

Aún en los tiempos más oscuros tenemos el derecho a esperar cierta iluminación, y dicha iluminación puede provenir menos de las teorías y conceptos que de la luz incierta, titilante y a menudo débil que algunos hombres y mujeres reflejarán en sus trabajos y sus vidas bajo cualquier circunstancia y sobre la época que les tocó vivir en la tierra.

H. ARENDT ¹

Leyendo a Hegel con Hannah Arendt: la crítica a la filosofía política y la comprensión de la política después de los tiempos de oscuridad

JULIA URABAYEN

Julia Urabayen es profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra y autora de Las raíces del humanismo de Emmanuel Levinas: el judaísmo y la fenomenología (2005).



la hora de realizar esta reflexión sobre Arendt aceptaré como verdadera la afirmación de Zubiri, según la cual “toda auténtica filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel”,² lo que supone que este diálogo que puede adoptar muy diferentes formas reclama una toma de posición y un esfuerzo de comprensión del gran pensador germano. Son, por ello, muchas las lecturas y las líneas de interpretación nuevas que han aparecido desde, con, contra y sobre este pensador; por lo que, en cierto modo, es justa la afirmación de Merleau-Ponty, quien sostiene que Hegel

está en el origen de todo lo que se ha hecho de importancia en filosofía desde hace un siglo —por ejemplo, del marxismo, de Nietzsche, de la fenomenología y del existencialismo alemán, del psicoanálisis; inaugura el intento de explorar lo irracional e integrarlo en una razón ampliada que queda como tarea del siglo. ... No hay tarea más urgente que la de enlazar con su origen hegeliano las doctrinas ingratas que intentan olvidarlo.³

Al acercarse a la obra de la también alemana Hannah Arendt, el encuentro inicial con sus fuentes no remite a Hegel, sino a Aristóteles, por una parte, y a Heidegger, por otra, pero, dado que el sentido de su pensamiento es principalmente político, es obvio que en algún punto de su andadura ha de toparse con Hegel. Teniendo en cuenta que Arendt desea realizar una teoría que defina el espacio político como lugar de aparición, como el *inter est*, que es espacio público y de realización de los derechos, lo lógico sería que su lectura de la obra de Hegel tuviera que enfrentarse a éste como “ideólogo del Estado” o

como “estadólata”. Sin embargo, no es ésta la óptica bajo la cual la pensadora hebrea se acerca al filósofo idealista.

Es más, lejos de centrar su crítica en su concepción del Estado, la pensadora alemana incide en el descubrimiento hegeliano de una filosofía de la historia y ve su pensamiento como “la filosofía de la Revolución”,⁴ como una explicación filosófica de la Revolución Francesa y no como una justificación del Estado Prusiano de 1821.

Por eso, a pesar de lo que se pudiera esperar, Arendt no ve inicialmente la filosofía de Hegel como la consecuencia lógica de un sistema, sino como un intento de ofrecer una respuesta reflexiva a un acontecimiento histórico de enorme envergadura:

El reino de los asuntos humanos, en el que todo lo que es debe su existencia al hombre o a los hombres, nunca había sido considerado de este modo por un filósofo. Y el cambio se debió a un acontecimiento: la Revolución Francesa. “La revolución —admite Hegel— pudo haber sacado su primer impulso de la filosofía”, pero su “significado histórico-universal” consiste en que, por primera vez, el hombre osó cambiarlo todo, osó “apoyarse en su cabeza y su pensamiento edificando la realidad conforme al mismo”... Hegel jamás olvidó aquella temprana experiencia.⁵

Arendt destaca también que para el alemán la filosofía surge de la infelicidad; es decir, tiene en su origen un sentido existencial:

En cualquier caso, la honda influencia romana, incluso en un filósofo tan metafísico como Hegel, es bastante manifiesta en su primer libro publicado, donde discute la rela-

¹ H. ARENDT, *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. de C. Ferrari y A. Serrano de Haro, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 11.

² X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1987, p. 225. Arendt acepta que eso es claro en su pensamiento al responder a la indicación de que “podría haber algún elemento hegeliano extraviado en su pensamiento”, con un contundente: “¡Seguro!”; Véase H. ARENDT, ‘Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento’, en H. ARENDT, *De la historia a la acción*, trad. de F. Birulés, Paidós, Barcelona, 1995, p. 159 (en adelante, HA).

³ M. MERLEAU-PONTY, ‘L’existentialisme chez Hegel’, en *Sens et non-sens*, Nagel, París, 1966, pp. 109-110. Muy parecida es la opinión de Kojève (*Critique*, 1946, 2-3, p. 366): “Es posible que el porvenir del mundo y, en consecuencia, el sentido del presente y la significación del pasado, en el fondo dependan de la manera en que hoy se interpretan los escritos hegelianos”.

⁴ J. RITTER, *Hegel und die französische Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt, 1957, p. 26.

⁵ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, trad. de C. Corral y F. Birulés, Paidós, Barcelona, 2002, p. 280 (en adelante, VE).

ción entre filosofía y realidad: “Cuando la potencia de unificación ha desaparecido de la vida de los hombres y las oposiciones [han] perdido su viva referencia mutua e interacción y ganado independencia, surge entonces el estado de necesidad de la filosofía. ... De la escisión, del desgarramiento, brota el pensamiento”, es decir, la necesidad de reconciliación (*Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie*). El rasgo romano en la concepción hegeliana de la filosofía es que el pensamiento no surge de la necesidad de la razón, sino que tiene una raíz existencial en la infelicidad; Hegel, con su agudo sentido de la historia, reconoció con toda claridad su aspecto propiamente romano en la parte dedicada al “Mundo romano” de uno de sus últimos cursos, publicado como *Filosofía de la Historia...* Parece ser que no reconoció hasta qué punto él mismo había ampliado la experiencia de los romanos: “La historia no es el terreno para la felicidad. Las épocas de felicidad son en ella hojas vacías, pues son períodos de armonía”. El pensamiento nace, pues, de la desintegración de la realidad y de la escisión resultante entre hombres y mundo, de donde brota la necesidad de otro mundo, más armónico y más significativo (VE, 176).

Sólo teniendo en cuenta este acercamiento a la obra del germano se entiende que Arendt afirme que la filosofía de Hegel “es, en pocas palabras, menos libresca que los sistemas de casi todos los filósofos posclásicos; y no sólo de los que vivieron antes que él, sino también de los que le sucedieron” (VE, 279). Para Arendt, gracias a esta preocupación por un acontecimiento histórico, visto como la aurora de una nueva época, Hegel hace que los asuntos humanos entren en el campo de la reflexión filosófica, que por fin debería dejar de desdeñar los avatares de la política y la historia.

Aquello que para Hegel es erróneo en las filosofías que lo preceden es su concebir la verdad como algo que está ‘más allá’ de los asuntos humanos. Este más allá puede ser Dios, la naturaleza, el mundo de las ideas. Pero en todos estos ejemplos la verdad reside fuera de lo que Hegel llama ‘*Die sittliche Welt*’, las palabras usadas por él para ‘asuntos humanos’. Este acercamiento le ha producido una doble alienación: la verdad se coloca en un ámbito trascendente y el mundo presente en donde los hombres viven en realidad está privado del verdadero significado.⁶

Está claro que en la filosofía hegeliana eso es así porque la historia es la realización progresiva de la idea o del espíritu. En cambio, para Arendt la cuestión esencial es que, de esta forma, Hegel encarnaría una ruptura neta con la tradición filosófica, ya que acabaría con la concepción estática de la verdad y con la distancia infinita entre lo intemporal y lo secular:

La grandeza del sistema hegeliano reside en el hecho de que ha incorporado en un todo en movimiento los dos mundos platónicos, de tal modo que la tradicional trayectoria del mundo de las apariencias al de las ideas y viceversa ocurre ahora en el interior del propio movimiento histórico, asumiendo la forma del movimiento dialéctico.⁷

A pesar de este descubrimiento, Arendt cree que Hegel acaba por convertirse en uno de los eslabones claves de la historia del pensamiento que ha confundido la

Para Arendt, gracias a esta preocupación por un acontecimiento histórico, visto como la aurora de una nueva época, Hegel hace que los asuntos humanos entren en el campo de la reflexión filosófica

teoría y la praxis, lo que conduce a la pérdida del verdadero sentido de la acción y de la política. Es decir, Hegel forma parte de la época moderna, de esa manera de pensar que ha supuesto una ruptura con la tradición filosófica al intentar reemplazar los conceptos de la metafísica por los de la historia (‘La brecha entre el pasado y el futuro’, HA, 88), pero no ha sido capaz de comprender el verdadero sentido de la política.⁸

