

EL *DECIR POETIZANTE*
POLÍTICAS DE LA INTIMIDAD EN HANNAH ARENDT

ANTONIO ALÍAS
Universidad de Granada

1. INTRODUCCIÓN: EL POTENCIAL HUMANO DE LA POESÍA

Más conocida en el ámbito teórico sobre la política Hannah Arendt demuestra en algunos de sus poemas una conciencia crítica en torno a la palabra del poeta [*Gedichtetes Wort*] donde, lejos de cualquier predicamento formalista y autorreferencial, se mantiene siempre una reflexión ontológica deudora, principalmente, de las lecturas de Heidegger en defensa de la poesía. De ahí que, para la pensadora alemana, la escritura poética –y, así, la propia naturaleza del poeta– se articula en una concepción que se dirime, probablemente, entre los ámbitos de la ética (el decir *verdad*) y de la política (como experiencia de un *sentido común*) ambos intrínsecos de la condición humana. Por tanto, el poema participa de la responsabilidad en la conformación de un testimonio que posteriormente ha de ser leído –la *memoria* consiste, como ella misma apunta en sus *Denktagebuch*, “en que todo pensamiento propiamente es recordar una cosa” (Arendt, 2018c, p. 474)– o, por lo menos, en la radical *transformación* de un pensamiento (meditativo) sobre el mundo; lo que, además, supone la confrontación última entre la verdad –rememorada o conmemorada, es decir, *original*– y la inmediata producción de conocimiento del pensamiento pragmático (científico). Es por eso que la poesía es el establecimiento de lo que Arendt entiende por “potencial humano”: una función a la vez intemporal y performativa frente a la lógica deductiva, y que se distingue del sentido unívoco del lenguaje en su inevitable instrumentalización moderna. Es lo que Irmela von der Lühe, en el estudio que acompaña a la edición de los poemas

de la pensadora alemana, llama significativamente “la fuerza transformadora de la declamación lírica” [*die transformative Kraft des lyrischen Sprechens*] (Arendt, 2015, p. 97).

Así, frente a los discursos del conocimiento Arendt piensa el lenguaje poético como una acción dirigida –desde el pasado– a la posteridad, a las generaciones futuras, como ella misma extrajo del poema “An die Nachgeborenen” de Bertolt Brecht para el título de su obra de 1965: “Wirklich, ich lebe in finsternen Zeiten!”, no ya como un mensaje advertencia política, sino como un ejercicio predispuesto a su configuración venidera. En ese sentido, en la poesía radica la promesa de la humanidad.

2. POESÍA, COMPRESIÓN Y SENTIDO COMÚN

En la conocida entrevista realizada en noviembre de 1964 para el segundo canal de la televisión pública alemana (ZDF) Günter Gaus –el entrevistador– comienza con una pregunta a propósito de su anómala ocupación “eminente masculina” (Arendt, 2010, p. 42), cuestión esta que intentaba polemizar con la controvertida posición de Arendt frente a su dedicación en el ámbito intelectual. Pero en la respuesta de la pensadora la polémica es rotundamente desactivada: “No me siento para nada filósofa” (p. 42). Lejos de discutir la inconveniente idea de la filosofía como una actividad fundamentalmente masculina, se advierte en estas palabras un reconocimiento por la vía negativa, que sitúa su “profesión” desde una escritura diferenciada (*teoría política*) de la propia filosofía. Precisamente lo que está aquí en juego no es tanto su pertenencia a la filosofía, pero sí una crítica a su autoridad como discurso hegemónico del pensamiento. Así Arendt redirige su entrevista hacia el reconocimiento de su labor crítica como ejercicio de *desposesión* ante el dominio filosófico, claro está, y que, como actividad de comprensión, se mantendría distante de una “repercusión fructífera” (p. 44), productividad esta asociada al gremio masculino de la filosofía académica. De esta manera la pensadora escapa a cualquier identificación del pensamiento filosófico en términos de *masculinidad*, *autoridad* e *reconocimiento público* o, resumiendo, como una forma de pensamiento único.

