

TESIS DOCTORAL

2015



**HANNAH ARENDT: LA CRÍTICA DE LAS
IDEOLOGÍAS COMO CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA
POLÍTICA**

FRANCISCO DE BORJA LUCENA GÓNGORA

LICENCIADO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

UNED

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DIRECTORA: M^a CARMEN LÓPEZ SÁENZ

Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía
UNED

**Hannah Arendt: La crítica de las ideologías
como crítica de la filosofía política**

Francisco de Borja Lucena Góngora
Licenciado en Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad Autónoma de Madrid

Directora: M^a Carmen López Sáenz

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis no hubiera sido posible sin todos aquellos que, ahora y siempre, continúan prestándome su afecto, compañía y presencia.

Los más cercanos, los que, día a día, han soportado y estimulado con amor las largas horas de investigación y estudio, Estefanía y Hernán.

Los que están más lejos en la distancia, pero siempre cerca, mi madre Ana, mi padre Nani, mi hermano Lucas.

Los amigos de la infancia, a los que siempre encuentro en Madrid y que, a veces, han discutido conmigo aspectos de este trabajo, y, otras, me han permitido olvidarlo, Joaquín Riquelme, Tomás, Ignacio, Joaquín Frías, José Luis, Óscar, Dani.

Los amigos de la facultad, con los que compartí y comparto la pasión de la filosofía, Edu, Javi, Alfredo, Ana.

Los amigos de Soria, cuya conversación es una inestimable ocasión para pensar, y, especialmente, Ismael y Eva.

El Círculo filosófico soriano.

Los compañeros del Departamento de Filosofía del IES Antonio Machado, los que están y los que pasaron, Santiago, Rafael, Chema.

La directora de esta tesis, M^a Carmen, que ha animado desde el comienzo este proyecto, y me ha orientado en las numerosas encrucijadas en las que me he encontrado.

Finalmente, los ausentes, especialmente la abuela Ani, la tía Menchu.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	8
I. VIDA, FILOSOFÍA Y POLÍTICA	14
1. La formación de un pensamiento filosófico: juventud, exilio y guerra.....	15
2. Sobre la comprensión.....	37
2.1. La fragilidad de la comprensión.....	38
2.2. Conocimiento, narración y metáfora.....	46
2.3. Un acercamiento no teórico, sino comprensivo, a la política.....	56
2.4. El método y la comprensión de los asuntos humanos.....	65
3. La madurez de una pensadora: la política, la filosofía y la crítica de las ideologías.....	92
II. UNA ONTOLOGÍA DEL APARECER: FENOMENOLOGÍA Y POLÍTICA	114
1. Actualidad de las ideologías	115
1.1. La toma de la política por las ideologías	115
1.2. Juicio y prejuicio en la emergencia de las ideologías	118
2. La dimensión humana del hacer	122
3. Una ontología del aparecer	137
3.1. Metafísica y apariencia	138
3.2. Fenomenología y apariencia	144
3.3. La apariencia como ser-real	148
4. La política como plenitud en la aparición	156

4.1. Naturaleza y mundo	158
4.2. La eliminación del espacio en la tradición filosófica	161
4.3. La política y el espacio de aparición	167
4.4. Política y revelación	176
4.5. Política y autoorganización	183

III. SEMILLAS DE IDEOLOGÍA EN EL NACIMIENTO Y FINAL DE LA TRADICIÓN OCCIDENTAL

1. El malentendido filosófico en torno a la política

1.1. La historia de la filosofía y el olvido de la política	199
1.2. Estrategias filosóficas de desactivación de lo político	207

1.2.1. La ambigüedad de la acción 207

1.2.2. La extrañeza del pensar ante la acción 211

1.2.3. El prejuicio filosófico contra la política y sus resoluciones ... 214

2. Platón como creador y definidor de la idea de filosofía política

2.1. El origen del origen: Platón, Sócrates y el cortocircuito entre filosofía y política	225
---	-----

2.1.1. Platón y el problema socrático de la política 227

2.2. La propuesta platónica de desactivación de los riesgos de la política	236
--	-----

2.2.1. La filosofía política platónica como rama de la metafísica 236

2.2.2. El nacimiento de la “tradicional sustitución del actuar por el fabricar” .. 250

2.2.3. Praxis y poiesis 256

2.2.4. Las formas platónicas como ideas políticas 271

2.2.5. <i>Los medios, los fines y la transformación platónica del lenguaje de la política</i> .	278
3. La crítica a Marx y a su presentimiento de la ideología	287
3.1. Crisis y desquiciamiento del mundo moderno	290
3.1.1. <i>Las revoluciones y la ambivalencia de la modernidad</i>	290
3.1.2. <i>La sociedad moderna: labor y biopolítica</i>	294
3.1.3. <i>El Estado y la máquina</i>	300
3.1.4. <i>La alienación del mundo</i>	303
3.1.5. <i>La sustitución de la política por la “Historia”</i>	308
3.2. Marx y su posición: entre la tradición y el totalitarismo	316
3.2.1. <i>La recepción marxiana de la tradición filosófica</i>	316
3.2.2. <i>El interés de Arendt por Marx</i>	322
3.2.3. <i>Marx y la inversión de la tradición</i>	326
3.3. Marx y el triunfo del <i>animal laborans</i>	331
3.3.1. <i>La confusión de trabajo y labor</i>	335
3.3.2. <i>La libertad en el sistema de la labor marxiano</i>	350
3.3.3. <i>Capitalismo y socialismo: coincidentia oppositorum</i>	356
3.3.4. <i>La labor y el deseo de no-política</i>	360
3.3.5. <i>Una “política” para el sistema humano de labor</i>	366
3.3.6. <i>Marx y la fabricación de la historia</i>	376
3.3.7. <i>Economía y política</i>	382
IV. FILOSOFÍA E IDEOLOGÍA	386
1. El problema de la relación	387

2. Las ideologías y su propagación	396
2.1. La crítica del método y las ideologías	396
2.1.1. <i>Las ideologías y la ciencia social</i>	398
2.1.2. <i>Arendt y la definición marxista de “ideología”</i>	403
2.2. Ideología y masa	408
2.2.1. <i>Efectividad de las ideologías</i>	409
2.2.2. <i>Desarrollo histórico de las ideologías</i>	410
2.2.3. <i>La producción e ideologización de las masas modernas</i>	411
2.2.4. <i>Las ideologías y los principios de la acción</i>	419
2.2.5. <i>Las ideologías y la banalidad del mal radical</i>	425
2.2.6. <i>Víctimas y verdugos</i>	432
2.2.7. <i>La organización como sustitutivo de la política</i>	434
3. Las categorías filosóficas y las ideologías	439
3.1. La huida de la política	439
3.2. La intersección de la tradición filosófica y las ideologías	445
3.2.1. <i>Libertad y proceso</i>	446
3.2.2. <i>Realidad y lógica</i>	461
3.2.3. <i>Corolario I. Verdad y falsedad</i>	476
3.2.4. <i>Corolario II. Espacio y campos de exterminio</i>	481
V. CONCLUSIONES	490
VI. BIBLIOGRAFÍA	518

INTRODUCCIÓN

El trabajo que aquí comienza se gestó, en rigor, mucho antes de que yo tuviera conocimiento de la obra de Hannah Arendt. El impulso que ha permitido completarlo proviene de intereses e inquietudes anteriores, incluso, a las propiamente filosóficas, y puede, más bien, ser localizado en una pasión previa por la “cosa misma”: la política, la acción, las ideologías. En el caso de mi biografía, la percepción de urgencia de lo político precede al establecimiento de la filosofía como horizonte en el que situar el pensar acerca de ello. En los tiempos inmemoriales de la primera juventud, fue la política la que me condujo a la filosofía, y no viceversa, por lo que, en cierta manera, con esta tesis rindo un homenaje debido a los orígenes de mi periplo. Si este recorrido se completa ahora, quizás sea porque, gracias al conocimiento de la obra de Arendt, pude vincularme de nuevo a un principio que, quedando ya atrás, sigue produciendo multitud de efectos.

De los años de formación guardo la necesidad de aclararme qué ocurre cuando nos lanzamos a actuar junto a otros, y, más específicamente, de responder a la pregunta sobre qué es la acción y cuáles sus condiciones de posibilidad. De aquellos tiempos, salí con la desconcertante sensación de que, si bien me reunía con otros con el fin de “actuar”, enseguida todo era devorado por la adscripción a esta o aquella ideología, por la repetición de consignas y “clichés” que identificaban a los “amigos” y a los “enemigos”, por el silenciamiento de las discusiones en razón de la unidad de un programa que era preciso asumir. En aquel momento tuve una primera experiencia de la frustración de la política. Y pensé que había que dejar de lado todo ese ámbito, que en él todo se articulaba en torno al dogma, la irreflexión, la organización de los intereses espurios.

Muchos años después, descubrí casi inadvertidamente los escritos de Arendt, y en ellos pude encontrar la expresión de lo que en muchas ocasiones se me había presentado sólo en la forma de intuiciones advertidas en la penumbra, de ideas de ambigua definición o meros presentimientos. En esa obra descubrí un intento de volver a pensar toda esa esfera de la vida que muchos habíamos abandonado aceptando que sólo contenía decepción, pero que, pese a todo, conservaba un atractivo especial, un poderoso enigma que atraía una y otra vez al pensamiento a sus redes. Desde el primer acercamiento, la reflexión de la pensadora alemana acerca de las ideologías cautivó especialmente mi atención, porque en su delimitación de lo político frente a lo ideológico caí de nuevo, por decirlo así, en mi propia experiencia pasada. Por esta razón, Arendt significó para mí una especie de “tiempo recobrado”.

Esta tesis, por lo tanto, aparte de una investigación filosófica llevada adelante con toda la meticulosidad y esfuerzo de los que soy capaz, significa también un “ajuste de cuentas” con preocupaciones y desasosiegos que me asaltan regularmente desde mi juventud, y con los que necesitaba alcanzar un entendimiento productivo. En ella está el poso de mi propia experiencia, tal y como pude comprenderla a través de las valiosas formulaciones conceptuales que he hallado en la filosofía de Arendt; está, por un lado, el intento arendtiano de comprender los resortes de la acción y la carga de sentido que, para la vida humana, posee el hablar y el actuar políticos; por otro, la reflexión acerca de los problemas y aporías que surgen de su seno, la dificultad añadida de establecer un marco de acción común; por último, está la decepción ante lo que actualmente se toma como “política”, y que más bien se manifiesta como una continua y obcecada negación de todo aquello que asegura realmente la acción y la palabra políticas.

La materialización de esta tesis proviene, en primer lugar, de que las palabras de Arendt me facilitaron reconocer que ideología y política, antes que ser modos de denominar a “lo mismo”, son estructuras de pensamiento e intervención en la realidad literalmente contradictorias; al advertir esto, pude redimir mi interés genuino por la política, al hallar que lo que yo en realidad despreciaba no era la política, sino su actual negación e imposibilidad, su conversión en terreno de disputa para ideologías adversas. Por otra parte, Arendt me facilitó el modo de pensar acerca de la relación de la política y la filosofía, y me presentó la posibilidad de un pensar filosófico que incluyera en sí la atención hacia la acción y la palabra ofrecidas en el espacio mundano de las apariencias. Con ello, pude enfrentarme con renovadas herramientas a la conceptualización de una tensión indudable entre los requerimientos del pensar filosófico y las exigencias de la vida y la acción en común, que yo mismo sentía en la dispersión de mis intereses. Arendt me propuso una manera, creo que antes apenas ensayada, de reconciliar mi interés en el campo de la política con la pasión por el pensamiento filosófico.

El objeto de esta tesis, mezcla de un buen número de experiencias, actividades, pensamientos como los citados en las anteriores líneas, es, entonces, la aclaración de la crítica arendtiana de las ideologías como formas modernas de sustituir, y hasta de eliminar, la política y el pensar mismo.

Frente al común de las opiniones, que hablan de una identificación de la política y la ideología, he querido discernir en mi investigación lo perteneciente a uno y otro ámbito de acuerdo

con la propuesta de la autora, procurando mostrar cómo, en realidad, el predominio de las ideologías significó en nuestra historia reciente el abandono de la política en nombre de intereses situados más allá de su ejercicio.

No obstante lo anterior, el alcance del estudio primeramente planteado se me reveló enseguida, a la luz de una lectura atenta de la obra de Arendt, como insuficiente. La pensadora judía va más allá, y empuja a considerar cómo la tradición filosófica que intentó ofrecer una comprensión de la vida política, en realidad, consiguió en la mayor parte de los casos llegar a malentendidos decisivos. Las ideologías no son, según esto, una realidad absolutamente nueva, sino que poseen una “prehistoria” y se fundan en modos tradicionales de huir de la política, aunque en el siglo XX llegaran a desbordar cualquier propuesta anterior. Existe, por lo tanto, una genealogía que vincula a las ideologías con el pensamiento filosófico-político previo, y que, por lo tanto, es necesario desenterrar con el fin de alcanzar la posibilidad de un pensamiento filosófico reconciliado con la actividad política humana.

El objetivo de esta tesis, por lo tanto, queda establecido como el análisis de aquellos elementos que tuvieron acogida en la reflexión filosófica acerca de la política y que en los tiempos modernos fueron, de una u otra forma, utilizados por las ideologías políticas para colonizar ampliamente la esfera de la acción en común. En este sentido, me he propuesto pensar las relaciones mutuas entre los tres vértices del triángulo formado por la filosofía, las ideologías y la política, alcanzando la identificación y análisis de aquellos elementos que sirvieron a la filosofía para tratar de reducir la complejidad de la política a los propios conceptos filosóficos, así como de las maneras en las que esos elementos pudieron verse en los programas ideológicos y su intento de reformular radicalmente la vida política en las sociedades modernas. En el trazado de ese triángulo, por lo tanto, se contiene el sentido del título adscrito a esta tesis, dado que una crítica de las ideologías políticas modernas nos ha de llevar, necesariamente, a la reconsideración de las categorías principales de la filosofía política y a la pregunta por una filosofía que evite la incompreensión de la realidad política humana.

La conveniencia de llevar adelante un estudio como el desarrollado por esta tesis está fundada, por lo tanto, en la importancia de aclarar unas relaciones de carácter decisivo para la conformación, no sólo de la política actual, sino también de la filosofía, si no queremos que ésta sea el suelo de floración de ideologías que, al margen de su contenido declarativo, constituyen

instancias intrínsecamente lesivas para la condición política humana. Si Arendt señala e ilumina esa relación, sin embargo, ella misma no desarrolla y aclara en toda su magnitud -como resulta habitual en ella y en su estilo- el itinerario que conduce de la filosofía política a las ideologías, aunque ofrece multitud de modos de pensarlo y plasmarlo concretamente.

Tampoco los intérpretes de la obra de la filósofa han prestado una atención excesiva, en general, a ese itinerario, tomándolo, al igual que ella, como un hecho que remitía, sobre todo, a la consideración de los malentendidos filosóficos de la política. No se puede negar que, seguramente, el mayor interés de la autora estuvo en esa base filosófica que posibilitó, de una u otra manera, el auge moderno de las ideologías, y por eso, podemos comprender que sólo dedicara un esfuerzo patente al estudio de las ideologías en su primera gran obra, *Los orígenes del totalitarismo*, centrándose después, sobre todo, en el análisis de los presupuestos anti-políticos de la tradición filosófica occidental. De la misma manera, existen multitud de aspectos, desarrollos y sugerencias en la obra de la autora, tantos como para que los intérpretes de su obra no hayan sentido la necesidad de hacer explícito el tránsito objeto de esta tesis.

En esta investigación nos hemos propuesto llenar ese “hueco” ya presente en la obra de Arendt y procurar acceder al análisis de los derroteros concretos que conducen de las principales categorías filosóficas que trataron de conceptualizar la realidad política a las modernas nociones que confluyeron en la propagación de las ideologías como formas preminentes de entender la política en el siglo XX, y que obtuvieron sus realizaciones más siniestras -pero no las únicas- en los regímenes totalitarios de aquel siglo.

En cuanto a los hitos que señalan el recorrido del itinerario que une-separa a la filosofía política y las ideologías modernas, hemos decidido ofrecer una articulación en torno a cuatro amplios capítulos, cada uno de los cuales procura desarrollar una región significativa de la relación indicada.

En el primer capítulo (I. Vida, filosofía y política) se expone, en el marco de la biografía intelectual de Arendt, el concepto de comprensión que, en su obra, puso en ejercicio, y que ofrece el modo de acercamiento de la autora a la realidad política y su problemática filosófica. Lo primordial aquí es ofrecer el marco en el que la autora desarrolló un modo de comprender que volcó en su producción intelectual y tuvo especial relevancia en su modo de aprehender el contenido de las ideologías y la inclusión en ellas de elementos cruciales de la tradición de filosofía política.

En el segundo (II. Una ontología del aparecer: Fenomenología y política) el objetivo es exponer una serie de elementos ontológicos capitales que conforman el suelo sobre el que Arendt extiende su análisis de las filosofías y las ideologías políticas. En esta parte tratamos de exponer cómo el desprecio de lo político, de acuerdo con la filósofa alemana, se empareja históricamente con una ontología metafísica predominante que degrada la realidad de la esfera de la acción humana y la subordina a una realidad oculta, considerada esencial, más llena de contenido y significado. Intentamos poner de manifiesto, por lo tanto, cómo la pre-condición primordial para rehabilitar la esfera política descansa en la articulación de una ontología que, *contra* la metafísica, parta de y permanezca en el hecho de la apariencia, dado que la política, de acuerdo con la posición arendtiana, consiste puramente en el aparecer la pluralidad de los hombres unos a otros.

El tercer capítulo (III. Semillas de ideología en el nacimiento y final de la tradición occidental) está dedicado a un análisis de los principales elementos que, según Arendt, decidieron la orientación anti-política de la tradición filosófica. En él se examinan las teorías de los dos filósofos que, según ella, reúnen el modo filosófico característico de dirigirse a la esfera de los asuntos políticos, y que se sitúan en los momentos decisivos de esa tradición: el principio y el final, Platón y Marx. En ambos, a pesar de sus patentes diferencias, la pensadora judía detecta una incompreensión profunda del espacio político, así como un esfuerzo conceptual por reformular lo filosóficamente inasumible de la acción política, por buscar un sustitutivo a la política que elimine de la vida humana los rasgos de incertidumbre e indeterminación que emergen del ejercicio de la acción.

En el último capítulo (IV. Filosofía e ideología) tratamos de completar un doble movimiento. Por un lado, definir, delimitar conceptualmente la forma de pensamiento y de conducta que se denomina “ideología”; por otro, establecer, entre la gran masa de discontinuidades que separan al pensamiento filosófico de la “ausencia de pensamiento” ideológica, aquellos elementos que han constituido una herencia histórica capital, por muy degradada o deformada que a menudo aparezca, entre una y otra. Sin obviar las diferencias que distancian a la filosofía y a la ideología como formas contrapuestas de pensamiento, el núcleo común que reúne a ambas en torno a un solo interés es descubierto por Arendt como el deseo de renunciar a la política, buscar un reemplazo para ese modo frágil, inseguro e inestable de articular la vida en común. A partir de esta comunidad de intereses, esta sección última de la tesis se dirige a examinar cómo las categorías que habían levantado la imagen filosófica de la política no desaparecieron cuando la tradición filosófica entró en crisis, sino que fueron revitalizadas, de forma novedosa e imprevista, por los enconados

proyectos ideológicos de colonización, anulación y sustitución del entero campo de la acción humana.

