jaspers no prescinde de la historia, pues sólo en esta —en espacios históricos concretos— tiene lugar.

Ahora bien, esta razón comunicativa e historizada adquiere su sentido y papel políticos por su atención al género humano, el tercer elemento de la herencia kantiana que, según señalamos antes, Arendt cree que Jaspers hace suyo. Pero para comprender más precisamente el sentido que Arendt le atribuye a esta continuidad entre Kant y Jaspers, debemos hacer un rodeo por *Los orígenes del totalitarismo*, tomando algunas

⁷ “El sí de Jaspers al espacio público es único, porque es el sí de un filósofo y porque de hecho nace de una convicción fundamental de todo su filosofar: la filosofía tiene en común con la política que concierne a todos; es por eso que pertenece al espacio público...”, ARENDT, Hannah. *Laudatio. Humanitas*, Frankfurt am Mein: Börsenvereine des Deutschen Buchhandels, 1958, p. 3. La idea aparece también en “Dedicatoria a Karl Jaspers [1948]”, en *Ensayos de comprensión*, *op. cit.*, p. 262. Sobre el vínculo entre filosofía y política en Jaspers, consultar: Garzón Valdés, Ernesto. “Filosofía, política y moral en Karl Jaspers”, en *El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania*, de Jaspers, Karl. Barcelona: Paidós, 1998, pp. 9-41.

⁸ Sobre la crítica arendtiana a las definiciones de la humanidad basadas en la naturaleza humana, como definiciones desmundaneizadas, cf. Arendt, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing [1959]”. En *Hombres en tiempos de oscuridad*, *op. cit.*, p. 22.

JASPERS

indicaciones de «La preocupación por la política...», texto con el que comenzamos este apartado. Allí Arendt despliega las paradojas del doble sentido de la idea de humanidad: como hecho y como tarea.

2. LA HUMANIDAD COMO HECHO, LA HUMANIDAD COMO TAREA, Y LOS PROBLEMAS DE LA CONCEPCIÓN LIBERAL-ILUSTRADA

En “La preocupación por la política...”, Arendt afirma:

para Jaspers, de manera no muy distinta que para Gilson, el acontecimiento decisivo de nuestro tiempo es la emergencia de la humanidad desde su existencia puramente espiritual como un sueño utópico, o como un principio guía, en una realidad política presente y urgente⁹.

Para Jaspers la humanidad es, por una parte, una realidad “presente y urgente” en el sentido de que remite al *hecho* de que el mundo, de superficie finita, se encuentra materialmente interconectado por la técnica —especialmente por los medios de comunicación y los de destrucción masivas (es decir, las bombas nucleares)—, de tal modo que se ha vuelto ineludible un “vivir juntos” planetario. Este vivir juntos implica una nueva experiencia de la historia, pues “ningún hecho de importancia en la historia de un país puede permanecer como un accidente marginal en la historia de cualquier otro”¹⁰.

Ya en *Los orígenes del totalitarismo* Arendt había llamado la atención, aunque sin aludir a Jaspers, sobre la importancia de la aparición de la humanidad en este primer sentido, *como hecho*. En el capítulo VIII, la autora afirma que las implicancias políticas de este hecho emergieron a la luz por primera vez en Europa en la cuna del nacionalismo tribal, en la estrecha franja territorial donde múltiples naciones distintas se vieron obligadas a convivir sin ninguna frontera nacional precisa que las separe. Arendt señala que fue entonces cuando ese “vivir juntos sin escapatoria”, produjo una especie de espanto frente a la noción de humanidad, en un segundo sentido: *como ideal político*. La humanidad como *ideal político* supone sobre la humanidad como *hecho, una tarea*: la tarea de garantizar la protección de la igual dignidad de cada ser humano. Por ello, implica que ningún pueblo puede permanecer indiferente a lo que hagan otros; que cada uno debe afrontar como parte de su propio mundo aquello que los demás emprendan en relación a la garantización o destrucción de la dignidad humana en cada individuo; y que es, por tanto, corresponsable por ello. Así, “el horror ante la humanidad”, que se expande en los albores del imperialismo, no es otra cosa que el impulso por evadir la corresponsabilidad que, ante el hecho – un mundo humano plural e ineludiblemente interconectado –, el ideal político – la igual dignidad – implica¹¹.

⁹ Id., “La preocupación por la política...[1954]”, *op. cit.*, p. 532.

¹⁰ Id., “Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]”, *op. cit.*, p. 68.

¹¹ Esta argumentación aparece ya esbozada en “Culpa organizada y responsabilidad universal [1945]”, *op. cit.* En *Los Orígenes*, Arendt sugiere además que esta experiencia de “horror a la humanidad” se encontró presente también en el imperialismo ultramarino inglés, luego del descubrimiento de los pueblos nativos en África. Según nuestra interpretación de esta idea, en las colonias, esta repugnancia y horror frente a los negros no tendría que ver con su carácter presuntamente “primitivo” o “salvaje”, ni tampoco con sus diferencias fisonómicas, sino con el rechazo de

JASPERS

El problema central, continúa Arendt, es que este “horror a la humanidad” no pudo ser contrarrestado por la variante prevaeciente de la idea política de humanidad: la “liberal-humanista” [*liberalhumanistischen*]¹². Esta concepción “había caracterizado tanto la idea de humanidad, como el concepto de dignidad humana de manera sentimental e ilusoria [*schwämerisch*] y disuelto a ambos en representaciones individualistas”¹³. Fue la idea *liberal* de humanidad como tarea política la que resultó políticamente impotente frente al desafío de la humanidad como hecho y se mostró incapaz de detener ese rápido “retroceder lleno de espanto” ante la existencia de otros pueblos que fomentó el nacionalismo tribal. En otras palabras, la idea abstracta de humanidad expandió los límites de la idea de comunidad política al hacer evidente la responsabilidad que compartimos por y con todos los seres humanos de la tierra, pero no esclareció de qué manera esa responsabilidad descomunal podría traducirse en alguna clase de lazo político concreto¹⁴.

Ahora bien, sería apresurarse mucho y no hacer justicia a las complejas operaciones de lectura que despliega el texto, afirmar que Arendt desecha como inconducente y políticamente impotente cualquier vertiente de la tradición moderna que lleve en sus aguas una idea de humanidad. Para Arendt la idea *liberal* de humanidad es una deriva particular, y particularmente problemática, de una tradición humanista ilustrada de mayor alcance, uno de cuyos representantes más respetables es Kant¹⁵. Vale la pena volver sobre la lectura arendtiana del pensador de Königsberg para reconocer el punto en que, según Arendt, el pensamiento sobre la humanidad se malogró de esta manera y terminó por perderse en la impotencia.

En Kant Arendt reconoce ya la doble acepción de humanidad, entendida como hecho, por un lado, y como ideal o tarea políticos, por el otro. El problema es que ambos sentidos se hallan en su filosofía entrelazados de un modo problemático. La humanidad como hecho, señala Arendt, había sido prevista por

los europeos a las verdaderas consecuencias de reconocer esos pueblos como humanos: ser responsables por y con ellos, con quienes nada más que el afán de lucro los vinculaba, del mundo común.

