

ARTÍCULOS

Arendt y el valor político de los ejemplos literarios: el caso de *Billy Budd, Sailor*

Arendt and the political value of literary examples: the case of *Billy Budd, Sailor*

Elisa Goyenechea

Universidad Católica Argentina

eligoye@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-0219-8957>

Resumen: El artículo examina el empleo del juicio estético por parte de Arendt a partir de su consideración, diez años antes de sus *Lectures on Kant's Political Philosophy*, del carácter ejemplar de determinados personajes literarios como Billy Budd, protagonista de la novela homónima de Herman Melville. En este trabajo, exponemos el desplazamiento que hace Arendt del juicio estético al terreno político y sugerimos que la validez ejemplar de Billy Budd va más allá de su posición sobre el lugar de la compasión en política y evidencia la tensión irresoluble de naturaleza y artificio humano. Por último, exploramos hasta qué punto la exégesis de William Spanos de *Billy Budd, Sailor* en *The Exceptionalist State and the State of Exception* contribuye a esclarecer las posiciones de Melville y de Arendt en relación con la excepcionalidad, como también el alcance del juicio político.

Palabras clave: Arendt; Kant; Billy Budd; ejemplo; juicio.

Cómo citar este artículo / Citation: Goyenechea, Elisa (2025). Arendt y el valor político de los ejemplos literarios: el caso de *Billy Budd, Sailor*. *Isegoría*, (72), 1562. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2025.72.1562>

Abstract: The article examines Arendt's use of aesthetic judgment based on her consideration, ten years before her *Lectures on Kant's Political Philosophy*, of the exemplary nature of certain literary characters such as Billy Budd, protagonist of Herman Melville's novel of the same name. In this paper, we expose Arendt's displacement of aesthetic judgment into the political realm and suggest that Billy Budd's exemplary validity goes beyond her position on the place of compassion in politics and evidences the irresolvable tension of nature and human artifice. Finally, we explore the extent to which William Spanos's exegesis of *Billy Budd, Sailor* in *The Exceptionalist State and the State of Exception* contributes to clarifying Melville's and Arendt's positions in relation to exceptionalism, as well as the scope of political judgment.

Keywords: Arendt; Kant; Billy Budd; example; judgment.

Recibido: 05 mayo 2024. **Aceptado:** 17 febrero 2025. **Publicado:** 19 mayo 2025.

1. INTRODUCCIÓN

“The tragedy is that the law is made for men, and neither for angels nor for devils. Laws and all “lasting institutions” break down not only under the onslaught of elemental evil but under the impact of absolute innocence as well” (Arendt, 1990, p. 84).

Nuestro artículo examina el empleo del juicio estético por parte de Hannah Arendt, a propósito de su selección de ejemplos políticos de personajes prominentes de la literatura universal. Antígona (Arendt, 1998), Ricardo III (Arendt, 1971 y 2003), de las tragedias homónimas de Sófocles y de Shakespeare, respectivamente, y Billy Budd (Arendt, 1990), de la novela póstuma de Herman Melville (1962), fueron escogidos como ejemplos decisivos conforme a los cuales ponderar otros particulares. Su lectura de la novela marinera también “destaca un particular” (Arendt, 1992, p. 77) al seleccionar a Billy como caso ejemplar que evidencia el conflicto insalvable entre naturaleza y artificio humano.

La pensadora empleó anticipadamente el juicio estético y político como ejercicio teórico recurrente al menos diez años antes de su expresa voluntad de escribir una obra al respecto.¹ Si bien abordó la cuestión de lleno en las *Lectures on Kant's Political Philosophy*, publicado póstumamente en 1982 (Arendt, 1992), Ronald Beiner (1983) enseña que Arendt impartió las *Lectures* en la New School for Social Research en 1970 y que existe una versión preliminar de sus lecciones en 1964 en la Universidad de Chicago. Más aún, las últimas páginas de “The Crisis in Culture. Its Social and Its Political Significance” (Arendt, 1993c) aluden anticipadamente a la tercera *Crítica* kantiana y al gusto como anclaje del juicio estético.² Un artículo preliminar fue publicado un año antes en *Daedalus* con el título de “Society and Culture” (Arendt, 1960). No obstante, esta versión preliminar no incluye las últimas seis

¹ En su Introducción a *The Promise of Politics* (Arendt, 2005), Jerome Kohn agradece el aporte de Ursula Ludz, “detective intelectual” (p. xxxv), que rastreó, ordenó y dató los manuscritos de Hannah Arendt que dieron lugar a la compilación *Was ist Politik?* (1993b). Los textos allí reunidos fueron en origen pensados como material para una obra que se titularía *Einführung in die Politik*. En 1955 Arendt visitó a Karl Jaspers en Basilea y le comunicó su intención de escribir la *Einführung*, obra que nunca vio la luz como tal. En los manuscritos compilados y titulados *Was ist Politik?*, encontramos la primera referencia al ejemplo de Antígona (p. 65). Decimos también “al menos diez años”, pues creemos que la autora podría haber ejercido la facultad del juicio estético cuando, al escribir *The Origins of Totalitarianism*, argumentó sobre la novedad de un régimen del que la historia no tenía registro y era imposible de subsumir en las categorías heredadas y provistas por la sabiduría política de la tradición. Al respecto, particularmente esclarecedor es “On the Nature of Totalitarianism” (Arendt, 1994a, pp. 328-360), donde Arendt define su posición confrontando la clasificación de los regímenes de Montesquieu empleando y prolongando sus categorías de *naturaleza* y *principio*. Al respecto, “Understanding and Politics. The Difficulties of Understanding” (1994b) también trata la singularidad del totalitarismo y la necesidad de juzgar sin categorías preestablecidas.

² Si bien no examinaremos aquí el juicio del agente, merece mencionarse como una modalidad de apreciación distinta, en la que las motivaciones, los fines y las intenciones son clave. En relación con este tema, el “Interpretative Essay. Hannah Arendt on Judging” (1992) de Ronald Beiner es de imprescindible lectura. En las últimas dos décadas del siglo pasado, Ronald Beiner y Richard Bernstein plantearon la posibilidad de dos “teorías del juicio” en Hannah Arendt. Una ligada al actor —que abarcaría su producción de los años cincuenta, cuya fuente principal sería la *phrónesis* aristotélica— y otra al espectador —cuya fuente sería la facultad de juzgar de la estética kantiana, desarrollada en las *Lectures*—. Advuértase, no obstante, que en “The Crisis in Culture. Its Social and Its Political Significance” Arendt (1993c) expresamente asocia la *phrónesis* —la virtud del hombre de estado— a la habilidad de mirar las “cosas desde distintos puntos de vista” (p. 221) y a la “mentalidad ampliada” (p. 220) de Kant, en desmedro de la sabiduría práctica y al “saber obrar” propios de la interpretación clásica de la *phrónesis* de Aristóteles. Allí, Arendt traduce *phrónesis* por *insight*; en español, *discernimiento*. Leemos: “La capacidad de juzgar es una habilidad específicamente política en el sentido exacto denotado por Kant, a saber, la habilidad de ver las cosas no solamente desde el propio punto de vista, sino desde la perspectiva de todos aquellos presentes [*in the perspective of all those who happen to be present*]. Más aún, que el juicio puede ser una de las capacidades fundamentales del hombre como ser político, en la medida en que lo habilita a orientarse a sí mismo en el dominio público, en el mundo común, es una intuición virtualmente tan vieja como la experiencia política articulada. Los griegos llamaron a esta habilidad *phrónesis* o discernimiento [*insight*] y la consideraron la principal virtud o excelencia del hombre de estado, a diferencia de la sabiduría del filósofo” (Arendt, 1993c, p. 221). Sobre estos temas, la literatura es prolífica (Beiner, 1983; Benhabib, 1992, pp. 221-144; Bernstein, 1986, pp. 221-237; Kateb, 1999, pp. 133-154; Villa, 1992, pp. 274-308, 1999, pp. 9-28; Wellmer, 1997, pp. 33-52).

páginas del capítulo referido en las que alude a Kant y las potencialidades políticas del juicio de gusto. Allí leemos: “Kant [...] era muy consciente de la cualidad pública de la belleza. [...]. [y propone] clasificar el gusto [...] entre las capacidades políticas del hombre” (Arendt, 1993c, pp. 222-223). En cambio, el capítulo “The Concept of History. Ancient and Modern” (Arendt, 1993d, pp. 41-89) sí alude al juicio retrospectivo del historiador. Dicho juicio no es moral ni utilitario, pues “los juicios que no están inspirados en principios morales [...] o no dictados por algún interés propio se consideran cuestiones de “gusto” [...]. Esta convicción [...] ha perturbado la conciencia del historiador” (p. 53). Este puede eludir tanto el registro moral como el autointerés; es capaz de justipreciar superando la alternativa vencedor/vencido, pues está concernido con la cualidad pública de la belleza. Existen dos textos preliminares de este último capítulo referido: “History and Immortality” (1957) y “The Modern Concept of History” (1958). El primero no contiene una referencia al juicio de gusto, pero el segundo sí (p. 581).