Precisamente la resistencia de Arendt en la denominación de su escritura –pues no es filosofía, ni *filosofía política*, como matiza en la entrevista–, es un asunto que remite a una cuestión ciertamente poética o, mejor dicho, –y es evidente aquí cierta recepción del pensamiento heideggeriano de *Brief über den Humanismus* (1947)– a una preocupación por el lenguaje (conceptual) que, en tanto que pensamiento, ya no nos comprende. Si Heidegger cuestiona “el rigor del pensar” [*Die Strenge des Denkens*] del carácter científico (teórico-técnico) de los discursos emparentados con el conocimiento humanista (2013, p. 18), la pensadora alemana extraerá de su lectura una crítica a la lógica imperante en el ámbito del pensamiento que, como consecuencia de su extrema objetivación,⁸⁴ supone la *pérdida del sentido* –Walter Benjamin se referiría a una *pérdida de la experiencia* en la modernidad– o una falta de comprensión sobre un mundo políticamente en crisis. Alejado el pensamiento, pues, de los acontecimientos de la vida, el trabajo Arendt se convierte, precisamente, en una exigencia sobre maneras de comprensión o de *autocomprensión*, que se dispara más allá de la filosofía, entonces, hacia una realidad política significada por el dominio totalitario:

Si es cierto que nos enfrentamos a una realidad que ha destruido nuestras categorías de pensamiento y criterios del juicio, ¿la tarea de la comprensión ha devenido, entonces, algo sin esperanza? ¿Cómo podemos medir la longitud si no disponemos de una patrón? (Arendt, 2008, p. 35)

Estas preguntas son, en realidad, reflexiones que atañen al compromiso y un interrogante acerca de la responsabilidad de la cultura occidental tras los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial. O lo que es igual: la necesidad de comprender la propia catástrofe y la pérdida de sentido de los discursos que la han de dar a conocer, como la pensadora alemana evidencia en 1951 en *The Origins of Totalitarianism* (“Prólogo a la tercera parte: Totalitarismo”):

⁸⁴ En el prólogo de la Condición humana Arendt especifica esta problemática: “[...] los primeros efectos de los triunfos de la ciencia se ha dejado sentir en una crisis dentro de las propias ciencias naturales. La dificultad reside en el hecho de que las ‘verdades’ del moderno mundo científico, si bien pueden demostrarse en fórmulas matemáticas y comprobarse tecnológicamente, ya no se prestan a la normal expresión del discurso y del pensamiento” (2018, p. 15).

Con la derrota de la Alemania nazi, parte de la historia llegaba a su fin. Este parecía el primer momento apropiado para examinar los acontecimientos contemporáneos con la mirada retrospectiva del historiador y el celo analítico del estudioso de la ciencia política, la primera oportunidad para tratar de decir y comprender lo que había sucedido, no aún *sine ira et studio*, todavía con dolor y pena y, por eso, con una tendencia a lamentar, pero ya no con mudo resentimiento e impotente horror. [...] Era, en cualquier caso, el primer momento posible para articular y elaborar las preguntas con las que mi generación se había visto forzada a vivir durante la mayor parte de su vida de adulto: *¿Qué ha sucedido? ¿Por qué sucedió? ¿Cómo ha podido suceder?* (Arendt, 1998, p. 15)

La *autorreflexión* de resonancias kantianas sobre la comprensión refuta, entonces, todas aquellas posiciones sobre la impotencia de la filosofía frente a los acontecimientos de historia y sigue cuestionándose –quizá menos pesimista que el diagnóstico de *Dialektik der Aufklärung* (1947), pero igualmente perturbadora– como prueba de la *persistencia* humana ante la debacle. Si la aporética formulación de los teóricos del *Institut für Sozialforschung* propiciaba, fundamentalmente, una investigación sobre “la autodestrucción de la ilustración” [*die Selbsterstörung der Aufklärung*] (2007, p. 13), la de Arendt es una cuestión –aproximándose ontológicamente a Heidegger– sobre *el olvido del ser*, pero fundamentándose en las condiciones de su propia –y real– existencia. Lo importante para Arendt será deshacer la aporía frankfurtiana y rastrear sobre las posibilidades del pensamiento como un continuo replanteamiento –un volver a comenzar– a pesar de todo. Así, las (*inhumanas*) condiciones para el pensamiento ilustrado no suponen su cancelación, sino el referente inmediato para su continuo desafío crítico. Por eso comprender “precede y prolonga el conocimiento” (Arendt, 2008, p. 33), es decir, no se pliega a la destrucción ni se hace cargo de un momento histórico concreto, sino que lo *dota de sentido* y lo hace *comprensible* más allá de su propia inhumanidad. La falta de sentido común será, pues, el indicador para la búsqueda de sentido con la que, además, se genera la necesidad de replantear la política como espacio de convivencia, que ya ha dejado de ser en el mundo contemporáneo (p. 36):

