

El Proceso de Hannah Arendt. Contra su desintegración y unidad

Maria Luisa Vieta¹

Recibido: 20-10-2010

Aceptado: 15-1-2011

La banalidad repetida sin fin, la de que la Edad Moderna introduce la pregunta ¿cómo? en lugar de la pregunta ¿por qué?, tiene en todo caso una justificación si comprendemos que aquí no emerge un nuevo concepto de verdad, sino un (¿nuevo?) desinterés por la verdad, que puede formularse así: no quiero saber por qué algo es, y tampoco cómo se produce, sino ¿cómo puedo hacer [algo]? (Ludz, 2006: 530 [62]).

El presente texto tiene la intención de zambullirse en el libro de Arendt *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil* (a partir de ahora me referiré a éste con las siglas *EJ*) con el objetivo de investigar la dinámica articulación de su forma y su contenido, en pro de interpretar desde el presente algunos de los contenidos que se hallan en su forma, sobre la base de que es precisamente en el contenido de la forma donde hallamos el dinamismo del contenido de verdad histórico que hoy puede actualizarse, con vistas a la emancipación. No obstante, el propósito tiende a desplazarse a lo que podríamos considerar un ejercicio experimental de recepción, donde inevitablemente se pone en juego una turbia reflexión de segundo orden trastornada por su tener en cuenta al otro. Como reiteraba Derrida (2008: 183), se trata de explorar muy tangencialmente la problematicidad y fragilidad de ese concepto humano de mundo sin forcluir al animal. Dicho con otras palabras, en tanto que se afirma la no transparencia de los procesos de entendimiento no puede establecerse un límite que al mismo tiempo no trastoque y multiplique al mismo, en un proceso de diferenciación que se procesa en el mismo proceder y que no puede dejar intacta la sana posicionalidad formal de un sí mismo que se encierra en su mundo de saber. Se trata de una (h)ablación, de algo que sucede sin entenderse a sí mismo, que merodea el silencio encallado de una inmunidad que se preserva el afuera adentro, que no podría o no debería entrever el entreverarse de un desplazamiento imposible de fuera afuera que posibilita el de fuera adentro, diferenciando en la *difherencia*² sus efectos performativos de

¹ Seminari de Filosofia Política de la Universitat de Barcelona.

² Excepcionalmente, he optado por no seguir ninguna de las traducciones españolas consolidadas de las nociones de *différance* y *differance* (Derrida, 2006: 37-62) porque considero que tienen muy poco en cuenta tanto la relevancia de la herencia como el juego de la homofonía que se deriva de su actualización, de la borradura del pronunciar que, en Derrida, denuncia el fallido modo directo y privilegiado del pensamiento metafísico basado en la presentificación de la voz de la conciencia o 'querer decir'. La *difherencia* (*différance*), sin sentido

autoinmunidad que protegen y procesan, domesticando al tiempo que institucionalizan, la perversión de la autoridad de la reproducción de sus esferas culturales, en el cruce suspendido donde la inmunidad se transforma suprimiéndose en autoinmunidad.

El contenido de la forma del *report* de Arendt se hace explícito en la crítica a la forma del contenido que vehicula la sentencia y se expone abiertamente en el epílogo; e implícito en la selección y articulación del material caótico que da lugar a la captación con sentido del *report*. La investigación enfoca hacia este último porque: A-. Ese contenido de verdad atravesado por el tiempo se concretiza únicamente en la acción de un sujeto individual histórico; B-. Porque es el desmoronamiento del mismo, vislumbrado en la figura de Adolf Eichmann, el que repulsa la otredad eliminándola. En función de estos parámetros he desarrollado y articulado los dos capítulos que componen esta investigación. El primero, “[W]hat he said was always the same, expressed in the same words (Arendt, 1994: 49)”, se centra en el punto A-. para tratar de exponer y reponer de un modo sucinto la articulación dialéctica que opera el *report*, prestando mucha atención a la relación, instituida en el ‘por qué’, que da lugar al nacimiento del ‘qué’ y el ‘cómo’. El segundo, “El potencial de autorización inherente a la vida activa”, se centra en el B-. desde la perspectiva que se ha formulado en el capítulo anterior, A-. y gira alrededor de la responsabilidad de una autoridad moral fraguada en el contenido significativo de la forma social, a través de la extensión de la igualdad que posibilita la pluralidad bajo el imperativo estético del sujeto individual. Para ello se formula un campo de distancias entre Arendt, Walter Benjamin, Theodor W. Adorno y Jacques Derrida.

