

Un pensamiento imposible | *Sobre Horacio González*

Los escritos de Horacio González componen una parte imprescindible del pensamiento nacional argentino y de nuestra conversación en la arena pública. Todas las tradiciones políticas –de la derecha ultramontana a la izquierda trotskista o anarquista– formaban parte de la atención y el interés genuino de Horacio González. En una época en la que el mundo académico, político e intelectual en general tiende a aferrarse en sus escritos sobre uno o dos autores lo más estables posibles, González tomaba otro camino, como tantas veces, a contramano. No temía conectar incesantemente un conjunto extraordinario de tradiciones políticas, libros y textos de naturaleza bien distinta, figuras de una amplia gama en combinación con procesos que antes parecían desvinculados pero después de la prosa gonzaliana se evidenciaban con una conexión fundamental. Nunca lo hacía sin atentas lecturas previas, sin esforzarse en comprender todo lo que sucedía alrededor. Quizás la palabra para esta entrega, para estos hallazgos permanentes de un buscador incesante, sea generosidad.

En las denominadas “Cátedras Nacionales” a comienzos de los años setenta –lugar donde se introdujo por primera vez la Escuela de Frankfurt–, el trayecto de Horacio González fue también particular: lejos de la ortodoxia o el manual básico, hizo experiencias comunitarias novedosas ante los –literalmente– miles de estudiantes aglutinados en las aulas del ingreso a la UBA (UNyPBA, por un breve tiempo). Una de ellas fue poner a todo volumen la recitación de una actriz del poema de Leónidas Lamborghini *Eva Perón en la hoguera*, con Leónidas estupefacto al lado de Horacio en el aula.

Previo a *Carta Abierta* y *El Ojo Mocho*, dos experiencias de revistas mezclaron a Horacio con políticos de relevancia en Argentina: primero, la *Envido*, que dio a luz sus primeros textos. Y luego, la revista de un peronismo opositor y en transformación permanente en los años ochenta del siglo pasado: *Unidos*.

Una faceta no tan explorada de González fue su aporte como editor. Más allá

de la experiencia frustrada en el Fondo de Cultura Económica los últimos años de su vida, Horacio tuvo un ímpetu editor fenomenal: las revistas facsimilares de la Biblioteca Nacional de Argentina, de la que fue su director diez años; los aportes a la colección *Los raros*, las ediciones de la obra de Rozitchner, también en la Biblioteca; la colección *Puñaladas* de Colihue; cada dossier de las revistas en que participó estaba plagado de invenciones y mundos intelectuales tan necesarios como poco explorados. En esa misma línea fue que escribió un libro sobre los Ecos alemanes en la cultura argentina, para la trascendental participación de Argentina como país invitado a la Feria del libro de Frankfurt en el año 2010.

En este artículo breve que presentamos aquí, Horacio González retrata a Hannah Arendt como “una intelectual en exilio permanente”. Escapa de la República de Weimar, pero también se escabulle cautelosamente de los *ismos*, de las clasificaciones veloces de la gran teoría política y de los silencios incómodos ante el horror por parte del mundo intelectual donde se alojaron sus reflexiones más tempranas; como el propio Horacio, tantas veces a contramano.

En constante exilio pero “casi argentina”, esta Arendt gonzaliana aparece a finales de los ochenta –muy oportunamente– para compartir su sentencia ante lo “imperdonable” de los actos del terror y sus efectos, y ofrecernos el “alegato más majestuoso”, la mejor embestida que ha dado la filosofía política del siglo veinte contra la obediencia debida.

Un pensamiento imposible entre nosotros, dice González sobre las reflexiones arendtianas en estas pocas líneas del *Diario Sur*, pero sobre el que pareciera imperioso persistir si pretendemos conservar ciertos interrogantes –igualmente oportunos hoy– acerca de cómo salvar la acción política de sus formas más llanas y menos valientes.

Carolina Rusca
Universidad Nacional de Córdoba

Arendt casi argentina

Horacio González¹

Si Heidegger quiso pensar con Hölderlin, Hannah Arendt encontró en René Char su poeta fundamental. El poeta capaz de decir lo que la teoría política, ociosa, dejaba escapar.