¹² En lo que sigue, nos basamos en la traducción propia de un extenso pasaje del capítulo 8 de la versión alemana de *Los Orígenes del totalitarismo* que presenta añadiduras significativas en relación a la versión inglesa.

¹³ Arendt, Hannah. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. Munich - Zurich: Piper, 2003, p. 499.

¹⁴ Transcribimos en español el pasaje completo al que aludimos aquí: “Más importante fue el hecho de que en el espacio geográfico de las ‘poblaciones mezcladas’ aparecieron ya las experiencias que pocas décadas después, con la reducción de la superficie de la tierra, ingresarían a la conciencia de todos los pueblos; justamente porque en esa franja los distintos pueblos estaban asentados tan cerca sin estar protegidos los unos de los otros por las fronteras nacionales, las cuales, entretanto, habían sido superadas por los modernos medios de transporte. Aquí se descubrió más rápida y profundamente el elemento ilusorio [*schwärmerisches Element*] inherente a la representación liberal-humanista de la humanidad [*liberalhumanistischen Menschenheitsvorstellungen*]. Pues esta ilusión [*Schwärmerei*] no sólo había pasado por alto irreflexivamente la cuestión nacional, que estaba al orden del día en todas partes donde la emancipación nacional no había resultado; lo que es más grave aún, esta ilusión nunca comprendió la seriedad y horror que le adviene a la idea de humanidad y a la creencia judeo-cristiana en un origen común del género humano, tan pronto como realmente todos los pueblos se encuentran confrontados con todos los demás en un espacio de lo más pequeño”. *Ibid.*, pp. 500-501.

¹⁵ En la versión alemana del texto queda más claro que, en lo que concierne a la idea de humanidad, Arendt distingue entre (y valora de manera diferente) una tradición ilustrada no naturalista, de raíz kantiana; y una burguesa-liberal ligada a la creencia positivista en el progreso. Pasar por alto esta distinción produce problemas interpretativos, al abonar la idea de que Arendt hace una crítica radical a la Ilustración, sin recuperar de ella ninguna vertiente y ningún legado.

JASPERS

Kant, aunque no bajo la forma que tomó entre finales del XIX y comienzos del XX¹⁶. Kant preveía que la interconexión técnica, dada centralmente por el creciente comercio y la navegación, provocaría la emergencia de una comunidad humana global interconectada – esto es, la humanidad era prevista como un hecho en un futuro no lejano –, pero pensaba que esta comunidad se desarrollaría en correspondencia y armonía con las exigencias contenidas por la idea de humanidad en sentido de ideal regulativo¹⁷. Es decir, el filósofo daba por descontado que, a medida que la humanidad como comunidad global se fuera consolidando, no podría hacerlo sino reconociendo iguales derechos a todos los ciudadanos del mundo. Esta esperanzada perspectiva se debe a que, en el marco de su filosofía de la historia, la humanidad como principio normativo, es también *el telos al que tiende el progreso*; es decir, es un ideal regulativo, pero, al mismo tiempo, el final necesario que debe ser supuesto para la historia, en tanto fruto de una fuerza invisible (la “naturaleza”) que hace inteligible y dota de contenido moral positivo a una sucesión de acontecimientos que de otro modo resultarían absurdos¹⁸. En otras palabras, Kant no considera que pueda haber un hiato entre el hecho de la humanidad y la humanidad como ideal político, porque entiende a este último en términos teleológicos, como el final necesario de la historia.

En su análisis de la emergencia del racismo en *Los Orígenes*, Arendt, por su parte, rechaza esta articulación de las distintas dimensiones de la humanidad. Para ella, la humanidad como *telos* necesario debe ser desechada como peligroso mito, pero esto no implica abandonar la idea de que, frente a la humanidad como hecho político actual, la idea de humanidad como idea regulativa contiene una interesante potencia crítica. Entendida en este último sentido, la humanidad representa el proyecto histórico y político consistente en garantizar la igualdad de derechos. La igualdad en cuestión aquí no es, ni se remonta de ningún modo a, una igualdad natural, originaria, ni se asienta en la naturaleza humana, pues en cuanto a su “origen humano-natural”, los hombres y los pueblos, señala Arendt, son diferentes y desiguales¹⁹. La igualdad que la idea de humanidad como ideal regulativo postula, sólo se alcanza como resultado de una organización política mundana, capaz de asegurar la atribución recíproca de derechos que velen por la igual dignidad de los pueblos y los individuos. Arendt subraya en *Los orígenes* la importancia de esta idea regulativa de humanidad [regulative Idee]²⁰, en *tanto tarea política*, como bastión de oposición al nacionalismo tribal primero, y el totalitarismo después y las consecuencias desastrosas de su abandono. Sin embargo, como dijimos antes, deja también en claro que esta idea perdió fuerza y terminó por convertirse en una “ilusión liberal” “sentimental” e “individualista”, políticamente impotente, a la que no tendría sentido continuar aferrándose. La cuestión es entonces, comprender este declive y reconocer qué senda alternativa podría tomar la idea de humanidad como tarea para convertirse en algo más que una “ilusión sentimental”.

¹⁶ Cf. Arendt, “Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]”, *op. cit.*, p. 68.

¹⁷ Cf. Kant, Immanuel. “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita”, en *Filosofía de la historia*, trad. Clara Inchauspe de Sanz. Buenos Aires: Agebe, 2012, pp. 18-19, especialmente los principios octavo y noveno.

¹⁸ Cf. Arendt, “Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]”, *op. cit.*, p. 77.

¹⁹ Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, *op.cit.*, p. 497.

²⁰ *Ibid.*, p. 483.

JASPERS

Creemos que una clave en este sentido puede encontrarse en la reflexión de nuestra autora sobre la narración histórica que acompaña e intenta dar sostén esta idea.

3. EL PROYECTO DE UNA HISTORIA FILOSÓFICA DEL GÉNERO HUMANO

Arendt observa que la idea ilustrada de humanidad no es del todo ahistórica, sino que tradicionalmente estuvo conectada con cierta “historia” del género humano que permitía fundamentarla. Esta era la historia de la creación, pero no en la versión de San Pablo, según el cual Dios creó *al* hombre (I Cor. XI), sino en la enseñanza de Jesús, tal como aparece en los evangelios (Mt., XIX, 4), y de acuerdo a la cual la creación fue plural, del hombre y la mujer²¹. Se trata de una historia religiosa, pero que fue apropiada por la filosofía:

detrás de esta igualdad de derechos [de la idea de humanidad ilustrada] se encuentra siempre la representación de la igualdad [*Gleichheitsvorstellung*] de la historia de la Creación, la cual establece un origen común más allá de la historia humana, los seres y los objetivos humanos, y que ha encontrado su expresión decisiva a través de los milenios en una pareja de seres humanos históricamente inidentificables, de la cual descienden todos los demás. La igualdad de derechos pudo apoyarse en este origen divino, y a él le correspondería la representación política [*politische Vorstellung*], de que alguna vez, pero de ninguna manera necesariamente al final de los tiempos, surja del género humano una humanidad establecida terrenalmente y organizada políticamente²².