[W]HAT HE SAID WAS ALWAYS THE SAME, EXPRESSED IN THE SAME WORDS
(ARENDR, 1994: 49)

En él se reúnen en un todo legible elementos discretamente contrapuestos entre sí; él no levanta ningún andamiaje ni construcción. Pero los elementos cristalizan como configuración a través de su movimiento (Adorno, 2003: 23). La lectura de *EJ* se vuelve compleja no solo porque Arendt cuestione la inmediatez del dato, sino porque la configuración combina una gran cantidad de entradas no siempre coherentes de significación. A primera vista, nos hallamos entre la multiplicidad de la parcialidad, referida a las actuaciones pasadas del acusado, y la totalidad presente que constela las fuerzas que llevarán a dictar la sentencia del juicio. Pero, además, tanto lo

propio ni recto, impone una marca en la discreción de un fallo, ortográfico, y una falla, ontológica, sin que se deba descifrar en ella ningún significado, por lo que sólo puede ser caracterizada de modo precario y negativo. Asimismo, la diferencia designa de modo oblicuo una diferencia (*différence*), atisba una frontera, traspasa un límite e instaura la multiplicidad del mismo, desencaminándonos hacia la exterioridad sin nombre e inapropiable que nos ancla en la recepción de un otro que aún no es.

referido a la multiplicidad pasada como a la totalidad presente se conforman desde una apertura crítica que da cabida al diálogo con su otro. En este sentido, el otro que posibilita la pluralidad, como articulación de diversas voces incardinadas en diversos contextos sociales de significación, es la clave de la dinámica del *report*, cuya subjetividad de la forma impulsa la crítica hacia los diversos niveles de la identidad del pensamiento y el contenido que generan. Asimismo, la gestión de los cortes y giros en la significación se vinculan de tal manera que tensan y confieren consistencia al campo de distancias que trama las condiciones de posibilidad de la pluralidad, abriendo canales para un deslizamiento significativo entre el texto y el contexto de la recepción. Esto implica una noción de comunicación que rebasa la mera satisfacción automática del sentido común del receptor a favor de una sublimación de la misma que apunta, como idea de felicidad, a la pluralidad de unas libertades que interactúan en el espacio político. Sin embargo, el hecho de que el *report* sublime la satisfacción no impide cierto uso crítico de la retórica como la ironía, la asociación y su derivada extensión temporal de la crítica, el chiste que hace explotar la totalidad cerrada de un símbolo mediante el redoblamiento de su absurdidad, la omisión de las síntesis del contenido que facilitan la comprensión del receptor y le someten a la voluntad del autor, la paradoja múltiple que dinamiza el pensamiento, la metonimia en frases hechas que cuestiona la relación hipostasiada de cierto campo de significantes y significados, el uso del equívoco que reniega su identidad con los parentescos lingüísticos, el abuso del uso de las preguntas retóricas que resuenan como el eco de la soledad (*solitude*)³, etcétera. En resumen: Arendt utiliza la retórica en un sentido inverso al habitual, es decir, no para persuadir y engrasar la comunicación, sino para abrirse a y abrir un tipo de comunicación que apunta más hacia lo inintencional de la otredad que a la intencionalidad y, todo ello, sin perder de vista que ésta se funde con el contenido de verdad, estableciendo una relación no violenta entre el material y su articulación análoga a la que establece entre pensamiento y acción. La vinculación entre el ‘qué’ y el ‘cómo’ invisibilizan el ‘por qué’, en tanto que es el receptor el que debe activamente

³ Por soledad Arendt entiende básicamente el diálogo del sí mismo con el sí mismo como otro (*two-in-one*). En el *EJ* éste se muestra, por ejemplo, mediante la intervención que transcribe literalmente de Zindel Grynszpan (1994: 228-229). No es extraño que tras su intervención y la referencia a Anton Smith (198:230), como concreción de la noción de acción, todos los presentes mantuvieran unos minutos de silencio pues, como escribe en otro lugar, [e]l límite del pensamiento es la visión muda de lo verdadero, golpeada con el silencio; el límite de la acción es la violencia muda (Ludz, 2006: 512 [32]). Y es en ese mismo momento cuando Arendt sorprende a través de un giro violento hacia su intimidad: [a]nd in those two minutes, which were like a sudden burst of light in the midst of impenetrable, unfathomable darkness, a single thought stood out clearly, irrefutably, beyond the cuestión —how utterly different everything would be today in this courtroom, in Israel, in Germany, in all of Europe, and perhaps in all countries of the world, if only more such stories could have been told (1994: 231). Como escribe Fina Birulés, [e]l que dice lo que existe [...] siempre narra algo, y en esa narración los hechos particulares pierden su carácter contingente y adquieren cierto significado humanamente captable (2007, 180).

organizar, en cooperación con el *report*, lo que le resulte confuso, no de acuerdo a las intenciones del autor, sino de acuerdo a los contenidos de su propia memoria y el conjunto plural de voces estructuradoras de la razón. El blindaje del receptor, como indica la autora, se extiende a todos los protagonistas que configuran el juicio, en una clausura hacia la subjetividad individualizada que necesariamente se tiene que alienar. Es la exterioridad clausurada en el interior desubjetivizado que asume las dimensiones de la objetividad con las cuales se expresa a sí misma a través de su propio extrañamiento.