I. VIDA, FILOSOFÍA Y POLÍTICA

1. LA FORMACIÓN DE UN PENSAMIENTO FILOSÓFICO: JUVENTUD, EXILIO Y GUERRA¹

I

Hasta el año 1933, la vida de Hannah Arendt transcurrió como la vida común a tantos estudiantes de filosofía de universidades alemanas que, previsiblemente, y en relación a sus talentos, terminaban por ingresar a la vida docente a través de un *cursus honorum* trazado con detalle. Hasta ese momento, nada invitó a pensar que las cosas pudieran ocurrir de otra manera; estudios de licenciatura junto a los profesores más prestigiosos, preparación de la tesis doctoral, perspectivas de una futura habilitación como *Privatdotzen* ... A finales de los años veinte todo indicaba que su impetuosa y turbulenta juventud -en eso asimismo similar a casi toda vida joven- parecía destinada a quietarse y dar frutos en el seno de la carrera académica².

Desde sus años de adolescencia en la casa familiar de Königsberg, y a raíz de la lectura de las obras filosóficas contenidas en la biblioteca de sus padres -judíos asimilados a la cultura y formación alemanas³- Hanna Arendt había encontrado en la filosofía una actividad en la que habitar y obtener sustento para un interés que, desde un principio, se le presentó como primordial: el interés

¹Las más completas biografías de Hannah Arendt, las cuales han servido de referencia indispensable para esta semblanza de su vida, son: Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt. Una biografía*; traducido por Lloris Valdés, M.; Paidós, Barcelona, 2006; Adler, L., *Hannah Arendt*; traducido por Margelí, I.; Destino, Barcelona, 2006; en el ámbito español, contamos con: Gutiérrez de Cabiedes, T., *El hechizo de la comprensión. Vida y obra de Hannah Arendt*, Madrid, Ediciones Encuentro,, 2009.

²En la entrevista que Arendt ofreció a un programa de la televisión alemana realizado por Günter Gauss a principios de los años sesenta, y en el curso del cual evocó las claves presentes en sus años de juventud, ella misma afirmó: “Yo procedía del mundo puramente académico”. “Entrevista televisiva con Günter Gauss”, en Arendt, H., *Lo que quiero es comprender*; traducido por Abella, M. y López de Lizaga, J. L.; Madrid, Editorial Trotta, 2010, pág. 95. La forma irónica en que Arendt vio reconocida esa biografía previsible que nunca llegó a cumplirse fue la concesión por parte de la República Federal Alemana de una pensión como profesora universitaria que la reconocía como tal, aunque nunca lo llegara a ser en Alemania, contando con que lo hubiera sido de no ser por la llegada al poder de Hitler. Cf. Arendt, H. - McCarthy, M., *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy. 1949-1975*; traducido por Becciu, A. M.; Barcelona, Editorial Lumen, 1999, pág. 392. A partir de ahora se citará como *Entre amigas*.

³Arendt y Martha Cohn fueron los padres de Hannah Arendt. Ésta nació en Hannover en 1906, aunque se trasladó con sus progenitores a Königsberg en 1910. Asistió a la lenta degradación de la salud de su padre a consecuencia de una sífilis, lo que le condujo a una temprana muerte en 1913, dejando a la pequeña Hannah huérfana. Su madre volvió a contraer matrimonio con el alemán Martin Beerwald, lo que deparó a la joven Arendt unos años de problemática relación con una familia de antemano constituida, ya que incluso contó con dos hermanastras fruto del anterior matrimonio de Martin. Más tarde, la madre de Arendt abandonó Alemania junto a su hija y terminó acogida junto a ella en Nueva York. Finalmente, viajó a Londres y murió allí en 1946.

por comprender que, según sus palabras, actuó como motivación profunda en toda su trayectoria como pensadora. La lectura de *Psicología de las concepciones del mundo*, obra publicada por Karl Jaspers en 1919, no hizo más que ahondar su militancia filosófica, convenciéndola de que en esa fascinante actividad ejercitada por los filósofos -actividad que, como notará en su última obra inacabada, *La vida del espíritu*⁴, se ve revestida de la apariencia de una inactividad casi absoluta- se encontraba el único modo de llegar a satisfacer su inmenso deseo de comprensión, la profundamente sentida necesidad que en ella emergía de comprender el mundo, las cosas, la vida humana⁵.

Hannah Arendt estudió la carrera de filosofía en Marburgo, Friburgo y Heidelberg, siendo sus más influyentes profesores Rudolf Karl Bultmann -de Teología- Edmund Husserl, Martin Heidegger y Karl Jaspers. Una vez obtenido el título de licenciada, concluyó su tesis doctoral junto a este último⁶ y, tras trasladarse a Berlín, comenzó a redactar lo que quería se convirtiera en su primera obra, una biografía de la judía alemana Rahel Varnhagen que sólo concluyó en los años cincuenta⁷. En esta obra, Arendt, coincidiendo con el ascenso del Nacionalsocialismo, se introdujo

⁴Arendt, H., *The Life of the Mind*; San Diego-New York-London, Harcourt, Inc., 1978. [*La vida del espíritu*; traducido por Corral, C. y Birulés, F.; Barcelona, Paidós, 2002]. (A partir de aquí, introducimos referencia de la obra en el original y la traducción cuando se hayan consultado las dos; en caso contrario, sólo la consultada).

⁵“De algún modo, se me planteó la siguiente cuestión; o estudio filosofía o me tiro a un pozo, por así decir. Pero no, desde luego, por falta de apego a la vida. Nada de eso. Ya se lo he dicho antes, era esa necesidad de comprender”. Arendt, H., *Lo que quiero es comprender*, op. cit., pág. 50

⁶Arendt, H., *Love and Saint Augustine*; editado por: Scott, J.V. y Stark, J.C.; Chicago, Chicago University Press, 1996. [Arendt, H., *El concepto de amor en San Agustín*; traducido por Serrano de Haro, A.; Madrid, Ediciones Encuentro, 2001]. (Indicamos la versión que hemos utilizado para realizar este trabajo, en el original o su traducción española. En caso de haber utilizado las dos, introduciremos ambas referencias). En esta obra primeriza se funden varios de los horizontes que constituirían parte de las problemáticas que Arendt procuró atender durante el resto de su vida: teología, antigüedad clásica y encuentro de la filosofía y el cristianismo. En ella no se encuentra con tanta patencia, no obstante, lo que más tarde vino a hacerse presente en su pensamiento como dimensión nuclear de la vida humana: la política y la capacidad de actuar. Aún así, el pensamiento de San Agustín retornará una y otra vez a sus obras posteriores como un depósito seguro de intuiciones y significados. Una ilustración de ello es el uso continuado de ciertas nociones del santo que permanecerán entre sus referencias hasta la última de sus obras. Por sólo citar una de ellas, el pensamiento de la autora hará de la categoría de “natalidad” una de las piedras angulares en su comprensión de la condición humana, tomando como lema una cita de San Agustín que repetirá en varias de sus obras: “Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit” (“Para que hubiera un inicio fue creado el hombre, antes del cual no había nadie”). Véase, por ejemplo: “Understanding and Politics”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding. 1930-1954*, New York, Schocken Books, 2005, pág. 321. [Arendt, H., *Ensayos de comprensión. 1930-1954*; traducido por Serrano de Haro, A.; Madrid, Caparrós Editores, 2005]. A partir de ahora se citará como *Essays in Understanding/ Ensayos de comprensión*. Para el lugar que ocupó la noción de “principio” y “novedad” en la obra posterior de Arendt, Véase *infra*, “La dimensión humana del 'hacer'”.

⁷Arendt, H., *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*; traducido al inglés por: Winston, R., Y Winston, C.; Londres-Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1997.

en el estudio de la problemática inserción de los judíos en la Alemania del siglo XIX, en los confusos y a menudo tortuosos caminos que transitaban desde la asimilación hasta el rechazo, en la vida peculiar de tantos judíos que, “emancipados” de la fe judía, no llegaron nunca a ser aceptados como alemanes más que de forma ocasional y discontinua. Al llegar 1933, a la vez que continuaba asistiendo a los seminarios universitarios de Karl Mannheim o a las conferencias del teólogo protestante Paul Tillich⁸, Arendt estaba sumergida en la composición de esta obra.

1933. Fue en esta coyuntura cuando la joven judía alemana se encontró por primera vez con un acontecimiento, es decir, aquello que, según su pensamiento posterior, interrumpe el rutinario y, aparentemente, automático discurrir de los tiempos introduciendo un abismo, señalando una ruptura irreparable. El *acontecimiento* se introduce en la historia humana como la irrupción de lo imprevisible, anulando, como si de un sueño ingenuo se tratara, todas las expectativas razonables. Entonces se reveló a la filósofa judía, de forma traumática, lo que años después aceptaría como esencia misma de la presencia humana en el mundo: cómo la capacidad de realizar cosas nuevas -a veces tan fatídicas- hace de la historia no el relato de un desarrollo lógico y predecible, sino la narración de la continua presencia de lo inesperado. 1933 se insertó en el goteo de los años como surgen del silencio las cuatro notas que inician la quinta sinfonía de Beethoven, como golpes inesperados del destino. La instauración del régimen nacionalsocialista acaudillado por Adolf Hitler, a pesar de satisfacer una expectativa cierta -ya fuera de entusiasmo, ya de temor- no dejó de introducirse en el tiempo como algo, en rigor, radicalmente nuevo; la rapidez en la conquista del Estado, la rudeza e inclemencia de los medios empleados hizo saber a los preparados para entender que no se había constituido únicamente un nuevo régimen autoritario, sino algo esencialmente distinto, lo que la autora subrayará en sus posteriores obras y artículos acerca del ascenso del totalitarismo en Europa⁹. Sólo un mes después del ascenso de Hitler al poder estaba ya claro, como comprendió Arendt, que los judíos habían sido condenados a la pérdida de todo derecho, o, al menos, reducidos a la existencia de ciudadanos de segunda clase. El galope de los acontecimientos, no obstante, haría palidecer poco más tarde las previsiones más alarmantes. En realidad, toda noción de derecho o de ciudadanía se había, sin más, evaporado, y no quedó más alternativa que la de ser víctima o ejecutor, como denunció más tarde al enfrentarse al análisis de aquellos años¹⁰. Como tantos otros -judíos y no judíos- Arendt advirtió la cesura de los tiempos, y hubo de renunciar

⁸Adler L., *Hannah Arendt*, op. cit., pág. 99.

⁹Véase *infra*, “IV. Filosofía e ideología”

¹⁰Véase *infra*, IV, 2.2.6., “Víctimas y verdugos”.

a una *carrera* para entregarse a una *actividad*, la política en forma de resistencia, para la que nunca pensó ser solicitada. Es difícil no percibir la conmoción que tal transformación supone en una vida humana.

Podría mencionar el 27 de febrero de 1933, fecha del incendio del Reichstag, y las detenciones ilegales que se produjeron esa misma noche. Las denominadas “detenciones preventivas”. Como usted sabe, estas personas fueron conducidas a sótanos de la Gestapo o a campos de concentración. Lo que sucedió en aquel momento fue monstruoso, aunque hoy a menudo queda ensombrecido por lo que vino después. Esto supuso para mí una conmoción inmediata, y a partir de ese momento me sentí responsable.¹¹

Los años del ascenso de Hitler al poder hallaron a la filósofa casada con Günther Stern, también estudiante judío de Heidegger y que sería recogido por la filosofía bajo el seudónimo de Günther Anders, con el que firmó sus más importantes obras¹². Desde finales de los años veinte, Anders fue uno de aquellos que recibieron al emergente partido Nacionalsocialista (NSDAP) con creciente alarma, detectando en él algo más que una ruidosa y pasajera algarada populista. La atención prestada por Günther a la carrera nacionalsocialista por el poder constituyó un poderoso influjo en la misma Arendt, quien afirmó que ya en 1931 estaba segura de que los nazis llegarían a gobernar Alemania. Aun así, la forma en que esta previsión se hizo realidad no pudo más que sorprender incluso a los ya preparados.

Tras el acceso de Hitler a la cancillería, Arendt comenzó a colaborar con organizaciones judías recopilando información sobre el antisemitismo del régimen, con el fin de darla a conocer en los países occidentales, pero fue detenida en Berlín ese mismo año acusada de *propaganda difamatoria*, y retenida durante ocho días hasta que, por lo que ella consideró benevolencia del comisario encargado de su caso, fue liberada. Poco después escapó a pie de Alemania cruzando,

¹¹Arendt, H., *Lo que quiero es comprender*, op. cit., págs. 45-46.

¹²Anders era primo de Walter Benjamin, y estuvo casado con Arendt desde 1929 hasta 1937, aunque antes ya se habían separado al emigrar aquél a EEUU. El influjo que sobre la obra de Arendt tuvo la cercanía de Anders no fue nunca reconocido por ella, aunque puede comprobarse en la afinidad de algunas de sus concepciones con las mostradas por aquél en sus más importantes obras: Anders, G., *Nosotros, los hijos de Eichmann. Carta abierta a Klaus Eichmann*; traducido por Gómez Ibañez, V.; Barcelona, Paidós, 2001; *La obsolescencia del hombre* (2 vols.); traducido por Monter Pérez, J.; Valencia, Pre-Textos, 2011.

junto a su madre, la frontera de Checoslovaquia. No volvería a pisar Alemania hasta tres lustros después, ya consumado el hundimiento del régimen nacionalsocialista y el holocausto judío. Huida de Alemania, se vio arrojada al desierto de la vida del paria, del sin patria expuesto a la desnudez de una existencia sin ciudadanía política, a la inclemencia de un mundo en el que los “enemigos” te encierran en campos de concentración y los “amigos” en campos de internamiento¹³. En 1937 fue privada de la nacionalidad alemana, y no volvió a gozar de derechos políticos hasta que consiguió la ciudadanía estadounidense en 1951.

II

En una célebre conversación mantenida con Goethe, Napoleón aseveró que “en nuestro tiempo la política es el destino”¹⁴. Esta sentencia, proferida por el conquistador del mundo, por el representante del nuevo y totalizador poder emergente en el siglo XIX, el Estado moderno, revela una profunda transformación de la historia europea, una transformación que señala el viraje hacia la madurez de lo que Arendt denominará “mundo moderno”, y que alcanzará plenitud en los fenómenos decimonónicos del expansionismo imperialista, del antisemitismo, de las contradicciones agónicas agitadas en el seno de los Estado-Nación europeos y, finalmente, en la aparición fulminante de los Estados totalitarios a partir de los años treinta del siglo XX¹⁵.

La política, en la forma perversa del nacionalsocialismo, cayó sobre Hannah Arendt como un destino inesquivable y monstruoso. Ella, que nunca hubiera imaginado participar en asuntos políticos, se vio empujada a hacerlo por una fuerza tan irresistible como la fatalidad. No obstante, y al contrario, la experiencia de lo político no proporcionó a la filósofa judía la confirmación de su carácter destinal, sino la certidumbre de que en su ámbito se realiza una libertad que no aparece en el resto de actividades humanas. El arrojamiento moderno de los hombres a la política convertida en destino, lejos de revelar su consistencia, es, desde la perspectiva de las obras de madurez de Arendt, un ocultamiento de su realidad propia. Sólo cuando los asuntos humanos han dejado de guiarse por

¹³“We Refugees”, en: Arendt, H., *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, New York, Grove Press, 1978.

¹⁴www.eltontoylossabios.com/?p=475. Consultado el 24 de agosto de 2013.

¹⁵Amalgama de elementos que forman los distintos puntos nodales que estructuran la primera gran obra de Arendt acerca del mundo y la política del siglo XX. Cf. Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*, San Diego-New York-London, Harcourt Inc., 1976. [Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*; traducido por Solana, G.; Madrid, Alianza Editorial, 2006].

la acción y la palabra; sólo cuando han sido sometidos al imperio de las reglas técnicas de dominio o a la necesidad de los procesos biológicos; sólo entonces la política cristaliza en una suerte de destino o una fatalidad, un artefacto ajeno, extraño, amenazador. Es precisamente el carácter de fatalidad de la política contemporánea lo que Hannah Arendt se esforzó en comprender desde sus primeras tentativas de acercarse al significado y la realidad factual del totalitarismo. Si la necesidad de comprender fue un motivo determinante ya en sus años de adolescencia, el encuentro con la realidad aniquiladora de los sistemas totalitarios la empujó a dedicarse durante muchos años a un esfuerzo intelectual capaz de dar cuenta de su surgimiento y sentido, con el último propósito de alcanzar la reconciliación con un mundo en el que cosas tales son posibles y, sin embargo, constituye la única realidad que nos es dado habitar. Toda la obra de Arendt estará marcada por esta voluntad de rehabilitación del mundo a pesar de los males -a veces inimaginablemente despiadados- que en su seno acontecen. Como en Nietzsche, su labor filosófica se inscribe en la dirección de bosquejar, frente a la muerte de las teodiceas, una afirmativa *cosmodicea*¹⁶. Del mismo modo, si “mundo” alude en ella primariamente al espacio de los asuntos humanos -el espacio de la política- su obra bien puede comprenderse como una afirmación de la política a pesar de su mortífero rostro contemporáneo: liberarse de los males de la política, así como hacer frente a los males del mundo, no equivale a emanciparse de la política o del mundo -lo que vendría a representar el acosmismo y apoliticismo a los que a menudo se retiró el pensar filosófico- sino, al contrario, a aceptar resueltamente su ser como constitutivo de la condición humana y comprender el sentido que posee. Según esta perspectiva, al resolverse en un destino, la política moderna muestra cómo llegó a romper definitivamente los lazos con las experiencias que convergieron en la constitución de la *polis* como marco de existencia del ser humano en tanto *zoon politikon*¹⁷, un ser al que la aprehensión del sentido sólo le es ofrecida bajo la forma de vida en comunidad de acciones y

¹⁶Algunos acusaron en Arendt, que había estudiado ampliamente el pensamiento teológico, una *muerte de Dios* patente en la ausencia de lo divino de que dan fe sus escritos. Por ejemplo, Jaspers le escribe, con motivo de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*, el siguiente reproche: “Et le dernier chapitre, que je connaissais déjà en partie. Magnifique par son exigence -entièrement vraie et incournable. Mais comment faire pour que chacun la reconnaisse? - il faut pour cela sans doute plus que la simple exigence. Yavéh n'aurait-il pas trop disparu?” (“...y el último capítulo, que yo ya conocía en parte. Magnífico por su exigencia -enteramente verdadero e inapelable. Pero, ¿como hacer para que cada uno lo reconozca? Haría falta algo más que la simple exigencia. ¿No habría Yaveh desaparecido en demasía?”). Arendt, H. - Jaspers, K., *Correspondance. 1926-1969*; traducido al francés por Éliane Kaufholz-Messmer, E.; París, Éditions Payot & Rivages, 1995, pág. 243. Carta del 15 de febrero de 1951.

¹⁷Cf. Aristóteles, *Política*, 1253a; traducido por López Barja de Quiroga, P. y García Fernández, E.; Madrid, Ediciones Istmo, 2005, pág. 99.

palabras, y cómo el mundo moderno terminó desligándose traumáticamente de una tradición¹⁸ que todavía albergaba -aunque fuera en forma discontinua, fragmentaria y no exenta de contradicciones y tensiones múltiples- una relación con esas formas fundantes de vida política¹⁹.