Char fue el poeta de la Resistencia Francesa, vista por los sobrevivientes. Cuando todo hubo pasado, recordar “el aroma de esos años esenciales”, decía Char, era como si se rechazara silenciosamente un tesoro. Recuperar “el tesoro perdido” de las revoluciones es el afán declarado de Hannah Arendt, la profesora de la Universidad de Cornell, la exiliada del Weimar.

Ella es la autora de una teoría general de la acción en la Era Moderna. Esta frase puede incomodar por su ausente austeridad, tratándose justamente de Arendt, una mujer implacable y prolija, siempre vestida en traje sastre, serenamente despectiva con las manifestaciones de necedad y que como *Monsieur Teste*, podría decir: “La torpeza no es mi fuerte”.

Pero su obra tiene la misma envergadura que la de Max Weber en cuanto al intento de perseguir la *vida activa*, el choque de la acción con el mundo, con la razón, con la técnica o los valores. En *La condición humana*, uno de sus libros fundamentales, escrito en la década de 1960, lo menciona a Weber casi con desdén. Ella, implacable, piensa en Aristóteles cuando formula una *praxis* capaz de definir la “alegría por la iniciación de algo nuevo”, y piensa en Heidegger cuando define las teorías como “surcos del lenguaje”, como *verdades originarias* que esperan su momento para salir a la luz, y no como correlaciones con determinados hechos sociales o históricos. ¿Podríamos tolerarla como profesora, como interlocutora del mundo intelectual argentino, surcado por pensamientos de “hombres tiernos”,

¹ Nota de lxs editorxs: Agradecemos el permiso para la reproducción de este artículo a María Pía López y Guillermo Korn. Fuente original: *diario Sur*, 31 de diciembre de 1989.

como los llama Nun, tales como pueden ser los de un Weber, los de un Lacan, un Foucault?

Ella sería exactamente imposible entre nosotros. Su modelo intelectual era el de Rosa Luxemburgo, a quien le dedicó algunas páginas de *Hombres en tiempos de oscuridad*, su fundamental serie de biografías editadas en 1955. “¿Tendrá la historia otro aspecto si la vemos bajo el prisma de la vida de Rosa Luxemburgo?”, se pregunta Arendt. Pregunta de respuesta insoportable o con una respuesta que Arendt quisiera preservar para sí. La historia, entonces, tendría el aspecto que le darían todos los que buscaron sin recompensas el tesoro perdido de las revoluciones.

Habermas, que por tantas razones está tan próximo a ella –aunque se muestre reticente al comentar los puntos de contacto existentes entre ambos– considera a Arendt, al igual que a Karl Jaspers, de quien fuera discípula, como dos “valientes radical-demócratas”, a pesar de que mantenían “una idea elitista de la política”. Podríamos suponer que la idea de “revolución perdida” es la que lleva a cierta melancolía altanera, tal como gustan los ermitaños del mundo moderno. Pero lleva también a un deseo de defender lo que “resta” de los ideales revolucionarios, algo que suele desembocar en un intento radicalizador de la democracia.

En la Argentina no fue con Hannah Arendt, sino con Rawls, Bobbio o con el propio Habermas que se tejieron estos mismos pensamientos, con mengua de su eficacia revolucionaria.

Para Arendt, la acción política no tiene “fines” exteriores a ella misma. Si hay acción es para “revelar sujetos”, como gesto iniciador de la política que Arendt menciona con la metáfora de la *natalidad*. El nacimiento es la forma privilegiada de la acción que, si es cabalmente iniciadora, deberá ser *irreversible* en sus efectos e *imprevisible* en sus resultados.

Siendo así, ¿no estaríamos frente a un concepto de revolución basado en un *aura*, en un *halo* imperceptible y sagrado? Temiendo precisamente que el acto político como natalidad quede asimilado a la forma del milagro. Arendt recolocó en

la historia a las funciones del *perdón* y la *profecía*. El perdón, para contrarrestar lo irreversible de todo hecho político; la profecía, para contrarrestar lo que toda historia tiene de imprevisible.