La noción de validez ejemplar y el rol de la imaginación son tópicos centrales de la tercera *Crítica*, que permitieron teorizar sobre el peculiar estatuto de los conceptos y categorías del discurso historiográfico y político. Cuando discurrimos sobre la valentía, tenemos “en las profundidades de la mente” (Arendt, 1992, p. 84) el ejemplo de Aquiles; sobre la astucia, el de Odiseo, el de “las muchas vueltas o muchos trucos [*polutropos Odysseús*]” (Albera, 2019, p. 152). Cuando designamos de bonapartista o cesarista a un régimen, latén los ejemplos de Napoleón o de Cesar. Cuando calificamos de *draconianas* a las leyes, el proverbial legislador ateniense ha sido encumbrado como ejemplo. Otro tanto ocurre cuando mentamos de *franciscana* a la pobreza, designamos un cambio *prometeico*, juzgamos de *espartano* al patriotismo o calificamos de *cristiana* a la caridad. En todos los casos antedichos, un particular ha sido escogido como ejemplo y establecido como vara de medición de otros. En palabras de Kant, dicho particular es “ejemplo de una regla universal que no se puede dar” (Kant, 2018, p. 153), pues no la hay. Para mentar la antipoliticidad de la bondad natural, imaginamos a los personajes de Melville. Entendemos que Billy Budd pertenece al grupo selecto de ejemplos literarios de los que Arendt abrevó para desarrollar sus ideas. Nuestro trabajo explicitará el sentido y el alcance de esta afirmación.

2. LA ÍNDOLE DEL JUICIO ESTÉTICO-POLÍTICO: LA CONTRIBUCIÓN DE ARENDT

Los juicios estéticos y políticos disciernen: esto es bello, esto es feo o algo intermedio; esto es bueno, esto es malo (Arendt, 1992, pp. 15, 67). Tales valoraciones y las que mientan — esto es *grande*, esto es mezquino; honorable o deshonoroso; memorable o repudiable— son de una índole peculiar. Tienen una naturaleza distinta y un régimen alternativo a “la necesidad lógica” y la “permanencia ontológica” (Habermas, 2002, p. 50), por un lado, y a los caprichos arbitrarios, por otro. No responden a un cálculo de interés; tampoco se trata de juicios morales. Su validez yace en su ejemplaridad pública (Arendt, 1992, pp. 76-77), acotada a la comunidad de juicio en la cual y para la cual se emiten (Arendt, 1998, p. 50). Tienen una universalidad *sui generis*³ que no es la de “las representaciones objetivas o las exhortaciones prácticas del libre albedrío” (Ricoeur, 1995, p. 145). Contrario al juicio determinante, el modo *reflexivo*⁴ de ejercer la facultad de juzgar atrajo la atención de Arendt. Al juzgar no contamos con un concepto universal bajo el cual subsumir el particular: “Bello es lo que, sin concepto, es representado como objeto de una satisfacción universal” (Kant, 2018, p. 123).

³ En el parágrafo VI de la “Analítica de lo bello” leemos: “Consiguientemente, una pretensión de validez para cada cual, sin poner universalidad en objetos, debe ser inherente al juicio de gusto, juntamente con la consciencia de la ausencia en el mismo de todo interés, es decir, que una pretensión a universalidad subjetiva debe ir unida con él” (Kant, 2018, p. 124).

⁴ “Si lo general (la regla, el principio, la ley) es dado, el Juicio que subsume lo particular [...] se llama determinante. Pero si sólo es dado lo particular, y el Juicio debe hallar en ello lo general, dicho Juicio es simplemente reflexivo” (Kant, 2018, pp. 89-90). En el parágrafo VIII de la “Analítica de lo bello” leemos: “Pero de una *validez universal subjetiva*, es decir, de la estética, que no descansa en concepto alguno, no se puede sacar una conclusión para la validez lógica, porque aquella especie de juicios no se refiere en modo alguno al objeto. Justamente por eso, la universalidad estética que se añade a un juicio ha de ser de una especie particular, porque el predicado de la belleza no se enlaza con el concepto *del objeto*, considerado en su total esfera lógica, sino que se extiende ese mismo predicado sobre la esfera total de los que juzgan” (Kant, 2018, p. 127).

Identifica un particular, no para incluirlo en una clase, sino para elevarlo a ejemplo conforme al cual sopesar otros. El sentido que lo encauza es el gusto, que discierne sin mediación, pues el *me gusta o no me gusta* es automático e “irresistible” (Arendt, 1992, p. 69).

El inconveniente que opone es su incomunicabilidad, pues, como reza el adagio, *de gustibus non disputandum est*. El aporte de Kant del que Arendt abrevó es que sobre gustos sí puede haber disputa; se trata del gusto público que vehiculiza nuestros juicios políticos. En su rol *reflexivo*, puede dar cuenta de la novedad y hallar (*en el particular*) el universal, pues no dispone de categorías preestablecidas. Ciertamente es que, para Kant, los juicios estéticos comunican la belleza en la naturaleza, pero Arendt extrapola su *modus operandi* a los hechos y a las acciones del pasado. No le confiere la capacidad al agente que actúa, sino al historiador y al poeta, que cuentan la historia. En términos kantianos estrictos, el juicio que discierne lo bello no *conoce*, sino que *siente* y comunica un sentimiento de placer puro (desinteresado) en virtud de la capacidad reflexiva que la facultad de juzgar concede.⁵ El sujeto flexiona sobre sí, pero no remite el predicado de belleza a la representación del objeto, sino que lo “extiende” (Kant, 2018, p. 127) a toda la comunidad juzgante. Apela *a priori* a un “sentido de comunidad [*community sense*]” (Arendt, 1992, pp. 27 y 72), un principio trascendental: “*sensus communis*” (Kant, 2018, p. 154), un “sentido silencioso” (Arendt, 1992, pp. 63 y 66), “un sentido extra” (p. 70), “nuestro sexto sentido [*sixth sense*]” (Arendt, 1978, pp. 50 y 59) para justificar la comunicabilidad de una sensación. Por último, dicho “deleite inactivo” (Arendt, 1992, p. 15) o “complacencia [...] libre” (Kant, 2018, p. 122) que deseamos comunicar es lo que llamamos *gusto*, en un registro peculiar: público o común. Para Arendt (1992), dichos juicios son potencialmente universalizables dentro de la comunidad en la que se expresan, pues “el gusto es un sentido compartido” (Ricoeur, 1995, p. 145) y descansa en un “acuerdo potencial con los demás” (Arendt, 1992, p. 104).

3. BONDAD Y VIRTUD; NATURALEZA Y ARTIFICIO. EL CONTEXTO DE ON REVOLUTION (1963)

Arendt ([1963]1990) escoge el ejemplo de Billy Budd para cuestionar la eficacia de la compasión y de la bondad natural en política. Más precisamente, para señalar los lindes estrechos del ámbito público, pergeñados por la inventiva humana, por un lado, y el desborde o exceso de naturaleza, por otro. El uso que hace Arendt (1990; 1968a; 1998) de dicha categoría —naturaleza— es ambiguo. En su lectura de la novela de Melville, alude a todo lo que excede el ámbito político reglamentado por estatutos, leyes y costumbres sancionadas por el paso del tiempo. No solo se refiere allí a la bondad natural, sino también al mal *beyond vice* o natural. El vicio, en consecuencia, es un exceso o defecto en la afectividad, que la ley o la costumbre reificada en institución logra alcanzar, regular o punir. El mal natural no es mundano, pues rebasa los tabiques que definen un hábito como vicio. Asimismo, el término