III

De los primeros meses del régimen nacionalsocialista, aquellos en los que se vio arrojada a la actividad política, Arendt conservó una intensa percepción del abismo abierto entre la política y la filosofía, o, por decirlo con otras palabras, de cómo más de dos mil años de filosofía política no habían evitado, sino más bien facilitado, que los filósofos más capaces de penetrar los misterios del ser o la estructura fundamental de la existencia humana se vieran, sin embargo, privados de la capacidad de comprensión ante las realidades políticas más inmediatas y urgentes. En vez de constituirse en remedio o alternativa a lo que aparecía en el ascenso del nazismo o el estalinismo, muchos filósofos parecieron entonces predispuestos a abrazar cualquier forma de despotismo o tiranía. En el caso concreto de la “revolución nacional alemana”,

(...) pude comprobar que entre los intelectuales la adaptación al pensamiento único

¹⁸Como podrá comprobarse más adelante la reflexión arendtiana en torno a los fenómenos determinantes del siglo XX no ofrece lugar a dudas en torno a un punto crucial: la aparición del totalitarismo significa una ruptura irrevocable con la tradición de pensamiento occidental; significa que, en adelante, hemos de encontrarnos privados del socorro de una tradición, que ella entiende como estructura de referencia preestablecida que facilita la empresa de comprender y dar sentido al mundo, o, citando a Tocqueville, significa que “toda vez que el pasado dejó de arrojar su luz sobre el futuro, la mente del hombre vaga en la oscuridad”. Véase: “Prefacio”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*; traducido por Poljak, A.; Barcelona, Península, 2003, especialmente págs. 17 y 18. A partir de ahora se citará como *Entre el pasado y el futuro*. Sin ocultar los peligros, los riesgos y desamparo que para la vida actual presenta la orfandad con respecto a la tradición, Arendt hace notar también que tal condición presenta la posibilidad de apertura a una comprensión del mundo no enturbiada por asunciones previas, es decir, de “mirar al pasado con ojos a los que no oscurece ninguna tradición”. *Ibidem*, pág. 49. Esta composición de riesgo y oportunidad, por otro lado, no deja de ser nuclear para entender la condición humana misma, ya que en ella se encuentran inextinguiblemente unidas la memoria de lo sido y la capacidad para comenzar cosas radicalmente nuevas.

¹⁹Se ha reprochado a menudo a Arendt su nostalgia hacia las formas políticas del pasado griego, como si sus respuestas a la realidad política moderna consistiera simplemente en la vuelta al pasado idealizado de la antigüedad. No obstante, la atención que también prestó a los fenómenos propios de la modernidad, como las revoluciones políticas modernas y la emergencia en su seno de formas deseables de comunidad política, ha de obligar a matizar sensiblemente este parecer. Véase *infra*, II, 4.4, “La política y el espacio de aparición”.

(Gleichschaltung) fue, por así decir, la regla. En cambio, entre otros no²⁰.

Lo que Hannah Arendt advirtió en estas circunstancias dramáticas fue que un gran número de pensadores profesionales se habían acomodado con extremada facilidad a las condiciones impuestas por el régimen de Hitler, mientras que otros, menos preparados intelectualmente, habían abrazado una actitud hostil o, al menos, distante con respecto a ellas. Fue la primera vez, y decisiva, en que la filósofa judía se enfrentó a lo que acabaría por tematizar como el “malentendido filosófico de la política”²¹, esto es, la incapacidad casi estructural de las disciplinas filosóficas para acoger las especificidades de la acción, cosa que introdujo una tensión insoportable entre las exigencias de la acción y las coordenadas de referencia en las que la filosofía ha incluido tradicionalmente su mirada a lo circundante. Hasta los finales años de su vida, Arendt sería testigo de cómo el siglo XX iba a estar atravesado por la cercanía de grandes intelectuales o filósofos a una u otra ideología totalitaria o tiránica, lo que atrajo su atención hacia la relación entre la desarticulación del campo de lo político efectuada por la filosofía política y el auge del nuevo tipo de pensamiento político que inundó el siglo y provocó las grandes catástrofes contemporáneas: las ideologías políticas; ella sería testigo de la tragedia de un saber del ser que, en su manifestación práctica, parecía hacer corresponder la valía y profundidad del pensar con la ceguera o la inadvertencia en torno a los asuntos humanos, los asuntos referentes al espacio del aparecer.

Martin Heidegger fue profesor de Arendt en la Universidad de Marburgo, y también su amante durante los años en los que recibió sus enseñanzas. Su comunicación mutua, rota en 1933 tras el advenimiento del nacionalsocialismo y el compromiso de aquél como rector de la Universidad de Friburgo, fue reestablecida tras la guerra y se mantuvo hasta la muerte de Arendt en 1975. Para ella, Heidegger fue el filósofo más sobresaliente del siglo y, sin embargo, fue también el que puso con más viveza ante sus ojos la dificultad de acomodar los conceptos filosóficos al campo turbulento de la concreta realidad política. El hecho es que, de una manera u otra, el pensador alemán fue seducido por la ideología nacionalsocialista y convencido a participar activamente en la revolución preconizada por el *movimiento*. Desde el rectorado en Friburgo dirigió durante unos meses la *nazificación* de la universidad. A los ojos de su antigua alumna y amante, tal y cómo ésta

²⁰ Arendt, H., *Lo que quiero es comprender*, op. cit., pág. 53.

²¹ Véase *infra*, III, 1, “El malentendido filosófico en torno a la política”.

lo pudo comprender retrospectivamente²², esta participativa disposición a entregarse en cuerpo y alma a la causa del nacionalsocialismo no nació en relación a una coyuntura meramente personal o a casualidad alguna referida a motivaciones privadas, sino que alude, más bien, a un rasgo constitutivo del vínculo que, desde el momento mismo de su nacimiento, la filosofía había establecido con las inciertas realidades de la acción y la palabra.

Una poderosa corriente de pensamiento que animó la reflexión arendtiana hasta el final de sus días fue la de aclarar las conflictivas relaciones entre filosofía y política, es decir, arrojar luz sobre el rechazo de lo político en que se constituyó la filosofía occidental desde los tiempos de Platón y sobre el modo en que este rechazo determinó casi siempre la intervención del filósofo - empezando por el mismo Platón- en el campo de lo político en la dirección de buscar en la actividad práctica nada más que una “solución” a los problemas generados en el seno de los asuntos humanos, una solución a menudo afín a la de los despotismos, las tiranías o, en su intensificación más inclemente, incluso la de las ideologías totalitarias del siglo XX. La experiencia directa de los sucesos de 1933 – cuando “el problema, el problema personal, no era lo que hacían nuestros enemigos, sino lo que hacían nuestros amigos”²³- alentó a la filósofa judía a buscar durante el resto de su vida la comprensión de algo determinante, difícil de asimilar y profundamente decepcionante: ¿qué hizo de la filosofía una potencia hostil a lo político y la inclinó históricamente a aceptar *remedios* no-políticos para cancelar la problematicidad de los asuntos humanos? ¿Qué tenían en común las ideologías políticas asesinas e insensatas que asolaron Europa con la visión filosófica acerca de la realidad humana? Hasta la última de sus obras Arendt estuvo ocupada en esclarecer, en la medida de lo posible, la insospechada atracción que arrastró a menudo a los filósofos a acercarse a la política no con la intención de convertir al pensamiento en potencia políticamente activa, sino, más bien, con la voluntad de reducir la política a la previsión y necesidad que imperan en la contemplación de los objetos del pensamiento.

IV

La política, en la forma de un destino, obligó a la joven filósofa a ocuparse de asuntos que nunca imaginó anteriormente fueran a afectarla. No sólo eso, sino que la irrupción de lo político

²²Véase, por ejemplo: Arendt, H., “Heidegger octogenario”, *Revista de Occidente*, 84, 1970, págs. 93-108.

²³Arendt, H., *Lo que quiero es comprender*, op. cit., págs. 52-53.

conmovió entonces su misma existencia y la arrojó a una vida inconcebible poco antes, empujándola también a un intento de interpretación de la realidad propia de los asuntos y actividades humanos, tan a menudo despreciados o postergados por los filósofos. En los momentos de oscuridad, en las épocas de crisis absoluta como la que Europa vivió en los años treinta del pasado siglo, estos asuntos, no obstante, se revelaron como clave de bóveda y condición de posibilidad crucial de una vida propiamente humana.

Hannah Arendt llegó a París en 1933, y allí vivió un destierro fecundo y difícil hasta el inicio de la Segunda Guerra Mundial y la ocupación de Francia por las tropas alemanas en 1940. Separada de su primer marido, que huyó a Estados Unidos poco después, nunca más volvió a retomar su matrimonio. Sus años parisinos son de una actividad constante. Asiste a los seminarios de Kojév sobre Hegel, lee a Kafka y a Martin Buber, colabora con revistas de la izquierda sionista radicada en París, profundiza su amistad con Gershom Scholem y Walter Benjamin, de quien siempre conservará memoria e influencia profundas²⁴. Durante esos años escribe muchísimo, completando trabajosamente su proyectada biografía de Rahel Vernhagen, mujer judía de la Prusia del XIX; vuelca asimismo su pensamiento en la acuciante urgencia del “problema judío”, en el rechazo de la asimilación y en la afirmación de una identidad judía específica en el seno de la cultura alemana y europea, en el proyecto de hallar un lugar en la tierra para el pueblo judío en Palestina y sentar allí “las bases de una civilización judeo-árabe”²⁵. Colabora con la organización judía *Aliyah de los jóvenes*, organización de socorro a los exiliados judíos alemanes que organiza el traslado de jóvenes a Palestina, y, en 1935, realiza un viaje a esta tierra del que apenas dejó testimonio, pero en el que comenzó un lento desengaño que la llevaría, años después, a enfrentarse al sionismo. La culminación de este distanciamiento, en lo que constituyó un capítulo esencial en la

²⁴Cf. “Walter Benjamin. 1892-1940”, en: Arendt, H., *Men in Dark Times*, San Diego-New York-London, Harcourt Brace & Company, 1995, págs. 153-207.

²⁵Palabras referidas al gran amigo y mentor en el sionismo, Kurt Blumenfeld, con quien, a pesar del creciente distanciamiento de Arendt con respecto a la ideología sionista -sobre todo con ocasión de la fundación de Israel – mantuvo una duradera y fructífera amistad. Cf. Arendt, H. - Blumenfeld, K., “. . . in keinen Besitz verwurzelt”: *Die Korrespondenz*; editado por Ingeborg, N. y Pilling, I.; Hamburgo, Rotbuch Verlag, 1995. La primera aparición en su pensamiento de una política basada en la existencia de consejos o asambleas democráticas abiertas, la articulación dilecta de Arendt al referirse a una forma auténtica de democracia, se encuentra, precisamente, en el proyecto de una Palestina organizada no estatalmente, sino como federación judeo-árabe gobernada a través de consejos mixtos e igualitarios. Véase, por ejemplo: “5. Un autogobierno local y consejos municipales y rurales judío-árabes mixtos, a pequeña escala y tan numerosos como sea posible, constituyen las únicas medidas políticas realistas que pueden terminar haciendo posible la emancipación política de Palestina”. “Salvar la patria judía”, en: Arendt, H., *Escritos judíos*; editado por Jerome Kohn y Ron H. Feldman; traducción de Cañas, E., Cancel, E., Carbó, R.S. y Gómez Ibáñez, V.; Barcelona, Paidós, 2009. pág. 499.

vida pública de Arendt, tuvo lugar, años después, con motivo de la polémica originada por la postura de la autora acerca del papel de los Consejos Judíos en el desenvolvimiento del exterminio judío durante la guerra, postura expuesta en su obra acerca del juicio y condena al miembro de las SS Adolf Eichmann por parte de un tribunal judío en Jerusalén²⁶. Con ocasión de esta polémica, la pensadora judía fue rechazada y duramente criticada por medios y personas afines al sionismo, alguno de ellos amigos suyos, en lo que consideraron una suerte de exculpación de los criminales nazis con respecto a sus atrocidades. No obstante, volviendo a los años treinta, la autora participó activamente en la política judía del exilio en la Francia que se preparaba para un enfrentamiento total con la Alemania nazi, una Francia que se olvidaba a su vez de la suerte de los refugiados que poblaban sus calles y se hacinaban en pequeños apartamentos parisinos esperando que *algo* pasara; de este modo, Arendt entró en contacto directo con las corrientes políticas que hegemonizaban el espectro de la acción.

Estos años de trepidante acción y acontecimientos fulgurantes ofrecieron a la filósofa el más importante material para la labor de comprensión que no dejó de ejercitar. Como en el caso de Hegel, parece que “la lechuza de Minerva emprende el vuelo al atardecer”, y que sólo después del tiempo de la acción puede inaugurarse el del pensamiento, dirigido a entender lo que se ha hecho. No obstante, para la pensadora judía – que también fue entonces “mujer de acción”- la savia del pensamiento sólo nace y se renueva en una vinculación esencial con la experiencia vivida, y lo pensado no es vacío sólo en la medida en que mantiene ese vínculo²⁷. Por esta razón, no es forzado referir sus posteriores palabras acerca de René Char²⁸ a su propio caso. El poeta y activista francés pertenecía a aquellos que “nunca en realidad habían participado en los asuntos oficiales de la III República” pero, no obstante, “se vieron absorbidos por la política con la fuerza del vacío”²⁹. El encuentro traumático e imprevisto con el vértigo de la *vita activa* se convirtió en auténtica revelación y en materia nutricia capaz de prestar al pensamiento una consistencia de la que se ve privado en la anémica abstracción de los *conceptos puros*. El espíritu humano sólo salta sobre el abismo que separa el mero conocimiento de la aprehensión del sentido al pasar sobre él el caudal

²⁶Cf. Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén. Un informe sobre la banalidad del mal*; traducido por Ribalta, C.; Barcelona, Editorial Lumen, 1999. A partir de ahora se citará como *Eichmann en Jerusalén*.

²⁷“El propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos”. Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 30

²⁸Poeta francés unido a la Resistencia contra los alemanes a quien Arendt debe la cita que encabeza *Entre el pasado y el futuro*: “Nuestra herencia no proviene de ningún testamento”. *Ibidem*, pág. 13.

²⁹*Ibidem*, pág. 13.

desordenado de la acción y la problemática del mundo de las apariencias. Como señala Arendt con respecto a Char, ser empujado a la acción significó para nuestra autora el encuentro con una esfera de la existencia humana que desde los inicios de la época moderna no ha dejado de menguar, la de la vida pública. Aquellos que lucharon contra la opresión desatada sobre toda Europa por el terror hitleriano encontraron que tan desgraciada coyuntura, al hacer desaparecer las rutinas burocráticas y la marcha automática de las cosas, hizo también brillar con especial intensidad la emergencia de un espacio semi-oculto pero decisivo, un espacio de auto-organización que requería ser cuidado y cultivado porque sólo depende de las acciones y relaciones que los que en él participan son capaces de emprender y mantener; descubrieron que ese espacio, que incluso en condiciones tan adversas permitía la aparición de la libertad, la espontaneidad y la iniciativa -porque íntegramente dependía de sus acciones- podía hacer palidecer la vida de reclusión en lo privado que había sido concebida como el verdadero fin de la vida humana por los apologistas de la época de prosperidad burguesa. De entre las ruinas de la Europa que se autodestruía, todavía era posible entrever una posibilidad ontológica de lo político por realizar.

No es demasiado aventurado señalar que la compleja identidad del pensamiento de Hannah Arendt está marcada fulminantemente por la necesidad de comprender, como en el caso de René Char, lo que se dio a la luz en esos años de oscurecimiento, es decir, la vida política en sus opuestas acepciones: la de la multiplicación opresiva de lo militar y lo policial, la ilimitación del dominio y la *ira del Estado*³⁰, por un lado; la del espacio público de la acción, por otro, en el que la existencia humana, que pertenece y se debe a las apariencias, puede *aparecer* no como simple instrumento o material -sea de construcción o de deshecho- sino como sentido y reconciliación con el mundo. Cuando en 1958 Arendt escribe sobre Char, parece escribir también sobre ella misma. Describe entonces cómo la apertura al espacio de la acción significó también el encuentro con el mejor *yo* de los implicados, un *yo* no reducido a las funciones biológicas que aseguran la pervivencia de la especie, sino abierto a las cualidades que permiten a cada uno aparecer como distinto y, por lo tanto, como valioso. En su reflexión acerca de esos momentos *extáticos* – en el sentido en el que un sujeto sale de sí para convertirse en *agente* y ocuparse no de sí mismo, sino del mundo- encontramos la constante pregunta arendtiana acerca de los secretos de la identidad personal y la apariencia, su decidida apuesta por ejercitar un pensamiento contracorriente que rescata la convicción de que, en

³⁰La expresión está tomada de la novela *Vida y destino*, del escritor ruso Vassili Grossman. Grossman, V., *Vida y destino*; traducido por Rebón, M.; España, Random House Mondadori, 2009, pág. 343.

el caso del ser humano, el modo más propio de ser es el aparecer³¹; el sujeto, para ella, sólo halla realidad en la *manifestación*, en las palabras y acciones que lo revelan ante otros; esto significa que, bajo su interpretación, comprender la apariencia conduce a la comprobación de que no existe una identidad interior que *luego* se traduce en actos o palabras, sino que la diferenciación individual que permite hablar de una identidad propia y personal sólo es realizada como apariencia, sólo se da en el aparecer³². Lo desacostumbrado y crucial de esta postura, lo peculiar y relevante de recorrer el desplazamiento hacia lo político en la consideración de la condición humana -renunciando así a la repetida maniobra filosófica de arrumbar lo público al rincón de lo inesencial- es que la identidad personal ha de comprenderse consecuentemente bajo una hermeneútica de la alteridad. Si la identidad se funda en el aparecer, su centro sólo puede ser la diferencia o, como afirma Arendt, la *pluralidad*³³. Decir esto es nombrar algo de crucial significado político, algo que brillará en todas las investigaciones y ensayos de Arendt acerca de la filosofía política, la política y el mundo humano: no hay un fundamento único y aglutinador capaz de reducir a unidad las diferencias *aparentes*.

Cuando la filósofa judía volvió sobre los años treinta y cuarenta, fue para subrayar cómo emergieron, incluso desde el fondo de la tiniebla, un conjunto de posibilidades genuinas de vida política. La traumática expulsión de la identidad personal del terreno *interior* y privado que había sido tomado desde el siglo anterior como exclusiva identidad personal supuso de hecho la forja de un *yo* mejor, es decir, un *yo* devuelto al mundo, al medio en el que adquiere consistencia precisa y no sólo abstracta. Este mejor *yo*, que es accesible bajo condiciones de *exposición* -en su doble sentido de “manifestación visible” y “riesgo”- como las impuestas por la ocupación de Francia a René Char y a la resistencia, se situó en este momento como una de las más importantes variaciones del pensamiento de Arendt; apartándose de los intentos de localizar la esencia humana en las

³¹En esto, como en otras muchas direcciones, Arendt asumió el riesgo de intentar pensar con decisión sugerencias, intuiciones o pensamientos a menudo inadvertidos o descuidados por la filosofía, y que, sin embargo, pertenecen a las obras de grandes filósofos. En este caso, la conjunción de ser y aparecer se encuentra ya en Aristóteles, quien afirma que “el ser es lo que aparece a todos”. Cf. Taminiaux, J., *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*; traducido al inglés por Gendre, M.; New York, State University of New York Press, 1997, pág. 92. Acerca de la centralidad del mundo del aparecer en la filosofía arendtiana, véase *infra*: II, “Una ontología del aparecer: Fenomenología y política”.

³²Se da en el pensamiento de Arendt, como veremos, una profundización en la noción de “existencia” como *ex-sistere*, salir de sí, y, en su propia terminología, *aparecer* ante otros; en esto, nuestra filósofa siguió a su manera la senda de Heidegger, pero con salvedades que más tarde podremos apuntar.

³³“(…) sólo eso que *aparece* fuera es distinto, diferente, único”. (Cursiva de la autora. A no ser que se indique lo contrario, las cursivas pertenecen al original). Arendt, H. y McCarthy, M., *Entre amigas*, op. cit., pág. 291.

profundidades del corazón, y guiándose por una fe nietzscheana en el valor de la apariencia, la perspectiva que la pensadora judía ofrecerá tras la larga travesía de los años treinta y cuarenta se teñirá de los múltiples tonos que incluye la gradiente que separa a lo trágico de lo exultante, y todo ello debido al hallazgo revelador de que no podemos, como hombres realmente existentes, renunciar al mundo de las apariencias o encontrar morada alguna que no sea la de su frágil estabilidad. Nuestra identidad problemática se halla en la eclosión de las diferencias a la luz del sol. Setenta, ochenta años después, y a la luz de sus obras posteriores, hoy podemos ya pensar que el mejor *yo* dado a conocer por la filósofa -el *yo* que actuó y pudo pensar las condiciones y significados de la acción, la apariencia y la política- sólo pudo surgir, como en el caso de René Char, tras el encuentro inesperado con aquello que trituró el ideal de un *yo* completo y autosuficiente que vive de espaldas al mundo, un *yo* refugiado en el tranquilizador ideal de la rutina del progreso y el retiro a los asuntos privados.