La igualdad, entendida como diferencia que determina la unidad que le es propia a la pluralidad, pone en juego tanto un contenido de la forma social, desde una individualidad crítica, como una forma del contenido que coopera con el receptor, en la elaboración de una crítica individual de su presente. Esto presupone, como desarrolla Judith Butler (2009), que los marcos que constituyen las subjetividades deben de romperse⁴ para poder aplicarse en otro espacio y tiempo; que la ruptura venga orientada por la hegemonía dominante o por una individualidad crítica es entonces uno de los eje primordiales del asunto en cuestión. El control de la ruptura de los marcos por parte del Estado se muestra en Arendt, por ejemplo, en su crítica a la colonización del ámbito de la justicia por parte de los intereses políticos nacionalistas que representa el Estado de Israel (1994: 17-19, 249, 270-275); por parte de los individuos críticos en la negación a colaborar con el régimen nazi llevada a cabo por Dinamarca (1994: 171-173). En el *report* la exposición dispone lo expuesto de manera tal que se orienta al receptor a comprender críticamente el mecanismo de dominación que reprime la individualidad en aras del control de una reconstrucción autogenerada de los marcos que permita su reproducción. La dominación o coacción de la individualidad, tanto en Arendt como en Butler, no se localiza entonces principalmente en las convenciones, sino en su reiteración por parte del sujeto mediante los mecanismos sociales y psíquicos que conforman su proceso no automático de internalización de las órdenes, la cual cosa implica que la dominación nunca puede clausurarse en su totalidad porque sus ámbitos de dominio conforman estructuras abiertas, activas y productivas. La relación que Arendt establece entre el “portador de órdenes” y “portador de significación” (1994: 27, 148) vendría a indicar en esta tesitura la orientación exclusiva del lenguaje hacia la violencia que instrumentaliza su uso gracias al vaciamiento de su su significación social que, en el caso de los altos

⁴ The “break” is nothing other than a series of significant shifts that follow from the iterable structure of the norm (Butler, 2009: 169), con lo cual no solo hay que atender a la ruptura del contenido significativo sino también a la serie que enlaza y reitera los cambios. El objetivo principal de esta mediación se halla en dar cabida a los mecanismos psíquicos del poder. De esta manera, algunos de los mecanismos de gestión de la ruptura de los marcos del poder asaltan al lector cuando éste se ve obligado a organizar por él mismo el texto, dotándole de un sentido que ya no aparece como meramente objetivo/intersubjetivo sino que se entronca a partir de su propia subjetividad e identidad.

dirigentes nazis, se muestra en la invención de un “lenguaje en clave” (1994: 85-86) y en el de Eichmann, en su incapacidad de hablar acorde con su incapacidad de pensar que conlleva también su incapaz de comunicarse en tanto que *no puede situarse en el punto de vista del otro* (1994: 49), esto es, en tanto que es incapaz de juzgar el propio juicio desde otra perspectiva. Este conjunto de capacidades, caracterizadas por el *thoughtlessness*, que se sustraen de las condiciones de posibilidad de una individualidad libre o humana en su clausura de la otredad, real o y aparente, es *la exterioridad clausurada en el interior desubjetivizado que asume las dimensiones de la objetividad con las cuales se expresa a sí misma o a través de su propio extrañamiento*. Como ya captó Arendt y explicaba por carta a su amiga Mary McCarthy *Eichmann was much less influenced by ideology than I assumed in the book on totalitarianism. The impact of ideology upon the individual may have been overrated by me. Even in the totalitarianism book, in the chapter on ideology and terror, I mention the curious loss of ideological content that occurs among the elite of the movement. The movement itself becomes all important; the content of anti-semitism [sic] for instance gets lost in the extermination policy, for extermination would not have come to an end when no Jew was left to be killed. In other words, extermination per se is more important than anti-semitism or racism* (Brightman, 1995: 147-8).