⁵ Según Habermas (1994), el recurso de Arendt es sintomático de su reluctancia a ofrecer una base cognitiva para la política y el debate público. Esto deja “un abismo enorme entre el conocimiento y la opinión que no puede cerrarse con argumentos” (p. 225). Por su parte, Ronald Beiner (1992), editor de las *Lectures*, reitera los desconciertos asociados con “el importantísimo contraste entre el juicio persuasivo y la verdad convincente” (p. 106) en el pensamiento de Arendt y se pregunta por qué no reconoció que “todos los juicios humanos, incluidos los estéticos —y ciertamente los políticos—, incorporan una dimensión cognitiva necesaria” (p. 137). Nuestro trabajo busca poner en evidencia la contribución de la apropiación que hizo Arendt de la *Crítica del Juicio*, que identifica un registro de valoraciones que no es necesario y apodíctico, pero tampoco caprichoso. Dicho registro es político; y sus juicios, opinables. El grado de cognición que Arendt pudo haberles concedido en modo alguno gobierna la praxis —como sí lo hace el conocimiento práctico/técnico, que la autora se esforzó por distinguir del estético/político—. Ciertamente puede orientarla, pero —aun así— recordemos que en la vertiente práctica del juicio —los escritos post Eichmann— Arendt ancla la moralidad, en última instancia, en la relación del yo consigo mismo —el *dos-en-uno*—. A nuestro entender, el planteo es formal. La sabiduría práctica, dicho por Aristóteles (2005, 1141a-1141b), versa sobre cosas que son así, pero que pueden ser de otra manera. Dicho *status* cognitivo es lo que Arendt exploró en los juicios estéticos y reflexivos. Y aunque quedó presa, si se quiere, del *corset* kantiano, su investigación abrió una senda de investigación del diálogo productivo entre Aristóteles y Kant. Téngase presente que la autora se insertaba a sí misma en la tradición de “la filosofía de la existencia alemana” Véase la carta de Arendt a Scholem del 20 de julio de 1963 (Arendt y Scholem, 2018).

“naturaleza” podría aludir al registro prepolítico de la vida humana, pues cuando adjetiva la índole respectiva de Billy y de Claggart, los asocia a cualidades animales —el perro san Bernardo, el ruiseñor, el potrillo, los ojos alienados de criaturas...— Dicha *naturaleza* no es normativa, no rige ni tutela las instituciones y comunidades humanas, sino que las arruina, pues es prepolítica —inclusive la bondad natural e inocencia bárbara de Billy—. En *The Origins*, en cambio, con el término “naturaleza” alude a la ley natural o el derecho natural. Dicha *naturaleza* es normativa y su eficacia política se halla al mismo nivel que el Decálogo —los mandamientos divinos revelados en la historia— y la ley consuetudinaria de la tradición anglosajona, en su sentido de herencia vinculante. Las tres fuentes son normativas y prescriptivas; de su autoridad y máxima estabilidad reciben las leyes humano-positivas su relativa permanencia y autoridad. El sentido antedicho de *naturaleza*, en clave estoica-cristiana, judía o anglosajona, constituye el fundamento de la institución humana; sin embargo, debe “traducirse y actualizarse [*translate and realize*]” en ley positiva (Arendt, 1994a, p. 341). En *On Revolution*, el Jesús de Dostoievski encarna a la caridad paulina, que todo lo perdona. Claramente, esta conducta no puede universalizarse, por así decirlo, y convertirse en ley que regule la conducta ciudadana. De allí que su intromisión pueda ser ruinosa o amenazante. Otro tanto puede decirse del enfoque del amor paulino y cristiano, desarrollado en *The Human Condition* (1998, pp. 51-54). En ambas obras, Arendt los tilda de antimundanos. Nuestro trabajo examina, a través de la interpretación arendtiana de la novela marinera, las perplejidades y atolladeros teóricos que suscita dicha *traducción y actualización*, términos que, al igual que la fórmula burkeana del *medio denso* (como la del *espíritu* de la ley de Montesquieu), son metafóricos. Entendemos que no solo dan cuenta de los desconciertos que genera el desplazamiento de un plano a otro. La indagación de Arendt va más allá y explora las circunstancias en las que *naturaleza* —en el sentido preciso que explicitamos en *On Revolution*— es ruinosa para la política: los casos de justicia por mano propia y aquellos en los que los procedimientos de la justicia no *hacen justicia*. Esta última es la cuestión que explora Melville en clave poética en *Billy Budd, Sailor*.⁶

Tanto la absolución del malvado Claggart como el triste destino del joven marinero son sellados por una ley que no los alcanza. Para abordar la gravosa cuestión de la antimundanidad de la bondad absoluta, Arendt (1990) emplea su método habitual: recurrir a los poetas (véase 1990, p. 82). En *On Revolution* indaga conjuntamente el relato marinero y la proverbial leyenda de El Gran Inquisidor (Arendt, 1990, pp. 82-85), el fragmento memorable de *Los hermanos Karamazov* (Dostoievski, 2017, libro V, cap. 5)⁷ que describe el silencio y la inacción de Jesús ante su potencial verdugo. Ofrece así una reflexión acerca de la peligrosidad política de, por un lado, la bondad natural e implacable de

⁶ Cuando Melville comenzó a escribir *Billy Budd, Sailor* (*An Inside Narrative*), sus años de fama y renombre habían quedado atrás. Después de trabajar durante dos décadas en la Aduana de New York hasta 1885, se retiró y volvió al viejo oficio de narrador. Entre 1885 y 1891 escribió *Billy in the Darbies*. La elegía honra la memoria del amotinado en la víspera de su ejecución y fue incorporada por sus editores al final de la novela (Melville, 1962, p. 200). Está escrita en primera persona y el convicto no es el joven e inocente *Billy Budd* —literalmente, capullo—, sino un hombre maduro y experimentado. La balada constituye la *outside narrative* que anticipa la versión oficial de la historia según la armada (Wenke, 2022, p. 185). En 1888, Melville conoció la historia de tres marinos ajusticiados por amotinamiento en la fragata *USS Somers*, en 1842 (Anderson, 1940). Lo interesante de la anécdota es que su primo había sido uno de los condenados y su familia conocía detalles del caso que no se habían hecho públicos (Spanos, 2011, pp. 48 y 171). Pocos años después del poema, Melville (1962) escribió en prosa la novela inconclusa que nos ocupa, cuyo personaje es el puro *Handsome Sailor*, “la criatura inocente” (p. 110), el problemático “pacificador” (p. 38) de las rencillas a bordo.

⁷ Para un interesante examen de la leyenda, puede consultarse el estudio de Marisa Mosto (2002). El uso de las grandes narraciones de la literatura universal está presente en toda la obra de Arendt. En *The Origins of Totalitarianism* (1968a), hallamos *El corazón de tinieblas* de Joseph Conrad y *En busca del tiempo perdido* de Proust; en *Men in Dark Times* (1968b), *Natán, el sabio* de Lessing; en *Eichmann en Jerusalén* (2003) emplea las tragedias de Shakespeare *Richard, III* y *Macbeth*; en *Between Past and Future* (1993a) recurre a *Julius Cesar* y, nuevamente, a *Richard III*; en *Illuminations* (2007), al tildar a Walter Benjamin de “*pearl diver*”, usa el “canto de Ariel” de *The Tempest*; en *¿Qué es la política?* (1993b), a *Antígona*; en *The Human Condition* (1998) se refiere a *A Fable* de William Faulkner. A la baronesa Karen von Blixen-Finecke, que escribió bajo el seudónimo Isak Dinesen, la eleva como caso ejemplar de narrador y le dedica un capítulo de *Men in Dark Times* (1968b). Asimismo, introduce el capítulo V, “*Action*”, de *The Human Condition* (1998), con un epígrafe de Dinesen, que ilustra la razón de ser de la historia como *storytelling* (p. 175). En otras dos secciones de la misma obra, Arendt alude a *Seven Gothic Tales*, de Dinesen, para tomar sus ejemplos (pp. 113, 211).

Billy —que mata a Claggart— y, por otro, de la impotencia de la “bondad absoluta” (Arendt, 1990, p. 82) expresada en la mudez de Jesús, quien solo atina a besar a su acusador. Al igual que Billy, Jesús no puede gestionar la perversidad del falso testimonio, espoleado por la envidia de los corrompidos hacia los puros de corazón. Ambos están hermanados en un doble sentido. Billy, “más antiguo que la ciudad de Caín y el hombre urbanizado” (Melville, 2006, p. 18), representa la ira de los mansos, es el justiciero que elude las mediaciones institucionales. La bondad de Billy apela a una justicia retributiva de otra índole. Jesús, corporiza el amor paulino y el perdón evangélico; su justicia no es retributiva, sino idéntica a su misericordia. Arendt eleva a ambos personajes a ejemplo: no solo los reúne la justicia y bondad allende la institución, sino también la incapacidad de articular en palabras una respuesta a la injusticia sufrida: el “tartamudeo orgánico” y la “mudez”.