V

El exilio parisino de Arendt, que vio romperse el primer matrimonio con Günther Anders, fue también el escenario de su unión con Heinrich Blücher, con quien se casaría poco antes de la ocupación de Francia por las tropas alemanas y junto a quien viviría hasta la muerte de éste en 1970. Con Blücher, la filósofa tuvo la oportunidad de acercarse a poderosas corrientes de pensamiento y acción provenientes del marxismo heterodoxo de Rosa Luxemburgo, personaje cuya importancia política ella no dejaría de alabar y a quien, ya en los años sesenta, dedicaría un importante ensayo³⁴. Blücher había participado en las revueltas políticas surgidas tras el derrumbe alemán en la Primera Guerra mundial; se alineó junto a la Liga Espartaquista fundada por Luxemburgo, y participó del desencanto y extrañamiento hacia el leninismo y posterior estalinismo del comunismo soviético. Junto a él, Arendt encontró una nueva inspiración alejada de las fuentes académicas y más bien nacida de las turbulencias callejeras y las luchas proletarias; junto a él, tuvo la oportunidad de enfrentarse a las paradojas y fallas del marxismo, que habían hecho posible que los partidos marxistas hubieran acabado, ya en el conformismo del reformismo socialdemócrata, ya en la disciplinada sumisión de los partidos comunistas ante la burocracia totalitaria soviética. En los años cincuenta, Arendt, como tendremos ocasión de escrutar, mantendrá un diálogo apasionado con

³⁴“Rosa Luxemburg: 1871-1919”, en: Arendt, H., *Men in Dark Times*, op. cit., págs. 33-57.

Marx, un diálogo que llega a las más distantes tonalidades, desde el elogio hacia su comprensión de la sociedad burguesa hasta el contundente rechazo de las implicaciones de un pensamiento que, según defiende, contenía en sí el cumplimiento de las corrientes anti-políticas ligadas a la tradición occidental. Arendt conoció a Blücher en 1936. Éste, por entonces, pertenecía al KPO, pequeño grupo comunista escindido del Partido Comunista Alemán³⁵ y enfrentado a éste debido a la obediencia que mantenía con respecto a la política propugnada por Moscú.

Tras el estallido de la guerra con Alemania, el gobierno francés decretó el internamiento de los exiliados alemanes en campos, dada su irónica condición -ya no reconocida en la misma Alemania- de nacionales de una potencia enemiga. Tanto Blücher como Arendt fueron internados en varios centros de reclusión; la filósofa fue encerrada, primero, en el Velódromo de Invierno de París, y después trasladada al campo de internamiento de Gurs, construido para albergar a los refugiados españoles huidos tras la victoria franquista en la Guerra Civil Española. En febrero de 1941, cuando ya el gobierno del mariscal Petain había iniciado la colaboración con las medidas antisemitas alentadas por los alemanes, ambos, que se habían reunido poco antes en Marsella, tomaron un tren que los llevó a Lisboa, desde donde pudieron escapar a EE.UU. En su maleta, Arendt llevaba el manuscrito de las *Tesis sobre la filosofía de la Historia*, que Walter Benjamin le había dado para procurar su publicación por parte de Adorno y Horkheimer en tierras americanas³⁶. Benjamin, a diferencia de Arendt, no pudo obtener visado del gobierno español, y se suicidó en Portbou el 26 de septiembre de 1940 antes de ser enviado de nuevo a Francia³⁷.

Una vez en Estados Unidos de América, Arendt encuentra un primer trabajo como cuidadora de una pareja de ancianos en Massachusetts. Tiene que construir otra vez una vida, y decide hacerlo, dejando atrás la idea de regresar a Alemania. Para ello, además de ese primer trabajo, comienza a escribir para publicaciones periódicas judías como la revista *Aufbau*, en la que colabora por vez primera el 14 de noviembre de 1941. En plena guerra mundial, Arendt entregará a esta revista artículos esclarecedores sobre la suerte de los judíos europeos, a medida que fueron conocidas las evidencias sobre el exterminio realizado en el marco de la *Solución Final*. El interés de la filósofa,

³⁵Heinrich Brandler (1881-1967): líder del KPD (Partido Comunista Alemán) durante los primeros años veinte, fue posteriormente expulsado del partido, fundando entonces el KPO, Partido Comunista de Oposición, que luchó contra la deriva totalitaria y burocrática del comunismo soviético.

³⁶“Sobre el concepto de historia”, en: Benjamin, W., *Estética y política*; traducido por: Bartoletti, J. y Fava, J.; Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009, págs. 135-157.

³⁷“Walter Benjamin. 1892-1940”, en: Arendt, H., *Men in Dark Times*, op. cit., págs. 170-171.

durante los difíciles años que duró la guerra, se dirigió principalmente a procurar comprender lo que verdaderamente ocurría en Europa, en los guetos creados por los nazis, en los transportes masivos y planificados de la población judía europea hacia los campos del este de Europa, en su exterminio minuciosamente calculado y perpetrado. También, a medida que el resultado de la contienda se inclinaba hacia una victoria de los Aliados, Arendt se esforzó por promover una reflexión resuelta y lejana a contemplaciones y sentimentalismos sobre el futuro de los judíos, sobre su asentamiento en Palestina como modo de hallar para ellos un lugar en el mundo al que pudieran realmente pertenecer, pero también sobre los riesgos, cada vez más palpables, de construir esa comunidad judía bajo el modelo de los Estados-nación que habían desencadenado el infierno de la guerra y el genocidio en Europa. Oponiéndose al sionismo oficial que propugnaba un nuevo Estado *étnico*, la filósofa judía se preguntaba qué diferencia podría haber entre ése nuevo Estado y los Estados europeos si aquél era construido sobre el mismo concepto de “nación” que había contemplado la fundación de éstos y había demostrado, desde la inmensa carnicería de la I Guerra Mundial, su terrible potencial asesino. Voz polémica en el seno del sionismo, a la vez que subrayaba la peculiaridad y novedad del odio hacia los judíos por parte del nacionalsocialismo y la consiguiente aspiración a fundar un hogar judío que librara a su pueblo de las pretensiones homicidas del antisemitismo, alertaba también contra quienes, huyendo de la persecución en Europa, corrían el peligro de asumir los modelos políticos que la habían hecho posible. En estos primeros años de vida americana, Arendt no sólo escribió en la revista *Aufbau*, sino también en otras pertenecientes al ámbito del sionismo y la problemática judía como *Menorah Journal* o *Jewish Social Studies*, así como en publicaciones no específicamente judías como *Partisan Review* y *Commentary*. En los artículos escritos durante este período, la pensadora judía se separa cada vez más de una visión autocomplaciente o tranquilizadora de la tragedia judía en Europa, así como de las propuestas políticas sionistas sustentadas en ella; si no quieren volver a recorrer el camino nefasto de los Estados-nación europeos, los judíos no pueden insistir en una construcción política levantada sobre los mismos supuestos, una construcción que haría del judaísmo cualificación étnica necesaria y de Palestina una “nación” erigida de espaldas a sus pobladores árabes, que se verían relegados a la condición de ciudadanos sin derechos o de segunda clase. Las consideraciones incluidas en estos artículos adelantan con brillantez nociones fundamentales acerca de la política y la vida en común que la autora profundizará durante el resto de su vida, como son la crítica del Estado-nación étnicamente puro, de la noción de “soberanía” como centro de la actividad política, de la centralización y la creciente burocratización que hacen de la política moderna una suerte de

administración técnica de los asuntos humanos, de la estructuración misma del Estado como “monopolio de la violencia” que cierra el espacio de la participación común en el poder... Arendt insiste en un sionismo heterodoxo como el formulado por Judas Magnes, según el cual el nuevo “hogar judío” había de incluir a los habitantes árabes de Palestina; además, apuesta por un estado descentralizado en el que la acumulación de poder -que ha demostrado sin cesar con qué facilidad se desencadena como asesinato y represión- sea impracticable al estar integrado por una federación de consejos autónomos de formación mixta árabe-judía³⁸. Es esta la primera ocasión en la que Arendt formula su apuesta por el sistema de consejos³⁹ como modalidad específicamente moderna de una política no colonizada por la imagen técnica de los asuntos humanos y la “ilusión de omnipotencia” plasmada en las ideologías, sino construida, más bien, en torno a las capacidades propiamente políticas de la condición humana: la acción y la palabra.

Succionada por el desafío de enfrentar los horrores revelados en los campos de exterminio y la necesidad de hallar un modo de pensarlos sin clausurar la posibilidad de disponer nuevos comienzos, los escritos arendtianos de los años de guerra dieron a luz algunas de sus ideas más radicalmente nuevas, y la señalaron como una de las mentes más lúcidas a la hora de hacerse cargo de la realidad política humana, tan llena de promesas como de amenazas. Las posiciones adoptadas por Arendt le valieron ya entonces susceptibilidades y críticas que habían de presagiar la polémica levantada al publicar su crónica del juicio de Adolf Eichmann⁴⁰. En estos artículos, lejos de situarse en el terreno de la compasión -que, como más tarde defendería, es un punto de vista erróneo al tratarse de los asuntos políticos- ofrece una primera mirada sobre la inacción de las víctimas ante la cercanía de su aniquilamiento, así como de la problemática colaboración de los Consejos Judíos promocionados por los nazis para agilizar los trámites de deportación de millones de judíos. Frente a la sumisión y la aceptación del propio exterminio, esgrime con fuerza el ejemplo del Gueto de Varsovia, aplastado por la represión nazi en 1943 tras levantarse en armas⁴¹. Las críticas a su “desprecio” por las víctimas que murieron sin rebelarse -aunque ella negara tal actitud ante los muertos- enojaron entonces, igual que enojaron sus juicios al respecto en el seno de su *Eichmann en*

³⁸Véase *supra*, nota 25.

³⁹Sistema que, además de su localización primera en la tierra de Palestina, será objeto de su atención en posteriores obras de temática política. Véase, por ejemplo, “Reflexiones sobre la revolución húngara”, en: Arendt, H., *Karl Marx y la tradición del pensamiento occidental*; traducido por Serrano de Haro, A.; Madrid, Ediciones Encuentro, 2007.

⁴⁰Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, op. cit.

⁴¹Arendt, H., “Für Ehre und Ruhm des Jüdischen Volkes” (“Para honor y gloria del pueblo judío”), *Aufbau*, 21 de abril de 1944, hoy incluido en: Arendt, H., *Escritos judíos*, op. cit., págs. 280-282.

Jerusalén. Tanto es así que la revista *Aufbau* suprimió su columna en 1944, mientras que la redacción de *Commentary* rechazó un artículo por ella escrito dado que “un lector malintencionado podría detectar en él demasiadas implicaciones antisemitas”⁴². Estas polémicas alejaron cada vez más a la pensadora judía del sionismo, al que se había acercado los años anteriores, y la hicieron, finalmente, convertirse en una especie de bestia negra de los defensores de la fundación del Estado de Israel en 1948.

No obstante, la principal preocupación que desvelan sus escritos de los años cuarenta es la de comprender el exterminio de los judíos, que fue para ella el centro mismo de la ideología nacionalsocialista, y no sólo una contingencia o un efecto secundario. En este exterminio operado en el cuerpo del pueblo judío, Arendt vislumbró un principio capital de la política moderna: la conversión de los hombres en seres superfluos⁴³. Presta atención especial a las obras de Kafka, como había hecho Walter Benjamin, y descubre en sus visiones alucinadas, como las contenidas en “*La colonia penitenciaria*”, atinados presagios de una política cuya imagen privilegiada es el campo de exterminio. El experimento de los campos es universalizable, llega a pensar, y utilizable a partir de ahora por cualquier régimen, incluso por los de naturaleza opuesta al régimen de Hitler.

Terminada la guerra, y terminada con ella la criminal aventura nacionalsocialista, Hannah Arendt siguió escribiendo acerca de sus consecuencias e implicaciones. Su distancia con respecto al sionismo se vio acrecentada a medida que se perfilaba el proyecto de un Estado judío, que finalmente tendrá nacimiento en 1948. Con la derrota del proyecto de una nueva entidad política no deudora de la estructura del Estado-nación europeo, de una entidad política de carácter confederal que diera cabida tanto a judíos como a árabes, la pensadora judía se retiró definitivamente de la militancia política, dedicándose entonces casi en exclusividad, además de a distintas labores profesionales, a la más específica labor de la clarificación conceptual de su contenido. El campo de sus intereses se amplió más allá de la problemática judía, para devolver este problema al seno de una reflexión universal acerca de los problemas en torno a los cuales se constituye la realidad política humana; además, también en estos años, volvió a dirigir su reflexión hacia la esencial cuestión del lugar que ocupa el pensamiento filosófico con respecto a la vida práctica y la vida de

⁴² Adler, L., *Hannah Arendt*, op. cit., pág. 202

⁴³ Acerca de la superfluidad moderna de los seres humanos, consumada en los regímenes totalitarios, véase *infra*, “IV. Filosofía e ideología”.

los hombres⁴⁴ en comunidad. Arendt volvió también a introducirse en el pensamiento filosófico, pero lo hizo asumiendo la significación inesquivable que los acontecimientos pasados tienen para cualquier intento de situar la filosofía en un más allá de los asuntos humanos. Sus críticas hacia el modo filosófico de desatender la realidad política, de suplantar lo que acontece y poner en su lugar una ficción adecuada al ordenado suceder de las ideas y los conceptos, tuvo entonces como objetivo una denuncia de las consecuencias a menudo desastrosas que se derivan de la intervención del filósofo *qua* filósofo en el terreno de la acción política.

A lo largo de su vida, dos serán los casos paradigmáticos de los que Arendt trató de extraer el significado histórico que para la acción política entrañó la participación del filósofo: el de Platón y el de Heidegger⁴⁵, que, en cierta manera, señalan el comienzo y las postrimerías de la tradición filosófica occidental. Las primeras tentativas de comprensión que al respecto esbozó, nada más terminar la guerra, se vincularon sobremanera al examen del “caso Heidegger”, al caso ejemplar en el que, según Arendt, se reveló una inquietante afinidad entre un pensamiento filosófico sobresaliente y la más amenazadora de las realidades políticas, el totalitarismo. No obstante, la reflexión acerca de tal afinidad fue madurando a lo largo de toda la vida activa de Arendt y adquiriendo diversas intensidades de acuerdo con el desarrollo de su propio pensar. En los años de la posguerra, la pensadora judía se acercó a la relación entre Heidegger y el nazismo tratando de saldar cuentas con el antiguo maestro -pero también amante y amigo- que en su actuación concreta había oscurecido la extraordinaria relevancia filosófica de su pensamiento, revelando que no tiene por qué existir continuidad entre la esfera de los significados filosóficos y la del cotidiano obrar. Su artículo “The image of hell”, publicado en la revista *Commentary* en 1946, muestra a una Arendt llena de indignación hacia el entusiasmo de Heidegger por el ascenso de Hitler al poder, a la vez que subraya cómo este entusiasmo del filósofo hacia el régimen no fue acompañado por un aprecio recíproco, ya que el régimen no tardó en marginar al filósofo de Messkirch, prefiriendo a “charlatanes” como Alfred Bauemler⁴⁶. El retorno de Arendt a la preocupación filosófica es también

⁴⁴El uso del genérico “los hombres” (*men*) para designar el conjunto de los seres humanos, es peculiar de Arendt. Aunque ello le haya valido críticas desde la perspectiva feminista, creemos que es adecuado, para exponer el contenido de su filosofía, guardar fidelidad a sus decisiones terminológicas, por lo que emplearemos la misma expresión a lo largo de este trabajo.

⁴⁵Dada la naturaleza de este estudio, nos fijaremos con detenimiento en Platón, mas no en Heidegger. Con ello, observamos también la postura de la misma Arendt, que no desarrolló con especial intensidad la relación de la filosofía heideggeriana con la realidad política, mientras sí lo hizo con Platón. Véase *infra*, “III. Semillas de ideología en el nacimiento y final de la tradición occidental”.

⁴⁶“The image of hell”, publicado en septiembre de 1946 en la revista *Commentary*, y hoy incluido en: Arendt, H.,

tangible en un artículo que escribió a instancias de los editores de la revista *Partisan Review* y que fue publicado en 1946 con el título de “What is existential philosophy?”⁴⁷. En este trabajo, Arendt se sumerge en un estudio de la filosofía de la existencia, para ella iniciada con la imposibilidad mostrada por Kant de afirmar la unidad de ser y pensar; en este estudio, y al tratar la filosofía de su antiguo maestro, Arendt esgrime que la figura del *Dasein* heideggeriano ofrece una imagen del hombre como un ser arrojado al mundo, es decir, un ser alienado con respecto a su hogar mundano y a sus congéneres. Un ser condenado a la soledad absoluta de un Dios⁴⁸. En este sentido, la filosofía de Heidegger se manifiesta como un pensamiento radicalmente antipolítico en el que la “caída” es, precisamente, la vida con los otros, un ámbito de *inautenticidad* en el que el sí mismo sólo puede entregarse a la farsa. Consecuentemente, la filosofía de Heidegger muestra en sus mismos fundamentos, de acuerdo con la pensadora judía, una arraigada actitud anti-política, o lo que es lo mismo: una reveladora incapacidad de hacerse cargo de la realidad política en la que el hombre ha de vivir⁴⁹. En este momento, la indignación contra Heidegger lleva a Arendt a recordar su ingreso en el partido nazi, e incluso, en carta a Jaspers, a acusarle de haber sido “un agresor potencial” con respecto a Husserl, a quien el filósofo de Messkirch había dado la espalda cuando cayó sobre él la proscripción debida a su condición de judío⁵⁰. Más tarde, después de reconciliarse con él, Arendt se mostraría mucho más condescendiente y aceptaría la versión por él defendida en relación a la colaboración con el régimen nacionalsocialista, según la cual se limitó a una ilusión de sólo unos meses de duración tras la cual siguió un creciente apartamiento y desengaño⁵¹.

Essays in Understanding, op. cit., págs. 197-206. En cuanto a Alfred Bauemler (1887-1968), fue uno de los filósofos de cabecera del régimen de Hitler y el más influyente adaptador de la filosofía de Nietzsche a los fines del nacionalsocialismo.

⁴⁷Ibidem, págs. 163-188.

⁴⁸Ibidem, pág. 178.

⁴⁹“A being of this highest order (*Dasein*) is conceivable only as single and unique and knowing no equals” (“Un ser perteneciente a este orden superior (el *Dasein*) sólo es concebible como solitario, único y carente de iguales”). Ibidem, pág. 180. (Traducción propia. En adelante, de no especificarse, se entenderá que todas las traducciones también lo son).

⁵⁰“(…) et comme je sais que cette lettre et cette signature l'ont quasiment assassiné, je en puis m'empêcher de tenir Heidegger pour un meurtrir potentiel” (“Y como yo sé que esta carta y esta firma casi lo mata, no puedo dejar de pensar en Heidegger como su potencial agresor”). Arendt, H. y Jaspers, J., *Correspondance*, op. cit., pág. 92. Carta del 9 de julio de 1946.