En este pasaje, Arendt reflexiona sobre el hecho de que en la modernidad el relato judeocristiano sobre el origen común fue apropiado para pensar a la humanidad no como una especie biológica, sino como una comunidad fundada en la igualdad de derechos, que parte de, y acoge en su interior la desigualdad entendida a la vez como diversidad en sentido biológico, y como pluralidad de formas de vida, de identidades e historias, de los individuos y de los pueblos. Lo importante aquí de la historia judeocristiana del origen a la vez común y plural de todos los hombres, entonces, no es su calidad de dogma teológico, sino cómo fue filosóficamente apropiada para legitimar una determinada idea plural de la humanidad. En esta medida es que su contenido es “de importancia fundamental para toda filosofía política”²³. Ahora bien, el ocaso de esta historia filosófica de la humanidad, su sustitución por una historia del origen heterogéneo de las distintas razas, fue crucial para el socavamiento de la idea de la humanidad como tarea política. Pueblos que se originan en razas diferentes no tienen ningún deber de solidaridad entre sí.

Precisamente en relación a este punto, Arendt retoma nuevamente otra idea kantiana: la humanidad como tarea (como idea regulativa) precisa del apoyo de una historia en sentido filosófico, que permita

²¹ La autora remarca la relevancia de la diferencia entre estas dos versiones bíblicas de la creación en *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales. Buenos Aires: Paidós, 2009, p. 33. Aunque no ahondamos aquí en esta diferenciación, es importante tomar nota de su importancia para el análisis de los relatos modernos sobre la igualdad.

²² Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, op.cit., pp. 497-498.

²³ Ibid.

JASPERS

legitimar y promover, pero sobre bases no religiosas, esa idea de humanidad plural, igualitaria y posible de realizar. Precisamente a esto se refiere Kant cuando aboga por una historia de la humanidad “en sentido cosmopolita”. Esta historia no sería igual a la historia empírica propiamente dicha – la cual no rechaza –, sino una interpretación filosófica de la historia desde “otro punto de vista”, interesado en el desarrollo que alcanza la humanidad en la historia²⁴. El problema es que, como dijimos, Kant supone que este desarrollo está orientado por una “naturaleza” que discurre a espaldas de los hombres y se dirige a un *telos*. Es esa naturaleza, y no los seres humanos, es la necesidad y no la contingencia, lo que se encuentra al centro de su historia filosófica. De este modo, *el proyecto kantiano de una historia filosófica de la humanidad se convierte en una filosofía de la historia políticamente infértil*²⁵. Con todo, Arendt deja planteada la importancia que puede tener el abordaje de la historia del género humano, para sostener el principio de corresponsabilidad solidaria que está a la base de la idea de humanidad.

4. JASPERS CONTINUADOR DE DOS LEGADOS KANTIANOS: LA IDEA DE HUMANIDAD COMO TAREA Y UNA HISTORIA FILOSÓFICA DEL GÉNERO HUMANO.

Sobre este telón de fondo Arendt interpreta y valora el pensamiento de Jaspers. La pensadora encuentra en Jaspers la posibilidad de volver a Kant contra sí mismo. A los ojos de Arendt, es como si Jaspers se orientara por la intuición de que para sostener la idea kantiana de humanidad como tarea sin caer en una filosofía de la historia despolitizante, como le sucedió al propio Kant, es necesario recuperar el proyecto kantiano malgrado de una historia reflexionada en sentido filosófico. Así, en “La preocupación por la política”, y en un texto pocos años posterior, “Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]”, el maestro de Heidelberg es presentado como un continuador de dos propuestas kantianas: *la idea de humanidad como tarea, y del proyecto de escribir una historia filosófica para esa idea de humanidad*. Aunque, por supuesto, en relación a ambos puntos propone nuevas perspectivas.

En primer lugar, Jaspers reformula y amplía la idea kantiana de humanidad como tarea. El pensador de Heidelberg advierte que, frente a la humanidad como hecho, es decir, frente a la realidad de la interconexión global de todos los pueblos, es posible que los seres humanos se limiten a la tarea de desarrollar una “solidaridad negativa”, cuyo único resultado sea un conjunto de acuerdos que controlen o

²⁴ Cf. Kant, “Idea de una historia universal...”, *op. cit.*, principio noveno.

²⁵ Si bien esta filosofía de la historia tiene un valor político, en cuanto legitima y promueve la idea política de humanidad, tal valor es limitado, no sólo porque es un incentivo para algo que se producirá de todas maneras, sino porque su sentido como incentivo se diluiría totalmente una vez que se haya alcanzado la realización de la humanidad como *telos* final. En ese estadio, señala Arendt con agudeza, “la historia de la humanidad no tendría mayor interés que la historia natural, donde consideramos el estado actual de cada especie como el *telos* inherente a todo desarrollo previo”, Arendt, “Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]”, *op. cit.*, pp. 77-78.

JASPERS

disminuyan el impacto que pueda tener la acción de cada pueblo sobre la totalidad del globo²⁶. Este tipo de actitud práctica, aunque razonable, es limitada, y en el fondo persigue, en palabras de Arendt, el “deseo común por un mundo que esté menos unificado”²⁷. En cambio, para Jaspers – continúa Arendt –, es necesario conquistar una *solidaridad positiva* a través de la puesta en ejercicio de la razón comunicativa. El pensamiento filosófico tiene aquí un papel central, al propulsar “un proceso de mutua comprensión y de auto-clarificación progresiva en escala gigante”²⁸. La humanidad puede convertirse entonces nuevamente en horizonte político, en tanto representa la tarea por la cual se transforma la mera unidad técnica factual, en un mundo político común nacido de la interacción comunicativa. Esta nueva unidad, subraya Arendt, no es de la misma naturaleza que aquella que los filósofos católicos de la posguerra buscan con la restauración de la cristiandad. La unidad jaspersiana no proviene de una realidad objetiva trascendental que exista por “encima de los hombres”, sino que estaría garantizada por la comunicabilidad que se encuentra “entre ellos”, a través del sostenimiento de distintos espacios de interlocución pública concreta. Tampoco es una idea puramente especulativa, pues se realiza en la facticidad concreta de un conjunto de relaciones entre seres humanos.