La cuestión no es exclusiva de la obra de 1963, donde la línea argumentativa parte del *hombre natural* de Rousseau y del uso pernicioso del jacobinismo que, por boca de Robespierre, incitaba a arrancar la máscara del hipócrita, para erradicar del vicio político capital y dar lugar al resurgimiento de la compasión, el celo compasivo del buen salvaje (Arendt, 1990, p. 75). La descripción de ese *homo naturalis* despojado de la máscara de la persona se haya profusamente descrito al final del segundo volumen de *The Origins of Totalitarianism* (Arendt, 1968a, pp. 267-302), pero no coincide por completo con su ilustración de la bondad natural de Billy ni de la de Jesús. En la obra de 1951 la temática es otra. Los migrantes y perseguidos, supuestos depositarios de los derechos naturales, pero carentes de membresía política, solo obtienen caridad, mas no justicia, cuando el único fundamento de sus reclamos son los derechos inscriptos en su naturaleza (Arendt, 1968a, pp. 295-296). El objetivo de Arendt es poner en entredicho la operatividad de los derechos del *hombre* abstracto (tanto la fórmula de la Revolución francesa como la de la Organización de las Naciones Unidas de 1948) a partir del período de entreguerras y poner de manifiesto las penosas limitaciones del cuerpo político moderno —la nación-Estado— para lidiar con un volumen inaudito de refugiados que el derecho de asilo no pudo gestionar —no solo por el *quantum*, sino también porque ni sus opiniones políticas ni sus prácticas/convicciones religiosas eran la razón de la persecución (Arendt, 1968a, p. 295)—. Concluye Arendt: “Parece que un hombre que no es más que un hombre [natural] ha perdido las mismas cualidades que hacen posible que otras personas lo traten como a un prójimo” (p. 300); sin membresía política, podrá ser objeto de compasión y caridad, pero la ley no los alcanza, no mundanas ni políticas, como el navío alcanza. En *The Human Condition*, a propósito de la puesta en valor de la *bíos politikós* y de la inmortalidad que concede el reconocimiento del mérito, observa la incompatibilidad del principio —en el sentido de Montesquieu— de la caridad y el brillo de lo público. Para que la caridad sea lo que San Pablo enseñó en Corintios 13, 1-13, debe ser incondicional —la reciprocidad política *do ut des* no aplica— y, esto es clave, anónima. El hacedor de buenas obras, o el que gobierna todas sus acciones bajo la tutela del amor al prójimo, no debe hacer públicos sus actos; por el contrario, debe sustraerse de la luz pública para que su acto no se pervierta y mude en filantropía. Literalmente, no debe *aparecer*, justamente so pena de gloria (o vanagloria). El que hace colocar una placa de bronce con su nombre tras donar una colección de arte es un valioso benefactor de la comunidad, pero no se trata el suyo de un acto de caridad. A tal punto es la caridad antimundana y antipolítica⁸ que el mismo agente de obras caritativas no debe ser el observador de sus actos: “Que tu mano derecha no sepa lo que hace la izquierda” (San Mateo 6, 1-6). En política, el *aparecer* ante un público, ser visto y oído, lo es todo: “*Spectemur agendo* [por nuestros actos seremos juzgados]” y recordados, enuncia Ovidio por boca de Ájax en el libro XIII de *Metamorfosis*. La caridad bien entendida, en cambio, es refractaria a la gloria y al brillo que concede lo público.

Volvamos al capítulo 2 de *On Revolution*, que desarrolla una crítica de la deriva jacobina de las ideas de Rousseau centrada en la discusión en torno a la compasión. Como señalamos, si bien puede ocupar un valioso papel en la sociedad civil, es inadmisibles en la esfera política, cuya luz *publicita* y donde la mediación institucional desplaza la relación yo-tú. En este preciso contexto, “bondad natural”,

⁸ Leemos en *The Human Condition*: “The Christian political principle is in fact very well chosen, because the bond of charity between people, while it is incapable of founding a public realm of its own, is quite adequate to the main Christian principle of worldlessness and is admirably fit to carry a group of essentially worldless people through the world, a group of saints” (Arendt, 1998, p. 50). Las cursivas son nuestras.

“bondad absoluta” y “compasión” son términos prácticamente intercambiables que revelan un ámbito no mundano, cuyos moradores —el santo (también el sabio)— son incompatibles con el ámbito público. Literalmente, no son del mundo. Juzgan y actúan en un registro de la existencia humana que se sustrae de la bondad relativa y de la virtud, siempre acotada a límites y fluctuando entre excesos y defectos, propia del *inter-esse* político.⁹ Arendt glosa a Montesquieu y entiende la virtud como bondad relativa, incorporando la noción de medida fronética que evita los extremos viciosos: “Inclusive la virtud debe tener sus límites” (1990, p. 90). Se refiere al libro XI, capítulo 4 de *El espíritu de las leyes*, donde el autor examina las leyes que forman la libertad política en relación con la constitución (Montesquieu, 2007, pp. 143-171). Discierne poder y libertad política, pues que el pueblo tenga el poder de hacer lo que le plazca no significa que sea libre, y declara “no libres por naturaleza” (p. 144) tanto a la democracia como a la aristocracia, pues necesitan medida. Afirmar la tendencia natural del poder a la expansión y consigna la necesidad de imponerle límites. En tal sentido, la libertad y la agencia virtuosa consisten en moverse dentro de la ley, mas no en ser bueno absolutamente: “Poder hacer lo que se debe querer [...] y el derecho de hacer lo que las leyes permitan” (p. 144). Los límites de la virtud son políticos.¹⁰

Los lazos políticos son mundanos y, como tales, participan del carácter artificial del mundo y del dominio público y político: costumbres, *mores*, leyes, estatutos y constituciones. “Mundo” es “artificio humano [*human artifice*]” (Arendt, 1998, pp. 136-138), erigido por las manufacturas del *homo faber* y por los cumplimientos de los hombres que juzgan y actúan. Los vínculos políticos difieren de los lazos naturales —como los “nacionalismos tribales”— y de toda relación cuasi familiar que pretenda proyectarse al escenario público: hermandades y fraternidades; el clan, la etnia, la raza (Arendt, 1968a, p. 227). “Mundo” no alude a vínculos funcionales a la vida animal, sino a “—la trama de las relaciones y las historias representadas—” que erige y consolida una esfera específicamente humana, el producto siempre perfectible del ingenio de hombres falibles (Arendt, 1998, p. 181). En este contexto, Hannah Arendt despliega sus indagaciones sobre las fronteras que delimitan el ámbito público, por un lado, y el desborde y el exceso de sentimientos y de principios linderos, por otro. En el caso de la bondad natural, es particularmente esclarecedor ver el asunto desde la óptica de Rousseau (2005, pp. 202-203): el santo que, a consciencia, elige vivir y actuar bajo la égida de la caridad o la compasión traerá la ruina a su patria.

4. EL EJEMPLO LITERARIO DE BILLY BUDD. MELVILLE Y LA METÁFORA DEL BARCO

Billy Budd, Sailor fue publicado en 1924, 33 años después de la muerte de Herman Melville. Lo que sus críticos tildaron de “testamento espiritual” (Spanos, 2011, pp. 31-32) ha dado lugar a un debate interminable en torno a la posición definitiva del autor acerca de los principios normativos de la Francia revolucionaria: los derechos del Hombre.

Escrito entre 1886 y 1891, la trama se desarrolla en 1797, durante el período del Directorio en Francia (Melville, 1962, p. 10). Gran Bretaña está en guerra con Francia por la supremacía marítima. La fecha coincide con los motines de Nore y Spithead de la Royal Navy, producidos a causa de las calamitosas condiciones a bordo (Spanos, 2011, p. 10). Melville alude al *Great Mutiny* en el

⁹ Ciertamente, compasión y bondad natural —entendidas como lo que se opone a virtud, siempre contenida por límites del exceso y el defecto— no son lo mismo. Sin embargo, en el marco de la interpretación de la novela náutica, aluden a un espacio que se no se deja reglamentar por leyes y estatutos humanos, de la misma manera que la caridad y el perdón exceden con creces la justicia. Si bien no se oponen, transitan carriles distintos. Ni la caridad ni el perdón, como tampoco la compasión, pueden exigirse legalmente, pues desbordan el espacio público. El aporte de Arendt, mediante la “indirección” de *Billy Budd, Sailor*, es poner en evidencia los casos en que amenazan lo público, circunstancia que exhibe magistralmente la decisión del capitán Vere.