⁵¹Esta versión autojustificativa, construida por Heidegger tras la guerra, se ha visto acosada e interpelada por numerosos escritos y documentos rescatados por varios investigadores. La obra que levantó más polémica al respecto, publicada en francés en 1987, fue: Farías, V., *Heidegger y el nazismo*; Palma de Mallorca, Lleonard Muntaner, 2009. La versión del propio Heidegger se encuentra en la entrevista que concedió a la revista alemana *Der Spiegel*, y que fue publicada después de su muerte: “Entrevista del *Spiegel*”, en: Heidegger, M., *La autoafirmación de la*

Terminada la conflagración mundial, y ya asentada en territorio norteamericano, Hannah Arendt comenzó a escribir lo que terminaría por convertirse en su primera gran obra, *Los orígenes del totalitarismo*⁵², y la ocuparía hasta el año 1950. Su objeto, como su título indica, era el rastrear la genealogía política de los regímenes totalitarios modernos, de tal manera que se hiciera pensable lo que había aparecido en el mundo como radicalmente nuevo, imprevisible, sin precedentes⁵³. Los problemas que halló en su elaboración se encuentran presentes en las dificultades mismas que encierra el objeto de su estudio, que no es otro que llegar a pensar lo que, según las categorías propias del pensamiento científico, histórico y filosófico dominantes, es impensable⁵⁴. Esta primera incursión, primera y decisiva, señala la senda por la que Arendt recorrerá los caminos de su original ontología política, y recoge a su vez lo arriesgado de su punto de vista, dado que, lejos de pretender levantar una explicación sistemática que ofrezca la visión de una necesidad en lo acaecido, se aferra firmemente a algo que constituirá un rasgo permanente del resto de sus obras: todo pudo haber ocurrido de otra manera. Su modo de situarse ante la realidad política queda entonces ya afirmado: no hay realidad alguna en el campo de la acción humana que no esté caracterizado por una radical contingencia; ni el nazismo ni el estalinismo -principales culminaciones de la deriva política moderna que conforma el cuadro del totalitarismo- son consecuencias necesarias de procesos irreversibles. En el campo de los asuntos humanos, el acontecimiento no tiene causas, sino *orígenes*. Por lo tanto, este primer intento de comprender la configuración moderna del campo de lo político presenta ya condensados los diversos avatares que el propósito de comprender atravesará a lo largo de las obras y los años de la pensadora judía, y que se expresa en su convicción de que no es posible buscar en el tiempo y los hechos humanos rastro alguno de necesidad, y que, por lo tanto, dar cuenta del espacio humano de lo político obliga a desasirse de la confianza en una razón capaz de *explicar* lo ocurrido. El *logos* presente en los asuntos humanos impide que podamos deducir unos hechos de otros al igual que deducimos unas ideas de otras; la razón que encuentra lugar en el mundo humano y político de las apariencias no es la de los procesos lógicos ineluctables.

Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel; traducido por Rodríguez, R.; Madrid, Editorial Tecnos, 1989.

⁵²Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit.

⁵³Expresión usada por la propia Arendt (*unprecedented*) para nombrar el carácter no deducible del pasado de los regímenes políticos totalitarios y, por lo tanto, la búsqueda de un modo de comprensión adecuado a *lo radicalmente nuevo*.

⁵⁴La expresión clásica de esto se encuentra en Aristóteles: “En efecto, sin lo universal no es posible alcanzar la ciencia (...)”. Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 9, 1086b; traducido por Calvo Martínez, T.; Madrid, Editorial Gredos, 2000, pág. 536.

Desde esta primera incursión en lo que será, ya casi permanentemente, su objeto de reflexión, Hannah Arendt dibuja su gesto característico en la aproximación al incierto ámbito de las realidades políticas que constituyen, para ella, la posibilidad más propia de lo humano. Este gesto está presidido por la voluntad de alcanzar una comprensión de los asuntos humanos que se separe de la reducción a leyes y procesos impersonales, pero que, a su vez, sea capaz de revelar un sentido. No se conforma con diluir todo lo acaecido en la mera agregación de hechos de forma meramente externa y arbitraria. Por esta razón, será preciso, antes de analizar qué es lo que Hannah Arendt pretendió llegar a comprender en las obras de madurez inauguradas por *Los orígenes del totalitarismo*, introducir, a modo de interludio, una caracterización de lo que significa “comprender” para la autora judía.

2. SOBRE LA COMPRENSIÓN

Todas las obras publicadas por Hannah Arendt pueden entenderse como tentativas de comprensión acerca de las grandes perplejidades en las que se debate la humanidad contemporánea⁵⁵. Su ingente obra escoge como centro de reflexión algo que, según su perspectiva, fue desatendido y gravemente malinterpretado por la tradición filosófica: el espacio humano de las apariencias, de la vida entre otros y ante otros, que constituye la esfera política sin la cual la vida humana no es comprensible como tal. Vida humana y política son, de acuerdo con esto, inseparables, y sólo pueden disociarse al precio de una escisión interna en la misma existencia humana. La condición humana es por sí misma una condición política, y la gran crisis que enfrenta el mundo occidental es, primariamente, una crisis política fundada en lo que la pensadora judía denomina la “alienación del mundo”, es decir, la incapacidad del hombre moderno para establecer un hogar en el que desplegar las capacidades prácticas que le permitan habitar la tierra y hacer de ella un mundo. La constatación de esta crisis sin precedentes -que en las dimensiones de la política y el pensamiento cristalizaron respectivamente en el nacimiento de los totalitarismos y la hegemonía intelectual de las ideologías- condujo al pensamiento arendtiano a atravesar las más difíciles coyunturas a las que se enfrenta la humanidad moderna, y a hacerlo con la conciencia de que las respuestas ofrecidas hasta el momento, en tanto no habían nunca enfrentado o previsto una crisis de tal magnitud, habían de ser inadecuadas o, al menos, sumamente incompletas. La posición de Arendt, por otro lado, ofrece también, en el amplio panorama en el que se inserta, una perspectiva trágica, una situación anfibia singularizada por una doble pertenencia: la vocación filosófica y la voluntad de pensar la vida en común de los hombres modernos renunciando a los

⁵⁵ Arendt no emplea -o sólo lo hace de manera ocasional- el término “contemporáneo” para referirse a los tiempos que le son coetáneos. Como casi todas las categorizaciones tradicionalmente asentadas como normativas, la autora judía rechaza la distinción entre lo “moderno” y lo “contemporáneo”, dado que para ella ambos momentos pertenecen a un solo *continuum* histórico. Frente a tal distinción, que parece aludir a una diversidad esencial entre ambas épocas, Arendt prefiere hablar de “época moderna”, introduciendo una diferenciación interna a ésta que sería el “mundo moderno”. El uso de esta última expresión, por su parte, difiere sensiblemente de las categorizaciones históricas al uso. Para ella, el mundo moderno como tal sólo se constituye con la realización de las tendencias novedosas que distinguen a la época moderna -caracterizada por el ascenso de las ciencias naturales y la creciente expansión de sus categorías de pensamiento a todas las dimensiones de la existencia humana occidental- de la edad media. Por ello, cuando habla del mundo moderno se refiere a lo que comunmente incluimos bajo el rótulo de “Historia Contemporánea”, esto es, a la realidad que surge de las revoluciones política e industrial y adquiere plena expresión en el siglo XX. Cf. “La *vita activa* y la época moderna”, en: Arendt, H., *La condición humana*; traducido por Gil Novales, R.; Barcelona, Paidós, 2005, págs. 277-342.

prejuicios filosóficos⁵⁶. La tensión existente entre los dos extremos que enmarcan la obra de Arendt, la profundidad filosófica y el convencimiento de la dificultad que encuentra la filosofía para pensar aquello cuyo ser es apariencia, hacen que nos situemos ante una aproximación compleja, a menudo atravesada por contradicciones y tensiones que, antes que consolar sobre el alcance de una comprensión posible, evidencia en última instancia la imposibilidad de alcanzar un saber definitivo acerca de las cuestiones humanas. Es su noción de “comprensión” la que responde a esta imposibilidad de alcanzar un saber definitivo, pero a la vez a la de renunciar a la persecución de un saber que haga habitable el mundo humano. Esta noción es la que se despliega en las grandes obras de la pensadora que a lo largo de este trabajo trataremos de penetrar.

2.1. La fragilidad de la comprensión

Como antes adelantamos, la voluntad de comprender maduró en Arendt ante la avasalladora presencia de un mundo en el que la política se había convertido en destino. La necesidad de comprender está en ella, entonces, unida a la voluntad de reconciliarse con una realidad que, a pesar de la inclemencia y lo despiadado de su presente, es la única que nos es dado habitar. Como en el caso de la “odisea del espíritu” trazada por Hegel⁵⁷, también la autora judía contempló la comprensión como la actividad específicamente humana de reconciliación con el mundo⁵⁸; como aquél, ésta coincide en que el “yo se encuentra en casa dentro del mundo ...cuando lo ha comprendido”⁵⁹; a diferencia del filósofo suabo, no obstante, ella no cree realizable el proyecto de una saber absoluto, sino sólo la obtención de destellos, de “momentos de reconciliación con el mundo” que exigen una continuación indefinida, ya que ninguno de ellos puede alcanzar una

⁵⁶Como ella misma confesó al ser preguntada acerca de su posición en el campo del pensamiento contemporáneo, su obra difícilmente puede ser ubicada en el ámbito de la filosofía sin más; así, ella prefería catalogar su labor como “teoría política”. Cf. Arendt, H., *Lo que quiero es comprender*, op. cit., pág. 42. No obstante, también admitió que el motivo que la empujó hacia el estudio de la filosofía fue en ella precoz y determinante. *Ibidem*, pág. 50.

⁵⁷Utilizo en este lugar una expresión dedicada a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Véase, por ejemplo, Duque, F. (Ed.), *La odisea del espíritu*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2008.

⁵⁸“(…) la tarea de la mente es la de entender lo que ocurrió y esta comprensión, de acuerdo con Hegel, es la forma en que el hombre se reconcilia con la realidad; su verdadero fin es estar en paz con el mundo”. Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 20.

⁵⁹Se trata de una cita de Hegel, G.W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; la edición utilizada por Arendt nos es desconocida. Citada en: Arendt, H., *Diario filosófico*; traducido por Gabás, R.; Barcelona, Herder Editorial, 2006; mayo de 1951, pág. 85.

validez permanente⁶⁰. Frente al espíritu hegeliano, que comprendiendo se asienta sedentariamente en el mundo, el comprender arendtiano se resuelve en el nomadismo del que planta su tienda sabiendo certeramente que tendrá que levantarla de nuevo. Comprender no conduce a resultados inequívocos: su único fruto es el de poder estar en el mundo aceptando que es tal cual es, pero no exige a cambio el pago de fidelidad hacia su realidad constituida, sino que, al contrario, establece el suelo único sobre el que es posible ejercitar en él la facultad de juzgar⁶¹. Comprender no significa “abrazarse a la necesidad”, ya que la comprensión misma, en su constitutivo inacabamiento, ilumina la contingencia de lo que toma por objeto⁶². La comprensión supone entonces el esfuerzo de un tejer incesante, como el desarrollado por Penélope en la *Odisea* homérica, cuyo fin es únicamente la aprehensión de *un* sentido, perentorio y frágil, y que dispone siempre la apertura de nuevas labores de comprensión; de este modo, el comprender no arriba nunca a término, y es, para Arendt, el modo específicamente humano de estar vivo⁶³, o, como en su momento diría Heidegger, un *existenciar*, el modo propio de existir del *Dasein*⁶⁴. La comprensión, en tanto actividad de reconciliación con el mundo – planteamiento mundano que, sin duda, la aleja de la postura heideggeriana-, es, para la pensadora judía, hermana de la narración, y no de la *explicación* científica o de la exhaustiva demostración lógica. Como en el caso de las narraciones, el resultado de la comprensión es la forja de *un* sentido y se relaciona con la suprema capacidad de la vida humana: la de comenzar, ya que

⁶⁰ “Understanding, as distinguished from having correct information and scientific knowledge, is a complicated process which never produces unequivocal results” (“La comprensión, en tanto es distinta a la posesión de información correcta o de conocimiento científico, es un complejo proceso que nunca produce resultados inequívocos”). “Understanding and Politics”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit. págs. 307-308. Cf. Ludz, U., “Introducción”, en: Arendt, H., *Lo que quiero es comprender*, op. cit., pág. 15.

⁶¹ “La función política del narrador -historiador o novelista- es enseñar la aceptación de las cosas tal como son. De esta aceptación, que también puede llamarse veracidad, nace la facultad de juzgar”. “Verdad y política”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., págs. 275-276.

⁶² “ (...)for every single person needs to be reconciled to a world into which he was born a stranger and in which, to the extent of his distinct uniqueness, he always remains a stranger. Understanding begins with birth and ends with death. To the extent that the rise of totalitarian governments is the central event of our world, to understand totalitarianism is not to condone anything, but to reconcile ourselves to a world in which such things are possible at all” (“... cada persona necesita reconciliarse con el mundo en que ha nacido como extranjero y en cuyo seno permanece siempre extraño, a causa de su irreducible unicidad. La comprensión comienza con el nacimiento y finaliza con la muerte. En la medida en que el surgimiento de los gobiernos totalitarios es el acontecimiento central de nuestro mundo, entender el totalitarismo no significa perdonar nada, sino reconciliarnos con un mundo en que cosas como éstas son simplemente posibles”). “Understanding and politics”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 308. La traducción pertenece a Fina Birulés, y puede encontrarse en: Arendt, H., *De la historia a la acción*; traducido por Birulés, F.; Barcelona, Paidós, 1995, pág. 30.

⁶³ Cf. Ludz, U, “Introducción”, incluido en Arendt, H., *Lo que quiero es comprender*, op.cit., pág. 15.

⁶⁴ “En cuanto fáctico, el *Dasein* ya ha puesto siempre su poder-ser en una de las posibilidades del comprender”. Heidegger, M., *Ser y tiempo*; traducido por Jorge Eduardo Rivera C.; Madrid, Editorial Trotta, 2009, parágrafo 31, pág. 165.

sus resultados no son más que origen de nuevos ensayos de comprensión.

La comprensión presenta en Arendt caracteres muy diversos a los esfuerzos por constituir un sistema de la realidad; su objetivo no es agotar exhaustivamente el campo de lo real dando cuenta del todo, sino más bien explorar lo parcial que nos es dado sin pretender integrarlo sistemática y consistentemente en una cosmovisión. Como una narración, siempre envuelta en la red tejida por otras innumerables narraciones e historias que conforman un horizonte fenomenológico del que no hay manera de poseer visión abarcadora y precisa, cualquier comprensión está ya de siempre caracterizada por su carácter *dóxico* (de *doxa*) y fragmentario⁶⁵. Como algunos comentaristas han señalado, la idea de “comprensión” forjada por la filósofa bebe profundamente de la ruptura existencialista con la ambición de asegurar la transparente continuidad entre ser y pensar y, consecuentemente, con el proyecto de llegar a edificar una teoría coherente del todo⁶⁶. Particularmente afecta a la visión de Jaspers. la pensadora judía comparte con él la convicción de que la comprensión se atiene por naturaleza a un *principio de fragmentación*, es decir, que, una vez aceptado que no hay un Ser más allá de *los seres* que pueda ser conocido, la filosofía -o el pensamiento- se libera de la pesada e impracticable tarea de explicarlo todo desde un solo principio monista; la realidad es, en última instancia, irreductible, y, en su completitud, es irrepresentable, por lo que no es posible agotarla en el pensar. Querer comprender exige desterrar el objetivo de la consistencia lógica, dado que significa permanecer en apertura ante las contradicciones y equívocos que conforman el mundo en el que se da la experiencia⁶⁷. De acuerdo con esto, la realidad existencial del comprender no puede ser identificada con el ejercicio teórico del conocer ni con la construcción de teorías científicas acerca de los fenómenos naturales o humanos, ya que el científico, en su búsqueda de una realidad que no se halla presente en la experiencia común del mundo y que, sin embargo, constituiría su esencia escondida e inaccesible a los sentidos, renuncia

⁶⁵Cf. Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, USA, Rowman & Littlefield Publishers, 2000, 2003, pág. 112.

⁶⁶Véase, por ejemplo: Taminaux, J., “The Philosophical Stakes in Arendt's Genealogy of Totalitarianism”, *Social Research* 69:2, 2002, págs. 423-446.

⁶⁷“(…) we are forced to conclude that this particular institution of totalitarianism is beyond human understanding. (...) The insanity of such systems clearly does not lie only in their first premise but in their very logicity, which proceeds regardless of all facts and regardless of reality which teach us that whatever we do we can carry through with absolute perfection” (“... estamos forzados a concluir que esta particular institución del totalitarismo está más allá de la humana comprensión. ... La locura de tales sistemas no radica sólo en su primera premisa, sino en su misma lógica, que procede sin atención a los hechos ni a la realidad, que nos enseña que, sea lo que sea lo que hagamos, no podemos conducirlo a su fin con absoluta perfección”). “Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pag. 233.

obligatoriamente al marco de la comprensión humana -dada siempre como situación espacio-temporal- para aspirar al punto de vista privilegiado de alguien que es capaz de aprehender la realidad del mundo desde un lugar situado en su exterior⁶⁸. El comprender, como estructura existencial del hombre, como “modo específicamente humano de estar vivo”, se contrapone a la ambición por alcanzar un punto de vista *universal* desde el que contemplar, como un objeto separado, la estructura nuda del mundo; se distingue de la pretensión de situarse, más allá del tiempo y el espacio humanos, en el no-lugar del “observador que flota libremente en el espacio” elegido por Einstein como sujeto científico de conocimiento⁶⁹, o en el punto de apoyo de Arquímedes que sirvió a la ciencia moderna para escapar idealmente de las condiciones mundanas y codiciar un punto de vista que hubiera trascendido las limitaciones constitutivas del conocimiento humano⁷⁰. La estructura propiamente humana del comprender lo aleja de las pretensiones de un conocimiento arrancado a su situación mundana, por lo que no puede ser leído como una teoría - como un *ver*- sino más bien como un *estar-en* o un *ser*, lo que da como resultado que no puede entenderse más que como una estructura narrativa de inserción en la realidad. Comprender es, en última instancia, elaborar una narración acerca de la experiencia del mundo; una narración en la que los acontecimientos, los sucesos que conforman la experiencia o la historia pasada, adquieren un sentido posible. La decidida apuesta arendtiana por revelar la potencia epistemológica de las narraciones, por tanto, choca diametralmente con aquellos presupuestos teóricos descritos por Berlin, y que bien pueden ser los que fundan la aproximación científico-lógica al conocimiento: “1) Para cada pregunta auténtica existe una sola respuesta correcta (...); 2) Existe un método para encontrar las respuestas lógicamente correctas; 3) Todas las respuestas correctas deben ser compatibles entre sí”⁷¹.

⁶⁸ “La respuesta no convencerá al científico, que bajo la presión de los hechos y los experimentos, se vio obligado a renunciar a la percepción sensorial y, por tanto, al sentido común, gracias al cual coordinamos la percepción de nuestros cinco sentidos para configurar la total captación de la realidad. También se vio obligado a renunciar al lenguaje corriente, que aun en sus pretensiones más elaboradas sigue indisolublemente ligado al mundo sensorial y a nuestro sentido común”. “La conquista del espacio y la estatura del hombre”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 404.

⁶⁹ *Ibidem*, pág. 425. Arendt cita a Einstein para referirse a esta aspiración extramundana del conocimiento científico, que lo convierte en tan netamente distinto de la comprensión, por fuerza, mundana.

⁷⁰ “La situación (...) se parece a una verificación elaborada de una afirmación de Franz Kafka (...): el hombre, decía el escritor, 'descubrió el punto de Arquímedes, pero lo usó contra sí mismo; es como si le hubieran permitido encontrarlo sólo con esa condición'”. *Ibidem*, pág. 423.

⁷¹ Citado en: Marramao, G., “Paradojas del universalismo”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, vol. 1, 1993, pág. 16.