La idea de humanidad jaspersiana como una solidaridad positiva y cosmopolita, implicaría entonces multiplicar distintas “escenas” de intercomunicación entre los pueblos y sus líderes políticos, para deliberar y construir marcos de comprensión y acción relativos a los desafíos que nos atañen a todos. Se trataría de una conversación múltiple e intercultural cuyos temas tienen que ver con la vida en común a escala planetaria. En la época en que Jaspers y Arendt discutían, estos temas eran, entre otros: cómo desactivar el peligro nuclear, cómo garantizar un mundo sin apátridas, y cómo castigar y prevenir el genocidio. En nuestra época, a esta lista de temas podríamos agregar, otros no menos urgentes: cómo revertir la destrucción ambiental, cómo evitar las pandemias globales y cómo organizar nuestra vida económica sin explotación y miseria. Se trata de asuntos que no solo requieren un abordaje de escala planetaria, sino que sólo pueden ser afrontados convocando la imaginación política y el diálogo entre los pueblos. También implica el compromiso de abordar las preguntas que atañen a estos asuntos bajo el postulado de que es necesario encontrar respuestas que, en todos los casos, hagan posible el respeto por la igual dignidad de todos, es decir, bajo la orientación de una idea de humanidad.

En segundo lugar, desde la perspectiva de Arendt, Jaspers reformula la preocupación kantiana *por una historia filosófica*. El punto de partida para esto es la constatación de que la globalización, que hizo posible la humanidad interconectada, alienta una experiencia temporal deshistorizada. Esta experiencia implica un “presente global” en el que todos los hombres se perciben como simultáneamente inmersos, pero que “no

²⁶ Jaspers desarrolla esta idea en distintos escritos. Cf. especialmente *La bomba atómica y el futuro de la humanidad*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1961.

²⁷ Arendt, “Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]”, *op. cit.*, p. 69.

²⁸ *Ibid.*, p. 70.

JASPERS

se basa en un pasado común y no garantiza en absoluto un futuro común”²⁹. Con Jaspers, Arendt visualiza aquí un enorme peligro:

[las realidades actuales] hasta donde nos hayan traído un presente global sin un pasado común, amenazan con tornar irrelevantes todas las tradiciones y todas las historias particulares del pasado³⁰.

Este proceso de homogeneización temporal basado en la absolutización del presente tendría como resultado:

una superficialidad que transformaría al hombre, tal como lo hemos conocido en los cinco mil años de historia, más allá de todo reconocimiento. Sería algo más que mera superficialidad; sería como si toda la dimensión de profundidad, sin la cual el pensamiento humano, incluso en el mero nivel de la invención técnica, no existiera y simplemente desapareciera [...] pareciera como si los pasados históricos de las naciones en su total diversidad y disparidad, en su confusa variedad y extrañeza para cada uno, no fueran más que obstáculos en el camino hacia una unidad horriblemente vacía³¹.

En otras palabras, el mero hecho de la humanidad global puede conducir a una experiencia histórica sin profundidad, una unidad política vacía en un mundo en el que la comunicación carecería de sentidos pasados compartidos en relación a los cuales ejercitarse. Se produce así una correlación destructiva entre carencia de historia y vacuidad de la política. Frente a ello, de nada sirve que la (entonces incipiente) comunidad internacional afirme la “humanidad” como un principio político jurídico-formal, sin consideración de la dimensión histórica de los pueblos a quienes este principio pretende convocar. Esta sería una actitud que recuerda la reivindicación abstracta de la humanidad del asimilacionismo ilustrado con el que Arendt polemiza ya en los años treinta³².

²⁹ Ibid., p. 69.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid., p. 73. Arendt visualiza así la deriva contemporánea de un fenómeno que se manifiesta ya en los comienzos de la modernidad, con el quiebre de la autoridad de la tradición, el cual, “ha causado inmediatamente una atrofia en la dimensión temporal del pasado y ha iniciado el movimiento progresivo e imparable de superficialidad que cubre con un velo de sinsentido todas las esferas de la vida moderna”, Arendt, “La tradición del pensamiento político [¿1950-1955?]”. En *La promesa de la política*, trad. E. Cañas y Fina Birulés. Buenos Aires: Paidós, 2015, p. 79. En el siglo XX esta superficialidad temporal de la modernidad temprana se complejiza por obra de la creciente homogeneización territorial, que crea, sobre las ruinas de los múltiples pasados diluidos, un nuevo “presente global”.

³² La centralidad que tiene para Jaspers la perspectiva histórica del género humano como base para los lazos vertebradores de una nueva comunidad política, se destaca en también sus posicionamientos sobre la reconstrucción de la Alemania de posguerra. En su presentación al primer número de *Die Wandlung* (la revista que comienza a editar en 1945, junto a otros intelectuales y que se convertirá en una de las publicaciones de debate intelectual más importantes en la inmediata posguerra de Alemania occidental), Jaspers presenta una síntesis de su perspectiva sobre la posibilidad de la reconstrucción moral y democrática de Alemania. En ese marco expresa: “A través del debate público queremos tomar consciencia de los vínculos a partir de los cuales vivimos. Una de las posibles formas de llegar allí es a través de la historia. De ninguna manera lo hemos perdido todo si, en nuestra desesperación, no desperdiciamos lo que no podemos perder: los fundamentos de la historia, para nosotros primero en el milenio de la historia alemana, luego en la historia occidental y finalmente en la historia humana. Abiertos a las personas como personas, podemos profundizar en este fundamento, en los recuerdos más cercanos y profundos. En todas partes encontraremos no sólo lo que es terriblemente desesperado, sino también lo que nos anima. Tomaremos contacto con lo que personas de todo el mundo han experimentado al extremo. Muchos alemanes encontraron apoyo en la amplitud de esta humanidad cuando fueron condenados al ostracismo en su patria”. Jaspers, Karl, “Geleitwort für die Zeitschrift Die Wandlung”. En *Hoffnung und Sorge: Schriften zur deutschen Politik, 1945-1965*. Munich: Piper, 1965, p. 29. También aquí la historia del origen común de

JASPERS

Según la interpretación de Arendt, Jaspers cree, contra la perspectiva ahistórica de lo humano, que la humanidad como ideal político requiere desplegar su profundidad histórica:

todo parece depender de la posibilidad *de hacer que los pasados nacionales, en su desigualdad, entren en comunicación entre sí* como la única manera de alcanzar el sistema global de comunicación que cubre la superficie de la Tierra³³.

En este marco, Arendt interpreta el proyecto jaspersiano de emprender una reescritura de la historia filosófica mundial desde un punto de vista pos-tradicional y – recuperando a Kant – “cosmopolita”. La función de esta historia filosófica sería, precisamente, proveer un marco común que haga posible la comunicación entre los diversos pueblos que habitan la tierra. Dice Arendt al respecto:

lo que Kant llamó una vez la tarea filosófica de futuros historiadores, a saber, escribir una historia con propósito cosmopolita, Jaspers ha estado en cierto modo tratando de llevarlo a cabo como filósofo, a saber: presentando una historia mundial de la filosofía como fundación apropiada de un cuerpo político a escala planetaria³⁴.