LA LECTURA FRANCESA DE HEGEL. La pensadora alemana hace, por tanto, una lectura existencial de Hegel, en la línea ya abierta por Heidegger, Jaspers y los pensadores franceses Wahl, Hyppolite, Koyré y especialmente Kojève (en cuyo seminario sobre la *Fenomenología del espíritu* participó), según la cual el filósofo germano trató de pensar históricamente el ser, aunque luego acabó negando el tiempo, con lo que “estos ‘elementos originarios’ terminan siendo ahogados dentro de la ‘cuadratura’ de un sistema que destierra las contradicciones con un encarnizamiento todavía mayor que el de las filosofías precedentes” (VETP, 219). Es la misma Arendt quien señala su vinculación a esta lectura “francesa” de Hegel:

El tema es bastante complejo, no sólo debido al carácter esotérico y altamente idiosincrásico de la terminología hegeliana, sino también porque aborda el problema en el curso de sus especulaciones sobre el tiempo y no en los pasajes más bien escasos, pero en modo alguno insignificantes —en la *Fenomenología del Espíritu*, la *Filosofía del Derecho*, la *Enciclopedia* y la *Filosofía de la Historia*—, que tratan directamente de la Voluntad. Estos pasajes han sido reunidos e interpretados por Alexandre Koyré en un importante y poco conocido ensayo (publicado en 1934 bajo el confuso título de *Hegel à l'éna*) dedicado a los textos fundamentales de Hegel sobre el tiempo —desde la temprana *Jenenser Logik* y la *Jenenser Realphilosophie* hasta la *Fenomenología*, la *Enciclopedia* y los diversos manuscritos pertenecientes a la *Filosofía de la Historia*. La traducción y los comentarios de Koyré constituyeron ‘la fuente y la base’ de la muy influyente interpretación de Alexandre Kojève de la *Fenomenología*. En lo que sigue me mantendré muy cercana a la argumentación de Koyré (VE, 274).

Como ya se ha señalado, Arendt, en sus años de estancia en París, toma contacto con la filosofía francesa de esa época y más concretamente con la lectura y personal interpretación de la obra hegeliana que se produce en los años 30. Kojève aporta un enfoque antropológico y humanista de Hegel, que lo muestra casi como un pensador existencialista y no como un idealista absoluto. Uno de los aspectos en los que más incide la lectura francesa de Hegel, siguiendo a Kojève, es en una reinterpretación de la noción moderna de sujeto visto como paradigma de la sinrazón y la locura.⁹ Esta novedosa interpretación se fija en dos aspectos de la dialéctica, que

6 H. ARENDT, *Philosophy and Politics. What is Political Philosophy?*, citado en S. FORTI, *La vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, trad. de I. Romera y M.-Á. Vega, Cátedra, Madrid, 2001 (en adelante VETP).

7 H. ARENDT, *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, Library of the Congress, Washington, Manuscripts Division, Box 64, Long draft, p. 25. Esta misma idea aparece en VE, 280.

8 La crítica más intensa a esta forma de pensar se centra en la figura de Marx y se podría resumir diciendo que la modernidad ha perdido la esfera pública porque la distinción y la diferencia han pasado a ser asunto privado y porque las actividades privadas manifestadas públicamente no constituyen una esfera pública. Es decir, lo social ha sustituido a lo político, el mercado ha acabado con el *ágora*. Véase H. ARENDT, *¿Qué es la política?*, trad. de R. Sala Carbó, Paidós, Barcelona, 1993, p. 22 (en adelante, QP).

9 Alexandre Kojève impartió un curso sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel de 1933 a 1939 en la Escuela Práctica de Altos Estudios. A él asistieron gran parte de los filósofos franceses de renombre, como Levinas, Sartre y Merleau-Ponty.

Para Hegel la razón pasa por la locura, vista como lo distinto de sí, para llegar a ser la razón absoluta.

Kojève, por su parte, destaca la aberración y el carácter violento y excesivo del tránsito

supone el mismo y el otro, la razón y la locura: “Lo propio de la dialéctica es dirigirse hacia lo otro y en ese movimiento de la razón hacia lo distinto de sí es donde radica la ambigüedad inherente a la razón dialéctica que hace posible distintas lecturas de Hegel, porque en ese movimiento cabe una doble disyuntiva”.¹⁰

Para Hegel la razón pasa por la locura, vista como lo distinto de sí, para llegar a ser la razón absoluta. Kojève, por su parte, destaca la aberración y el carácter violento y excesivo del tránsito. Por ello afirma que lo que conduce la historia hacia una meta feliz son las luchas sangrientas y no la razón. Es decir, destacó especialmente lo que Descombes denomina el origen irrazonable, que no irracional, de lo razonable.¹¹ Así pues, ofrece una concepción terrorista de la historia que toma como motivo central de su lectura de la *Fenomenología del espíritu* la dialéctica del amo y del esclavo, de la conciencia y la autoconciencia, pero sin aceptar la síntesis: “Ha elegido la *Fenomenología del espíritu*, y en la *Fenomenología del espíritu*, el capítulo sobre la dialéctica del amo y el esclavo... La dialéctica hegeliana es mutilada, limitada a su momento subjetivo”.¹²

La manera en la que Hegel aborda la locura y su papel en el sistema se ve claramente en los *Escritos de juventud*, en los que ofrece una interpretación en la que

mucho antes que Freud, y haciéndose eco de una serie de fenómenos que emergen en la época, Hegel ha trazado de manera precisa la relación esencial entre centralidad de la propiedad privada y locura. Según este tercer texto: una vida centrada en las dimensiones de privacidad es una vida inevitablemente condenada a la locura. Pero, según los textos anteriores, una vida tal es la que se ordena en las formas constitucionales del Estado moderno. Las previsiones evolutivas de la vida humana en el Estado moderno son dos: retirada de la muerte como experimento crucial en el que se acredita la virtud política e ingreso en la locura de una vida privada individual en el seno de un cosmos administrativo. Se trata del veredicto de Foucault, hegelianamente presentado. Veamos ahora cómo ambas cosas están relacionadas.

¿De qué locura se nos habla aquí? Pues no resulta en modo alguno evidente el sentido de esta *Wahnsinn*, atizada por la voluntad de separarse de los otros. Para Hegel, todo auténtico gasto de energía humana está destinado a vincularse con los otros. El cristianismo fue legítimo mientras reconoció la centralidad del amor como vínculo. Ahora, sin embargo, los hombres empleaban su energía de forma invertida, corrupta, al dirigirla hacia una individualización radical y una separación total de los demás. Para Hegel esta locura interna al Estado del capitalismo tenía que ver con la muerte. Debemos recordar que locura —*Wahnsinn*—, como todas las demás palabras para referirse a la locura en Hegel —*Verrücktheit*, *Narrheit*, *Raserie*, etcétera—, hacen referencia a enfermedades del yo, pero sobre todo del pro-

pio *Selbstgefühls*, del propio sentimiento de sí. Viviendo en ellas, el yo enfermo se ancla en su misma interioridad como si fuera una vida autónoma. Es la vida de quien no se ha elevado ni siquiera a las formas inferiores de la inteligencia, al entendimiento y a la intuición, sino que yace sepultado en las representaciones de la fantasía. Su peculiaridad reside en construir la exterioridad desde la propia interioridad. De ahí su afinidad electiva con la soledad final de individuo burgués, que tiene que producir el sentido del mundo desde su propia privacidad económica. El burgués, como el loco, se muestra incapaz de reconocer las exigencias genéricas del hombre, sus dimensiones sociales. Marx reconocerá esta dimensión como el elemento irreductiblemente ideológico de la burguesía. Pero en los ecos de su denuncia resuena siempre Hegel.¹³

Las interpretaciones existencialistas muestran, por tanto, el desgarramiento de las conciencias como motor de la historia hacia un final feliz. Ahora bien, Arendt sostiene que estas ideas ya están presentes en Kant, quien afirma la “necesidad de la guerra, de las catástrofes y, en general, del mal y del sufrimiento por la producción de la cultura”.¹⁴

Desde esta lectura existencialista, se objeta a Hegel que esas contradicciones vistas como motor de la historia no conducen a una culminación. La historia no ha terminado con la Revolución Francesa y el imperio napoleónico, ni se puede afirmar que el resto sean derivaciones. Además se establece una conexión profunda entre el filósofo y el tirano, pues éste es el hombre de Estado que intenta poner en el mundo una idea filosófica, cuya realidad se mide por su realización en la historia. Si esto es así, el éxito justifica el crimen:

Para Hegel el devenir es esencialmente dramático. Un pueblo desempeña su papel en la historia de la humanidad. Para jugar este papel está obligado, en general, a vencer por medio de la violencia a la figura que le precede. Él mismo será vencido con violencia por la figura que le sucederá. ... La filosofía de la historia de Hegel es una filosofía de la historia dramática. Está enteramente fundada en la idea de que los hombres progresan por este tipo específico de violencia que es la guerra. ... Hay que desconfiar del hegelianismo, pues, en la medida en que asigna un curso necesario al destino de la humanidad, puede —y desgraciadamente lo ha hecho— justificar regímenes de terror considerándolos como etapas necesarias en el camino del éxito.¹⁵

LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE HEGEL. Desde esta perspectiva, Arendt lee la obra de Hegel tomando como tema central la cuestión del tiempo y más concretamente el problema del desmantelamiento que este pensador realiza de la concepción metafísica tradicional del mismo.¹⁶ El filósofo alemán concede importancia o primacía al futuro, a pesar de que se trata del “filósofo que concibe la filosofía de la historia esencialmente como reflexión sobre el pasado”:

Ante todo, es el primer pensador en concebir una filosofía de la historia, es decir, del pasado. El pasado, re-unido por la mirada hacia atrás del yo pensante que recuerda, que es ‘interiorizado’ (*er-innert*) y deviene parte integrante del espíritu gracias al ‘esfuerzo del concepto’ (*die Anstrengung*

10 D. CONESA, ‘Ontología y barbarie. La recepción de Hegel en el joven Levinas’, en *Anuario Filosófico*, XXXVI/3 (2003), pp. 603-604. La autora sigue a Descombes, a quien cita en los siguientes términos: “Todo el problema reside en saber si, en este movimiento, es lo otro lo que habrá sido reducido a lo mismo, o si, para abarcar simultáneamente lo racional y lo irracional, lo mismo y lo otro, la razón habrá tenido que metamorfosearse, perder su identidad inicial, dejar de ser la misma y convertirse en otra con lo otro. Ahora bien, lo otro de la razón es la sinrazón, la locura. Así, se plantea el problema de un tránsito de la razón a través de la locura o de la aberración, tránsito previo a todo acceso a una auténtica *sabiduría*”; Véase también V. DESCOMBES, *Lo mismo y lo otro. 45 años de filosofía francesa (1933-1978)*, trad. de E. Benarroch, Cátedra, Madrid, 1982, pp. 31-32. Kojève optó por la última opción.

11 V. DESCOMBES, *Lo mismo y lo otro*, p. 33.

12 R. GARAUDY, *Perspectivas del hombre*, Fontanella, Barcelona, 1970, pp. 127-128. 1 Véase D. COSKUN, ‘Cassirer and Heidegger. An Intermezzo on Magic Mountain’, en *Law and Critique*, 17, 1 (2006), pp. 1-26.

13 J.-L. VILLACAÑAS, *La filosofía del idealismo alemán*, Síntesis, Madrid, 2001, vol. II, pp. 19-20 (en adelante, FIA).

14 H. ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago UP, Chicago, 1982, p. 26. Pero citando las palabras del de Königsberg añade que “dejará siempre perplejo... que todas las generaciones parezcan llevar adelante sus gravosas ocupaciones en interés de la posteridad y que sólo la última de las generaciones pueda establecerse en el edificio último”. Estas palabras que Arendt cita en varias de sus obras provienen de uno de los escritos de Kant, ‘En defensa de la Ilustración’.

15 F. CHATELET, *Una historia de la razón. Conversaciones con Émile Noël*, trad. de Ó. Terán, Pre-Textos, Valencia, 1998, pp. 153 y 157.

16 Para Arendt, esto es propio de la modernidad frente al mundo antiguo, y no sólo de Hegel: “Pensar, siguiendo a Hegel, que la verdad reside y se revela en el proceso temporal es característico de toda la conciencia histórica moderna, tanto si se expresa en términos específicamente hegelianos como si no” (H. ARENDT, ‘Historia e inmortalidad’, HA, 52). Y un poco más adelante añade que “puede decirse que la transformación hegeliana de la metafísica en una filosofía de la historia estuvo precedida por un intento de desembarazarse de la metafísica a favor de una filosofía política” (p. 60).

des Begriffs); y, en este proceso de interiorización, se consi- gue la *reconciliación* de Espíritu y Mundo (VETP, 220; VE, 275).

Para Arendt este cambio es debido a que, al estudiar el tiempo humano, descubrió que lo verdaderamente importante es el futuro, pues el yo volente vive hacia el futuro y mediante su poder de negación convierte el presente en efímero: “En este esquema el pasado es producido por el futuro y el pensamiento, que contempla el pasado, es el producto de la Voluntad” (VE, 277).

Una vez más, Arendt encuentra aspectos novedosos y positivos en la obra de Hegel. Pero aquí comienza a marcar su distancia respecto al alemán, pues a pesar de que da importancia al tiempo y a lo concreto, al entenderlo como una fase del desarrollo, vuelve a negar el valor de la contingencia encerrándola en una metafísica de la historia: “*Toda* la filosofía de Hegel es una metafísica de la historia y, si en un primer momento el supuesto según el cual la ‘verdad’ se da en el desarrollo histórico parece aportar nueva dignidad a la esfera de los asuntos humanos, en realidad los acontecimientos humanos se reducen a simples medios ordenados a la realización de un sentido que los trasciende” (VETP, 251). (En este sentido, Villacañas afirma que Hegel “en sí describe el camino del saber a través de la serie de sus figuras, como si fueran estaciones necesarias para llegar a hacer transparente todo lo que ese saber porta en sí. La historia o fenomenología describiría la experiencia completa de la conciencia hasta que se haga manifiesto que lo absoluto es su propio camino, su propio proceso, su propia revelación. Por eso, en cierto modo, cada una de esas figuras puede identificarse por la posición histórica concreta de alguna filosofía” [FIA, 28].)

La hebrea cree que esta visión de la historia como despliegue del Absoluto con el fin de alcanzar su autoconciencia implica graves consecuencias. En primer lugar, lo particular e individual es sacrificado en aras de lo universal, pues Hegel afirma que “la consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente”.¹⁷ Por otra parte, la visión de la historia como progreso o sentido unitario se muestra basada en una ideología. A pesar de que otros autores mantienen que esta concepción moderna de la historia es una secularización de la visión escatológica judeo-cristiana, Arendt considera que no es así, ya que para un pensador como San Agustín, en quien se ha visto la concepción de la historia que, secularizada, generaría la moderna comprensión del progreso

la historia secular se repite y la única narración en la que se producen acontecimientos singulares e irrepetibles empieza con Adán y termina con el nacimiento y muerte de Cristo. Desde entonces, los poderes seculares surgen y caen como en el pasado, y lo seguirán haciendo hasta el fin

Para Arendt este cambio es debido a que, al estudiar el tiempo humano, descubrió que lo verdaderamente importante es el futuro, pues el yo volente vive hacia el futuro

del mundo, pero ninguna verdad fundamentalmente nueva volverá a revelarse a través de esos sucesos mundanales.¹⁸

Tal como destaca la alemana, esta idea de progreso es típicamente moderna y está íntimamente unida, por una parte, al optimismo que generó el crecimiento de conocimientos fruto de la llamada “revolución científica”, lo que condujo a la creencia de que la beneficiaria de tal crecimiento era la Humanidad vista como una totalidad; y por otra, a la “euforia” que se vivió tras la Revolución Francesa, que es lo que favoreció el paso de la idea de progreso del ámbito de las ciencias al de los asuntos humanos. Esta idea para Arendt acabó sacrificando lo concreto a lo abstracto, que simplemente había surgido de una indebida personificación:

Lo decisivo en esta formulación es que la idea de “todos los hombres juntos”, lo cual es naturalmente un pensamiento y no una realidad, esté inmediatamente construida a partir del modelo de “hombre”, de un “sujeto” que pudiera servir como un nombre para cualquier tipo de actividad expresada en los verbos. Este concepto no era estrictamente hablando una metáfora, sino una *personificación* hecha y derecha semejante a las que encontramos en las alegorías de las narraciones renacentistas. En otras palabras, *el progreso se convirtió en un proyecto de la Humanidad*, actuando a espaldas de los hombres reales — una fuerza personificada que encontramos algo más tarde en la “mano invisible” de Adam Smith, en el “ardid de la naturaleza” de Kant, en la “astucia de la razón” de Hegel y en el “materialismo dialéctico” de Marx (VE, 386).

Esta crítica, como es obvio, sitúa a Arendt en la línea de los filósofos que se han planteado la legitimidad de la modernidad y que han tratado de romper con los intentos de explicar la historia como resultado de lo universal o del pensamiento, ya que “no son las ideas, sino los hechos los que cambian la historia”.¹⁹

Sin embargo, tras su rechazo de la idea de progreso, Arendt —siguiendo a Koyré y Kojève— destaca no sólo que Hegel fracasó en su intento de establecer un sistema total, sino que tal propósito de hecho es contrario a la “idea motriz” del planteamiento hegeliano:

El intento está lejos de ser logrado con éxito. Como señalara Koyré en las frases conclusivas de su ensayo, la noción hegeliana de “sistema” choca con la primacía que el propio Hegel concede al futuro. Esta última exige que el tiempo no termine nunca mientras existan hombres en la tierra, en tanto que la filosofía en el sentido hegeliano —el búho de Minerva que levanta el vuelo al anochecer— exige un dete- nimiento del tiempo real, y no su suspensión durante la actividad del yo pensante. En otras palabras, la filosofía de Hegel sólo podría tener pretensiones de verdad objetiva a condición de que la historia hubiera llegado de hecho a su final, que la humanidad ya no tuviera futuro, que ya no ocurriera nada que pudiese aportar algo nuevo. Y Koyré añade: “Es posible que Hegel creyera esto ... incluso que creyera ... que esta condición esencial [para una filosofía de la historia] era *ya* una realidad y que había sido la razón por la que él mismo era capaz —había sido capaz— de contemplarla”. (Ésta es, de hecho, la convicción de Kojève, para quien el sistema hegeliano es *la* verdad y, por consi- guiente, el final definitivo de la filosofía, así como de la his-

¹⁷ G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. de J. Gaos, Alianza, Madrid, 1999, p. 43.