¹⁰ En el Libro X de *Ética a Nicómaco*, Aristóteles (2005) también asocia la virtud —y el placer de su ejercicio— al límite que trazan las leyes: “La virtud [...] ama lo bueno y se disgusta con lo malo. Pero lograr desde joven una educación recta para la virtud es difícil si uno no se ha criado bajo tales leyes” (1179b 40-33).

controvertido Prefacio¹¹ —contenido parcialmente en el capítulo III de la versión que empleamos— y en el capítulo XXVIII (pp. 13 y 85). Asimismo, menciona tanto a Edmund Burke como a Thomas Paine (p. 138), autor del panfleto —*The Rights of Man*— (1791) que le da nombre al buque mercante que Billy Budd, “el Marinero Apuesto” es obligado a abandonar para ser reclutado en el *Bellipotent* o *Indomitable* (pp. 6, 21). Es decir, es forzado a renunciar al nuevo orden que respeta las libertades civiles para volver al orden antiguo, “inmerso en el estilo autoritario de la guerra” (Spanos, 2011, p. 104). Spanos desarrolló su investigación como respuesta a una pregunta: ¿suscribió Melville la expansión de las reformas radicales y republicanas de los revolucionarios *The Rights of Man* de Paine o creyó preferible su contención y moderación a un ámbito acotado, como sugería Burke (1982)? En otras palabras, ¿es *Billy Budd, Sailor* un “testamento de rebeldía y resistencia” a las injusticias perpetradas por la autoridad para preservar el *statu quo* (Spanos, 2011, p. 58)? ¿O, por el contrario, se trata de un “testamento de aceptación” de atropellos ocasionales, pero imprescindibles, para asegurar el orden (p. 56)? Dicho con las categorías de Arendt, el asunto plantea la primacía de *naturaleza* por sobre el *artificio* político como testamento de resistencia, mientras que el testamento de aceptación o resignación conserva el orden y defiende la preservación del artificio sobre las exigencias —en principio, legítimas— de *naturaleza*, aunque se pague el precio de no servir a la justicia. Pero este modo de argumentar la cuestión, postula una justicia sobre la resultante de “la convención de seres falibles” (Benegas Lynch, 1989, p. 234). El decir, supone tácita o expresamente, un orden de justicia que, al menos en teoría, respalda los regímenes justos (y perfectibles) que producen los pactos, y desde el cual, se los cuestiona o enmienda. Como hemos dicho, Melville y Arendt, con sus propios estilos de discurso, ponen de manifiesto los desconciertos que provoca dicha vinculación.

Arendt emplea la imagen del barco como metáfora del cuerpo político y la del océano como naturaleza. El ejemplo literario de Melville le permite moverse en una zona liminar, donde confronta naturaleza y artificio. Dicho espacio es el barco, la comunidad organizada donde acontece la contienda entre bondad y maldad, arquetipos plasmados en palabra poética.¹² La zona antedicha, que Edmund Burke (1984) llama “el medio denso” (p. 94), alude a la región en donde aparece el fenómeno político. La metáfora sugiere una suerte de prisma que refracta la luz blanca y directa [*straight*] —segunda metáfora, esta vez, referida a la ley natural— en diversas tonalidades: “*A variety of refractions and reflections*” —tercera, que *traslada*¹³ la mente a la idiosincracia de cada pueblo— (Burke, 1982, p. 152). Ciertamente que en el navío rigen leyes humanas, pero, para llegar a buen puerto, el *Bellipotent* debe surcar los mares, que también dictan sus leyes, inapelables: artificio y naturaleza. La narración

¹¹ La cuestión de la autenticidad del Prefacio es un tema que excede los límites de nuestro trabajo. William Spanos (2011), a quien hemos consultado como auxilio interpretativo, lo incorpora como pieza clave para comprender la obra y cuestiona la lectura oficial del *establishment* académico del siglo XX, funcional al *elán* excepcionalista americano. Dicha interpretación estableció que la viuda de Melville habría añadido esas líneas en lápiz tras encontrar el borrador de la novela entre los papeles del autor. En consecuencia, fue eliminado del texto definitivamente publicado. Tras un encomiable estudio que involucra toda la obra de Melville, Spanos (2011) explicita las razones por las que dicho Prefacio es de la autoría de Melville; propone un “cambio de terreno” (p. 102) y una lectura “a contrapelo [*against the grain*]” (p. 3) del canon académico. De allí “la mundanidad de Billy Budd [*The Wordliness of Billy Budd*]” (p. 2) y su esfuerzo para contextualizar el texto y mostrar las circunstancias a bordo como un fenómeno especular de lo que acontece entre las dos naciones en guerra. La edición de 1962 de The Chicago Press no incluye el prefacio completo, pero sí la referencia histórica en el capítulo III. Las dos ediciones en español indicadas en la bibliografía lo incluyen parcialmente en el capítulo III, Spanos (2011) lo transcribe completo en la página 10 y la biblioteca virtual de Harvard dispone del manuscrito. El Prefacio, incluido en ediciones recientes, se halla en las imágenes 358-360. Cfr. [https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:22394297\\$812i](https://iif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:22394297$812i). Véase, por ejemplo, Melville (1961, pp. 7-8).

¹² Trasladar lo que la poesía sugiere al discurso de la teoría política no es tarea fácil. Entendemos, empero, que es una estrategia prevalente en Arendt cuando escoge sus ejemplos. El desajuste connatural a los dos estilos de discurso le permite dar cuenta del carácter siempre inacabado y perfectible, en este caso, del enfoque teórico. De allí que, tanto para la autora como para Melville (1962), la verdad narrada siempre tendrá «bordes irregulares» (p. 405) y será, en consecuencia, susceptible de múltiples aproximaciones (Arendt, 1994a, p. 307).

¹³ Véase la procedencia etimológica del término en: <https://www.rae.es/rae001/met%C3%A1fora>

evidencia la tensión¹⁴ entre la ley humana, falible, acotada territorial y temporalmente, por un lado, y las leyes que provienen de *lo alto* (García Gual, 2018, p. 57) o de las “profundidades del pasado terrenal” (Arendt, 1993e, p. 124). En sus distintas versiones, las leyes antedichas provenientes de *lo alto* son la fuente de la que reciben su autoridad y solidez relativas las leyes humanas. La *themis* griega (García Gual, 2018, pp. 57-60), la ley natural estoica o su versión cristianizada (Habermas, 2002, p. 56), el Decálogo o la *Common Law* son para Arendt (1994a) ejemplos de órdenes de justicia permanentes y estables (p. 321).

Melville emplea la “indirección” (p. 44) de su oficio (poeta y narrador) para alcanzar cognitivamente la naturaleza perversa —mas no viciosa— del maestro de armas. Barbara Johnson (1979) esclarece los recursos literarios que proveen un conocimiento indirecto de un tipo de mal no mundano. Para comprender a Claggart, sostiene, “debe cruzarse el espacio mortal [...]. Y esto se hace mejor de forma indirecta” (p. 74). Para Johnson (1979), ese “espacio mortal” alude a una brecha en el conocimiento, un linde más allá del cual la comprensión ordinaria yerra¹⁵. Dicho espacio constituye un límite a la comprensión que el narrador experimenta, y Melville lo admite cuando señala respecto de su esbozo de Claggart: “*His portrait I essay, but shall never hit it*” (1962, p. 64). Es harto elocuente que la definición platónica (Johnson, 1979, p. 162) provista por Melville no provee conocimiento, sino que el predicado replica el contenido del sujeto. Es decir, se trata de una tautología: “La depravación natural: una depravación según la naturaleza” (Melville, 1962, p. 76). Si bien sintácticamente la definición cumple su función, es defectiva cognitivamente, pues no agrega información ni extiende el conocimiento. Johnson concluye que Billy Budd mata porque no puede hablar —recuérdese su tartamudeo orgánico (Melville, 2010, p. 40)—, mientras que Melville, por el mismo acto de hablar, no mata. El puño de Billy atraviesa el espacio mortal sin mediaciones, mientras que Melville, que procede de forma indirecta, deja intacto su objetivo.

Piénsese en los múltiples intentos teóricos que Hannah Arendt ensayó para dar cuenta de un mal acontecido bajo condiciones totalitarias. Con el término *banalidad* (2003) aludió al hecho de que cualquier mal, incluso el mayor, puede ser perpetrado por motivaciones e intenciones neutras. Es interesante observar que su procedimiento fue indicar lo que *no* es el fenómeno del mal totalitario, recurriendo a villanos ejemplares de la literatura como Yago y Macbeth. Ambos ejemplifican vicios: la envidia y la *hybris*, susceptibles de cognición y concebidos como excesos en el marco del parámetro que ofrece la mediedad de la virtud. El problema que se le presentó a Arendt con el mal totalitario era la perplejidad de Melville con Claggart, cuya maldad estaba “camuflada por un séquito de virtudes” y no se daba el lujo de vicios menores (Melville, 1962, p. 76), es decir, más allá de toda posible medida. Su estrategia teórica para comprender la naturaleza del totalitarismo es de la misma índole (Arendt, 1994b, p. 307).