Tal y como de lo anterior puede extraerse, el comprender pertenece a la misma condición humana, y no es para Arendt un simple modo accidental que el sujeto pueda tomar o dejar a la hora de habitarlo; evocando la posición de su maestro y amigo Karl Jaspers, comprender no es un simple *estar ante el objeto*, sino que se ejercita como labor práctica de “preparación de un hogar”⁷² y evita consecuentemente la alienación con respecto al mundo, verdadero centro de la crisis moderna que, según la pensadora, preludió la búsqueda de sustitutos para la comprensión en las ideologías políticas y alumbró el nacimiento de los regímenes totalitarios en tanto formas políticas de asegurar una política sin mundo, es decir, una política de la desaparición definitiva de lo político⁷³. Desde esta posición, es posible afirmar sin ambages que la crisis moderna, que supone el extrañamiento de la humanidad occidental con respecto a su hogar mundano, es, a la vez, una crisis de la comprensión, mas no de ésta o aquella comprensión de las cosas, sino del modo de ser propio de la condición humana a través del cual reconoce y se reconcilia con un mundo que sin ella aparece como realidad ajena, indiferente o amenazadora. La noción de *comprensión*, consecuentemente, alude a una doble dimensión práxica y epistemológica, dimensiones que, sin embargo, se dan como elementos necesariamente entrelazados, ya que no pueden disociarse a la manera del conocimiento teórico y la aplicación técnica de lo conocido. Arendt procura distanciarse así de la concepción tradicional metafísica del conocimiento, entendido como constitución de un objeto para el sujeto, lo que quiere decir, a su vez, que se aparta del modelo de un sujeto separado de lo real y que construye teorías acerca de ello. Por tanto, como decíamos, intenta apartarse de la principal falacia del pensamiento metafísico, que, según señala, consiste en interpretar el significado o sentido bajo el modelo de la verdad, entendida como adecuación entre entidades de carácter contrapuesto⁷⁴.

Frente al deseo metafísico de conocimiento teórico y contemplativo, Arendt acoge la comprensión como una actividad de reconocimiento que no se propone la resolución de paradojas y

⁷²Taminiaux, J., “The Philosophical Stakes in Arendt's Genealogy of Totalitarianism”, op. cit., pág. 429.

⁷³Véase *infra*, “III. Semillas de ideología en el nacimiento y final de la tradición occidental” y “IV. Filosofía e ideología”.

⁷⁴“El error básico previo a todas las falacias metafísicas consiste en interpretar 'sentido' en la imagen de la 'verdad'”. Jonas, H., “Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt”, en: Birulés, F. (ed.), *El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pág. 34. En la dirección de denunciar los supuestos del pensamiento metafísico, la misma Hannah Arendt afirmó de su obra: “I have clearly joined the ranks of those who for some time now have been attempting to dismantle metaphysics and philosophy with all its categories” (“He engrosado con claridad las filas de aquellos que, de un tiempo a esta parte, han intentado desmantelar la metafísica y la filosofía junto a todas sus categorías...”). Arendt, H., *The Life of the Mind*, op. cit., pág. 212.

contradicciones, tan propia de lo teórico, sino el afán por soportarlas⁷⁵. Su asunción de la fragilidad de la comprensión la lleva a contraponerla, de manera polifacética, al conocimiento teórico, y a vincularla estrechamente, a diferencia de éste último, al suelo nutricional de la experiencia (*Erfahrung*), lo que da cuenta de su voluntad fenomenológica de no apartarse del aparecer de las cosas mismas ni siquiera en beneficio de la consistencia lógica de un conocimiento por construir.

¿Cuál es el objeto de nuestro pensar? ¡La experiencia! ¡Nada más! Y si perdemos el suelo de la experiencia nos encontramos con todo tipo de teorías⁷⁶

El objeto de la comprensión no reside en una constitución teórica del objeto, constitución que necesariamente ha de tachar en mayor o menor medida la experiencia para hacer surgir de su pulimentado un concepto correcto, sino que es el sentido mismo que late en ella⁷⁷. La contraposición entre teoría y comprensión adquiere así una relevancia inesquivable y definitoria que agrupa la obra arendtiana junto a la de aquellos que renuncian a la pretensión metafísica de ofrecer un conocimiento acabado y, en su lugar, ambicionan acoger la pluralidad de lo dado sin someterlo a la unificación de un gran relato omnicomprendido⁷⁸. En este parecer, Arendt se alinea a su vez con el único filósofo clásico que, según defiende, recogió una admiración filosófica dirigida a la pluralidad y no a la esencia una y escondida, un *thaumazein* locuaz y no silencioso y solitario, dado que se dirige a las experiencias compartidas por todos los hombres, no encerradas en el mirar

⁷⁵Como más adelante se desarrollará, en este respecto la figura más subrayada por la autora es la de Sócrates, para quien el pensar se aleja de las falacias sólo en tanto reconoce las paradojas que lo constituyen; para ella, Sócrates presenta el caso de un filósofo cuya anomalía histórica permite percibir los rasgos característicos de una tradición que, tras su muerte, reformuló la filosofía como puro esfuerzo teórico al que cabía encontrar aplicación práctica. Sócrates es “a thinker without a doctrine, whose arguments are strictly aporetic, do not lead anywhere or go in circles” (“un pensador sin doctrina, cuya argumentación es estrictamente aporética, no lleva a ningún resultado o avanza describiendo círculos”). Taminioux, J., *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, op. cit., pág. 137. Véase *infra*, III, 2.1.1, “Sócrates, Platón y el problema de la política”.

⁷⁶Citado en: Birulés, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*; Barcelona, Herder, 2002, pág. 61.

⁷⁷El resultado del comprender es el sentido, que vamos engendrando a lo largo de la vida, en la medida en que intentamos reconciliarnos con aquello que hacemos o sufrimos”. Citado por Fina Birulés en la introducción a: Arendt, H., *Lo que quiero es comprender*, op. cit., pág. 15. El sentido que emerge de la comprensión tiene en la autora una doble dimensión; por un lado, es reconciliación con el mundo tal cual es; por otro, reconciliación con las actividades y padecimientos que en ese mundo realiza y salen al paso del individuo.

⁷⁸Para la expresión “grandes relatos”, véase: Lyotard, J. F., *La condición Postmoderna. Informe sobre el saber*; traducido por Antolín Rato, M.; Cátedra, Madrid, 1987.

separado del filósofo. Este filósofo sirvió de estimulante inspiración para buena parte de la reflexión filosófica y política de la pensadora judía, y no es otro que Kant, para quien “la compañía es indispensable para el pensador”⁷⁹, lo que quiere decir que reconsidera la figura del filósofo como netamente distinta de la del solitario caminante que abandona la caverna platónica, o del que se inicia sin compañía en el viaje de Parménides hacia las puertas de la noche y el día, para reintegrarlo a una pluralidad originaria: la pluralidad que conforma el mundo en tanto espacio público, es decir, en tanto está a la vista de todos⁸⁰. Frente a la visión metafísica que reduce la pluralidad a apariencia inesencial que es preciso trascender para ir en pos de una unidad originaria, lo que hace de Kant un pensador ajeno a esa tradición, de acuerdo con Arendt, un pensador que ha cambiado la mirada metafísica por un mirar político, es que trata al hombre como un ser sumido ya de siempre en la pluralidad, perteneciente como tal a una *multitud de singularidades*, si es que podemos utilizar la expresión, de raigambre spinoziana, usada por T. Negri⁸¹, rechazando la noción abstracta de un ser inteligible o sólo cognitivo; además, es también, según Arendt, uno de los primeros pensadores que elige como destino de su reflexión a los *particulares* que integran el mundo de la experiencia, como son las obras de arte, que trata en su *Crítica del juicio*⁸². De este modo, el mundo de la experiencia que procura tematizar la reflexión arendtiana es un mundo originariamente fragmentado en multitudes singulares y en aspectos no susceptibles de retorno a una supuesta unidad esencial, por lo que se prohíbe de principio la posibilidad de llegar a establecer sobre su totalidad cualquier teoría omniabarcante. Como más tarde tendremos ocasión de comprobar, esta acentuación arendtiana de lo singular y fragmentado, de aquello ajeno de principio a la unificación metafísica, se muestra como el reverso de un negativo puro que exhibe la plenitud del intento de conducir todo fenómeno a una unidad sólida y cimentada, el patente y realizado en las

⁷⁹Taminiaux, J., *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, op. cit., pág. 188. La cita, del mismo Kant, es recogida por Arendt en: Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992, pág. 10.

⁸⁰“Reason is not made 'to isolate itself but to get into community with others’” (“La razón no está hecha para aislarse, sino para reunirse en comunidad con otros”). Taminiaux, J., *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, op. cit., pág. 189.

⁸¹Véase, Negri, T. y Hardt, M., *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*; traducido por Bravo Alfonso, J.A.; Madrid, Debate, 2004.

⁸²Arendt se fija casi exclusivamente en la más elusiva de las obras de Kant, esta su *Crítica del juicio*, donde se encuentra para ella el pensamiento estrictamente político del pensador alemán. Kant, I., *Crítica del juicio*; traducido por García Morente, M.; Madrid, Espasa-Calpe, 1991. Acerca del juicio reflexionante kantiano, véase *infra*, I, 2.4, “El método y la comprensión de los asuntos humanos”.

sociedades totalitarias y las ideologías políticas que las inspiraron⁸³.

En consecuencia, cuando Arendt se dirige a la historia o a la realidad pasada y presente de las cosas humanas, no lo hace con los ojos de quien desea apartar los hechos múltiples para aprehender en su trastienda un significado oculto y pleno, tal y como se plasma en cualquier relato que piensa los procesos mundanos como guiados por cualquier suerte de *mano invisible* -sea de factura liberal, hegeliana o marxista- sino que procura atenerse a su descomposición fenomenológica, al carácter dispar y fragmentado con que se presentan en la experiencia⁸⁴ para armar con todo ello una narración en la que quepa trazar un sentido, posible más que necesario, un sentido contingente que responda a la radical contingencia ontológica que afecta a los asuntos humanos.

Con frecuencia, el teorizar supone un prolongado y sistemático ejercicio de sustitución de los hechos, los eventos y acontecimientos que salpican la experiencia humana por una racional y lógicamente consistente aprehensión de una realidad *más verdadera*, y eso es lo que hace a la autora desconfiar, sospechar de toda teoría en tanto supone el esfuerzo cognitivo por ir siempre más allá del mundo tal y como nos es presentado, tal y como aparece⁸⁵. Esto no quiere decir que la comprensión ejercitada por Arendt se proponga únicamente una paciente recogida de datos, una contabilidad de los hechos “objetivos” cuya suma llegara a conformar la realidad histórica y humana tal cual es, ya que comprender no es a sus ojos la recopilación de *data*, no responde al ejercicio positivista de la inducción idealizada por Bacon o del *método histórico* de Ranke; estas orientaciones metodológicas, al sustituir el pensamiento por una erudición hueca, renuncian precisamente a la tarea más íntima al comprender: la búsqueda de un sentido para acontecimientos y

⁸³Véase *infra*, “IV. Filosofía e ideología”.

⁸⁴Cf Taminioux, J., *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, op. cit., pág. 161.

⁸⁵“They needed no facts, no information; they had a 'theory', and all data that did not fit were denied or ignored (“No necesitaban hechos ni información; tenían una 'teoría' y todos los datos que no encajaban en ella eran negados o ignorados”). “Lying in Politics”, en: Arendt, H., *Crises of the Republic*; San Diego, New York, London, Harcourt Brace & Company, 1972, pág. 39. La sospecha con respecto a toda teoría tiene en Arendt, como todo lo que afecta a su obra, una dimensión a su vez eminentemente práctica y política, ya que, por decirlo así, toda teoría, proyectada en lo político, esconde una tiranía: “Toda coherencia del argumento en lo político conduce a lo inhumano”. Arendt, H., *Diario filosófico*, op. cit., pág. 34. En consecuencia, tal y como podremos comprobar en el último capítulo, Arendt se mantuvo siempre en una posición sumamente recelosa con respecto a los intentos teóricos de unificación de la experiencia, observando cómo, en última instancia, su producto moderno más resuelto y agresivo vino a darse en las ideologías políticas y su culminación totalitaria. Con ello, apuntó a cómo lo teórico, por sí mismo, desborda el ámbito de la sola teoría, y puede llegar a alcanzar implicaciones políticas críticas. Véase *infra*, “IV. Filosofía e ideología”.

sucesos que, aislados entre sí o separados por cautelas metódicas, son para los hombres mudos. El reconocimiento de los hechos, de la materia misma que cimenta la mundanidad del hombre, no excluye, sino exige, su enlace en historias con sentido, por lo que queda muy lejos del ideal de la objetividad de la escuela historicista, a la que el mismo Nietzsche caracterizó como la de los “eunucos de la historia”⁸⁶. En la estela de éste, Arendt se niega a reducir la experiencia humana a la congregación de hechos, de unidades atómicas mantenidas a la adecuada distancia por el instrumental aséptico del científico social, ya que el discurrir de la historia humana se precipita no en unidades objetivas de conocimiento, sino en *acontecimientos* requeridos de interpretación e integración en un discurso.

2.2. Conocimiento, narración y metáfora

La comprensión no se identifica con el conocimiento, y esta es una de los principales nudos significativos de la posición de la pensadora judía, para quien cabe diferenciar estrictamente la búsqueda de certeza propia del conocimiento y la del sentido, objeto de la comprensión; verdad y sentido se contraponen como modos diversos de enfrentarse a la realidad constituida, de tal manera que son modalidades distintas del ser en el mundo y responden a facultades humanas distintas: el conocimiento es realizado a través del intelecto (*Verstand*), mientras que el sentido es propio de la razón (*Vernunft*)⁸⁷; el conocimiento persigue la certeza en la aprehensión de objetos, mientras que el sentido se da en el discernimiento de una historia o un discurrir de acontecimientos, de tal manera que, mientras la certeza del conocimiento es alcanzada a través de conceptos *abstraídos* de los particulares, en las narraciones los conceptos pueden surgir más bien como *condensación* de los hechos narrados⁸⁸. Por esta razón, sólo las narraciones, o todo modo intelectual que pueda ser construido como una *historia*, tienen sentido. La intrincada relación existente entre conocimiento y comprensión da como resultado el que ésta posibilite la existencia misma del conocimiento, en la forma de una “comprensión preliminar”, pero a la vez lo trascienda, de modo que sin ella no habría

⁸⁶ “¿O es que debería necesitarse una raza de eunucos como vigilantes del gran harén del mundo histórico? A estos realmente les sienta muy bien la pura objetividad. ¡Si casi parece que su única fuese la de vigilar y custodiar la historia para que sólo pudiesen salir de ella más que historias, pero ningún acontecimiento!”. Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, citado en: Aragués, J. M., *Líneas de fuga. Filosofía contra la sociedad idiota*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 2002 pág. 95.

⁸⁷ La distinción, de origen kantiano, entre *Verstand* y *Vernunft* es desarrollada ampliamente en el capítulo dedicado al pensamiento en: Arendt, H., *The Life of the Mind*, op.cit., págs. 53 y ss.

⁸⁸ Cf. Kateb, G., “Ideology and Storytelling”, *Social Research*, 69:2, 2002, pág. 330.

ningún rastro de sentido para el conocimiento, es decir: nada habría que conocer⁸⁹. Encontramos en la noción arendtiana de “comprensión” un distanciamiento con respecto a aquellas teorías que solapan sentido y verdad, estableciendo una discontinuidad crucial que da cuenta del poderoso intento de no permitir que el conocimiento, tal y como es instituido en la tradición científica occidental, fagocite a la comprensión. Sin embargo, tal y como George Kateb interpreta, los del sentido y la verdad pueden llegar a parecer, en la propuesta de la pensadora, como juegos cerrados del lenguaje, y, por lo tanto, señalar un callejón sin salida que amenaza con impedir el paso a su propuesta filosófico-política; juegos de lenguaje en gran medida excluyentes, de tal manera que le sea vedado al lenguaje de la verdad el ofrecer sentido, mientras que el sentido no pueda ofrecer verdad⁹⁰. Éste es uno de los principales retos que salen al paso a la hora de dar cuenta de la apuesta arendtiana por el sentido, el de su problemática relación con la verdad.

El terreno de la comprensión se configura, pues, como un espacio móvil y variable, como variables son la multitud de historias que pueden narrarse acerca de las cosas humanas, como variable el sentido que puede localizarse en el discurrir de acontecimientos nunca reducibles a conceptos generales o determinaciones precisas. El espacio nómada de la comprensión se ubica entre los límites extremos constituidos por dos polos: primero, la construcción de relatos unívocos y omniabarcantes que aspiran a clausurar, en la forma de teorías conclusas, la imagen total del mundo; segundo, la renuncia a ofrecer sentido a la experiencia, que desemboca en el ideal positivista de recoger los acontecimientos como si fueran cosas aisladas que pueden amontonarse. En el primer caso, obtenemos la completa confusión del sentido con la verdad - la interpretación del sentido en la imagen de la 'verdad'- propia, por un lado, de la tradición metafísica y científica y, por otro y como caso extremo, de las grandes ideologías políticas que se apoderaron del espacio de los asuntos humanos a partir del siglo XIX⁹¹; en el segundo, el ideal eunuco de una objetividad que

⁸⁹Cf. “Understanding and Politics”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pag. 310.

⁹⁰Para una crítica de la exclusión mutua de verdad y sentido véase: Kateb G., “Ideology and Storytelling”, op. cit., pág. 330. No obstante, esta crítica puede ser matizada si tenemos en cuenta la distinción establecida por Arendt entre distintos tipos de verdad, de modo que la comprensión de los asuntos humanos se asienta en la aceptación, si no de verdades *filosóficas*, sí de verdades *factuales*. Cf. “Verdad y política”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pags. 347-403. En el cruce de la comprensión con el sentido común y la capacidad de juzgar se encuentra, según Arendt, la ligadura de comprensión y realidad, comprensión y verdad de hecho, ya que ambas facultades vinculan al ser humano, no al sólo sentido, sino a los acontecimientos de los que puede brotar sin separarse de la experiencia. Véase *infra*, I, 2.4, “El método y la comprensión de los asuntos humanos”.

⁹¹Las ideologías, en este sentido, darían consumación -quizás grotesca y desmesurada, pero no por ello menos notable- a la tendencia teórica metafísica de cerrar el campo de la experiencia en el conocimiento absoluto. Véase *infra*, “IV. Filosofía e ideología”.

renuncia por entero a habitar un mundo dotado de sentidos humanamente inteligibles.

El lugar natural de la comprensión, como modo humano de ser, es la narración. O, como apunta Taminiaux⁹², un alternativo modo de *teorizar* -es decir: de mirar- previo al *bios theoretikos* y que se configuraría en algo así como una *teoría trágica* en el más inmediato sentido de un asistir a la representación de la tragedia que se desarrolla en el escenario, tal y como podía darse en la Atenas del siglo V a.C.; un teorizar incluido en un marco ciudadano de existencia junto a otros cuya mirada no es rechazada por la constitución solitaria y neutra de un mirar experto, y que, a diferencia del mirar del *sophós* en la desvelación del ser, se vincula a la equívoca, ambigua e inestable realidad de la *praxis*. Este modo de teorizar, previo a su separación del campo de los asuntos humanos, indica que en el nacimiento de la filosofía aconteció una metamorfosis de amplio calado de lo que había de ser un mirar lo real, y que puede condensarse en la distancia que separó la mirada del *polités* hacia la representación trágica de las fragilidades de la acción, una mirada que encuentra lugar entre otros, de la mirada solitaria del filósofo a lo unívoco de la esencia de las cosas, al *eidós*⁹³. La esfera en la que la comprensión tiene su lugar, el mundo humano de las apariencias, se muestra tan heterogénea con respecto al propósito de certeza del conocimiento teórico que lleva a éste a operar una superación de lo que aparece, es decir, conduce a la elevación de una esfera esencial y escondida que constituiría el fundamento y admitiría el carácter de permanencia que el reino de la apariencia excluye.