EL POTENCIAL DE AUTORIZACIÓN INHERENTE A LA VIDA ACTIVA

El mundo de Kafka, es un teatro del mundo. El ser humano se encuentra de salida en él sobre la escena. Y así lo confirma la prueba de admisión en el ejemplo: para todos hay lugar en el teatro natural de Oklahoma. Los criterios según los cuales se realiza la admisión son inaccesibles. [...] Esto podría expresarse de otra manera: a los asistentes no se les exige ninguna otra cosa más que de actuarse. Que en última instancia puedan ser efectivamente lo que declaran, es algo que escapa a la dimensión de lo posible (Benjamin, 2009a: 23). La generalización consciente del fetichismo de la mercancía invierte la dinámica propia de la filosofía postmetafísica que garantiza la verdad como falible, aprovechando su inercia para remitirla en contra de ella. Como señala Arendt (2001: 204-207), a propósito de la práctica coleccionista de Benjamin, su idiosincrasia privada escenifica la estática del movimiento en la imposibilidad del desenvolvimiento público ocasionado por la supresión del espacio político. Dicho con otras palabras, el objeto coleccionado coagula la máxima dispersión del sujeto, permitiendo el intercambio entre un sujeto que resignifica al objeto, librándole de su valor de uso, y un objeto que libera al sujeto, liberándole de su valor de cambio, en una dialéctica que se actúa tanto en la subjetividad del objeto como en la objetividad del sujeto. La anulación del espacio intersubjetivo se expresa, entonces, no en la indiferenciación de las nociones de sujeto y objeto, sino en la indiferenciación de la mediación que encuentra lo subjetivo en lo objetivo y viceversa, desde una dialéctica en suspenso que borra la posición del sujeto como dominante. La ausencia de intersubjetividad apunta a la intersubjetividad, desde un autoanálisis impersonal que vehicula el trabajo filosófico mediante el material de la cotidianidad, destacando la problemática

actual de una especialidad proletarizada que tiende demasiado fácilmente a descartar de su investigación las problemáticas sociales presentes. En este sentido se plantea tangencialmente la recuperación de un tipo de experiencia, propia de la modernidad tardía, que se asienta no tanto sobre la coherencia de sentido sino en la brecha paradójica que da cabida a la imaginación como componente de (re)significación de la realidad, en el fortalecimiento y separación entre lo privado y lo público. Consecuentemente, la desconsideración del ámbito íntimo en su relación con el público desata un código de privacidad que forcluye la publicidad, clausurando el potencial de cambio de las relaciones sociales en la satisfacción de una vivencia que se recompensa únicamente a sí misma como idiosincrasia.

El desplazamiento del juicio estético kantiano al espacio político, llevado a término mediante el *report*, potencia la interrelación en el receptor de su ámbito público y privado en tanto que abre el espacio de interrelación entre el productor y el receptor a través de la entrada dialéctica en la articulación del ‘cómo’ y el ‘qué’ que incitan el ‘por qué’ en la recepción. La evaporación del contenido convertido en continente, que afianza la fortaleza de un ‘cómo’ y un ‘qué’ que navegan a la deriva de la histórica supresión mitológica del tiempo histórico, se combate desde la desautorización de una significación social osificada en su formalidad a través de la cual el autor se relaja en la orientación de la interpretación, basada en la demanda de una activa participación del receptor, que exige distanciamiento en la actualización del significado social del texto según su contexto vital⁵. Así es como Arendt invierte la relación hegemónica entre el ámbito privado y el público, esto es, mediante la inversión de la relación entre técnica y tecnología que automatiza la tecnología en aras de proteger una interiorizada autoinmunidad técnica. La negación de la autonomía fetichizada en la noción de autoría es justamente la que abre la pluralidad de la heteronomía, en un doble movimiento que niega la especialización de la significación y su derivada enajenación de la experiencia cotidiana como la unidad cerrada en sí misma de un pensamiento acuñado en la soledad. — Soledad impuesta socialmente por la soledad de un sujeto aislado e incompleto que anhela compañía, su otra compañía, alimento de su propia soledad. Como apuntan los últimos trabajos de Benjamin, el vaciamiento del espacio de la intimidad, ocasionado por la cosificación de las relaciones sociales que caracterizan al aislamiento, no solo tiende hacia la parálisis de la dialéctica propia del pensamiento, sino también procura erosionar sus condiciones de posibilidad en el desmoronamiento de límite de la intimidad acosado por los nuevos dispositivos científico-técnicos. En este sentido Derrida y Anne Dufourmantelle escriben acerca de un tiempo atravesado por las nuevas

⁵ Para una consideración muy interesante de la noción de autoría, ligada tanto a la recepción como a la comercialización fetichizada del autor, remito al lector a la producción fílmica, televisiva y literaria de Alexander Kluge, así como al artículo de Timothy Corrigan, “The Commerce of Auteurism: A Voice without Authority”, que trata de teorizar su posición en relación a las coordenadas señaladas.