Para esbozar la índole natural y no citadina de Billy, Melville emplea diversos símiles y recursos literarios. Es iletrado, pero canta como un ruiñón (2010, p. 42) y es compasivo, como el *hombre natural* de Rousseau. Es tan sabio como un niño, no conoce de mendacidades ni capta ironías. Su timidez es la que podría esperarse de un perro San Bernardo (p. 52). Su bondad es tan natural como su justicia, implacable, cuando es víctima del falso testimonio de Claggart, que lo acusa de tramar un motín a bordo. El acto violento de Billy, que hiere de muerte al maestro de armas, representa literariamente la ira del justo frente a un acto de injusticia que el brazo de la ley no logra alcanzar. Sin intención ni premeditación. Una violencia sin mediación e instantánea. Saltea los caminos institucionales y los largos procedimientos de la justicia. Celeridad y eficacia que escapan al registro de la mediación (Hilb, 2016). Su inocencia es su ceguera. Quien debe arbitrar el conflicto es el capitán Vere. Como responsable del orden a bordo del *Bellipotent*, antepone la “fidelidad al pacto” a su afecto por Billy. Con insuperable elocuencia proclama: “¿Acaso estos botones que usamos atestiguan que nuestra lealtad es a la Naturaleza? No, al Rey. Aunque el océano, que es la Naturaleza primigenia inviolada [...] sea el

¹⁴ A propósito del estudio del concepto de ley en los totalitarismos y en las constituciones libres, Arendt (1994a) destaca el conflicto insoluble: “*That such conflicts ranging from the man who breaks traffic laws because his wife is dying to the central theme of Antigone- are always regarded as insoluble, and that such “lawbreakers” are almost invariably depicted by the great tragedians as acting according to a “higher law”* (p. 334).

elemento donde nos movemos [...] como marineros, sin embargo, como oficiales del Rey, [...] al recibir nuestras comisiones [...] dejamos de ser agentes libres naturales” (Melville, 1962, pp. 110-111). Vere no duda en sacrificar a Billy y sentencia: “¡Herido de muerte por el Ángel de Dios, y sin embargo, el Ángel debe ser colgado!” (Melville, 1962, p. 101). Desde su posición, la alternativa se presenta entre ser funcionarios del rey o ser agentes libres naturales; entre el estatuto naval y una justicia primitiva, entre la lealtad al rey o a la naturaleza, entre la ley marcial y lo que denomina “el juicio final [*last Assizes*]” (p. 111).

IV.a. *An Inside Narrative*

“Cuando un poeta se sienta en el trípode de la Musa, no puede controlar sus pensamientos [...]. Cuando representa a hombres con caracteres contrastantes, a menudo se ve obligado a contradecirse y no sabe cuál de los discursos opuestos contiene la verdad. Pero para el legislador esto es imposible: no debe dejar que sus leyes digan dos cosas diferentes sobre el mismo tema” (Platón, *Las Leyes* IV, 719c, 4-10).

En este apartado proponemos cotejar las valoraciones de Melville, de Spanos y de Arendt respecto de la tragedia a bordo del *Bellipotent*. El subtítulo, *An inside narrative*, traducido como “un relato testimonial” (Melville, 2006) y como “narración interior” (Melville, 2010, p. 5), expone la suerte adversa de Billy y la exoneración de Claggart, cuya “bondad más allá de la virtud” y “maldad más allá del vicio” los ubican, respectivamente, allende las leyes humanas. Ambos personajes, como hemos dicho, representan arquetipos del Bien y del Mal, cuyo conflicto las leyes humanas no pueden gestionar, pues rebasan los límites mundanos. La distancia entre *An Inside Narrative* (el subtítulo) y *the historical record* —la historia oficial— del capítulo XXIX es la escisión entre lo que realmente ocurrió —la verdad de los hechos— y lo que fue efectivamente informado en su momento por la Armada. Melville no solo invierte la naturaleza y el destino de los personajes: Billy, la criatura inocente, mata; Claggart, el perverso, es la víctima aparente. Toda la narración de cómo sucedieron realmente las cosas es revertida en el capítulo XXIX, que expone el comunicado oficial, según el cual Billy es ajusticiado por conspirador y asesino. El reporte de la Marina exonera a Claggart, ¡pero el resto de la novela dice otra cosa! De allí la imperiosa necesidad de la narrativa interna. Con esta estrategia, Melville no solo pone en entredicho la pretensión de monopolizar en un relato oficial el sentido último de lo acontecido, sino que muestra la encrucijada moral de Vere y su decisión política. Como dice nuestro epígrafe: el poeta puede darse el lujo de mantener la tensión, la ley no.

La contienda a bordo replica el debate que atraviesa el siglo XVIII acerca de la relación de naturaleza e historia (Levin, 2014, pp. 43-68) y describe alegóricamente la oposición entre la naturaleza prepolítica y ahistórica y el artificio histórico y político (Loosemore, 2011, p. 103). Como reza el Prefacio: “La proposición inaugural establecida por el espíritu de la época comprendía la rectificación de los males hereditarios del Viejo Mundo” (Spanos, 2011, p. 10). Melville suscribe los derechos fundados en la naturaleza y asequibles a la *lumen naturale*, que postuló la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, universalmente válidos y sagrados. En el capítulo 3, Melville presenta el Gran Motín de Nore y la fiebre constitucionalista atizada por la Revolución francesa como fenómenos paralelos, señalando también los extravíos revolucionarios: “Hasta cierto punto, el motín de Nore puede considerarse análogo a la irrupción perturbadora de una fiebre contagiosa en un marco constitucionalmente sano, y que pronto la desvía” (p. 55). Lo que tendrían en común Billy Budd y el revolucionario francés es el deseo, espontáneo y no calculado en Billy, y como proyecto político revolucionario, es el deseo de eliminar el mal (Goodheart, 2006, p. 84). Spanos (2011), que toma el Prefacio como pieza clave y ubica el relato en su contexto *macro*, cree que la novela es un testamento de resistencia no solo para destacar los ideales de la Razón y de las Luces, sino también para admitir los desvíos y excesos que trajo consigo la Revolución, pues “*the Revolution itself [...] became a wrongdoer, one more oppressive than the Kings*” (p. 10). Advuéntase que, si bien comparte las motivaciones y los propósitos de los agentes, Spanos (2011) expresa una valoración estética, que destaca lo que los actores del XVIII no podían apreciar precisamente por estar retenidos en la trama. A renglón seguido, en el Prefacio referido, el mismo Herman Melville ejercita el juicio estético y político que Arendt no le concede al agente comprometido con los fines, sino al poeta y al historiador, que evalúa *ex post facto*, destacando las consecuencias no previstas por los agentes. Las últimas líneas del Prefacio

profieren un juicio tanto sobre las sublevaciones a bordo como de los sucesos revolucionarios en Francia: “*naturally deemed monstrous at the time*” (p. 10); (“*doubtless gave the first latent prompting to most important reforms in the British navy*”) (p. 11). El *dictum* del agente (en nuestro caso, el revolucionario francés) no coincide con la justipreciación del historiador y el espectador desinteresado que juzgan libres de los compromisos de la praxis. Pero al desprenderse de estas ataduras, su juicio es estético, no es moral, pues no guía la praxis; tampoco es compelido por un cálculo de interés, pues no elige entre bandos. Herman Melville es un caso peculiar y puede darse el lujo de proceder como los poetas referidos por Platón en el epígrafe. Aún compartiendo los ideales de los agentes de la Revolución en Francia, destaca sus imprudencias e identifica las consecuencias justas de acciones inicialmente estimadas como “monstruosas”.

La lectura de Arendt (1990) en *On Revolution* traduce a la prosa de la teoría política las imágenes de la literatura. Su enfoque es textualista al cien por ciento. Simplemente toma posición en la encrucijada que propone el novelista y afirma: “Para Melville, un absoluto estaba incorporado en los Derechos del Hombre” (p. 84), pero el ámbito público es relativo por definición (p. 53). Y, a renglón seguido, “Melville sabía [...] que lo absoluto [...] es la perdición para todos [*spells doom*] cuando se lo introduce en el ámbito político” (p. 84). Para Arendt, la tensión entre la validez absoluta y las apreciaciones relativas es el nudo de la novela. El meollo del asunto es que cuando la “virtud” del Capitán Vere actúa como mediación entre el mal y la bondad absolutos, en esa precisa circunstancia comienza la tragedia. Vere se atiene a sus juramentos y repliega su compasión por Billy, aunque experimenta la tensión entre el deber militar y el escrúpulo moral (Melville, 1962, p. 111). Sus palabras confirman el cruce de dos órdenes: justicia divina/natural y justicia humana; naturaleza y artificio. Enfrenta, en todo caso, un caso de estudio para teólogos, más nunca para una corte militar: “*But what has a military court to do with it?*” (p. 110).