Es centralmente en *Origen y meta de la Historia*, y en su obra de tres tomos *Los grandes filósofos*³⁵, donde Jaspers se propone iniciar esta tarea. El objetivo de *Origen y meta...* es esbozar el “esquema” de una “concepción total de la historia”, cuya unidad no es conocida ni revelada, sino vislumbrada mediante una meditación filosófica sobre la historia empírica³⁶. En este esquema, la idea de humanidad encuentra apoyo no en la historia cristiana de la creación, sino en un hecho que podrían aceptar pueblos de todos los credos, y que Jaspers llama el “eje de la historia mundial”. Este hecho tuvo lugar durante el siglo V, cuando distintas culturas de manera independiente realizaron un conjunto de descubrimientos filosófico-existenciales claves³⁷. Lo significativo de la historia universal basada en este eje es que crea “un marco común de autocomprensión” que “podría representar la base de la unidad histórica que los hombres reconocen en solidaridad”³⁸. *Los grandes filósofos*, por su parte, apunta a este mismo objetivo, pero centrándose en las contribuciones de los grandes individuos de la historia de la filosofía. En palabras de Jaspers, el propósito

la humanidad es invocada como sustento de una solidaridad que debe ser reconstruida radicalmente: “No creemos en “posiciones finales” mutuamente excluyentes, sino en el origen común de la humanidad. Por eso esperamos mostrar solidaridad unos con otros incluso en disputas radicales”, *Ibid.*, p. 29.

³³ Arendt, “Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]”, *op. cit.*, p. 73. Bastardillas son nuestras.

³⁴ Arendt, “La preocupación por la política...”, *op. cit.*, p. 532.

³⁵ Jaspers, Karl, *Los grandes filósofos. Los hombres fundamentales: Buda, Confucio, Jesús*. Madrid: Tecnos, 2002; *Los grandes filósofos. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*. Madrid: Tecnos, 1995; *Los grandes filósofos. Los metafísicos que pensaron desde el origen: Naximandro, Heráclito, Parménides, Plotino, Anselmo, Spinoza, Lao-Tse, Nagarjuna*. Madrid: Tecnos, 1998.

³⁶ Jaspers, Karl, *Origen y meta de la historia* [1949]. Barcelona: Altaya, 1998, p. 18.

³⁷ Estos descubrimientos comprenden: la emergencia de una consciencia reflexiva en relación al propio ser, su lugar en el cosmos y la historia, en relación al pensamiento, la tradición y los mitos, una consciencia del Ser y lo trascendente, la aparición de individuos y formas de vida individuales, además de que allí “se constituyen las categorías fundamentales con las cuales pensamos y se inician las religiones mundiales de las cuales todavía viven los hombres”, *Ibid.*, pp. 20-21.

³⁸ Arendt, “Karl Jaspers ¿ciudadano del mundo? [1957]”, *op. cit.*, pp. 74-75.

JASPERS

es que, con ellas, la humanidad pueda “cobrar consciencia de su fundamento y criterio para mantenerse en el presente”³⁹.

5. ARENDT LECTORA CRÍTICA DE JASPERS: ¿CÓMO HACER DE LA HUMANIDAD UN PROYECTO POLÍTICO CONCRETO?

A pesar del tono elogioso en el que es presentada la filosofía jaspersiana en los escritos que venimos analizando (tono que encontraremos en todos los escritos públicos dedicados a su maestro) es evidente que Arendt guarda distancia y tiene sus reparos si atendemos a algunas operaciones implícitas de lectura y algunos pasajes del epistolario entre ambos.

1- *De la culpa metafísica a la responsabilidad política por la humanidad*

Un primer reparo se hace evidente si comparamos el distinto alcance que tiene, en Jaspers y en Arendt, la reflexión sobre la “responsabilidad” que está a la base de la idea de humanidad como lazo solidario con todo aquel que tenga rostro humano. La diferencia emerge en el curso del intercambio que ambos sostuvieron en ocasión de la publicación del texto de Arendt, *Culpa organizada y responsabilidad universal*, en enero de 1945, y *El problema de la culpa*, de Jaspers, publicado en 1946. Si bien ambos se elogian mutuamente con énfasis los respectivos textos, en los que hay importantes puntos en común, el desacuerdo en torno a un concepto en particular resulta de interés para nosotros: el concepto jaspersiano de culpa metafísica⁴⁰.

De entre los cuatro conceptos que Jaspers propone para pensar lo que él llama la “situación espiritual” de Alemania frente a los crímenes cometidos en el nacionalsocialismo (culpa criminal, moral, política y metafísica), la culpa metafísica es relevante para nuestra cuestión, precisamente porque refiere a la “solidaridad entre hombres en cuanto hombres que hace a cada uno responsable de todo agravio y de toda injusticia del mundo, especialmente de los crímenes que suceden en su presencia o con su conocimiento”⁴¹. La culpa metafísica solo puede ser asumida por el individuo y le atañe en tanto ser humano por cualquier sufrimiento padecido por cualquier otro ser humano. Se distingue de la culpa moral porque esta cesa ante la imposibilidad real y concreta de evitar el sufrimiento de los demás o de no lesionar su igual dignidad. Allí donde no hay nada que podamos hacer, la culpa moral desaparece – pues no estamos moralmente obligados a sacrificios inútiles –, pero la culpa metafísica persiste. Es la culpa típica de los sobrevivientes, sin importar si haya estado o no en su poder evitar el mal; aunque, estrictamente hablando, nos cabe a todos en tanto seres humanos habitantes de un mundo en el que el atropello de la humanidad de otros es una realidad

³⁹ Jaspers, Karl, “Idea de una historia universal de la filosofía”. En *Autobiografía filosófica*, trad. Pablo Simón. Epublibre, 1958. Para una descripción crítica de los objetivos y supuestos generales del proyecto jaspersiano en *Los grandes filósofos*, ver: Habermas, Jürgen, “Las figuras de la verdad (1958)”. En *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1975, pp. 77-86.

⁴⁰ Otras diferencias atañen al concepto de “culpa criminal” de Jaspers. Cf. al respecto los trabajos citados de Aschheim y Rabinbach.

⁴¹ Jaspers, *El problema de la culpa*, *op. cit.*, p. 54. Bastardillas son nuestras.

JASPERS

cotidiana. Lejos de tratar este sentimiento como un problema psicológico a ser superado, Jaspers considera su significación filosófica. Si bien la culpa metafísica es ineludible, terriblemente gravosa, y nos confronta con nuestra impotencia, al mismo tiempo nos recuerda ese compromiso con la humanidad al que cada cual está obligado. Asumirla implica transformarnos interiormente. Si bien en el contexto de *Die Schuldfrage*, la culpa metafísica está planteada en relación al problema de la reconstrucción una nueva identidad ciudadana alemana con espíritu cosmopolita, desde un punto de vista más general, este concepto pone en evidencia el fundamento filosófico y experiencial que para Jaspers puede sostener en cada individuo su adhesión a la humanidad como ideal político de solidaridad universal^{42 43}.