De este modo, toda política es expresión de una capacidad de juzgar, de perdonar o de preanunciar. Esas capacidades, porque existen, le sirven a Hannah Arendt para declarar *que no perdona* los resultados del terror o de la persecución. Y también para pensar las revoluciones modernas: la americana, la francesa, la rusa. En sus escritos titulados *Sobre la revolución*, asienta la idea de que todas esas “experiencias de nuevo origen” tienen un eco antiguo del cual toman su grandeza. Veían la política a la manera clásica como “una malla de consentimientos que agrupa a los hombres a través de promesas y compromisos mutuos”. Pero ni la revolución de Robespierre ni la de Lenin supieron cuidarse de la fatal asimilación de *la violencia al poder*. La revolución de Jefferson, en cambio, fue más cuidadosa, pero su tesoro fue abandonado cuando sustituyeron la idea de *espíritu público* por la de *opinión*, y la idea de *acción* por la de *comportamiento social*. En cambio, en Francia y en Rusia, fue otra cosa lo que ocurrió. Las versiones jacobinas-populistas del poder revolucionario fueron asfixiando las manifestaciones *comunales*, el *consejalismo*, devoradas por el “torrente revolucionario”.

Al perderse los consejos, los *soviets* originarios, la revolución se profesionaliza, fenece el sentido agonístico de la existencia, se disipa la “virtud” clásica y se gobernará por medio de encuestas de opinión. Fracasada la revolución, la modernidad abre el camino del totalitarismo. Hannah Arendt dedica su formidable y en muchos aspectos único estudio sobre los *Orígenes del totalitarismo* –y su libro más frecuentado– a examinar un cuadro fantástico de desplazamientos humanos e ideológicos, la alianza del capital y de las élites políticas con las masas trashumantes y degradadas. El totalitarismo rechaza el “sistema de clases” y retoma a los individuos desorganizados y desestructurados, “furiosos” en el despertar de su anterior apatía y ahora dispuestos a aceptar el llamado “antiutilitario”.

Hannah Arendt era una exiliada de la República del Weimar, con cuyos

políticos no concordaba. “¿Debíamos hacer barricadas por ellos?”. No estaba dispuesta a aceptar un liberalismo que desconocía que la política –como dice en *La vida del espíritu*, su último e inconcluso libro que data de la década de 1970– consiste en definir lo humano como el uso de una *capacidad de juzgar*. Ella fue una desterrada universal. En la década de 1960 ironizó sobre el sartrismo y el tercermundismo. En los Estados Unidos perteneció a un estrecho círculo intelectual, hasta su muerte en 1975, en el que junto con la novelista Mary McCarthy, insistió en definir la política como una acción “no mediada por las cosas”. Si bien esto la acercaba al Marx que critica el “fetichismo ideológico”, quería distanciarse drásticamente del concepto marxista de trabajo en la medida que este asimilaba *acción a fuerzas productivas*.

Se veía, según afirmaba, en el “lamentable deber” de criticar a Marx, y solo le restaba mantener la confrontación lejos del alcance del “antimarxismo profesional”. La idea de una política como “comunicación entre los hombres reunidos por un actuar libre de violencia” chocaba con otra gran vertiente literario-política del pensamiento crítico norteamericano. Por eso, cuando en 1980, Mary McCarthy polemiza con Lillian Hellman, es posible pensar que a través de ellas polemizaban Hannah Arendt y Dashiell Hammett, el compañero de Hellman, el autor de *El halcón maltés* y *Cosecha roja*. Es difícil imaginar a Hammett aceptando los puntos de vista arendtianos, que le hubieran causado perplejidad y jocosos desprecio. Para Hammett, el puritanismo político-social de la vida americana era justamente un “fetichismo” que encubría una violencia tortuosa, que era el verdadero “comienzo de las sociedades”.

La encrucijada teórica que Arendt no resolvió es la siguiente: mientras lamentaba la pérdida de la idea clásica de fundación política, veía que la política sólo podría salvarse como “acuerdos mutuos” fuera de los partidos en los frustrados *consejos* de las revoluciones francesa y rusa. Y mientras lamentaba que el sistema totalitario organizaba una alianza entre “ideología y terror”, no se preservaba lo suficiente de un hecho terrible para su tesis fundamental: era también el totalitarismo el que postulaba un acto de fundación originaria, una

“nueva ciudad” política.

Con todo, ella escribió un verdadero libro argentino: *Eichmann en Jerusalén*, publicado en 1964, y subtítulo “Un relato sobre la banalidad del mal”. *No existe en toda la teoría política contemporánea un alegato tan majestuoso contra la “obediencia debida”*. Era brillante y arbitraria, una intelectual en exilio permanente, un resolute espíritu femenino.