Hannah Arendt subraya la esencial limitación de la institución humana para gestionar la contienda entre el Mal y el Bien *naturales*, pero celebra la eventual perpetuación del orden, aun al precio de una víctima sacrificial. No cree que el entramado de referencias entre uno y otro plano —el “medio denso”— sea una cuestión soluble en absoluto. Así entiende la proclama final de Billy, replicada a coro por la tripulación: “¡Dios bendiga al Capitán Vere!” (Melville, 1962, p. 63). No es Vere quien se compadece del Ángel de Dios, sino Billy, el bárbaro inocente y víctima sacrificial, quien siente compasión por su ejecutor.

Cierto es que Hannah Arendt enaltece el republicanismo entendido como autogobierno y participación, por ejemplo, cuando eleva a caso ejemplar los consejos jeffersonianos y la Revolución americana como *Novus Ordo Saeclorum* (Arendt, 1990, p. 179). Sin embargo, entendemos que la impronta madisoniana —y su valoración incondicional de los recaudos institucionales de los frenos y contrapesos— se aprecia en su discernimiento entre el sostén institucional —la verticalidad de las instituciones— y la “imprudencia” (p. 225) de la horizontalidad democrática. El capítulo IV de *On Revolution* destaca que los revolucionarios americanos comprendían tanto la distancia entre ley y poder como sus sedes y procedencia diferenciadas (p. 166). Inclusive cuando examina el ejemplo y precedente del pacto de Mayflower, y a pesar de defender la Revolución como “hiato en el tiempo” (pp. 142, 205), define a los firmantes como “hombres civilizados” (p. 167), insertos en una tradición y herederos de los “derechos de los ingleses” (pp. 44 y 127). De lo contrario, no hubieran sentido temor ante “el desierto inexplorado” de las tierras no contenidas en la jurisdicción de Virginia. Al igual que en su capítulo 9 del segundo volumen de *The Origins* (ya mencionado) que pone en entredicho los Derechos del Hombre, inscritos en la naturaleza, nuestra autora observa la incommensurabilidad entre lo absoluto y lo relativo y la potencial ruina que el primero puede traer aparejado al ámbito político, “relativo por definición”. A nuestro entender, Arendt disiente de Spanos (2011) y valora la novela como testamento de resignación.¹⁶ Se trata el suyo de un juicio estético desprovisto de todo interés (Kant, 2018, § II y VI).

¹⁶ Si la apreciación de Arendt es correcta, habría continuidad entre *Billy Budd, Sailor* y *White Jacket*, publicada en 1850, donde Melville (1979) se resigna a las condiciones a bordo de la fragata *Neversink* (donde él mismo prestó servicios a la Armada estadounidense), al tiempo que denuncia la penosa realidad de la vida en alta mar bajo la apariencia de un orden lustroso e imperturbable. “Tenemos una Enfermería para los heridos y los

5. CONCLUSIÓN

Con su lectura política de la novela póstuma de H. Melville, Arendt (1990) destaca un particular ejemplar que evidencia el conflicto insalvable entre naturaleza y artificio humano. Empleando la tradicional imagen del navío como símil del cuerpo político, justiprecia el alcance político del justiciero *natural* y examina un ejemplo que desborda los límites comunales. Como sugiere Spanos (2011), la cuestión de la excepción merece problematizarse. Puede ser predicada tanto de Billy y el ajusticiamiento de Claggart sin la mediación del estatuto naval como también del capitán Edward Fairfax Vere, que emplea la excepcionalidad que le confiere la ley marcial imperante en el *Bellipotent* durante las guerras napoleónicas. El contexto global o “macrológico” provisto por Spanos (2011, p. 102) tiene su réplica a nivel “micrológico” (p. 2) en la suspensión de la ley en la circunstancia del estado de excepción “—*state of emergency*” (p. 19)— a bordo del *Bellipotent*.

Billy debe abandonar forzosamente el *The Rights of Man*: “*And farewell to you too, old Rights-of-Man*” (Melville, 1962, p. 8) para abordar el *Bellipotent*. He ahí el desplazamiento de un registro a otro. El encuadre histórico de la trama permite enfocar el conflicto a bordo como prolongación de la tensión entre los ideales igualitarios del “nuevo mundo” (Spanos, 2011, p. 4), alumbrados por la Revolución francesa y el conservadurismo tradicionalista que consagra la desigualdad: “*The powers of the Old-World*” (pp. 19, 23-24). La carga alegórica de los buques *Bellipotent* y *The Rights of Man* revela “el esfuerzo contrarrevolucionario de Gran Bretaña para contener la violencia global desatada por la Revolución francesa, en particular por Napoleón” (p. 19). Las secuelas no deseadas de la Revolución en Francia, como deja entrever el Prefacio, podían ensombrecer su rico legado: los derechos universales. Arendt (1990) sostiene que la bondad absoluta es “casi tan peligrosa” como la “perversidad más allá del vicio” o como la “depravación natural” (pp. 82-83). Indaga el aspecto lesivo de los actos espoleados por la indignación ante la injusticia flagrante en el espacio público. Dado que defiende “la cualidad espacial de la vida pública” (Passerin d’Entrèves, 1994) como ámbito acotado a límites, ni el desborde de la bondad natural de Billy ni la perversidad “conforme a la naturaleza” de Claggart son pasibles de corporizarse en instituciones (Arendt, 1990, p. 83). Es decir, son tan naturales como el océano que los rodea, no mundanas ni políticas, como lo es el navío. Su naturaleza excesiva las vuelve incompatibles con la política entendida como artificio y cumplimiento del ingenio humano, que circunscribe y organiza un espacio.¹⁷ En dicho contexto, las instituciones humanas fallan, como señala el epígrafe inicial del artículo. En consecuencia, porque desborda las fronteras de la ley y actúa evadiendo la mediación institucional, tanto Billy —el bárbaro inocente— como Claggart —cuya motivación es la envidia (p. 48)— amenazan a la comunidad, de allí la sentencia del Vere: “*And yet the Angel must hang*” (Melville, 1962, p. 101). El “mal elemental” (Arendt, 1990, p. 87) y la “inocencia y bondad bárbaras” (p. 83) se revierten y, en determinadas circunstancias, una acción legal podría no servir a la justicia.

Si buscamos desplazar la aporía de *Billy Budd, Sailor* a los hechos históricos concretos en el marco de la obra de Arendt, debemos ir a su *Eichmann en Jerusalén* (2003). Allí trata el caso de Sholom Schwartzbard, el judío ucraniano que mató premeditadamente en París a Simon Petliura al grito de “¡Por los pogromos!” en febrero de 1926. Petliura era el responsable impune de la matanza de cien mil judíos en Ucrania entre 1917 y 1920. Schwartzbard delinquiró, pues tomó la ley en sus manos, pero no intentó huir, sino que se entregó inmediatamente a la justicia. Para Arendt (2003) esto es clave, pues “quien se toma la ley por su propia mano únicamente prestará un servicio a la justicia si está dispuesto a transformar la situación de tal manera que la ley pueda de nuevo entrar en acción a fin de convalidar

indefensos, aunque nos apresuramos a perderlos de vista, y aunque puedan gemir debajo de las escotillas, escuchamos poco de sus tribulaciones en cubierta. [...]. Visto desde fuera, nuestro oficio es una mentira [*our craft is a lie*]; porque todo lo que se ve exteriormente es la cubierta bien barrida y los tablonés pintados a menudo que se encuentran por encima de la línea de flotación; mientras que la vasta masa de nuestro tejido, con todos sus almacenes de secretos, se desliza para siempre muy por debajo de la superficie” (Melville, 1979, p. 155). Nuestra traducción.

¹⁷ Así lo entiende Fina Birulés (2007): “Si aparece[n] en el ámbito público se manifiesta[n] de forma bárbara, violenta. La virtud debe tener también sus límites. Introducir el absoluto en la esfera de la política significa la perdición: la bondad absoluta es casi tan peligrosa como el mal absoluto” (p. 142).