A pesar de la afinidad que esta idea tiene con la idea de humanidad elogiada en los escritos arendtianos que estuvimos analizando, la filósofa tiene algunas dudas sobre su alcance y efectos. El punto problemático es para ella que este concepto de culpa remite a – y depende de – una idea de trascendencia y de este modo, su articulación con la acción moral y política mundanas quedan diluidas. En efecto, para Jaspers la experiencia de la culpa metafísica se distingue por la particular “instancia” frente a la cual nos impele a rendir cuentas: no son los tribunales (culpa criminal), ni las normas del derecho internacional público (culpa política), ni la propia conciencia (culpa moral), sino Dios⁴⁴. Sólo Dios es capaz de juzgar esta culpa y es ante él que cada individuo está obligado a su transformación interior. De modo que, si bien Jaspers señala que asumir la culpa metafísica “puede conducir a un nuevo origen de vida activa”, su principal consecuencia es en realidad “una transformación de la conciencia de sí humana ante Dios”⁴⁵. Desde este punto de vista, la culpa metafísica no es, ni política ni moralmente, directamente relevante, pues atañe a aquello que obliga a cada uno, no frente a los demás, sino ante la instancia de lo “incondicionado”. A pesar del enfático elogio a la propuesta general de *Die Schuldfrage*, una de las observaciones críticas que Arendt plantea a Jaspers en la correspondencia, se dirige precisamente a este punto:

⁴² Vale aclarar por qué la culpa política, un concepto central y potente de *Die Schuldfrage*, no tiene la misma importancia en relación al problema de la humanidad que estamos aquí tratando. La culpa política alude a la responsabilidad de todos los ciudadanos por las consecuencias de las acciones del Estado al que pertenecen. Si bien esta dimensión de la culpa es utilizada como justificativo para que los alemanes acepten las consecuencias impuestas por los demás pueblos y estados afectados por las acciones del estado alemán, en el marco de un nuevo orden mundial del que Jaspers espera que pueda ser cosmopolita, este concepto no remite por sí mismo el deber de solidaridad con todos los hombres y pueblos de la tierra, como lo hace el concepto de culpa metafísica.

⁴³ El concepto de culpa metafísica da cuenta de una transformación significativa en el desarrollo intelectual de Jaspers, pues expresa su desplazamiento desde la perspectiva tradicional en los intelectuales alemanes centrada en la identidad nacional, hacia una perspectiva cosmopolita, centrada en el deber de solidaridad que cabe a Alemania con los demás pueblos, europeos y del mundo. De este modo, el concepto da cuenta de un giro político desde el nacionalismo, que el filósofo sostuvo en el periodo de entreguerras, hacia una perspectiva humanista ilustrada y cosmopolita en la segunda posguerra. Sobre el posicionamiento de Jaspers en relación al nacionalismo y sus cambios, y cómo repercuten en su diálogo con Arendt, cf. los trabajos ya citados de Ashchheim y Rabinbach. Según destacan estos intérpretes, si bien este giro del nacionalismo al cosmopolitismo es claro, de la correspondencia se puede colegir que Arendt no deja de percibir cierta persistencia del nacionalismo de la preguerra, también en *Die Schuldfrage*.

⁴⁴ Si bien la culpa moral tiene como instancia la propia conciencia, sobre ella se puede “hablar verdaderamente en disputa amistosa entre hombres solidarios”. Es decir, tiene, al igual que la culpa política y criminal, un componente intersubjetivo del que la culpa metafísica, en cambio, carece: cf. Jaspers, *El problema de la culpa, op. cit.*, p. 54.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 57.

JASPERS

por otra parte, me parece que en eso que usted denomina culpa metafísica, no sólo se encuentra lo “incondicionado”, para el que en efecto ningún juez mundano puede ser reconocido, sino también esa solidaridad que (en las palabras de Clemenceau “el asunto de uno es el asunto de todos”) es el fundamento de la república⁴⁶.

Aunque en un tono moderado y constructivo, la observación no deja de apuntar a una problemática tensión al interior de la idea de culpa metafísica que, en efecto, otros intérpretes de Jaspers han notado⁴⁷. La cuestión es que, si bien esta idea de culpa podría apoyar la solidaridad mundana que sería el fundamento de una república comprometida con la idea de humanidad, también puede perderse su sentido político por la centralidad que Jasper le da a “lo incondicionado”. Con su respuesta, Jaspers confirma las dudas de Arendt:

luego, [la observación de Arendt sobre] la “solidaridad”. Lo que usted quiere decir, no tiene nada que ver con el tema de la culpa metafísica. La exigencia de la solidaridad política vale solo cuando se puede contar con la participación de la mayor parte de la población. Esta se dio a menudo en Italia durante el fascismo. Simplemente no existe en Alemania y no puede exigirse inmediatamente. Sólo surge de un estado general de convivencia⁴⁸.

Jaspers reconoce que, tal como él la entiende, la culpa metafísica no puede dar basamento a la co-responsabilidad solidaria por todos los otros seres humanos, si esa co-responsabilidad ha de traducirse en algo más que la transformación interior del individuo. La pregunta de Arendt por una solidaridad positiva que traduzca la asunción de la responsabilidad en acciones políticas colectivas, capaces de hacer realidad un mundo cuyo principio sea el respeto por la igual dignidad de todos los pueblos y los individuos, queda sin respuesta en el planteamiento de Jaspers. Esta decepción de Arendt se comprende mejor si atendemos a sus propias reflexiones sobre la cuestión de la culpa alemana publicadas el año anterior en *Culpa organizada y responsabilidad universal*. Allí Arendt también parte de constatar el fenómeno que la culpa metafísica recoge: que entre quienes conocieron y sobrevivieron el totalitarismo cunde una “vergüenza elemental” de ser humano en un mundo en el que los humanos pueden cometer tales atrocidades. La filósofa también cree que esta experiencia de la “culpabilidad ineludible de la raza humana” tiene relevancia en cuanto nos recuerda nuestra responsabilidad con la humanidad, nos brinda esa intelección. Sin embargo, también

⁴⁶ Arendt, Hannah y Jaspers, Karl. *Hannah Arendt/ Karl Jaspers: Briefwechsel 1926–1969*. München / Zürich: Piper, 1993, p. 91. Carta 43, de Arendt a Jaspers, 17/08/46.

⁴⁷ En su lectura de Jaspers, Garzón Valdés cree que es posible diferenciar interpretativamente entre una versión más fuerte y otra más débil de culpa metafísica. En la versión más fuerte, la culpa metafísica está centralmente ligada a Dios y su principio no sirve para “perseguir fines intramundanos”. Su relevancia moral, jurídica y política es dudosa, pues la transformación interior que produce no parece tener “ninguna consecuencia práctica en el comportamiento de la gente”. Por otra parte, en su versión más débil, que Valdés considera filosóficamente más interesante, la culpa metafísica “consistiría en aceptar, desde luego, el principio de solidaridad universal, es decir, negar que las fronteras nacionales puedan fijar límites a nuestros deberes morales y, al mismo tiempo, tomar conciencia de que nuestra vida es un don que debemos merecer y que para ello tenemos que procurar evitar que se den situaciones en la que uno puede llegar a sentir una voz interna que nos hace decir: “el que todavía viva es mi culpa”. Garzón Valdés, “Filosofía, política y moral en Karl Jaspers”, *op. cit.*, p. 37.