El objeto de la comprensión narrativa -como lo es el de la visión trágica- difiere de parte a parte del de la teoría; aquélla es un saber del ser de las apariencias; ésta, un saber de lo que las fundamenta y, por lo tanto, trasciende⁹⁴. De esta manera, la narración, el *storytelling* tal y como es formulado por Arendt, no entraña una renuncia a *mirar* lo que es -como si supusiera una *invención* de lo real o una simple construcción fantasiosa- sino la constitución de una mirada primera -en tanto que se detiene en lo que primeramente aparece- más fundamental que la *theoria* científico-filosófica tradicional, una mirada que se acerca a la lógica de la *phrónesis* aristotélica antes que a la *sophía*

⁹²Taminiaux, J., *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, op. cit., pág. 99.

⁹³“Whereas tragedy allowed citizens in the periclean age to remain awake to the ambiguities of *praxis*, Plato depreciates the tragic poems precisely because of their ambiguousness (“Mientras la tragedia permitía, a los ciudadanos de la época de Pericles, permanecer despiertos ante las ambigüedades de la *praxis*, Platón devalúa los poemas trágicos precisamente en razón de su ambigüedad”). *Ibidem*, pág. 108.

⁹⁴“Whereas it is the brightness of the world of Ideas that requires the adjustment of the gaze, the artist makes us believe -erroneously according to Plato- that only appearances are worthy of being contemplated” (“Mientras el brillo del mundo de las Ideas es lo que requiere el ajuste de la mirada, el artista nos induce a creer -erróneamente, según Platón- que sólo las apariencias son dignas de ser contempladas”). *Ibidem*, pág. 107.

del filósofo platónico⁹⁵, lo que es lo mismo que decir, que, frente al conocimiento de lo dotado de necesidad y estabilidad, extraño al mundo de las contingencias humanas, se dirige a lo inestable, variable y contingente que conforma ese mundo⁹⁶.

Así pues el lugar natural de la comprensión es una narración. En última instancia, sólo en su seno nos es dado acceder a las cosas mismas en vez de a nuestros meros pensamientos⁹⁷. Arendt anuda en el modo de ser de las narraciones la perspectiva fenomenológica de un alcanzar las cosas mismas y la certidumbre poética de que únicamente en la metáfora nos son accesibles. Como el poeta, podría decir: “mas nunca nos consuela un pensamiento, sino la gracia muda de las cosas”⁹⁸, ya que, si ella misma se confiesa “una especie de fenomenóloga”⁹⁹ es por la necesidad de tomar como destino el mundo tal y como aparece en la experiencia, procurando no desplazarlo en nombre de realidades más afines a la consistencia lógica del pensar. La diferencia, no obstante, con el ideal científico que Husserl defendió es que, según nuestra autora, sólo a través de una historia se ofrece la posibilidad de que las cosas y acontecimientos se revelen en lo que son, ya que sólo en un relato se entregan las condiciones de su aparecer sin convertir la presencia concreta en un caso particular de la ley general que opera de manera indiferente a las ocurrencias temporales. Mientras la visión científica, digna heredera de la metafísica, tiende a banalizar el momento del aparecer al pretender derivarlo de una realidad fundamental que es su objeto -la ley que rige todos los casos particulares-,

⁹⁵Taminiaux indica que el modo trágico de entender la teoría es referido por Aristóteles en su *Poética*, y, del mismo modo, señala que intérpretes reputados del pensamiento aristotélico como Aubenque, Ricoeur o Nussbaum han coincidido en que la *phrónesis* del estagirita tiene su origen en la sabiduría trágica. *Ibidem*, pág. 121.

⁹⁶“(…) sería prudente el que es capaz de deliberar. Mas nadie delibera sobre las cosas que no pueden ser de otra manera ni acerca de lo que no está en su mano realizar”. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1140a; traducido por Calvo Martínez, J.L.; Madrid, Alianza Editorial, 2001, pág. 186. Véase también el concepto de “narración” en Ricoeur: “Un todo -se dice- es lo que tiene principio, medio y fin’ (50b, 26). Ahora bien, sólo en virtud de la composición poética algo tiene valor de comienzo, medio o fin: lo que define el comienzo no es la ausencia de antecedente, sino la ausencia de necesidad en la sucesión”. Ricoeur, P., *Tiempo y narración. I. Configuración del tiempo en el relato histórico*; traducido por Neira, A.; Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2004, pág. 92.

⁹⁷ “En lo que respecta a las ciencias naturales, esto nos devuelve a la ya citada observación de Heisenberg (...), cuya consecuencia, en otro contexto, él mismo formuló como la paradoja de que el hombre, cada vez que procure conocer las cosas que no son él ni le deben su existencia, al fin y al cabo no se encontrará más que a sí mismo, no hallará más que sus propias construcciones y los modelos de sus propias acciones”. “El concepto de historia: antiguo y moderno”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 138.

⁹⁸ “Ante unas poesías completas”, en: Brines, F., *Homenaje a Luis Cernuda*; Sevilla, Editorial Renacimiento, pág. 131.

⁹⁹Comentario de la filósofa a un estudiante, citado en: Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt. Una biografía*, op. cit., pág. 501. Sobre la orientación fenomenológica de Arendt, es importante apreciar el uso continuado por su parte de nociones centrales a tal posición filosófica, como, por ejemplo, el de la “cosa misma”: “No creo que ningún proceso de reflexión resulte posible sin experiencia personal. Todo pensar es un repensar la cosa misma”. “Entrevista televisiva con Günter Gaus”, en: Arendt, H., *Lo que quiero es comprender*, op. cit., pág. 63.

las narraciones apresan los acontecimientos como singularidades no deducibles de normas generales y dan cuenta de que es precisamente su aparecer lo que constituye su modo de ser real¹⁰⁰. En efecto, la narración consiste en la representación de las peculiares modalidades del aparecer que salvan el abismo entre lo solamente posible y lo que en su propia plenitud se da como real. En ella encuentran los hombres el modo de aceptar que, frente a los axiomas fundacionales de la metafísica, en el mundo de los humanos, ser y aparecer coinciden, o, para decirlo de otra manera, que es el aparecer lo que dispone el carácter de realidad de todo acontecimiento. La naturaleza de la comprensión, en Arendt, está ligada a una ontología del aparecer¹⁰¹. Al acoger el aparecer de las cosas y acontecimientos en el espacio del relato, las historias revelan un sentido sin necesidad de definirlo¹⁰², sin ceder a la tentación de fijarlo como norma invariable, sino atendiendo a la diferencia que irrumpe en todo aparecer y que señala su *ser* acontecimiento. También en este ámbito es donde poseen validez, según Arendt, los conceptos mismos, en tanto productos de un pensar cuya capacidad más decisiva es la de tejer historias (por pertenecer a un ser cuyo *ser-ahí* requiere la inserción en un sentido)¹⁰³. Los conceptos, según esta aproximación, son algo así como “pensamientos congelados” que el pensar ha de descongelar con el fin de liberar su contenido originario¹⁰⁴, de tal manera que las narraciones, al abrir el espacio de una experiencia del aparecer, y no contentarse con el análisis, permiten la licuefacción que vivifica el lenguaje y lo devuelve a las experiencias de las que surge. En última instancia, la noción arendtiana de “comprensión” localiza en los conceptos y en su formación el carácter metafórico que ya anunciara Nietzsche en su opúsculo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, de 1873. La significación general de la experiencia del lenguaje atestiguada por Arendt se arma sobre la misma voluntad nietzscheana de subvertir el modo de situarlo en el significado, de saltar desde la metafísica a la metáfora. Como el alemán comentara, la naturaleza metafórica de los conceptos los convierte antes en donadores de un sentido posible que en vehículos de verdades definitivas e independientes de las condiciones de las

¹⁰⁰“No philosophy, no analysis, no aphorism (...) can compare in intensity and richness of meaning with a properly narrated story” (“Ninguna filosofía, ningún análisis o aforismo ... puede compararse en intensidad o riqueza de sentido con una historia bien narrada”). Citado en: Kateb., G., “Ideology and Storytelling”, op. cit., pág. 330.

¹⁰¹Véase *infra*, “II. Una ontología del aparecer: Fenomenología y política”.

¹⁰²Kateb., G., “Ideology and Storytelling”, op. cit., pág. 327.

¹⁰³Ibidem, pág. 331.

¹⁰⁴“The word 'house' is something like a frozen thought which thinking must unfreeze (...) whenever it wants to find out its original meaning” (“La palabra “casa” es algo así como un pensamiento congelado que el pensar ha de descongelar ... en tanto quiera descubrir su significado original”). Arendt, H., “Thinking and Moral Considerations: a Lecture”, *Social Research*, 51:1/2, 1984, pág. 21.

que surgieron¹⁰⁵, y, como nuestra autora establece, obedecen más a la condensación de lo narrado en una historia que a la abstracción neutra de lo universal hallado en un tropel de particulares. Si es cierto que la formación de conceptos obedece a un proceso de metaforización, es decir, a un transportar (*metapherein*) de una esfera de realidad a otra¹⁰⁶, a un tránsito que une entre sí las dimensiones en principio extrañas de lo visible y lo invisible, lo sensible y lo abstracto, también lo será que es en el curso de *otra* historia donde las palabras y conceptos humanamente forjados se reencuentran con su significado, se descongelan y adquieren nuevamente un sentido que, a causa del acartonamiento de los usos rutinarios y su des-historización consecuente, parece aguardar actualización.

Nietzsche, en el opúsculo referido, se acercó de esa manera al fenómeno del lenguaje, contemplando cómo los conceptos obedecen en su formación a multitud de operaciones metafóricas, a osados saltos entre realidades heterogéneas, a comparaciones arriesgadas y analogías carentes de necesidad lógica; de este modo, al igual que las imágenes poéticas, los conceptos se fundan sobre la selección de unos rasgos y el ocultamiento de otros, sobre la elección de un punto de vista sobre las cosas que, a la vez que ilumina algunos de sus semblantes y peculiaridades, relega a la sombra muchos otros de sus caracteres posibles. Vedado el camino hacia un saber absoluto, el modo humano de comprender -modo nunca definitivo y siempre marcado por la adscripción a una situación que permite dar luz a unas cosas pero no a otras- es la metáfora. En el modelo de la narración y la metáfora, Arendt encuentra la forma de pensar poéticamente la unidad del mundo¹⁰⁷, es decir, de aceptarlo como apertura de sentidos. Su propuesta, no obstante, no puede ser reconocida si no se contrapone al modelo frente al cual se levanta como alternativa: el metafísico de *reducir* el mundo a unidad, o el ideológico de clausurarlo en torno a un super-sentido que daría cuenta sistemática de todo evento remitiéndolo a un principio monista de explicación¹⁰⁸. La apuesta de

¹⁰⁵“¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; (...)”. Nietzsche, F. *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*; traducido por Valdés, L.M.; Madrid, Tecnos, 1996, pág. 25.

¹⁰⁶Heller, E., “Hannah Arendt as a critic of literature”, *Social Research*, 44:1, 1977, pág. 157.

¹⁰⁷Cf. Arendt, H., *Men in Dark Times*, op. cit., pág. 166.

¹⁰⁸Como han señalado varios comentaristas de la obra de la autora, no es posible entender la proyección positiva de sus propuestas acerca de la condición humana sin enfrentarlas al negativo del que se separan y al que quieren hacer frente, negativo expuesto con detalle en *Los orígenes del totalitarismo*; así, la proposición de una búsqueda de sentido en la experiencia humana a través de la construcción de historias y metáforas se opone a la erección de un sentido absoluto, monista e incontestable por parte de las ideologías políticas contemporáneas, que llevaron así hasta su extrema culminación el programa metafísico de reducción de las apariencias a la unidad de su fundamento.

Arendt, subrayada por su insistencia en el valor de la metáfora como centro de la comprensión, se vuelca consecuentemente en la devolución de los conceptos humanamente labrados al terreno del que obtienen vida y significado, el de las historias o narraciones que recorren el modo de aparecer de las cosas y así alumbran su sentido¹⁰⁹. No otra cosa hará la pensadora judía cuando construya una filosofía troquelada de metáforas y articulada de manera narrativa antes que sistemática. Es vano buscar un sistema en esta obra, y vano asimismo procurar unificarla alrededor de una voluntad sistemática.

El recelo que causó y causa aún la obra de Arendt puede en muchos casos, en consonancia con lo anterior, deberse al estilo narrativo de su filosofía, lo que le aparta del imperativo intelectual de sistema o de objetividad científica y la emparenta con el arte de quienes para comprender tienen que contar una historia en la que se encuentran implicados. Quienes le achacaron imprecisión, prestar poca atención a los hechos o un exceso imaginativo en su aproximación a la materia histórica, obviaron que su búsqueda no se dirigía como tal a la constatación y explicación de sucesos, sino a la localización de un sentido en su sucederse. Sólo de esta manera es comprensible su acercamiento a figuras históricas como Sócrates, de quien Arendt no pretende trazar una descripción meramente “objetiva”, sino más bien obtener, de entre sus palabras y relatos conservados, el sentido de una historia, la historia de la relación conflictiva entre la filosofía y la política en el marco de la *polis* griega. Esto no significa, sin embargo, que el Sócrates arendtiano, o tantas otras de las figuras que aparecen en sus escritos, sean sin más personajes de ficción o productos de una fantasía fértil. Arendt fue celosa defensora de la realidad histórica, sólo que sabía que la sola constatación de sucesos no proporciona el sentido que en ellos alienta. Los mismos datos históricos han de ser elaborados, interpretados y ordenados narrativamente para que sean capaces de contarnos algo, y en muchos casos sólo se erigen como *datos* en el marco de una historia¹¹⁰.

Véase *infra*, “IV. Filosofía e ideología”

¹⁰⁹“(…) in reflecting about what she was doing, 'storytelling' is one of the most frequent answers Arendt gives. The vocation of the theorist as 'storyteller' is also the unifying thread of Arendt's political and philosophical analyses from the *Origins of Totalitarianism* to her reflections on the french and the american revolutions to her theory of the public space” (“... reflexionando sobre lo que ella hacía, 'contar historias' es una de las respuestas más frecuentes. La vocación del teórico como 'contador de historias' es, además, el hilo unificador de los análisis políticos y filosóficos, desde los presentes en *Los orígenes del totalitarismo* hasta las reflexiones acerca de las revoluciones francesa y americana o su teoría del espacio público”). Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, op. cit., pág. 91.

¹¹⁰Aquí, la posición de la autora se asemeja a la de Gadamer, para quien en “las ciencias del espíritu, la relación entre el conocimiento y la enunciabilidad de la verdad no es evaluable con la verificabilidad proposicional; es más, para comprender cualquier enunciado no basta con analizar su contenido, sino que hay que indagar su motivación, los

Sócrates, en este caso, más que como individuo histórico es presentado como personaje de una narración, o, como afirma la propia Arendt, como *tipo ideal* construido a través de una purificación consciente¹¹¹. Dejando aparte las discusiones acerca del Sócrates histórico, la pensadora lo rescata como portador de determinados rasgos y caracteres que ella realza, selecciona y pule para conformar un tipo ideal de naturaleza weberiana, una figura en la que sea posible pensar el origen del choque históricamente habido entre la filosofía y las capacidades políticas humanas, choque que constituye para Arendt una clave reveladora para entender el carácter anti-político de la filosofía política occidental, así como el cumplimiento de la anulación de lo político en el desarrollo de la modernidad y en la eclosión de los regímenes políticos totalitarios.

Los dos polos que son vinculados en una narración están constituidos, el primero, por los acontecimientos, por el mundo tal y como se presenta en su incansable aparecer, y, el segundo, por el sujeto que en ellos se encuentra y a ellos asiste, que construye una propia biografía en su marco y trata de reconciliarse con lo que acaece. La comprensión de lo que acontece o aconteció, comprensión que es el modo humano de reconciliarse con las cosas, tiene para nuestra pensadora una articulación narrativa, e incluso podríamos afirmar, si atendemos al carácter metafórico de la conceptualización, poética¹¹². En esta dirección, Arendt se adentra por una vía diversa tanto al sistema científico o metafísico, y en su forma política contemporánea el sistema de las ideologías,

presupuestos que no enuncia y que tienen su horizonte de sentido en la situación interrogativa de la que procede: 'Sólo hay verdad en el enunciado (*Aussage*) en tanto que éste es interpelación (*Anrede*)'. "La determinación histórica de la hermeneútica de Hans-Georg Gadamer" en: López Sáenz, M.C., *Fenomenología e Historia*; Díaz Álvarez, J.M. y López Sáenz, M.C.; Madrid, UNED Ediciones, 2003, págs. 167-182. La cita pertenece a las páginas 169-170.

¹¹¹"The great advantage of the ideal type is precisely that he is not a personified abstraction with some allegorical meaning ascribed to it, but that he was chosen out of the crowd of living beings (...) because he possessed a representative significance in reality which needs only some purification in order to reveal its full meaning" ("La gran ventaja del tipo ideal radica, precisamente, en que no es una abstracción personificada dotada de significado alegórico, sino que fue elegido de entre la multitud de seres vivos ... porque, en la realidad, poseyó una significación representativa que sólo necesita alguna purificación para revelar su pleno significado") . Arendt, H., "Thinking and Moral Considerations: a Lecture", op. cit., págs. 18-19. "En realidad, todos lo hacemos. Todos construimos lo que Max Weber denominaba 'tipos ideales'. Es decir, tomamos una cierta coyuntura histórica integrada por hechos, discursos y todo lo demás y reflexionamos sobre ella hasta que de ahí surge un tipo de gobierno libre de contradicciones". "Discusión con amigos y colegas en Toronto", en: Arendt, H., *Lo que quiero es comprender*, op. cit., pág., 92. Acerca de los tipos ideales arendtianos, véase *infra*, I, 2.4, "El método y la comprensión de los asuntos humanos".

¹¹²En este sentido, podemos contemplar la obra de Arendt como expresiva de un pensamiento análogo al propugnado por el poeta polaco Aleksander Wat, para quien, reformulando la sentencia kantiana, "la poesía irreflexiva está vacía, es un puro juego verbal, mientras que la reflexión sin poesía es ciega, pierde el rumbo". Wat, A., *Mi siglo*; traducido por Slawomirsky, J. y Rubió, A.; Barcelona, Acantilado, 2009, pág. 654.

como a la actividad libre de la fantasía. Esta vía media, el *storytelling* arendtiano, no carece de problemas y paradojas, pero sólo en tanto su finalidad es dar cuenta de un mundo problemático y paradójico como el que se da en la experiencia. La comprensión, como la educación tal y como la entiende la pensadora judía¹¹³, supone una mediación entre los dos extremos -el mundo y el sí-mismo- siempre en riesgo de escisión:

a) En lo que respecta al extremo de la realidad mundana constituida, sólo un relato que contiene en sí mismo la marca de la contingencia puede brindar fidelidad a la radical contingencia del mundo tal y como lo entiende la pensadora judía, un mundo -el humano- no atado por lazos de necesidad lógica o histórica. La comprensión no consiste en enlazar los eventos que conforman el mundo a un derrotero necesario, sino que, ahondando en su contingencia, reporta la reconciliación con lo que, habiendo ocurrido, podría no haberlo hecho. La historia es el constante aparecer de lo nuevo, lo inesperado y carente en gran medida de precedentes; comprenderla es, entonces, armar un relato capaz de ofrecer un sentido sin por ello postularlo como *productor* de los acontecimientos, sino más bien como resultado posible de éstos. Sólo cuando los sucesos se han producido se abre el camino del sentido, se despejan los recorridos que con ellos se hicieron transitables o se advierten aquellos que quedaron clausurados; ni siquiera el agente que actúa sabe qué está haciendo en relación a los efectos que su acción comportará, ya que estos efectos sólo en grado mínimo están previstos en los motivos que nos conducen a la acción. Toda historia que se enfrenta al acontecer es una historia retrospectiva, una historia que encuentra sentido a eventos que, en su aparecer, no estuvieron determinados por un sentido unívoco. La rúbrica de la realidad del mundo humano es su sustancial indeterminación, que únicamente es atemperada por la posibilidad de una comprensión posterior¹¹⁴. La contingencia, la falta de necesidad en el mundo y la historia humanas, que dispara la labor del comprender, conduce a Arendt, como a otros autores contemporáneos, a rechazar la posibilidad de un método de conocimiento común a las ciencias naturales y las humanas¹¹⁵;

¹¹³La educación tiene, precisamente, el fin de suscitar la comprensión del mundo existente a aquellos que aparecen en él como recién llegados, es decir: permitirles la construcción de un hogar, aun provisorio, en él. Cf. "La crisis en la educación", en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., págs. 269-303.