posibilidades tecnológicas que amenazan la interioridad de la integridad del sí mismo (2000: 77-89). Y en esta línea considero importante leer el artículo de Burgin, “Jenni’s Room: Exhibitionism and Solitude” (2000), en el cual se pone en evidencia aquello que Arendt vislumbró en Eichmann a propósito del horror que le causaba su anonimidad en la monotonía de un tiempo desintegrado por la ausencia de pensamiento que relega cualquier tipo de significación social a la autosatisfacción que concede un lenguaje fetichizado a su servicio, independiente pues de su significación. Además, conviene señalar, que el caso de Jenni hace referencia, por un lado, a la cuestión de la problemática de la supremacía de la imagen sobre el lenguaje, y, por el otro, a la relevancia de una construcción textual crítica de carácter fílmico⁶ basada en el corte como apertura a la pluralidad. En el primer caso, el fetichismo del lenguaje vuelve a asentarse en el de la imagen como otro medio que interrelaciona e (im)posibilita el pensamiento, la acción, su relación y la comunicación, gracias al activo voyeurismo del receptor, síntoma de su soledad aislada. Arendt atiende a este asunto oblicuamente cuando crítica el fenómeno de la espectacularidad que se quiere otorgar al juicio de Eichmann y que impone sus propias leyes en relación a los intereses políticos y económicos del Estado de Israel (1994: 9-11). En el segundo caso, el carácter fílmico da entrada a la polifonía de voces que tienden puentes y dialectizan, mediante el pensamiento, la estructura significante y la del significado, de modo tal que se erosione y se impida cierto automatismo, que liga lo corporal a lo (in)significativo, de un lenguaje descompuesto que Arendt pretende restaurar capturando la atención de un lector que demora el esfuerzo del ‘por qué’ en la fuga de una conciencia dispersa. Como Benjamin, Arendt recurre y monta a partir del detalle, en un intento por cautivar la atención del lector y dirigir su imaginación hacia la cristalización por él mismo de la articulación significativamente histórica del texto. Como escribe Annabel Herzog, *I show that her report should be understood in the light of a new methodological experiment inherited from Benjamin, which can be broken down into two steps: 1. To reveal the truth of history in stories rather than seek historical ‘objectivity’ through theories; and 2. To look at events from forgotten standpoints, which are assumed to represent the experienced ‘inside’ of history.* —A pesar de esta convergencia, divergimos en la interpretación del texto de Arendt por la diferente comprensión que ambas hemos alcanzado de Benjamin.

La alternancia y adaptación de la forma y el contenido a los diversos canales sociales de significación no se considera para Arendt, pues, como una determinación incuestionable propia del discurso, sino como límites que en un doble movimiento, teórico y práctico, se han de atravesar y al mismo tiempo restaurar, liberando en lo reproducido el contenido histórico que escapa a la producción. En esto consiste la novedad. La autonomía estética de la forma

⁶ El carácter fílmico, más que teatral, que caracteriza la forma del *report* de Arendt, basada en la técnica del corte y el montaje institucionalizada a partir de la emergencia del cine, viene apuntado en “Speaking about Modernity: Arendt's Construct of the Political” de Dagmar Barnouw.

subjetiva del texto se cruza con la heteronomía que le es propia a la política, interconectando la intencionalidad con la inintencionalidad. Como en el *Franz Kafka* de Benjamin (2009a) Arendt combina la estrategia contemplativa descentrada con la táctil, suscribiendo elementos relevantes para una recepción táctil tras la que marcha una contemplativa descentrada, posibilitada históricamente; persigue tanto la soledad de una individuación clausurada en la reflexión como la descentración, que destaca la formalidad afectiva y efectiva automatizada por el hábito. Se exploran pues tanto los automatismos reflexivos, que la dialéctica debería poder disolver, como los intuitivos locales, no dialectizables, que apuntan hacia la acción. La producción, inseparable de la recepción, se construye y modifica en virtud de plurales construcciones significantes que a su vez se reestructuran a partir de los significados que se van configurando. Pero la incapacidad para negar la extensión de la dinámica de canje sitúa a la autora ante una doble alternativa paradójica: por un lado, obliga a la experimentación de una reproducción del texto de Arendt desde un presente que amenaza con su pérdida, porque desatiende a la recepción; pero por el otro, la sitúa directamente frente al público consumidor, el cual impone tanto la forma académica que condiciona en exceso al contenido como la exigencia de una transmisión de base informativa que transfigura el contenido histórico de verdad. En *La tercera generación*, Rainer W. Fassbinder lo resume en boca de uno de los terroristas protagonista: *cuando la gente está en silencio, dice, hay los que no piensan y los que sí. Yo soy de los segundos, no tengo nada en qué pensar, y menos en quién*. No hay sociedad que no produzca sus propias imágenes, reflejo o escenificación de sí misma. La violencia de una sociedad que recorta todas las diferencias, confiriendo sentido a una designificación social de la individuación, deshace el contenido histórico de verdad y refuerza el formalismo que amenaza con esterilizar la potencia cognitiva y utópica del trabajo de Arendt, amenazada por el reiterado incumplimiento de un tiempo que ya no espera nada pero que lo pierde todo por esperar.