La pregunta es cuánta realidad debe retenerse incluso en un mundo que se ha vuelto inhumano si no queremos reducir la humanidad a una frase

vacía o un fantasma. O para decirlo en otras palabras, ¿hasta qué punto seguimos comprometidos con el mundo incluso cuando nos ha echado o nos hemos retirado de él? (Arendt, 2017, p. 32)

De esa resistencia ilustrada resulta *Men in Dark Times* (1965) como la memoria de unos intelectuales, a partir de esa idea de *política* de Arendt que asegura “la vida en el sentido más amplio” (2020, p. 67). No resulta extraña la responsabilidad de la pensadora para con otros contemporáneos suyos –que también se puede leer como *afinidad*, por ejemplo en la *indefinición* del pensamiento de Benjamin, que “no era historiador, ni de la literatura ni de otros aspectos: trataré de demostrar que pensaba en forma poética, pero no era ni poeta ni filósofo” (2017, p. 164)–, si tenemos en cuenta que, de alguna manera, se trataba de garantizar la propia existencia en el *desamparo* político. Una forma de compromiso –por los *hombres* los elegidos– que se concibe, principalmente, desde la heterodoxia poética, irreductible esta a cualquier discurso de conocimiento. Por eso, en el aparente sinsentido de los acontecimientos de la historia el pensamiento ha de ser, antes que nada, la narración de esa experiencia y donde la “poesía” se entiende, en el sentido más amplio, “como un potencial humano” (p. 32):

En la materialización del poeta o del historiador, la narración de la historia acaba adquiriendo así su permanencia y persistencia. De este modo, se le ha dado a la narrativa su lugar en el mundo, donde nos sobrevivirá. Allí podrá seguir viviendo, como una historia entre muchas. Estas historias no tienen ningún significado que sea separable de ellas por completo, y esto lo sabemos por nuestra propia experiencia sin ser poetas. Ninguna filosofía, análisis o aforismo, por profundo que sea, puede compararse en intensidad y riqueza de significado con una historia bien narrada. (p. 32).

La prefiguración de un historiador materialista equiparada a la creación del poeta no coincide –aunque tampoco se separa trágicamente– de la idea original del Baudelaire benjaminiano. En el caso de Arendt Homero no es un solamente un narrador de historias, sino la figura clave para “comprender nuestro concepto político de libertad como originalmente aparece en la polis griega” (2018b, p. 159), pues sus epopeyas suponen ya la revalorización poema como relato democrático frente a

la precariedad de la moderna concepción de política. De este modo, para Arendt, el sentido de sus poemas se establece en el reconocimiento de la “grandiosa experiencia de las potencialidades de una vida entre iguales” o, también, en la “imparcialidad de Homero” (p. 193) a la hora de cantar la Guerra de Troya en la *Ilíada*. No es casualidad entonces que, en su trabajo sobre la política, Arendt vea en el poeta griego un claro origen para la refundación de la experiencia democrática y que sea su poesía, por tanto, referencia ineludible para la reflexión teórica en torno a la política en su moderna decadencia. Homero, pues, poetizó más allá de la violencia.