⁴⁸ Arendt y Jaspers, *Briefwechsel 1926–1969*, *op. cit.*, p. 99. Carta 46, de Jaspers a Arendt, 19/10/1946.

JASPERS

advierte que por sí misma es insuficiente: “La vergüenza de ser un ser humano es la expresión *puramente individual y todavía no política* de esta intelección”⁴⁹.

En síntesis, para Arendt la consciencia de la culpa no es suficiente para emprender la tarea de crear un mundo en donde la humanidad sea una realidad políticamente garantizada. Nuestra autora reclama una *traducción política* de la experiencia de deber de solidaridad con la humanidad toda, traducción que la idea de responsabilidad jaspersiana, concebida en términos metafísicos, no brinda. Es evidente que en los escritos sobre Jaspers que analizamos en el apartado anterior, Arendt elige hacer a un lado esta tensión del pensamiento de su antiguo maestro, y enfatiza, por el contrario, la veta política de la idea jaspersiana de solidaridad, ligada a su concepto de comunicación⁵⁰. El concepto de comunicación, sin embargo, tampoco está para ella exento de problemas.

2- *La insuficiencia de la comunicación como base para la reconstrucción política*

Aunque Arendt admite que la concepción jaspersiana de razón como comunicación se remonta “a experiencias políticas muy antiguas y auténticas”⁵¹, su límite radica en que el tipo de intersubjetividad que propone, entre un “tu” y un “yo”, no es equivalente a la intersubjetividad propia de la esfera pública, sino que representa del diálogo del yo con el yo que constituye la experiencia solitaria del pensamiento filosófico. De lo que se trata, en cambio, según Arendt, es de investigar

sobre la importancia política del pensamiento, es decir, sobre el sentido y las condiciones del pensar para un ser que nunca existe en singular y cuya esencial pluralidad está lejos de ser explorada cuando se añade la relación “yo-tu” a la comprensión tradicional de la naturaleza humana⁵².

Si bien la comunicación jaspersiana permite imaginar “cómo los seres humanos pueden hablar unos con otros incluso en las condiciones del diluvio”⁵³, es decir, en las terribles condiciones de la posguerra, Arendt descreerá finalmente de la esperanza de su viejo amigo de que tal capacidad comunicativa sea suficiente para la política. Es decir, Arendt cree que el problema radica en que Jaspers no da cuenta de la especificidad de aquel modo de pensamiento propio de los actores políticos. Para Arendt, Jaspers no pudo ver la diferencia entre este tipo de pensamiento y el filosófico, porque su confianza humanista en la razón apostaba a que el modo de pensamiento filosófico fuera la base de la refundación de lo público-político⁵⁴.

⁴⁹ Arendt, “Culpa organizada...”, *op. cit.*, p. 165. Las bastardillas son nuestras.

⁵⁰ Rabinbach también se ocupa del intercambio entre Jaspers y Arendt en torno a la cuestión de la solidaridad, y concluye que, desde la perspectiva arendtiana, Jaspers sostiene una idea “despolitizada de solidaridad”, cf. Rabinbach, *op. cit.*, p. 152.

⁵¹ Arendt, “La preocupación por la política...”, *op. cit.*, p. 534.

⁵² *Ibid.*, p. 538. Arendt sostendrá esta crítica a Jaspers durante el resto de su vida, aunque con variaciones y profundizaciones. Cf. la reiteración de esta misma idea en su obra póstuma: *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 434. Esta crítica coincide parcialmente con la mucho más directa expresada por Habermas en “Las figuras de la verdad (1958)”, *op. cit.*, pp. 79-80.

⁵³ Arendt, “Dedicatoria a Karl Jaspers [1947, pub. 1948]”, *op. cit.*, p. 265.

⁵⁴ Lewis y Sandra Hinchmann sostienen que el propio Jaspers llega a dudar en los cincuenta sobre si la comunicación, según él la comprende, puede en efecto alcanzarse en el ámbito del espacio público político, dada las exigentes

JASPERS

Muchos años después, pero en esta misma línea, Arendt anota en su *Diario* que Jaspers, al igual que Heidegger, aunque de una manera distinta, termina por confundir el pensar con el propio actuar⁵⁵. La observación apunta probablemente de nuevo contra este exceso de confianza jaspersiano en la potencia reconstructora del pensamiento filosófico en relación a lo público-político. Esta confianza excesiva termina por eclipsar a la acción y su distintiva pluralidad detrás del pensamiento, tal como, según Arendt, ha ocurrido siempre a lo largo de la historia de la filosofía política tradicional⁵⁶.

3- *Más allá de la “filosofía de la historia” jaspersiana*

Por último, si bien como dijimos, Arendt destaca positivamente el modo en que Jaspers integra la historia a su idea de humanidad, superando así la abstracción y ahistoricismo del humanismo ilustrado, hay algunos aspectos de su perspectiva histórica con los que guarda distancia. En primer lugar, Arendt nunca se apropiará positivamente de la remisión que Jaspers encuentra en lo histórico hacia lo trascendente o supra-histórico. Recordemos que, si bien para Jaspers “nunca puede haber el punto de Arquímedes conocido fuera de la historia” sino que “siempre estamos dentro de ella”⁵⁷, determinadas experiencias proveen signos de lo trascendente, de manera que, “la historia es pues el camino hacia lo sobre-histórico”⁵⁸. Así, mientras en Arendt la grandeza en la historia es un concepto puramente mundano, para Jaspers “lo que hay de grande en la historia enlaza como objeto de veneración al fundamento [*matrix*] que está sobre toda historia”⁵⁹. De este modo, si bien Jaspers al meditar sobre la humanidad vuelve su atención a la historia efectiva y

condiciones intersubjetivas que supone. Esta duda no es mencionada por Arendt. Cf. Hinchman Lewis P. y Hinchman Sandra K., “Existentialism politicized: Arendt’s debt to Jaspers”, *The Review of Politics*, vol. 53, n° 3, 1991, p. 447.

⁵⁵ “...el pensamiento, tal como es entendido por los filósofos, por Jaspers lo mismo que por Heidegger, como una especie y manera de acción [...] Contra estas posiciones: pensar no es actuar; decir que pensar es también una forma de la acción, o bien tiene una acepción metafórica, o bien se entiende en el sentido de que el pensamiento, el resultado del pensar, puede emplearse en la acción, o que la acción está determinado por el pensar, por ejemplo: la idea se apodera de las masas, etc. Pero eso no significa que actuar y pensar sean lo mismo”, Arendt, Hannah, *Diario filosófico, 1950-1973*. Barcelona: Herder, 2006, p. 721. XXVI fr. 57, 10/1969.