¹⁸ H. ARENDT, ‘El concepto de historia: antiguo y moderno’, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de A.-L. Poljak, Península, Barcelona, 1996, pp. 75-76. Además, para la visión histórica basada en la Biblia, el mundo ha comenzado en un momento temporal, pues ha sido creado en el tiempo, y ha de acabar. Sin embargo, para la concepción moderna la historia está dotada de un pasado y un futuro infinitos.

¹⁹ H. ARENDT, *La condición humana*, trad. de R. Gil, Paidós, Barcelona, 2002, p. 256. Lo que más nos aleja de Hegel es que no podemos reconciliarnos con el tiempo y no podemos ver el camino de la historia como necesario.

toria.) El fracaso final de Hegel en reconciliar las dos actividades espirituales, pensamiento y voluntad, con sus opuestos conceptos de tiempo, me parece evidente, pero él no hubiera compartido esta opinión (VE, 282).

LA RAZÓN QUE NO COMPRENDE LA POLÍTICA. Además de rechazar la idea de progreso, Arendt rompe con la modernidad, y más concretamente con Hegel, al no aceptar su comprensión de la política desde la filosofía. La cuestión en la que más incide Arendt en su lectura de Hegel es que al afirmar que el Espíritu Absoluto ha de encontrarse a sí mismo en sus diversas etapas, que son pasos en el desarrollo del Todo,²⁰ establece una reconciliación de la teoría y la praxis que tiene lugar a costa de la autonomía de ambas. Si lo real es lo racional, lo que el espíritu no reconoce como propio es visto como irracional e insignificante apariencia: “Sólo le corresponde a la Razón filosófica el reconocer la necesidad del proceso histórico y decidir qué es lo que ha concurrido al camino de la Idea. Por tanto, el imparable proceso del Espíritu en la historia arrolla y absorbe a todo actor individual, a toda acción individual: sencillos medios para producir el Universal” (VETP, 224). Por ello, Arendt sostiene que, a pesar de todo, Hegel no ha superado la filosofía tradicional que nace con el planteamiento platónico.

Arendt, por lo tanto, engloba a Hegel en la corriente de la tradición filosófica que ha desdeñado y desconocido el verdadero sentido de la política y, con ello, el de la propia muerte de Sócrates:

La brecha entre filosofía y política se abre históricamente con el juicio y condena de Sócrates, que juega en la historia del pensamiento político el mismo papel de punto de inflexión jugado por Jesús en la historia de la religión. La tradición de nuestro pensamiento político comienza en el mismo momento en que la muerte de Sócrates lleva a Platón a desesperar de la vida de la *polis* y a poner a la vez en duda ciertos fundamentos de las enseñanzas socráticas.²¹

La pensadora alemana realiza así una peculiar lectura de la postura platónica, a quien acusa de haber interpretado mal a Sócrates y haber olvidado lo verdaderamente clave de la doctrina socrática: la diferencia entre opinión y verdad, entre persuadir y demostrar; en el fondo, entre política y filosofía.

El llamado padre de la filosofía sabía perfectamente que el aspecto más destacado de la política es la opinión; más concretamente, la diversidad de opiniones (FP, 31; Una exposición más detallada de cómo concibe la forma de pensar de Sócrates frente a la de Platón puede encontrarse en el ya citado ‘El pensar y la reflexiones morales’); la alemana interpreta la famosa sentencia socrática:

Sólo sé que no sé nada” como la forma más adecuada de dejar lugar a las opiniones diversas: “En este plano la afirmación socrática de que ‘Sé que no sé nada’, no significa otra cosa que ‘Sé que no poseo la verdad para todos y que no puedo conocer la verdad del otro a no ser que le pregunte y conozca así su opinión, la cual se revela a él de manera distinta que a todos los demás’. El oráculo de Delphos, a su manera eternamente ambigua, honraba a Sócrates considerándolo el más sabio de los humanos, porque Sócrates había aceptado los límites que la verdad adop-

ta para los mortales —los límites de las apariencias o *dokein*— y también porque él, a su vez, y a diferencia de los sofistas, había descubierto que la opinión, lejos de ser ilusión subjetiva o distorsión arbitraria, es por el contrario aquello a lo que la verdad se adhiere invariablemente.

Su recurso más habitual era la persuasión: “Persuadir, *peithen*, era la forma política específica del discurso, por lo que los atenienses, quienes estaban orgullosos de dirigir sus asuntos políticos en forma de discurso y sin violencia, diferenciándose así de los bárbaros, consideraban la retórica, en tanto arte de la persuasión, el más elevado y verdadero arte político” (FP, 11-12).

En cambio, Platón, marcado trágicamente por la muerte de su maestro, contrapone verdad y opinión, y, al hacerlo, adopta una postura totalmente antisocrática. Sócrates no buscaba educar a los atenienses, sino mejorar sus opiniones (*doxai*) mediante un método mayéutico, que partía de la exposición de sus opiniones para saber desde qué presupuestos hablaban y luego trataba de encontrar juntos la verdad, lo que en el fondo es la esencia de la vida política. Sin embargo, Platón quiere alcanzar la verdad mediante la dialéctica y después enseñarla. La filosofía se ocupa, de ese modo y desde ese momento, de la verdad y no de las opiniones. (De ahí la distinción entre el auténtico ser y la mera apariencia que Arendt rechaza, pues ser es aparecer; VE, 47-50.) Por ello desdeña el ámbito de los asuntos humanos, o mejor dicho, lo desconoce, y al enfrentarse a la dirección de la ciudad impone “la tiranía de la verdad”.²² Esta separación es vista como una ascensión —la alegoría de la caverna— y supone el establecimiento de dos tipos de conocimientos:

La diferencia fundamental entre persuasión y dialéctica estriba en que la primera siempre va dirigida a una multitud (*peithein ta pléthé*), mientras que la dialéctica sólo es posible como diálogo entre dos personas. El error de Sócrates consistió por tanto en dirigirse a sus jueces de forma dialéctica, razón por la que fracasó a la hora de vencerles. Por otra parte su verdad —puesto que él respetaba los límites inherentes a la persuasión— se convirtió en una opinión entre otras más, en nada más valiosa que las no verdades de los jueces (FP, 21).

Frente a la persuasión, identificada con una técnica sofística, Platón opta por la dialéctica y abandona las opiniones. Pero esto supuso la pérdida de la política, de la capacidad humana de mostrarse ante los demás.²³ En el mismo sentido en el que Platón deja de lado las opiniones y la política, rechaza la pluralidad, sin caer en la cuenta de que eso, en el fondo, no es posible, pues “la pluralidad humana [no] podría ser nunca abolida del todo, de ahí que la huida del filósofo del ámbito de la pluralidad nunca deje de ser pura ilusión, porque incluso si uno viviera

Arendt, por lo tanto, engloba a Hegel en la corriente de la tradición filosófica que ha desdeñado y desconocido el verdadero sentido de la política y, con ello, el de la propia muerte de Sócrates

²⁰ La Filosofía en Hegel es el proceso de apropiación, el momento en el que lo que parecía externo, extraño, objetivo, se convierte en propiedad del yo (*Ibid.*, p. 389).

²¹ H. ARENDT, *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, trad. de E. Martínez Rubio, Besatari, Bilbao, 1997, p. 11 (en adelante, FP). La alemana concede una gran importancia a Sócrates: “Propongo tomar como modelo a un hombre que pensó sin convertirse en filósofo, un ciudadano entre ciudadanos, que no hizo nada ni pretendió nada, salvo lo que, en su opinión, cualquier ciudadano tiene derecho a ser y a hacer. Habrán adivinado que me refiero a Sócrates y espero que nadie discutirá seriamente que mi elección esté históricamente justificada” (H. ARENDT, ‘El pensar y las reflexiones morales’, HA, 119).