3. LA PALABRA DE LOS AMANTES (UNA POLÍTICA DE LA INTIMIDAD)

Afirmada en diversos lugares su pasión por la poesía –justamente en esta misma entrevista dice la pensadora: “siempre me gustó la poesía griega. La literatura ha sido muy importante en mi vida” (2010, p. 50)–, Arendt la coloca como un discurso *potencialmente* crítico para sus consideraciones más teóricas, pero también como resultado de una escritura –diríamos aquí– de los *afectos*. Y es que el vínculo entre su pensamiento y la poesía acontece, en principio no como referencia cultural externa, sino aparentemente en el ámbito de la *intimidad*; concretamente, dentro de las formas de escritura en las que se sostiene sus relaciones personales e intelectuales más importantes. Tanto en las lecturas literarias favoritas, como en la propia escritura de poemas están vehiculadas las relaciones personales de Arendt. De hecho, son las cartas –aunque también sus *cuadernos* (filosóficos)– las formas de escritura donde la experimentación poética coincide plenamente con las reflexiones críticas compartidas, las lecturas filosóficas y las notas embrionarias de muchos de los conceptos e ideas que aparecerán en su obra. Sin embargo, no se trata esta de una intimidad absolutamente personal, sino de una escritura inherente al mundo que se percibe *en relación con*; la constitución de una *comunidad afectiva* –[Lo político se define:] un ser visto y oído en oposición al estar consigo mismo (2018c, p. 519)– que define la huida de un mundo donde esta desaparece: lo público. Esta especie de exclusión u ocultación –que no es lo privado– hace que la

poesía de Arendt –nunca publicada hasta 2002– solo pueda ser entendida como el descubrimiento de una experiencia social donde el amor y la amistad se suceden como devenir. Arendt se refiere, por eso, a la poesía –tan rilkeanamente– como “el habla de los amantes” (2018c, p. 206).⁸⁵ Acontece, así, con su primer marido, el también pensador Günther Anders cuando, durante su relación con Arendt, se despliega un espacio amoroso a través de la lectura de *Duineser Elegien* (1923) de Rilke y de cuyo proceso resulta la escritura conjunta del ensayo “Rilkes Duineser Elegien” (1930). Y de nuevo sucede con Heidegger. Sin ser esto necesariamente anecdótico, el trabajo en torno a lo poético en la pensadora alemana es asumido desde el gesto afectivo; aquí el amor devenido en vieja amistad que, sin duda, apunta a su concepción ontológica, puesto que la poesía es siempre frecuentada –o *habitada*, como diría Heidegger– porque ella misma es reunión, “un lugar de nacimiento para algo que antes no había” (Vattimo, 1993, p. 11).

4. LA VOCACIÓN ONTOLÓGICA DEL POEMA

Esta idea hace que Arendt, durante la entrevista ofrecida a Gaus, asocie la poesía con la lengua materna (alemán) que, finalmente, es la que da acceso al conocimiento primero del mundo y, por eso, a su preservación: “¿qué permanece? El idioma” (2010, p. 54). El importante vínculo con la poesía reside, precisamente, en que es la lengua materna la que es capaz de recordar –“en alemán me sé un montón de poesías” (p. 55)– a pesar la represión nazi y del exilio. Y aunque la pensadora adoptara el inglés como idioma teórico (público), muchos de sus escritos posteriores a la Segunda Guerra Mundial –casi siempre poemas– son redactados en alemán y, con ello, la configuración de un espacio seguro frente al olvido de la represión totalitaria y del capitalismo, pues este “destruye igualmente mediante la desposesión y mercantilización del

⁸⁵ En otras páginas del diario nota la pensadora: “la palabra de los amantes está cerca de la poesía, pues es el más puro hablar humano. Y es [...] el principio creador que va más allá del mero ser vivo, ya que de su falta de mundo surge un nuevo mundo. Como tal, ‘supera’ a la muerte, o es su auténtico principio contrario” (2018c, p. 363). Sobre la ocultación del *concepto de amor en Arendt* consúltese la obra de Antonio Campillo (2019).

entorno vital” la separación entre la intimidad y la esfera pública (Campillo, 2019, p. 11).

En estas confesiones de Arendt resuena la ontología heideggeriana, precisamente, al señalar al lenguaje poético como “la casa del ser” [*Die Sprache ist das Haus des Seins*] (2018a, p. 16). Si para el filósofo alemán “los poetas son los guardianes de esa morada” (p. 16), para Arendt el poema será “hecho” –*acontecimiento*– y no cualquier *cosa*: “un poema es menos cosa que cualquier obra de arte” (2014, p. 36). De ahí su estatuto ontológico. Irreductible, por tanto, a la reificación del lenguaje –y mientras escribe sus teorizaciones sobre política en el proyecto inacabado *Introducción a la política* (1956-1959)–, la pensadora procura en la poesía un *refugio* y, sobre todo, una expresión distinta de la conceptual donde la relación entre lo poético y lo político, empero, se entrelaza metafóricamente. La poesía se convierte para ella en reflexión: *pensar es poetizar* (Heidegger, 2017). Y, así, se concibe este poema sin título escrito en enero de 1956 en Nueva York (*Cuaderno XXII*), es decir, en el exilio americano y que, realmente, era una reescritura de unos versos ya creados en diciembre de 1952 (*Cuaderno XII*):

Des Glückes Wunde
Heisst Stigma, nicht Narbe.
Hiervon gibt Kunde
Nur Dichters Wort.
Gedichtete Sage
Ist Stätte, nicht Hort.