[...] los actos cometidos por el justiciero privado” (p. 158). Lo más inquietante del caso examinado por Arendt es que el Tribunal de París exoneró al asesino de Petliura en 1927. Lo más perturbador fue “pedirle a un jurado que juzgue si su acto extraordinario fue justo a pesar de que fue ilegal” (Berkowitz, 2011, p. 1). Melville, en cambio, no perdonó a Billy.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

La autora de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Elisa Goyenechea: conceptualización, investigación, redacción-borrador original, redacción-revisión y edición.

BIBLIOGRAFÍA

- Albera, Dionigi (2019). Disgressions on Polytrophy: An Explorations of Religious Eclecticism in Eurasia. *Entangled Religions. Interdisciplinary Journal for the Study of Religious Contact and Transfer*, (9), 139-164. <https://doi.org/10.13154/ER.V9.2019.139-164>
- Anderson, Charles Roberts (1940). The Genesis of Billy Budd. *American Literature*, 12(3), 329-346. <https://doi.org/10.2307/2921032>
- Arendt, Hannah (1957). History and Immortality. *Partisan Review*, 24(1), 11-53.
- Arendt, Hannah (1958). The Modern Concept of History. *The Review of Politics*, 20(4), 570-590.
- Arendt, Hannah (1960). Society and Culture. *Daedalus. Mass Culture and Mass Media*, 89(2), 278-287.
- Arendt, Hannah (1968a). *The Origins of Totalitarianism. New Edition with added Prefaces. 1. Antisemitism. 2. Imperialism. 3. Totalitarianism.* A Harvest Book. (Trabajo original publicado en 1951).
- Arendt, Hannah (1968b). *Men in Dark Times.* A Harvest Book. Harcourt, Brace & World, Inc.
- Arendt, Hannah (1971). Thinking and Moral Considerations. *Social Research*, 38(3), 417-446.
- Arendt, Hannah (1978). *The Life of the Mind.* A Harvest Book. Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah (1990). *On Revolution.* Penguin Books. (Trabajo original publicado en 1963).
- Arendt, Hannah (1992). *Lectures on Kant's Political Philosophy.* The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1993a). What is Freedom? En *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought* (pp. 143-172). Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1993b). *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass.* Piper Verlag.
- Arendt, Hannah (1993c). The Crisis in Culture. Its Social and Its Political Significance. En *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought* (pp. 197-226). Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1993d). The Concept of History. Ancient and Modern. En *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought* (pp. 41-89). Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1993e). What is Authority? En *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought* (pp. 91-141). Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1994a). On the Nature of Totalitarianism. En *Essays in Understanding, 1930-1954. Formation, Exile, Totalitarianism* (pp. 328-360). Schocken Books.
- Arendt, Hannah (1994b). Understanding and Politics. The Difficulties of Understanding. En *Essays in Understanding, 1930-1954. Formation, Exile, Totalitarianism* (pp. 307-327). Schocken Books. (Trabajo original publicado en 1953).
- Arendt, Hannah (1998). *The Human Condition* (2ª Ed.). The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un informe sobre la banalidad del mal.* Lumen.
- Arendt, Hannah (2005). *The Promise of Politics.* Schocken Books.
- Arendt, Hannah (2007). Introduction. Walter Benjamin 1892-1940. En Benjamin Walter (Ed.), *Illuminations* (pp. 1-55). Schocken Books.
- Arendt, Hannah y Gershom Scholem (2018). *Tradición y política. Correspondencia, 1939-1964.* Trotta.
- Aristóteles (2005). *Ética a Nicómaco.* Alianza.
- Beiner, Roland (1983). *Political Judgment.* Cambridge University Press.

- Beiner, Ronald (1992). Hannah Arendt on Judging. En Hannah Arendt (Ed.), *Lectures on Kant's Political Philosophy* (pp. 89-156). The University of Chicago Press.
- Benegas Lynch, Alberto (1989). Los papeles anti-federalistas. *Revista Libertas*, 10(mayo), 235-256.
- Benhabib, Seyla (1992). Judgment and the Moral Foundation of Politics in Hannah Arendt's Thought. En Seyla Benhabib (Ed.), *Situating the Self. Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics* (pp. 121-144). Routledge.
- Berkowitz, Roger (2011). The Angry Jew has gotten his Revenge: Hannah Arendt on Revenge and Reconciliation. *Philosophical Topics*, 39(2), 1-36.
- Bernstein, Richard (1986). Judging the Actor and the Spectator. *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode* (pp. 221-237). University of Philadelphia Press.
- Birulés, Fina (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Herder.
- Burke, Edmund (1982). *Reflections on the Revolution in France*. Penguin Books.
- Burke, Edmund (1984). Reflexiones sobre la Revolución francesa. En Burke y Edmund (Eds.), *Textos políticos* (pp. 39-257). Fondo de Cultura Económica.
- Dostoievski, Fiódor (2017). *Los hermanos Karamazov* (Trad. J. Laín Entralgo). Penguin Clásicos.
- García Gual, Carlos (2018). La Grecia antigua. En Fernando Vallespín (Ed.), *Historia de la teoría política*, 1 (pp. 57-175). Alianza.
- Goodheart, Eugene (2006). Billy Budd and the World's Imperfection. *The Sewanee Review*, 114(1), 81-92. <http://www.jstor.org/stable/27549778>
- Habermas, Jürgen (1994). Hannah Arendt's Communications Concept of Power. En Lewis Hinchman y Sandra Hinchman (Eds.), *Hannah Arendt, Critical Essays* (pp. 211- 229). State University of New York Press.
- Habermas, Jürgen (2002). *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Tecnos.
- Hilb, Claudia (2016). *Abismos de la modernidad*. Fondo de Cultura Económica.
- Johnson, Barbara (1979). Melville's Fist: The Execution of Billy Budd. *Studies in Romanticism*, 18(4), 567-599. <https://doi.org/10.2307/25600211>
- Kant, Immanuel (2018). *Crítica del Juicio* (Trad. M. Gracia Morente). Tecnos.
- Kateb, George (1999). The Judgment of Arendt. *Revue Internationale de Philosophie*, 53(208/2), 133-154. <http://www.jstor.org/stable/23955548>
- Levin, Yuval (2014). *The Great Debate. Edmund Burke, Thomas Paine, and the Birth of Right and Left*. Basic Books. A Member of the Perseus Books Group.
- Loosemore, Philip (2011). Revolution, Counterrevolution, and Natural Law in Billy Budd, Sailor. *Criticism*, 53(1), 99-126. <http://www.jstor.org/stable/23131557>
- Melville, Herman (1961). *Billy Budd and Other Tales*. Signet Books.
- Melville, Herman (1962). *Billy Budd, Sailor*. The University of Chicago Press.
- Melville, Herman (1979). *White Jacket or the World in a Man-of-World*. Signet Classics, Penguin Random House.
- Melville, Herman (2006). *Billy Budd, marinero*. Ediciones Perdidas.
- Melville, Herman (2010). *Billy Budd, marinero*. Losada.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat (2007). *El espíritu de las leyes*. Porrúa.
- Mosto, Marisa (2002). La leyenda de El gran inquisidor. *Ponencia presentada en las Jornadas Diálogos entre Literatura, Estética y Teología*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Católica Argentina. <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/la-leyenda-de-el-gran-inquisidor.pdf>
- Paine, Thomas (1791). *The Rights of Man. Part I*. J. S. Jordan. <https://oll.libertyfund.org/title/paine-the-rights-of-man-part-i-1791-ed>
- Passerin d'Entrèves, M (1994). *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. Routledge.
- Platón (1999). *Diálogos VIII. Las leyes*. Gredos.
- Ricoeur, Paul (1995). Juicio estético y juicio político según Hannah Arendt. En *Lo justo* (pp. 131-148). Caparrós.
- Rousseau, Jean-Jacques (2005). *El contrato social*. Losada.
- Spanos, William V. (2011). *The Exceptionalist State and the State of Exception: Herman Melville's Billy Budd, Sailor*. The John Hopkins University Press.
- Villa, Dana (1992). Beyond Good and Evil. *Political Theory*, 20(2), 274-308.
- Villa, Dana (1999). Thinking and Judging. En Hermsen J. y Villa, D. (Eds.), *The Judge and the Spectator, Hannah Arendt's Political Philosophy* (pp. 9-28). Peeters.

- Wellmer, Albrecht (1997). Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason. En Larry May y Jerome Kohn (Eds.), *Hannah Arendt: Twenty Years Later* (pp. 33-52). The MIT Press.
- Wenke, John (2022). Melville's Ragged Edges: Billy Budd, Sailor, and The Arts of Incompletion. En Wyn Kelley y Christopher Ohge (Eds.), *A New Companion to Herman Melville* (pp. 184-196). Willey Blackwell.