²² También Kojève, como se ha señalado, identifica al filósofo y al tirano (véase A. KOJEVE, *Tyrannie et sagesse*, Gallimard, París, 1954, p. 252). Descombes, comentando esta idea, añade: “La diferencia sólo radica en eso, y el tirano no es más que un hombre de Estado que intenta realizar en el mundo una idea filosófica; ahora bien, la realidad de una idea filosófica se mide, explica Kojève, por su realización en la historia, y en consecuencia el filósofo no tiene nada que reprochar al tirano si tiraniza en nombre de una idea, cosa que ocurre siempre en las tiranías modernas, ya que los poderosos se valen de una ideología” (V. DESCOMBES, *Lo mismo y lo otro*, p. 34).

²³ Es más, la alemana considera que de este modo Platón perdió de vista algo esencial al pueblo heleno, pues “para los griegos éste era un privilegio perteneciente a la vida pública y ausente de la vida privada donde uno no es visto o escuchado por otros” (FP, 23-24).

absolutamente solo, estaría obligado, mientras siguiera con vida, a vivir bajo condiciones de pluralidad” (FP, 33). Arendt sostiene que

El solipsismo, abierto o soterrado, con o sin cualidades, ha sido la falacia filosófica más persistente y, quizás, la más perniciosa de todas, incluso antes de que, con Descartes, alcanzase un alto grado de consistencia teórica y existencial. ... [Lo cual se explica] porque cuando un hombre, por la razón que sea, se dedica al pensamiento puro, sea cual sea su objeto, vive completamente en singular, es decir, en total soledad, como si ningún hombre sino el Hombre habitase la tierra” (VE, 71).

La soledad a la que huye el filósofo para encontrar la verdad es posibilitada por la pluralidad, que es la que permite que el yo sea “un ser humano único hablando con una sola voz y reconocible como tal por los demás” (FP, 34).

Este error, compartido por todos los filósofos, explica porqué la política ha sido vista desde la teoría y porqué Arendt rechaza tan rotundamente esta forma de pensar: “No creo en un mundo, sea éste pasado o futuro, en el que el espíritu del hombre, preparado para retirarse del mundo de las apariencias, pueda o deba sentirse confortablemente en casa” (VE, 390). La filosofía, la búsqueda de la verdad por parte del yo pensante, se ejerce siempre en solitario. Pero la política, los asuntos humanos, siempre tiene que ver con la pluralidad: “En otras palabras, nada de lo que es existe en singular desde el momento en que hace su aparición; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien. No es el Hombre en mayúsculas, sino la totalidad de los hombres los que habitan este planeta. La pluralidad es la ley de la tierra” (VE, 43).

Así pues, la filosofía que nace con y desde Platón produce una destrucción de la opinión, un rechazo de la pluralidad y una incompreensión radical de la política, que es el ámbito de los asuntos humanos. Este alejamiento respecto a la opinión y la pluralidad permite entender que el filósofo se vaya distanciando de la ciudad, de una responsabilidad ante y por la *polis*, lo que se hace patente, según Arendt, en la salida de Aristóteles de Atenas y antes en el extrañamiento y lejanía que siente el filósofo platónico que vuelve a la caverna:

La razón por la que viven también tan enajenados de los asuntos humanos está contenida en la siguiente metáfora: los filósofos no son capaces de ver bien dentro de la oscuridad de la cueva, porque han perdido su sentido de orientación, porque han perdido aquello que nosotros llamaríamos sentido común. De manera que cuando regresan y tratan de explicar a los moradores de la cueva lo que han visto fuera, dicen cosas sin sentido. Y digan lo que digan, para los moradores de la cueva es como si el suyo fuera un mundo “puesto del revés” (Hegel). El filósofo que regresa está en peligro porque ha perdido el sentido necesario para orientarse en un mundo común para todos; más aún, el filósofo que regresa está en peligro porque lo que él abriga en su pensamiento contradice el sentido común del mundo (FP, 49-50).

Arendt considera que el enfrentamiento del filósofo con el sentido común no lo es con la multitud que, de hecho, ignora al filósofo y sus razonamientos, sino con su

propio sentido común que le hace ver que la vida del espíritu es soledad y alejamiento de la vida ordinaria, es decir, una puesta al revés del mundo:

He citado a Hegel porque buena parte de su obra puede leerse como una continua polémica contra el sentido común, en especial el ‘Prefacio’ de la *Fenomenología del espíritu*. Afirmó muy pronto (1801) con ánimo beligerante, sin duda inquieto todavía por la joven tracia de Platón y su risa inocente, que, de hecho, ‘el mundo de la filosofía [es para el sentido común] un mundo al revés. E, igual que Kant, intentó remediar el ‘escándalo de la razón’, es decir, el hecho de que la razón, en su ansia por conocer, cae atrapada en sus antinomias; Hegel buscó remediar la debilidad de la razón kantiana, que ‘sólo alcanza al ideal, a lo que debe ser’, y concluye que, bien al contrario, la razón sería en virtud de la idea, *das Schlechthin Mächtige*, la potencia infinita (VE, 111-112).

Esta historia de la filosofía que no se escribe como un olvido del ser, sino, como ya señaló Levinas criticando a Heidegger, como un olvido del otro,²⁴ de la pluralidad, comienza con el gesto antisocrático de Platón, que hizo que se perdieran “aquellos descubrimientos socráticos que habían surgido de una relación aún intacta con la política y con la experiencia específicamente filosófica” (FP, 59), y ha llegado hasta Hegel, quien no sólo no ha roto con ese paradigma, sino que lo ha llevado a su máxima expresión. El sacrificio de lo concreto, singular y múltiple realizado por Hegel es absoluto, pues no se “ha combatido nunca con mayor determinación lo particular, el eterno escollo del pensamiento, el incontestable simple ser de los objetos que ningún pensamiento puede alcanzar o explicar. A los ojos de Hegel, la filosofía consiste en la eliminación de lo contingente... Integrando todo particular en un pensamiento omnicompreensivo, convierte a todos en entes de pensamiento y suprime de esta manera su propiedad más escandalosa, su ser reales, junto con su contingencia” (VE, 112). (Este desprecio de lo particular está unido a su rechazo de la inmediatez, tal como lo describe Villacañas: “Por eso Hegel podría decir que lo racional es lo efectivamente real y que lo efectivamente real es racional. No quiso decir nunca que lo presente e inmediato sea racional, que lo manifiesto lo sea. No quiere decir que nuestro presente, por el hecho de ser presente, sea racional. No pretende bendecir el presente. Al contrario, ha mostrado que el origen de la filosofía es una negación de esa inmediatez: ‘El pensamiento es esencialmente la negación de lo que está ahí inmediatamente’ [Enciclopedia §12]. Lo propio de la filosofía es una sensación de menesterosidad mientras se viva en lo inmediato. A Hegel le interesa mucho más llamar la atención sobre un núcleo racional que tiene todo presente, núcleo que es preciso identificar si queremos superar esa sensación de

La filosofía que nace con y desde Platón produce una destrucción de la opinión, un rechazo de la pluralidad y una incompreensión radical de la política, que es el ámbito de los asuntos humanos

24 Arendt acepta que Heidegger, en sus escritos posteriores a *Ser y tiempo*, trató de superar el solipsismo del yo, pero no lo logró: “Heidegger intentó más tarde en sus seminarios buscar a *posteriori* un fondo común para sus aislados ‘sí mismos’ a base de mitologizantes ‘des-conceptos’ como pueblo y tierra. Es evidente que concepciones así sólo conducen fuera de la Filosofía para acabar en supersticiones naturalistas. Si el hecho de que el hombre habita sobre la tierra junto con otros semejantes a él no pertenece al concepto mismo de ser humano, entonces tan sólo queda una reconciliación mecánica, dentro de la que se otorga a los ‘sí mismos’ atomizados una base eminentemente heterogénea respecto a su concepto. Esto sirve únicamente para que los ‘sí mismos’, que sólo se buscan a sí mismos, se organicen en un ‘supra-sí mismo’ con el fin de reconducir de alguna manera a la práctica la deuda fundamental asumida en aquella resolución suya” (FP, 81).

no tener nada” [FIA, 158].)

Para la pensadora hebrea la forma en la que Hegel convierte la filosofía en sabiduría le llevó a creer que había logrado superar la escisión entre saber y actuar, pero eso no es así: “Fue Hegel quien declaró que ‘Ha llegado la hora de que la filosofía se eleve al plano de la ciencia’, y quien deseó transformar la filo-sofía, el mero amor al saber, en saber, *sophia*. En este sentido consiguió convencerse de que ‘pensar es actuar’, algo que esta ocupación tan solitaria nunca puede hacer, pues sólo se actúa ‘en concierto’, con la compañía y el acuerdo de los otros, esto es, en una situación existencial que efectivamente paraliza todo pensamiento” (VE, 113). (Por ello desconoce la pluralidad: “El espectador hegeliano existe únicamente en singular: el filósofo deviene el portavoz del Espíritu Absoluto, y dicho filósofo no es otro que el propio Hegel”; VE, 118.)