El original, que fue escrito con ocasión de su primer viaje a Alemania después del exilio en 1950, es, justamente, un regreso a las raíces y el reencuentro con un paisano. Según Irmela von der Lühe, el sentido ontológico es provocado por el reencuentro epistolar de la pensadora con su maestro, pero sobre todo a partir de la lectura en 1952 del conocido texto, donde Heidegger rescata la poesía de Hölderlin a propósito de su palabra, pues ella refiere al *habitar*, al *amparo* [*Ist Stätte*], en un mundo (moderno) donde el lenguaje, por el contrario, ya no establece vínculos. En este sentido, el *habitar poético* que Heidegger extrae de Hölderlin

(2005) se ha articulado en un problema ontológico, más todavía cuando se ha instituido la correspondencia entre el evidente pragmatismo axiomático (*vivir*) y su esencia ontológica (*ser*) que, desde luego, apunta para algo más profundo que una existencia en el poeta alemán: su *indigencia* poética. De la relación que podemos establecer entre estas concepciones, Arendt procura meditar en su poema, justamente, sobre el *decir poetizante* [*Gedichtete Sage*], no ya como una existencia limitada, sino como permanencia –segura: la palabra del poeta “es sede”– y recuerdo de plenitud: “La llaga que deja la dicha” [*Des Glückes Wunde*]. Heidegger, a su vez, dice en su texto “Regreso al hogar/a los parientes” que “Lo dichoso es lo poetizado” (2005, 19). Apuesta, así, la pensadora alemana por una idea de poesía que es, esencialmente, la edificación de una morada ante las inclemencias de la modernidad en su vaciamiento; un intento de transformación del abismo [*Abgrund*] –y aquí la designación ontológica primera– en fundamento [*Grund*], es decir, un comenzar sobre aquello que todavía no prescribe: la palabra del poeta.

5. CONCLUSIONES

El giro hacia la palabra poética no puede ser entendido aquí, lógicamente, como tema separado de una crítica al humanismo, sobre todo aquel que considera el lenguaje verificación científica o mera manifestación racionalista. En el aparente romanticismo de la habitación poética de Arendt se encuentra escondida, pues, una lectura feroz contra la proposición enunciativa del lenguaje y su capacidad de objetualizarse en el conocimiento humanista; una crítica que pensadora alemana piensa no tanto desde el problema del *olvido del ser* como carencia de verdad (Heidegger), sino desde la falta de sentido de una realidad deshumanizada tras los acontecimientos alrededor de la Segunda Guerra Mundial (Holocausto).

6. REFERENCIAS

- Adorno, Th. W.; Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la ilustración (Obra Completa, 3)*. Akal
- Anders, G. (2013). *La batalla de las cerezas*. Paidós
- Arendt, H. (2020). *¿Qué es la política?* Paidós
- Arendt, H. (2018a). *La condición humana*. Paidós
- Arendt, H. (2018b). *La promesa de la política*. Austral
- Arendt, H. (2018c). *Diario filosófico (1950-1973)*. Herder
- Arendt, H. (2017) *Hombres en tiempo de oscuridad*. Gedisa
- Arendt, H. (2015). *Ich selbst, auch ich tanze*. Die Gedichte. Piper
- Arendt, H. (2014). *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*. Trotta
- Arendt, H. (2010). *Lo que quiero es comprender*. Trotta
- Arendt, H. (2008). *De la historia a la acción*. Paidós
- Arendt, H.; Heidegger, M. (2017). *Correspondencia (1925-1975)*. Herder
- Campillo, A. (2019). *El concepto del amor en Arendt*. Abada
- Heidegger, M. (2013). *Carta sobre el humanismo*. Alianza
- Heidegger, M. (2005). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Alianza
- Vattimo, G. (1993). *Poesía y ontología*. Universitat de València