⁵⁶ Sobre la continuidad que, por esta razón, Jaspers mantiene, a pesar de todo, con la filosofía política tradicional cf. Arendt, “La preocupación por la política...”, *op. cit.*, p. 535. De acuerdo a esta interpretación, Arendt finalmente no suscribirá a las palabras de Jaspers con las que parece acordar y cita en uno de sus escritos dedicados a Jaspers. La autora no podría tener demasiadas esperanzas en relación a la idea de que, gracias a la reactivación del pensamiento, “hoy pueda estar ocurriendo en lo más íntimo algo que aún no funda ningún mundo, pues sólo le es concedido a individuos, pero que acaso fundará un mundo cuando éstos se encuentren desde la dispersión”, Arendt, “Dedicatoria a Karl Jaspers [1947, pub. 1948]”, *op. cit.*, p. 265. Por otra parte, en su *Laudatio*, Arendt reinterpreta al propio Jaspers más allá de sí mismo, con ayuda del Kant de la tercera crítica, atribuyéndole una forma de pensamiento que excede el modelo del diálogo interpersonal: “siempre vinculado al pensar con otros, [el pensamiento jaspersiano] es político aun cuando trata de cosas que no son políticas, en la medida en que confirma la mentalidad ampliada kantiana, que es la mentalidad política *par excellence*”, Arendt, “Laudatio. Humanitas [1958]”, *op. cit.*, p. 5. Estos pasajes pueden resultar contradictorios con nuestra reconstrucción. Sin embargo, debemos recordar la indicación de Hunziker, que hemos seguido aquí, de la importancia de distinguir, por un lado, una “lectura pública” de Jaspers, expresada en los textos publicados de Arendt, siempre elogiosos del maestro, y por otro, las inquietudes, vacilaciones y desacuerdos que se hacen más explícitos en la correspondencia, en el *Diario Filosófico*, y en “La preocupación por la política” (texto que, si bien fue una conferencia, nunca fue publicado como ensayo). Aun cuando menos explícito, este último registro polémico es central para comprender la lectura arendtiana de Jaspers. Cf. Hunziker, Paula. *Filosofía, política y platonismo. Una investigación sobre la lectura arendtiana de Kant*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018, pp. 61-71.

⁵⁷ Jaspers, Origen y meta de la historia [1949], *op. cit.*, p. 348.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 352.

⁵⁹ *Ibid.*

JASPERS

contingente, termina por perder de vista la dimensión puramente mundana y, por tanto, propiamente política de la contingencia.

En esta misma línea, cabe agregar que, aunque Arendt no se expresa críticamente contra la idea jaspersiana de una historia filosófica mundial y, como hemos señalado, ve con buenos ojos el sentido general que la anima, la no continuación de un proyecto semejante por ella misma es elocuente en relación a su posición al respecto. Arendt prescinde en su propia obra de una “concepción total de la historia”, de alcance sistemático y ordenada en torno a un tiempo axial. Su modo de leer la historia recuerda mucho más al gesto modesto y fragmentario del pescador de perlas benjaminiano que a la voz del gran narrador de *Orígenes y metas de la historia*.

PALABRAS FINALES

En su diálogo con Jaspers en la posguerra Arendt rodea con insistencia, se acerca, aunque nunca responde de manera definitiva a la pregunta por un concepto político de humanidad. En qué sentido esto permitiría calificar a Arendt de humanista, es una cuestión que no podemos determinar en estas páginas. Para eso sería necesario esclarecer su crítica a los diferentes “humanismos” contemporáneos y los elementos que configuran el tipo específico de humanismo que cabría atribuírsele a ella. Con todo, lo hasta aquí desarrollado nos permite aventurar algunas cosas: 1- que si bien Arendt impugna en gran parte los sentidos con los que la tradición filosófica moderna ha pensado la idea de humanidad, la persistencia de la pregunta por este concepto en su sentido político sugiere que se trata para ella de un tema relevante que exige ser pensado en nuevos términos⁶⁰, 2- que en su búsqueda de estos nuevos términos, Arendt recupera de manera crítica el legado ilustrado-kantiano a través de su diálogo con la filosofía jaspersiana, de la que valora con entusiasmo el modo en que retoma y reconfigura aquel legado; 3- que esa lectura elogiosa pretende ser y en efecto es fiel a un conjunto de ideas centrales del pensamiento jaspersiano de la posguerra, pero no carece de visos críticos y selectividad, lo cual se evidencia en ciertos reparos que la filósofa guarda en relación a aspectos fundamentales de su propuesta (la concepción de culpa metafísica, su idea de comunicación y su consideración de lo histórico).

Arendt no define los términos precisos que darían forma al concepto político de humanidad que anhela. Pero sí traza el horizonte en el que este concepto debe ser pensado. El riesgo mayor que da forma a este horizonte es la reedición contemporánea de la ahistoricidad, la abstracción y la especulación metafísica

⁶⁰ En este sentido interpretamos la respuesta que, ya en los sesenta, Arendt dará a la pregunta por el humanismo europeo en la breve entrevista que fue publicada bajo el título “La destrucción de seis millones”. Arendt allí reflexiona; “El humanismo europeo, lejos de ser la “raíz del nazismo”, estaba tan poco preparado frente él o frente a cualquier otra forma de totalitarismo que, para comprenderlo y para tratar de asumirlo, no podemos apoyarnos ni en su lenguaje conceptual ni en sus metáforas tradicionales. Y mientras que la subsiguiente y necesaria reevaluación de nuestros hábitos mentales es verdaderamente agónica, esta situación ciertamente contiene también una amenaza al “humanismo” en todas sus formas: está en peligro de convertirse en algo *irrelevante*”. En *Escritos judíos, op. cit.*, p. 600.

JASPERS

y desmundaneizada, que tradicionalmente caracterizaron a la reflexión filosófica sobre la humanidad de la ilustración a esta parte. De triunfar estas perspectivas, no sólo la idea de humanidad, sino todo aquello que invocamos en su nombre – los derechos humanos, los tribunales internacionales, los tratados y las políticas de cooperación internacional – corren el riesgo de convertirse en cáscaras vacías. Esto implicaría fracasar ante uno de los desafíos políticos más grande de la posguerra – desafío que, con variantes y novedades, también es nuestro –: afrontar la realidad ineludible de un mundo finito y estrechamente interconectado, en el que todos los pueblos compartimos una misma y frágil condición terrestre. Ante esta realidad, acecha todavía “el horror a la humanidad” que levanta muros, ordena expulsiones y desata guerras de exterminio.

Ante tamaño desafío, Arendt insiste con una idea que la acompaña desde sus primeros escritos hasta el final: para no perderse en abstracciones el pensamiento político, no solo el de los intelectuales o pensadores profesionales, sino también el de los actores, debe preservar su vínculo hermenéutico con la riqueza y diversidad de las historias singulares de los colectivos a los que pertenecen. La reconstrucción de un nuevo concepto político de humanidad depende en gran parte, entonces, de si logra nutrirse de la experiencia y la historicidad. Así, si es posible decir que existe una variante arendtiana de “la historia en sentido cosmopolita” escrita para el género humano, podríamos imaginarla como la tarea incesante de los pueblos de narrarse los unos a los otros los múltiples tesoros de sus propias historias – tesoros que, no obstante su singularidad, pueden ser valiosos para afrontar los desafíos de crear una comunidad transnacional (aunque no un Estado) basada en la igualdad y la solidaridad humanas.