Solange das Wort nicht gefunden ist, bleibt der Leser schuldig (Adorno, 1976: 239). En esta tesitura emana el sugerente texto de Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*⁷ (1976), a través del cual pretendo esbozar las distancias que permiten trazar las diferencias entre los diversos autores clave que van surgiendo, en relación a un ámbito significativo que comparten en tanto que le renuevan. Simplificadamente, la problemática que se deriva del texto en cuestión se nuclea también alrededor del problema de la producción y de la recepción, que pasa por cierta deconstrucción de la noción de autoría, como síntoma de la descomposición de la significación social. Adorno, mediante el uso deliberado de una homofonía vaciada de su significación, trata de articular conscientemente capas inconscientes sedimentadas en el lenguaje, las mismas que enlazan la descomposición y automatizan la comunicación, en una crítica

⁷ Para un estudio desde una perspectiva no demasiado distante a la que planteo puede consultarse el artículo de Stanley Corngold, *Adorno's "Notes on Kafka" A critical reconstruction*.

hacia el desvanecimiento del superyó y el componente normativo del lenguaje que desdibuja los límites entre el ello y el yo y entre el individuo y la sociedad. Con ello, la dialéctica en suspenso de Benjamin, no demasiado alejada de la técnica fílmica de Arendt con excepción de su epílogo, se reactiva de forma dialéctica en pro de una diferenciación continua de la dialéctica sujeto y objeto. La experiencia de la muerte, considerada como herida narcisista social de la individualidad desde la individualidad, atrapa el momento en el cual el sujeto individual se reconoce como el sujeto que se ha vuelto objeto en la regresión instintivo-compulsiva. Una fotografía instantánea: *ein Pferd auf den Hinterbeinen* (1976: 244). Adorno dialectiza esa suspensión, pero a diferencia de Arendt no mediante un epílogo, sino asumiendo la propia descomposición negada, a través de su integración en la forma y negándola en el contenido, para poder afirmar mediante la interpretación la incomprensión de la extrema individualidad que niega en bloque la forma social. Adorno, como Arendt y Benjamin, aunque cada uno presenta sus diferencias, apuesta por el sujeto individual; una individualidad radicalmente negativa⁸, incomprensible, que niega la totalidad de la forma social gracias al reconocimiento de ésta en su propia individualidad, apostando conscientemente por la inintencionalidad. Pero en lugar de retornar al origen, como hace la dialéctica en suspenso de Benjamin y la misma autora al retomar en su epílogo una posición inicial que nada parece haber sido afectada por la *word-and-thought-defying banality of evil* (1994: 252), Adorno dinamiza la dialéctica en una corriente colectiva enigmática que avanza por medio de la diferenciación que marca el tiempo histórico del sujeto individual. La diferencia determina la unidad, y no la unidad la diferencia, de la política democrática de Adorno basada en una comunicación que gira alrededor de la inintencionalidad. Su estrategia consiste en una introducción consciente de la mística —ya sea imaginativa, como la de Arendt y Benjamin, o lingüística, como avanzo y todos sabrán que es la de Derrida— por vía de su negación determinada: toda crítica es autocrítica. Narcisismo y sufrimiento son igualados en el texto de Adorno excepto cuando ambos se cruzan, cuando el sufrimiento procede de un quiebro narcisista, y tomando conciencia de ello, actúa en consecuencia. La buena nueva de todos es, en definitiva, que la forma social no está clausurada, que hay vestigios reales de la apariencia de lo otro, cicatrices en el contenido y la forma, en los materiales y sus procedimientos, que muestran la novedad intercomunicativa, como líneas de fractura que a su vez se habían erigido no de la misma manera, de una corriente colectiva invisible sostenida por la refundación del nacimiento del sujeto individual que marca la verdad del tiempo histórico. Como claramente piensa Arendt, [l]o que aparece está en la cercanía, lo que se manifiesta está en la lejanía (Ludz, 2006: 717 [50]).

⁸ A estas alturas aún sigo preguntándome qué tendrá esto que ver con la banalidad del mal representada por Arendt a través de Eichmann.