Sin embargo, Arendt vislumbra que Hegel puede “superarse a sí mismo” y ofrecer nuevas claves al pensar que quiere acercarse a lo plural, a los asuntos humanos. Estas pistas, esta perlas preciosas y ese coral que una vez fueron carne y huesos del pensamiento hegeliano se encuentran principalmente en el prólogo y en la última página de la *Fenomenología del espíritu*, donde el germano rechaza lo sin vida y percibe la euforia y ebriedad de la vida.

EL FIN DEL PENSAR TRADICIONAL. Hegel es, pues, uno de los muchos representantes de la filosofía que dejan de lado la política, la pluralidad y las opiniones. Pero tras lo que ha sucedido en el corazón de Europa a partir de los años 30, Arendt sostiene que es necesario decretar el fin de tal forma de pensar:

Mientras el estado ideal inhumano de Platón nunca se hizo realidad, y la utilidad de la filosofía hubo de ser defendida durante siglos, porque había resultado ser totalmente inútil para la verdadera acción política, la filosofía rindió un notable servicio al hombre occidental. Habiendo deformado Platón, en cierto sentido, la filosofía con fines políticos, la filosofía continuó suministrando patrones y normas, criterios y medidas, con los que la mente humana podría al menos tratar de entender lo que estaba ocurriendo en el ámbito de los asuntos humanos. Con todo, su utilidad para la comprensión se agotó con la llegada de la Edad Moderna. Las primeras señales de este agotamiento nos las dan los escritos de Maquiavelo, mientras que es en Hobbes donde encontramos por primera vez una filosofía sin valor para la filosofía misma que pretende proceder a partir de aquello que el sentido común da por sobreentendido. Marx finalmente, el último político de Occidente que forma parte aún de la tradición que inició Platón, intentó colocar esta tradición, con sus categorías fundamentales y su jerarquía de valores, cabeza abajo. Es con esta inversión cuando la tradición toca realmente a su fin (FP, 61-62).

La germana cree que este fin de la tradición, lejos de ser una pérdida irreparable, es la ocasión de pensar de nuevo la filosofía y la política. Tras la crisis sin precedentes de la filosofía y de la política, Arendt establece, en primer lugar, un balance:

Hoy en día vivimos en un mundo en que ni siquiera el sentido común tiene ya sentido. El descalabro del sentido

*Arendt vislumbra que Hegel
puede “superarse a sí mismo”
y ofrecer nuevas claves al pensar
que quiere acercarse a lo plural,
a los asuntos humanos*

común en nuestro mundo actual es señal de que la filosofía y la política, independientemente del viejo conflicto entre ellas, han sufrido el mismo destino. Lo cual significa que el problema de la filosofía y la política, o la necesidad de una nueva filosofía política, es un reto que nuevamente tenemos pendiente. La filosofía, tanto la filosofía política como todas sus otras ramas, nunca podrá renegar de que su origen es *thaumadzein*, asombro ante lo que es tal y como es. Si los filósofos, a pesar de su necesario extrañamiento de la vida cotidiana y los asuntos humanos, han de llegar alguna vez a una verdadera filosofía política, habrán de convertir la pluralidad humana, de la cual surge todo el ámbito de los asuntos humanos con toda su grandeza y miseria, en el objeto de su *thaumadzein*. Hablando en términos bíblicos, no les quedará más remedio que aceptar, de la misma manera que aceptan con su admiración muda el milagro del universo, de los hombres y del Ser, el milagro de que Dios no creó al hombre, sino que “hombre y mujer los creó”. Habrán de aceptar, en fin, con algo más que resignación ante la debilidad humana, el hecho de que “no es bueno que el hombre esté solo” (FP, 62-63).

Y tomando apoyo en la innegable pluralidad humana, Arendt se propone afrontar el reto de realizar una teoría política que supere las ya inservibles categorías tradicionales y sea capaz de entender el valor y el sentido de las opiniones, de la pluralidad de juicios y del espacio político como espacio de aparición. Las categorías modernas han caído y han dejado paso a nuevas: “La filosofía se mostró igualmente incapaz de realizar la tarea que le habían asignado Hegel y la filosofía de la historia, es decir, comprender y captar conceptualmente la realidad y los acontecimientos que han hecho del mundo moderno lo que es”. Esto fue sustituido por la acción, pero nuevamente se ha visto la necesidad de retornar al pensamiento. Por ello, Arendt entiende su obra con el único propósito de “ganar experiencia en *cómo* pensar, no contienen [sus textos] prescripciones acerca de qué pensar o qué verdades sostener. Lo que menos pretenden de todo es volver a atar el hilo roto de la tradición o inventar modernísimos sustitutos con los cuales rellenar la brecha entre pasado y futuro. Por todas partes de estos ejercicios el problema de la verdad se mantiene en suspenso; la cuestión es solamente cómo moverse en esta brecha —la única región donde acaso la verdad acabará por aparecer”.²⁵ Ahora bien, es clave no caer en la tentación de creer que Arendt va a darnos una propuesta de acción definida y cerrada, pues “no ofrece... recetas ni propone doctrinas: se esfuerza por comprender (el término más repetido en sus artículos)”.²⁶

La configuración del orden político, de la convivencia, le corresponde al hombre como ser capaz de comenzar algo nuevo en el mundo, como ser dotado de iniciativa: natalidad. Es la iniciativa de los agentes, por la palabra y por la acción, la que hace el mundo plenamente huma-

²⁵ H. ARENDT, ‘La brecha entre el pasado y el futuro’, pp. 81, 86-87.

²⁶ M. CRUZ, ‘Introducción’ a *De la historia a la acción*, p. 10. Arendt precisa qué entiende por comprensión: “En tanto que distinta de la correcta información y del conocimiento científico, es un complicado proceso que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin fin, siempre diversa y mutable, por la que aceptamos la realidad, nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo” (H. ARENDT, ‘Comprensión y política’, HA, 29).

no, la que constituye propiamente la política. El hombre es el comienzo, el ser que libremente crea y ésa es la esencia de la acción política: engendrar o dar lugar a un nuevo inicio. Pero el hombre no es sólo el ser que actúa, sino el que comprende, pues acción y comprensión van siempre unidas (HA, 44-46).

Esta comprensión es “el modo específicamente humano de vivir, ya que cada persona necesita reconciliarse con el mundo en que ha nacido como extranjero y en cuyo seno permanece siempre extraño a causa de su irreductible unicidad”.²⁷ Lo verdaderamente difícil para Arendt es que el mundo en el que le tocó vivir fue el que dio lugar al totalitarismo y entonces la cuestión esencial es: “¿Hasta qué punto seguimos obligados con el mundo cuando nos ha echado de él o nos hemos retirado de éste?”.²⁸ La respuesta de la paria judía salida de la Alemania nazi y convertida en apátrida fue que era necesario comprender, que no perdonar, tal fenómeno, pues “el punto central de la política es siempre la preocupación por el mundo y no por el hombre —por un mundo acondicionado de alguna manera, sin el cual aquellos que se preocupan y son políticos no consideran que la vida merezca ser vivida” (QP, 57).

En su intento de comprensión del totalitarismo, la alemana destaca dos aspectos importantes. En primer lugar, que no se puede pensar con categorías tradicionales, sino que se requieren unas nuevas porque su originalidad es radical y sus acciones “han pulverizado literalmente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral” (‘Comprensión y política’, HA, 31-32). En segundo lugar, que el verdadero sentido de la política, que es lo que ha faltado en el totalitarismo, es el discurso, ya que la violencia es siempre muda y “comienza allí donde acaba el discurso” (HA, 30). En una de sus muchas frases concisas y agudas, concluye que hay que lograr que los “seres humanos hablen entre sí aunque el Diluvio se abata sobre ellos”.²⁹

Arendt piensa sobre ésas y otras diversas cuestiones, pero no ofrece una filosofía política. Si pretendiera “crear un mundo seguro para la democracia”, estaría cayendo en el mismo error del que acusa a Marx: tratar la historia desde la fabricación, la acción desde la labor.³⁰ El pensamiento político no puede plantearse de ese modo, sino siempre atendiendo a lo que acontece: “Mi suposición es que el pensamiento mismo nace de los acontecimientos de experiencia vivida y que debe mantenerse vinculado a ellos como a los únicos indicadores para poder orientarse” (‘La brecha entre el pasado y el futuro’, HA, 87).