[...] *un lazo de afinidad, de sufrimiento y de esperanza, un lazo todavía discreto, casi secreto [...] intempestivo y sin estatuto, sin título y sin nombre, apenas público aunque sin ser clandestino, sin contrato, out of joint, sin coordinación, sin partido, sin patria, sin comunidad nacional (Internacional antes, a través y más allá de toda determinación nacional), sin co-ciudadanía, sin pertenencia común a una clase. Lo que se denomina, aquí, con el nombre de nueva Internacional es lo que llama a la amistad de una alianza sin institución entre aquellos que [...] continúan inspirándose en uno, al menos, de los espíritus de Marx o del marxismo [...] La nueva Internacional, que apenas merece el nombre de comunidad, pertenece sólo al anonimato. [...] La responsabilidad, una vez más, sería, aquí, la de un heredero [...] No hay herencia sin llamada a la responsabilidad. Una herencia es siempre la reafirmación de una deuda, pero es una reafirmación crítica, selectiva y filtrante* (Derrida, 2003: 99-106). Por último, la estrategia metonímica de Derrida, como experiencia de lo imposible, se caracteriza principalmente por interrumpir y dislocar el placer, resistiéndose a la pulsión de la toma de posición que evita la detención del juicio tanto del productor como del receptor, abriendo un desplazamiento de carácter lingüístico que muestra en el mismo desplazarse la imposibilidad de la clausura referencial, como muestra de una ficción sin linde, ni pública ni privada. La iteración como desplazamiento inintencional condensa la idea, entre otras, de que la repetición y lo nuevo no son incompatibles o mutuamente excluyentes, en tanto que lo que posibilita el desvío de la repetición no es el mecanismo de la forclusión —basado en la constitución autónoma del sujeto que se niega lo que posibilita negar, en tanto que el propio negar marca un límite o posición autorreferencial que le permite la exclusión— sino la inconsciencia e inconsistencia de una decisión pasiva asumida en la aporía de la responsabilidad, en la cual la no-identidad con uno mismo posibilita el ser vuelto contra sí mismo (Derrida, 1998: 214; 2007: 179). El surgimiento del otro en la reiteración actualiza la cuestión de la corriente colectiva y reconfirma la imposibilidad de negar la herencia, situando en el centro, como ya hiciera marcadamente Adorno en un gesto ético para demostrar que se podía asumir y al mismo tiempo rechazar la banalidad (2003), la pérdida del cuerpo que hiera el deseo. Con ello se altera la noción de novedad basada en la moda, sostenida por la inmediatez corporal y comunicativa, así como la consideración, inseparable de la moda, de una productividad no reproductiva⁹. Dicho con otras palabras, la consideración de una escritura como estructura iterativa que no se basa en la comunicación de

⁹ En otros términos, pero anclándose en una problemática similar, Peter Sloterdijk plantea con perspicacia, *En el mismo barco*, que [l]a tercera ola del aislamiento insular tiende a abolir el primado de la repetición sobre la renovación. Estos individuos del individualismo surgen de novelas de formación que ya no se orientan por la idea rectora de la repetición de los hombres por obra de los hombres. [...] El último hombre es, más bien, el hombre sin retorno. Este se construye en un mundo en el que ya no se reconoce primado alguno a la reproducción. [...] Viven con el sentimiento de lo que no es retornable; el individuo individualizado hasta el extremo quiere la vivencia que se recompensa a sí misma; conduce su vida como el usuario terminal de sí mismo y de sus oportunidades (1994: 98-99).

las conciencias es la que obliga a nuestros autores, con palabras de Derrida, a reconfigurar las relaciones entre el productor, el firmante y el receptor.

La cuestión de lo que aquí se ha llamado corriente colectiva es compleja porque ésta no puede reducirse ni a un campo de estudio concretamente delimitado, por las características comunes que puedan guardar entre sí los objetos de la investigación, ni a un modo igual de proceder filosófico, ni tampoco a una constelación conceptual demasiado clara, a excepción de la tentativa que se ha propuesto una sugerir a través de Arendt desde el principio del texto. De Arendt ya se habló en su momento, por esto ahora le toca al lector hacer el esfuerzo de explorar las coincidencias y diferencias que presenta con la noción de historia del último Benjamin, la de la comprensión de la falta de comprensión de la obra de arte del último Adorno y la de la estructura de la amancia que tantea Derrida en sus *Políticas de la amistad* (1998).