Por eso, la alemana no propone ni demoler el pasado ni ofrecer utopías para el futuro. Hay que llevar a cabo una interpretación crítica del pasado para ganar experiencia y lograr dar con los orígenes auténticos de esos

conceptos tradicionales, con su espíritu original:

Si alguno de mis oyentes o lectores estuviera tentado de probar este método de desmantelamiento, que tenga cuidado de no destruir “lo precioso y sorprendente”, el “coral” y “las perlas”, que probablemente sólo se pueden salvar como fragmentos:

Oh, hunde tus manos en el agua,
húndelas hasta las muñecas,
y mira el fondo de la pila
para ver lo que has perdido.
El glaciar golpea en el armario,
El desierto gime en la cama.
y la grieta en la taza

abre una senda hacia el reino de los muertos.³¹

Luego hay que aplicar ese pensamiento a los problemas cotidianos “ciertamente no para dar con soluciones definitivas, sino con la esperanza de clarificar los problemas y alcanzar alguna seguridad al enfrentarnos a cuestiones específicas” (‘La brecha entre el pasado y el futuro’, HA, 88). La teoría política de Arendt es, pues, una reflexión, un pensar sobre cuestiones concretas y cruciales, ya que, como ella misma dijo, estaba “básicamente interesada en comprender. Esto es totalmente cierto. Admito también que hay otra gente que está principalmente interesada en hacer algo. Yo no, yo puedo vivir perfectamente sin hacer nada. Pero no puedo vivir sin tratar como mínimo de comprender cuanto ocurre. Y esto es lo mismo que encontramos en Hegel, donde, creo, la reconciliación desempeña el papel central: reconciliación del hombre como ser pensante y razonable” (‘Arendt sobre Arendt’, HA, 140).

La pensadora hebrea no renuncia a pensar en favor de la acción, sino que quiere comprender la acción porque sólo así se logra la reconciliación con el mundo.³² Esta necesidad de reconciliarse con el mundo es esencial, pues es lo que se encuentra en el origen de su reflexión política: “Por naturaleza, no soy un agente. ... Nunca sentí la necesidad de comprometerme. ... Finalmente alguien me golpeó en la cabeza y esto, podría decirse, me despertó a la realidad” (HA, 143).

Respecto a esta comprensión o pensar, el aspecto en el que más insistió fue que se hace teniendo presente la experiencia: “¿Cuál es el objeto de nuestro pensar? ¡La experiencia! ¿Nada más? Y si perdemos el suelo de la experiencia entonces nos encontramos con todo tipo de teorías. Cuando el teórico de la política comienza a construir sistemas, normalmente también se enfrenta a abstracciones... El modo de pensar que intento [es] no adoctrinar, sino suscitar o despertar” (HA, 145). Este pensar atento a lo concreto, a la experiencia, no lleva, por tanto, a la formulación de una teoría política en sentido clásico, sino a experimentar. (“Lo que en general *debemos* hacer es experimentar”, HA, 156.)

A esta manera de pensar la política que tiene que aceptar que los conceptos y categorías tradicionales ya no sirven, la denomina Arendt, con una expresión preciosa, “pensar sin barandilla” (HA, 170). (Esta brecha entre el pasado y el futuro, esa quiebra de la tradición, ya fue vista por Tocqueville —otra de las referencias de su pensamiento— y teniendo en cuenta sus afirmaciones, añade: “Siempre pensé que había que empezar a

²⁷ HA, 30. Ésta es una de las ideas que, según ella, aprendió de Hegel: “La tarea de la mente es comprender qué ocurrió y tal comprensión, de acuerdo con Hegel, es el modo humano de reconciliarse con la realidad; su verdadero fin es estar en paz con el mundo. El problema es que si la mente es incapaz de generar paz y de inducir a la reconciliación, inmediatamente se encuentra enredada en su propio tipo de conflicto” (H. ARENDT, ‘La brecha entre el pasado y el futuro’, HA, 80).

²⁸ H. ARENDT, *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 32.

²⁹ H. ARENDT, *La tradición oculta*, trad. de R. Sala Carbó y V. Gómez, Paidós, Barcelona, 2004, p. 13.

³⁰ H. ARENDT, ‘Historia e inmortalidad’, HA, 62. La alemana culpa a Marx y a Kant de haber desplazado el interés moderno por la teoría política hacia la historia.

³¹ VE, 231-232. La poesía es de W. H. Auden: ‘As I Walked Out One Evening’.

³² “En el fondo de la mayoría de sus reflexiones lo que descubrimos son sucesivos intentos por repensar la tensión entre el pensamiento y la acción, sin recaer en la dialéctica ni precipitarse hacia un fácil pragmatismo” (F. BIRULES, ‘¿Por qué debe haber alguien y no nadie?’, QP, 38).

*La teoría política de Arendt es, pues,
una reflexión, un pensar
sobre cuestiones concretas y
cruciales, ya que, como ella mismo
dijo, estaba “básicamente
interesada en comprender”*

No hay que ser pesimistas, sino que hay que mirar hacia el pasado para abrir un espacio nuevo, un lugar en el que la política no sea vista como algo secundario ni la pluralidad como algo accesorio

pensar como si nadie hubiera pensado antes y luego empezar a aprender de los demás.”) Por ello, la alemana acepta ser incluida entre quienes “desde hace algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días” (VE, 242).

La teoría política tiene que comprender la condición humana, la pluralidad inherente a dicha condición; en el fondo, lo que no ha sido pensado por la tradición filosófica que ha ofrecido dos conceptos de hombre que no son adecuados para la correcta comprensión de la política:

El primero es: a) *Zoon politikon*: como si hubiera en el hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; el hombre es a-político. La política nace del *Entre-los-hombres*, por lo tanto completamente *fuera del* hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación. Así lo entendió Hobbes. b) La representación monoteísta de Dios, a cuya imagen y semejanza debe haber sido creado el hombre. A partir de aquí, ciertamente, sólo puede haber *el* hombre, *los* hombres son una repetición más o menos formulada del mismo. El hombre creado a semejanza de la soledad de Dios es la base del hobbesiano *state of nature as a war of all against all*. Es la guerra de uno contra todos los otros, que son odiados porque existen sin sentido —sin sentido para el hombre creado a imagen de la soledad de Dios (QP, 47).

LOS RASGOS DE LA POLÍTICA COMO ACTIVIDAD HUMANA. A modo de conclusión, me gustaría destacar algunos aspectos relevantes de la forma en la que Arendt comprende la política. En primer lugar, como ya se ha visto, la vincula con la libertad, la iniciativa o la natalidad: “El sentido de la política es la libertad” (QP, 61-62). Esta afirmación que parece obvia se ha hecho dramáticamente patente tras los acontecimientos del pasado siglo XX, pues el totalitarismo es la experiencia de la política que ha acabado con la libertad porque no ha dejado ningún reducto. Una de las “enseñanzas” o experiencias que Arendt aprendió y vivió en carne propia es que “política y libertad son idénticas y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político” (QP, 79).

De ahí que esa brecha que se ha abierto entre el pasado y el futuro fuera sentida por la paria consciente que fue Arendt como un abismo del que hay que salir mediante ejercicios sobre la reflexión política. Dicho de otro modo, no hay que ser pesimistas, sino que hay que mirar hacia el pasado para abrir un espacio nuevo, un lugar en el que la política no sea vista como algo secundario ni la pluralidad como algo accesorio y, de este modo, se pueda comprender lo que la filosofía no ha pensado: “Sospecho que la filosofía no es totalmente inocente en este lío. Naturalmente no en el sentido de que Hitler tenga alguna cosa que ver con Platón. Más bien diría en el sentido

de que la filosofía occidental no ha tenido nunca un concepto claro de la realidad política, y no podía tener uno, ya que, por necesidad, ha hablado *del* hombre y sólo tangencialmente se ha ocupado de la pluralidad. Pero no debería haber escrito todo esto, se trata de ideas todavía sin madurar”.³³

La política es una actividad que realiza el ser humano en tanto que ser libre, pero no sólo libre, sino también como ser que es con otros: “La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres” (QP, 45). Para Arendt la condición de la política es la pluralidad, que no es lo mismo que la alteridad, pues supone distinción que se manifiesta en las acciones y los discursos. Es decir, la pluralidad se basa en la distinción, mientras que la igualdad es creada por las leyes y, por ello, es artificial.³⁴ Aristóteles, quien vuelve a ocuparse de la retórica y entiende la política como razón práctica, señala muy bien esta idea:

Utilizando la terminología de Aristóteles para comprender mejor a Sócrates —y no olvidemos que una gran parte de la filosofía política de Aristóteles, especialmente en los puntos en que se aleja explícitamente de Platón, se remite a Sócrates— hemos de citar aquí aquella parte de la *Ética a Nicómaco* en la que Aristóteles explica cómo una comunidad no está compuesta por iguales, sino que por el contrario está formada por gente diferente y desigual. El origen de la comunidad se encuentra precisamente en el elemento que iguala o *isasthénai*. Proceso de igualación que tiene lugar en todos los intercambios —como por ejemplo el intercambio entre un médico y un granjero— y que se basa en el dinero. Por su parte, la igualación política no económica es *philia* o amistad. El hecho de que Aristóteles vea la amistad en analogía a la oferta y la demanda está en estrecha relación con el materialismo inherente a su filosofía política, a saber, con su convicción de que la política es en último término necesaria debido a aquellas necesidades vitales de la que los hombres tratan de liberarse (FP, 27-28).

Lo originario es la pluralidad y, de esta forma, no hay propiamente *arjé*,³⁵ como tampoco es suficiente una ley natural (QP, 47). Por ello, la hermana vincula la política a la condición y no a la naturaleza humana, al tener que “estar juntos y los unos con los otros de los diversos” (QP, 45); y considera que sólo la ciudadanía otorga el derecho a tener derechos. Éste es, por otra parte, el sentido de su afirmación: “Para mí, la única posibilidad de defenderme era hacerlo *como judío* y no como ser humano; esta última posición me parecía un gran error, puesto que si se nos ataca como judíos hay que defenderse como judíos” (QP, 167).

Además, es el “espacio entre” en el que se tratan los asuntos humanos que se plasman en leyes, constituciones, estatutos y documentos similares. La política es siempre un espacio limitado o delimitado por leyes, que es lo que permite la acción y el discurso.³⁶ Por ello, una de las cuestiones claves para esta pensadora fue no confundir lo político y lo social, así como el problema de la fundación de la ciudad y, profundamente conectado con esto, las revoluciones modernas, que permiten “la reemergencia de la auténtica política” (QP, 164). (La alemana ha recibido numerosas críticas por su distinción tajante entre lo social y lo político. También se le ha objetado que su interpretación de la revolución americana es una

³³ H. ARENDT-K. JASPERS, *Correspondence, 1926-1969*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1992, p. 166 [Correspondencia (1920-1963), trad. de J. J. García, Síntesis, Madrid, 2003.]

³⁴ Véase M. Canovan, ‘Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm’, en *History of Political Thought*, vol. 6, n. 3/invierno 1985.

³⁵ F. BIRULÉS, ‘¿Por qué debe haber alguien y no nadie?’, p. 14.

³⁶ Los especialistas en el pensamiento de Arendt han destacado que en sus obras hay, por una parte, un modelo agonial de política y, por otra, un modelo asociativo, en el que el espacio político aparece cuando los hombres actúan en concierto o juntos. Véase S. BENHABIB, *Situating the self*, Polity Press, Cambridge, 1992, pp. 89-144.

*La búsqueda de Arendt mira mira
atrás, a las perlas del pasado, y las
encuentra principalmente en
Montesquieu, Maquiavelo
y Montaigne; es decir, en aquellos
pensadores que han visto
al hombre como ciudadano*

idealización o un tipo ideal. Arendt, ante las observaciones críticas, destaca que no todo espacio público es inmediatamente un espacio político y que para pensar el verdadero sentido de lo político hay que recurrir a diferentes experiencias: la antigua Grecia, la República romana, las revoluciones modernas y la experiencia cristiana del perdón [QP 24-25]. Como las revoluciones modernas tratan de fundar una nueva Roma, se remiten principalmente al relato romano de la fundación, y en menor medida al judío. De estos relatos, Arendt concluye que entre el ya-no y el todavía-no es cuando tiene lugar la verdadera política como acción de los grandes dirigentes [VE, 438-444]). Esta reemergencia, sobre la que reflexionó toda su vida, es urgente, pues al perder el mundo que une a los hombres, se cae en una sociedad de masas, una sociedad en la que el juicio no se ejerce y el hombre, obedeciendo órdenes, puede llegar a realizar acciones que han hecho que aparezca sobre la faz de la tierra el mal radical.³⁷

Por último, frente a la filosofía que busca la verdad dejando de lado las opiniones, Arendt insiste en que la política está relacionada con los prejuicios: “Ejercemos siempre el juicio sobre el fondo de un contexto concreto, complejo, de una coyuntura determinada: pensar por sí mismo no es pensar a partir de nada, sino tomar posición, responder de y a lo que nos ha sido dado”.³⁸ Es más, es el ámbito de los asuntos humanos, de las decisiones sobre lo común y, por ello, está relacionado con la persuasión socrática y la mayéutica: “La política siempre ha tenido que ver con la aclaración y disipación de prejuicios, lo que no quiere decir que consista en educarnos para eliminarlos, ni que los que se esfuerzan en dilucidarlos estén en sí mismos libres de ellos” (QP, 52).

Este pensar “sin barandillas” de Arendt no es, sin embargo, un pensar en el vacío. Como ella misma ha dicho, todo pensamiento parte, se nutre y crece desde un contexto. El de la pensadora germana es el truculento siglo XX en el que miles de personas fueron expulsadas de sus hogares, llevadas a campos de concentración y exterminadas. La búsqueda de Arendt para lograr una comprensión del espacio político que garantice el derecho a tener un lugar en el mundo y evite que algo así vuelva a suceder, mira atrás, a las perlas del pasado, y las encuentra principalmente en Montesquieu, Maquiavelo y Montaigne; es decir, en aquellos pensadores que han visto al hombre como ciudadano (FP, 164).

También presta una especial atención a la obra de Kant; más concretamente a la *Crítica del juicio*, con quien entabla un fructífero diálogo sobre el papel del juicio como forma de reconciliación con el mundo en el que destaca la importancia del sentido común, del pensar ampliado, de la imaginación, de la superación del interés propio y de la adopción del punto de vista del espectador.

Pero igualmente podría atender a algunas de esas sugerencias geniales que se encuentran en las obras del

gran idealista alemán. Especialmente en su estudio del lenguaje como espíritu, como momento en el que el yo dice yo y es consciente de lo que está diciendo (*Selbst*):

Sólo existe un verdadero *Selbst* allí donde el nombre propio lo da el mismo yo. Si pudiéramos imaginar un mundo en el que el nombre propio lo diera alguien ajeno al yo, entonces imaginaríamos ese momento en que la individualidad del hombre es borrada. Tal cosa fue lo que sucedió con el nazismo y por eso el nazismo ha roto el espíritu hasta el límite en que el espíritu puede ser roto. Ha retirado de la boca de sus propietarios todos los nombres propios que un hombre podía pronunciar para identificarse, y ha dejado en su lugar un mero número, o el nombre genérico de “judío”, o una estrella de David. En ese privar a un *Selbst* de su capacidad de nombrarse reside la manifestación del más absoluto y extremo poder. Por el contrario, cualquiera que use el poder de darse un nombre llega a ser plenamente consciente de su individualidad. Por eso, la manifestación elemental del espíritu es dar su propio nombre. El lenguaje se eleva a singularidad al dar el nombre propio, pero ese nombre propio no tiene sentido, sino que es la condición de que alguien sea escuchado y de que el sentido se haga.³⁹

Este proceso de despersonalización puesto en marcha por el nazismo y sus diversas etapas (privación de los derechos, muerte de la personalidad jurídica, destrucción de la personalidad moral y eliminación de la persona) fue estudiado con detenimiento por Arendt como la experiencia de la pérdida de la auténtica política: “Estoy perfectamente convencida de que toda la catástrofe totalitaria no se habría dado si la gente siguiera creyendo en Dios, o mejor, en el infierno; es decir, si todavía existieran absolutos [*ultimates*]. No hay absolutos. Y ustedes saben tan bien como yo que no había principios últimos a los que apelar con validez. No se podía apelar a nadie” (Arendt sobre Arendt, HA, 149). De ahí que poder decir uno su nombre propio en un espacio de apariencias, de ser con otros, sea fundamental para ese ser cuya condición es política y sólo ve reconocida y salvaguardada su identidad en un espacio de ciudadanía en el que su iniciativa y su libertad son, no sólo permitidas, sino promovidas.

La mirada de la que fue a la vez paria y apátrida sobre la política incide en la importancia que tiene para los hombres el vivir con otros y el saber tomar las decisiones que afectan a lo público de forma consensuada y no por imposición. Por ello podría decirse de la pensadora alemana lo que ella dijo de Rahel: “No ha dejado de ser judía y paria. Sólo por asirse a estas dos condiciones encontró un lugar en la historia de la humanidad europea”.⁴⁰ La paria consciente es quien “mejor” comprende lo irrenunciable que es para el ser humano su vivir con otros en un espacio que se crea desde la libertad.

37 H. ARENDT, ‘Historia e inmortalidad’, HA, 73. La obra, tan criticada por falta de amor al pueblo judío, *Eichman en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, no niega el carácter radical del mal que cometió este hombre, sino que incide en que no era un ser malvado, sino un hombre terriblemente ordinario incapaz de realizar un juicio reflexivo.

38 F. BIRULÉS, ‘Hannah Arendt y la condición judía’, en H. ARENDT, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, trad. de M. Candel, Paidós, Barcelona, 2004, p. xiv.

39 FIA, 38. Estas posibilidades de superar la modernidad están presentes en la obra de Hegel por que éste es quien define la modernidad y también quien la critica, por ejemplo en la figura de Lessing. Para él, por tanto, la modernidad ya es un problema. Otra posibilidad que Hegel luego no elaboró se encuentra en *El espíritu del cristianismo y su destino*, donde señala un restablecimiento de la razón por las relaciones humanas intersubjetivas, lo que llevaría a una totalidad ética.

40 H. ARENDT, *Rahel Varnhagen*, trad. de D. Najmías, Lumen, Barcelona, 2000, p. 295.