En Benjamin (2009b), la discontinuidad de la continuidad de la historia de los vencedores significa a su vez una continuidad con lo maltratado, en un intento por entender la historia de modo no catastrófico que apunta a una puerta estrecha por la que podría colarse el Mesías, pues la negatividad radical, estética, conlleva la afirmación del componente destructivo del mundo y la justificación del sufrimiento. En el caso de Adorno (2004), la negatividad se limita apelando al carácter enigmático de la obra de arte, a la resurrección de la carne, como comprensión de la falta de comprensión que apunta a unas individualidades que se fracturan en contra de la domesticación, y que se relacionan a partir de una especial comunicación que gira alrededor de la inintencionalidad. En la misma dirección Derrida se desplaza a lo largo de un tipo de conexión inintencional que niega la inmediatez de la recepción y de su comunicabilidad, al apostar por una estructura de la amancia (1998) — considerada como inintencionalidad anclada en el otro— previa a la propia estructura iterativa del texto, como lo otro que posibilita salir de sí mismo como sí mismo, en un encadenamiento del trauma, no simbolizable, que se hereda como la herida abierta de una socialización forzada, en un hablar narcisista *que no se relaciona nunca consigo mismo más que en el duelo del otro* (1998: 214). La ambigüedad, incertidumbre e imposibilidad de resolver sobre el significado es la puesta en acto de una dependencia de los demás sin la cual no podría comenzar ningún proceso. Lo que existe realmente es pues, en relación al ámbito de la acción y el pensamiento, la incesante actividad e interacción de los individuos que inauguran el espacio para el trabajo político de mediación. La coproducción colectiva de una construcción textual que abre la ruptura cicatrizada entre sentido y verdad, sin arrinconar la vida propia que actualmente desarrollan las abstracciones psicológicas como agentes que realmente interactúan, no se halla en la estructura social, como tantos piensan, porque su fulcro no es el de una comunicación significativa codificada por la cultura, sino más bien *la del espanto de la sombra de la red sobre el cuerpo* (1974: 82), como escribía Benjamin. De hecho, es este punto el que permite hablar de una

corriente colectiva social de emancipación, en el sentido en que Derrida (2003) escribía acerca de “La nueva Internacional”.

REFERENCIAS

- Adorno, Theodor W. “El ensayo como forma”, En *Notas sobre literatura*. Madrid: Akal, 2003, 11-34.
- . “Intento de entender *Fin de partida*”. En *Notas sobre literatura*. Madrid: Akal, 2003, 270-310.
- . *Teoría estética*. Madrid: Akal, 2004.
- . „*Aufzeichnungen zu Kafka*“. En *Prismen*. Frankfurt: Kulturkritik und Gesellschaft, 1976, 237-262.
- Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. USA: Penguin Books, 1994.
- . *The Life of Mind*, vol, I, USA: Harcourt Brace, 1978
- . “Walter Benjamin 1892-1940”. En *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 2001, 161-213.
- Barnouw, Dagmar. “Speaking about Modernity: Arendt's Construct of the Political”. En *New German Critique*, 50, Spring - Summer 1990, 21-39
- Benjamin, Walter. “Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte”. En *Obras*, lib.II - vol.2. Madrid: 2009a, 9-40.
- . “Sobre el concepto de historia”. En *Obras*, lib.I - vol.2. Madrid: 2009b, 303-318.
- . *Haschisch*. Madrid: Taurus, 1974.
- Birulés, Josefina. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, 2007.
- Brightman, Carol (ed.). *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*. USA: Harcourt Brace, 1995.
- Burgin, Victor. “Jenni’s Room: Exhibitionism and Solitude”. En *Critical Inquiry*, 27, Autum 2000, 77-89.
- Butler, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra, 2001.
- . *Frames of War. When Is Life Grievable?*. London: Verso, 2009.
- Corrigan, Timothy. “The Commerce of Auteurism: A Voice without Authority”. En *New German Critique*, 49, Winter 1990, 43-57.
- Derrida, Jacques. *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Trotta, 2003.
- . “La farmacia de Platón”. En *La Diseminación*. Madrid: Espiral, 2007, 91-262.
- . *Políticas de la amistad seguido del Oído de Heidegger*. Madrid: Trotta, 1998.
- . *El animal que luego estoy si(gu)iendo*. Madrid: Trotta, 2008.
- Derrida, Jacques y Dufourmantelle, Anne. *La hospitalidad*. Argentina: de la Flor, 2000.
- Herzog, Annabel. “Reporting and Storytelling: Eichmann in Jerusalem as Political”

Ludz, Ursula y Nordmann, Ingeboerg (eds.). *Hannah Arendt. Diario filosófico 1950-1973*, vol. I. Germany: Herder, 2006.

Sloterdijk, Peter. *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*. Madrid: Siruela, 1994.