¹¹⁴Arendt evoca, para ilustrar el carácter retrospectivo de toda comprensión, la escena de la *Odisea* en la que Odiseo, al escuchar en la isla de Feacia su propia aventura recitada por el aedo, rompe a llorar al penetrar por vez primera en el sentido de su historia. Cf. Arendt, H., *The Life of the Mind*, op. cit., pág. 132.

¹¹⁵Para una relación entre la hermeneútica y la obra de Arendt, véase: Novák, J., "Understanding and Judging History: Hannah Arendt and Philosophical Hermeneutics", *Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical*

mientras las ciencias naturales modernas persiguen la localización de recurrencias, de regularidades y leyes de alcance universal, en suma, la reducción a mismidad de fenómenos distintos, comprender el mundo humano exige enfrentarse a hechos que ontológicamente son definidos por su singularidad e irrepeticibilidad, por su emergencia como acontecimientos. Las acciones de los hombres, aquello que conforma el mundo humano e imprime en él su irrenunciable sello, no pueden ser comprendidas como “movimientos”¹¹⁶; la historia, en este sentido, sólo puede ser entendida como acción, es decir, como sucesión de acciones y eventos únicos y singulares, así como cualquier acción sólo puede ser aprehendida a través de una historia¹¹⁷. Por ello, sólo un relato que posea la cualidad de no-clausura por la que la realidad mundana es distinguida, un relato articulado como una narración, como una historia, puede permitir la aparición de un sentido para su aprehensión sin sofocar la constitutiva contingencia de aquélla.

b) Por otro lado, en la comprensión y su estructura narrativa es posible presentar un espacio donde el individuo no sea disuelto en un mundo en principio ajeno -en tanto ya existía cuando cada uno de nosotros llegó a él-. El arte de narrar funda la identidad de un alguien, ya que sin el tejido narrativo de aproximación a las cosas del mundo el hombre únicamente asiste al desenvolvimiento de cursos impersonales¹¹⁸; las narraciones son aquellos relatos que dan cuenta de acciones, no de procesos¹¹⁹, y son las acciones, a su vez -y no una ilusoria personalidad interior- las que nutren toda identidad humana de consistencia. “No hay otra forma de decir cómo es la vida, cómo el azar o el

Philosophy, vol II, nº 2/ 2010, pags. 481-504. En este artículo se exponen con claridad los riesgos de la apuesta arendtiana, que puede conducir a la disolución de la historia en un agregado de eventos singulares entre los que no quepa establecer categorías generales de ningún tipo. No obstante, también se ofrecen los modos en los que Arendt conjura tal posibilidad, de manera que la unicidad del acontecimiento no excluya su comprensión a través de conceptos generales e incluso la comprobación de recurrencias históricas, como es el caso del fenómeno de las revoluciones modernas. *Ibídem*, pág. 490.

¹¹⁶*Ibídem*, pág. 483.

¹¹⁷*Ibídem*, pág. 488.

¹¹⁸“Narrativity is constitutive of identity. Human actions are always identified in terms of 'such and such has done so and so'. Actions, unlike things and natural objects, live only in the narrative of those who perform them and the narrative of those who understand, interpret and recall them” (“La narratividad es constitutiva de la identidad personal. La acción humana es siempre identificada en términos de 'éste o aquél han hecho esto o lo otro'. Las acciones, a diferencia de las cosas y los objetos naturales, tienen vida sólo en la narración de aquellos que las realizan, y en el relato de quiénes las comprenden, interpretan y evocan”). Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, op. cit., pág. 92.

¹¹⁹La importancia de la noción de “proceso” en relación a la disolución moderna de la política es, en Arendt, capital. Por esta razón, más abajo habremos de pararnos en su significado. Véase *infra*, III, 3.1, “Crisis y desquiciamiento del mundo moderno”; III, 3.3, “Karl Marx y el triunfo del *animal laborans*” y IV, 3.2.1, “Libertad y proceso”.

destino trata a la gente, que contando una historia”¹²⁰. En el modo de la comprensión explorado por Arendt nos las habemos con un sujeto alejado de la reificación postulada por gran parte de la filosofía moderna, ya que la identidad que en él cabe encontrar no es la de la sustancia, sino la del hilo narrativo, la de una identidad que no es simple presencia sino que necesita ser contada: un sujeto que es tiempo -así como Heidegger propone del *Dasein*- tiene que experimentarse al modo de una narración, ya que narrativa es la experiencia del tiempo¹²¹. No obstante, esto no aboca a Arendt a compartir la noción, tan cercana a la posmodernidad filosófica, de una disolución del sujeto en la muchedumbre de sus fuerzas y afectos componentes, a la manera de un Deleuze o un Foucault; contra éste, y, sin embargo, en consonancia con ciertas posturas defendidas por Nietzsche, la construcción de un sujeto no tiene por qué identificarse siempre o meramente con un proceso de subyugación, sino que -emancipado de las estrechas paredes de una sustancialidad ajena al tiempo- puede también significar la constitución de un sujeto que desborda la simple *sujección* al liberarse para la acción¹²². La emergencia de este sujeto -sujeto que no es sustancia,¹²³ pero tampoco sola expresión de fuerzas encontradas- es localizada por Arendt en dos capacidades básicas que lo conforman y que se compenetrán para especificar la condición humana: la capacidad de narrar, de atender al desenvolvimiento actuante en el tiempo del ser que *es* tiempo, y la capacidad de actuar, cuya estructura misma es lingüística y sólo es reconocible en la forma de una narración¹²⁴.

2.3. Un acercamiento no teórico, sino comprensivo, a la política

La tarea del historiador, o de aquel que se acerca a los asuntos humanos con la voluntad de llegar a alcanzar comprensión acerca de ellos, no se identifica, como vimos más arriba, con el intento de llegar a descubrir un conjunto de leyes o regularidades capaces de desactivar la diversidad con la que se presentan los fenómenos. Por esta razón, la noción arendtiana de un saber acerca de la realidad histórica se separa terminantemente de cualquier aproximación científico-

¹²⁰Arendt, H. y McCarthy, M., *Entre amigas*, op. cit., pág. 349.

¹²¹Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, op. cit., pág. 92.

¹²²Cf. Villa, D. R., “Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action”, *Political Theory*, 20:2, 1992, pags.. 274-308. Especialmente págs. 289 y ss.

¹²³Cf. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., págs. 37-38.

¹²⁴“La narración identificaría al sujeto mediante el relato de sus propias acciones. En la medida en que el yo no es sustancia, no puede ser definido, pero sí relatado, y relatar es dar sentido a lo heterogéneo sin unificarlo. (...) Arendt entiende que para el sujeto no hay conocimiento inmediato de sí, sino continuas re-apropiaciones por medio del relato”. Birulés, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, op. cit., pág. 85.

normativa, pero también de la tentativa de trazar una filosofía de la historia -al modo de Hegel o Marx- en la que la pluralidad de las apariencias responda a una unidad de propósito, de tal manera que la eclosión de acontecimientos no sea más que el aspecto externo y en última instancia no-verdadero de un proceso guiado desde la profundidad de lo no visible y encaminado a seguir un derrotero ya fijado de antemano. Frente a la aproximación científico-normativa, Arendt excluye de la labor del comprender el llegar a determinar leyes generales, dado que, según ella, la tarea del historiador -la tarea del que cuenta una historia específicamente humana- es precisamente atender a lo nuevo que se muestra en el acontecimiento. La novedad de los eventos que conforman el devenir humano no es, según defiende, el externo revestimiento de cursos esencialmente idénticos, sino la realidad misma que es preciso afrontar. La capacidad de aceptar las cosas tal y como son, de no postular que lo que aparece es en realidad expresión de un proceso subterráneo, obliga al historiador a prestar su atención al aparecer mismo como término de su saber, ya que, frente a la moderna sospecha sobre el carácter secundario y derivado de las apariencias, frente a la moderna “pérdida de fe” en su índole reveladora¹²⁵, el supuesto fundador de la comprensión es la aceptación de las cosas tal y como son, es decir, tal y como aparecen o se dan en la experiencia¹²⁶. Esta posición nos sitúa en un escenario bien diverso con respecto a la metodología de la sospecha que, para la pensadora judía, nace con la revolución científica moderna y su preocupación por la falibilidad de la percepción sensorial¹²⁷. Preocupada por la comprensión del mundo humano articulado en torno a capacidades políticas, capacidades del aparecer entre y ante otros, Arendt levanta una reiterada reivindicación de la naturaleza reveladora de las apariencias, acercándose en su énfasis a la visión del artista que “nos hace creer, según Platón de manera errónea, que sólo las apariencias son dignas de ser contempladas”¹²⁸. Para Arendt, aunque “todo lo que aparece es percibido en el modo del 'me parece', y por lo tanto abierto al error y la ilusión, la apariencia como tal porta consigo una previa

¹²⁵ “But this insight only reveals once more the thirst for knowledge and the same fundamental loss of faith in the truth-revealing capacity of appearance, be it in the form of divine or natural revelation, that lies at the basis of the modern world” (“pero esta intuición sólo revela, una vez más, la sed de conocimiento, así como la fundamental pérdida de fe en la capacidad de las apariencias para revelar la verdad, ya sea en la forma de una revelación divina o natural, que descansa en la base del mundo moderno”). “Religion and Politics”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 370.

¹²⁶ “La función política del narrador -historiador o novelista- es enseñar la aceptación de las cosas tal y como son. De esta aceptación, que también puede llamarse veracidad, nace la facultad de juzgar (...)”. “Verdad y política”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pags. 275-276.

¹²⁷ Cf. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., págs. 298-303.

¹²⁸ Taminioux, J., *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, op. cit., pág. 107.

señal de *realidad*¹²⁹. Con el fin de deshacer la desvalorización del mundo de las apariencias, que halla fijada en la tradición metafísica, la autora esgrime polémica y deliberadamente la noción de “apariencia” como destino del saber por ella patrocinado, un saber que no tiene como finalidad hallar un significado situado más allá de lo que se manifiesta, sino localizarlo en el aparecer mismo de las cosas, eventos y acciones que engrosan el mundo. Incansablemente, Arendt repite que son las apariencias aquello que conforma el objeto de un saber del mundo (concebido como el marco en el que se desenvuelven los asuntos humanos), de tal manera que su denuncia de lo que considera uno de los principales prejuicios filosóficos acerca de lo existente es contundente: la suposición de que el modo de aparición de los objetos en el ámbito de la *theoria* está por encima de su aparición como acontecimiento y fenómeno¹³⁰. Si Arendt confiesa ser de aquellos embarcados en el desmantelamiento de la tradición metafísica, es, en primer término, por la convicción de que las categorías que aquella pergeña para aprehender lo real dan la espalda a los fenómenos en su manifestación, por lo que, más que iluminar, oscurecen la realidad del mundo que tratan de conocer. El mundo de los fenómenos posee, por sí mismo, la capacidad de revelar y disimular, por lo que es a su ámbito al que el saber ha de permanecer ligado incluso en la desocultación de lo que se esconde¹³¹. La incapacidad de asir lo que se manifiesta como tal, de dirigirse al acontecimiento como único, singular y sin precedentes, fuerza a la pensadora a renunciar a las categorías tradicionales y, en última instancia, a declarar en bancarrota a la tradición misma que, situada de espaldas al carácter irrevocable de acontecimientos como los que estallaron en los siglos XIX y XX, mostró una ineptitud formidable a la hora de guiar su comprensión y, lo que es lo mismo, la acción que pudiera haberlos enfrentado.

En contraposición a una tradición metafísica que vela la singularidad del acontecimiento que aparece y elige como destino las esencias, géneros, especies o leyes generales que no aparecen, Arendt construye su apología del mundo de las apariencias sobre una estructura conceptual similar a la de la fenomenología, y, particularmente, a la del Heidegger de *Ser y tiempo*¹³². En esta obra, y a

¹²⁹“Although everything that appears is perceived in the mode of it-seems-to-me, hence open to error and illusion, appearance as such carries with it a prior indication of *realness*”. *Ibíd.*, pág. 129.

¹³⁰Cf. *Ibíd.*, pág. 122.

¹³¹“(…) to disclose the meaning of appearances concealed in appearances” (“... desocultar el significado de las apariencias escondido en las mismas apariencias”). Kohn, J., “Guest’s Editor Introduction”, *Social Research*, 74:3, 2007, pág. xiv.

¹³²Heidegger, M., *Ser y tiempo*, op. cit. Acerca de la influencia de las enseñanzas de Husserl sobre el pensamiento arendtiano, véase: Serrano de Haro, A., “Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt”, *Investigaciones fenomenológicas: anuario de la sociedad española de fenomenología*, 6, 2008, págs. 299-308. Sobre la cercanía del

la hora de representar qué es un fenómeno, el filósofo alemán refiere cómo la idiosincrasia de lo fenoménico descansa sobre su aptitud para ser auto-mostración de lo que se muestra; es decir: el fenómeno no refiere o señala a algo que no es su propio manifestarse, no dirige hacia una causa escondida de lo aparente, sino que posee completud en su darse. Aunque, provocativamente, Arendt elija referirse a “lo que se muestra” como “apariencia” o “mundo de las apariencias” -terminología que Heidegger rechazaba, quizás, como apuntará la autora judía en alguna ocasión, por compartir los prejuicios filosóficos al respecto- en su obra encontramos una aproximación a menudo sumamente afín a la de este Heidegger en cuanto a la comprensión de lo real¹³³, aunque sirva para levantar un pensamiento contrapuesto y polémico con respecto al de la filosofía heideggeriana y su, según la autora, radical apoliticismo¹³⁴.

Como consecuencia de su ontología del acontecimiento, Arendt se propone acercarse al mundo de los asuntos humanos sin sostener su reflexión sobre lo que denomina “supuestos teóricos”, sino intentando dar cuenta de lo que en ellos se muestra. Es en este caso, el caso del mundo de las actividades humanas -y, especialmente, de los asuntos políticos que se resuelven en el aparecer ante los otros en la acción y la palabra- donde se encuentra la más clara no-distinción entre ser y aparecer, dado que el ser aquí es literalmente aquello que se ofrece a los ojos de todos. El que la política contenga la extrema coincidencia entre ser y aparecer, la convirtió, según Arendt, en un

planteamiento arendtiano con el Heidegger de *Ser y tiempo*: Novák, J., “Understanding and Judging History: Hannah Arendt and Philosophical Hermeneutics”, op. cit., págs. 487-491.

¹³³“phainomenon' quiere decir, por consiguiente: lo que se muestra, lo auto-mostrante, lo patente; (...) Como significación de la expresión 'fenómeno' debe retenerse, pues, la siguiente: lo-que-se-muestra-en-sí-mismo, lo patente. Los 'phainomena', 'fenómenos', son entonces la totalidad de lo que yace a la luz del día o que puede ser sacado a la luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente, con '*ta onta*' (los entes)”. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, parágrafo 7, op., cit. págs. 48-49.

¹³⁴“The essential character of the Self is its absolute Self-ness, its radical separation from its fellows. Heidegger introduced the anticipation of death as an existential in order to define this essential character (...). Death alone removes him from connection with those who are his fellows and who as 'They' constantly prevent his being-a-Self” (“La esencia del Sí-mismo es su absoluta intimidad consigo, su radical aislamiento de los otros. Heidegger introdujo la anticipación de la muerte como existencial para definir su carácter esencial (...). Sólo la muerte lo separa de aquellos que son sus compañeros y que, en tanto 'ellos' constantemente impiden su ser-sí-mismo”). “What is Existential Philosophy?”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*; op. cit., pág. 181. También en el ámbito de la ontología, por otro lado, Arendt se sitúa a menudo en posición antitética con respecto a su maestro, lo que da cuenta de que la hermenéutica ontológica heideggeriana, desde la perspectiva de un pensamiento orientado hacia lo político como el de la autora, puede mostrarse como inservible o nociva. Así, la filósofa judía permanecerá indiferente ante la apuesta de Heidegger -en el seno de su “diferencia ontológica”- por el ser frente a los entes, reivindicando, al contrario, lo mundano como espacio de los entes que posibilita la aparición del sujeto político. Véase *infra*, “II. Una ontología del aparecer: Fenomenología y política”.

terreno históricamente equívoco y tergiversado por los ojos del filósofo¹³⁵, preocupado en su mayor parte por hallar en el ser los atributos de la permanencia y la estabilidad; por esta razón, afirma: “quiero contemplar la política con ojos, en cierta medida, no enturbiados por la filosofía”¹³⁶. A la altura del siglo XX, lo que quizás había sido un prejuicio filosófico sin cruciales repercusiones en la esfera práctica de la vida, se había convertido, a raíz de la presencia de la política como destino, en dramático acontecimiento por el que los filósofos, que habían despreciado lo político como apariencia inesencial, llegaron a ser, en muchos y significativos casos, colaboradores activos de los totalitarismos nacionalsocialista y estalinista, llevando, según Arendt, su malentendido de la esfera de las apariencias a un cumplimiento siniestro¹³⁷.

La ruptura de la tradición revelada por la eclosión de los despiadados totalitarismos del siglo XX condujo a Arendt a indicar la imposibilidad de regresar a los primeros principios metafísicos para entender la realidad política; para la autora, la desaparición de los principios absolutos es, en relación al mundo humano de la acción y la vida en común, un hecho histórico, por lo que no depende de un esfuerzo de la voluntad o del conocimiento su recuperación. La desaparición de los primeros principios nos condena sin remisión a asumir un pensar y una política sin suelo metafísico¹³⁸. Frente a la ambición teórica de armar un conocimiento cumplido de la totalidad, un conocimiento que exceda del limitado ámbito de las apariencias para encontrar a su espalda el ámbito omnicomprendido de la esencia, el saber preconizado por Arendt es un saber de las apariencias, un saber en el que se ha cancelado la posibilidad de una retirada al “mundo real” no aparente desde el que alcanzar una visión panóptica y que sólo puede realizarse como perspectiva y

¹³⁵La figura de “el filósofo” expresa de nuevo, antes que una referencia histórica, un “tipo ideal” en el que Arendt, a través de una “purificación consciente”, encierra los rasgos más sobresalientes y significativos del encuentro conflictivo entre las aspiraciones más específicas del pensar filosófico y el mundo de las apariencias al que pertenecen las capacidades políticas de los hombres. Tal y como Nietzsche hiciera años antes a su manera, la autora elige a menudo a Platón como síntesis concentrada del significado de la filosofía metafísica en relación al marco mundano de aparición en el que se desarrollan las capacidades activas del ser humano, confiriéndole a su vez el *status* de tipo ideal capaz de exhibir las dificultades del pensamiento metafísico para comprender el hábitat mundano. Acerca de los tipos ideales arendtianos, véase *supra*, I, “Conocimiento, narración y metáfora”.

¹³⁶“Entrevista televisiva con Günter Gaus”, en: Arendt, H., *Lo que quiero es comprender*, op. cit., pág. 43.

¹³⁷“Pude comprobar que entre los intelectuales la adaptación al pensamiento único (*Gleichschaltung*) fue, por así decir, la regla. En cambio, entre otros no”. *Ibidem*, pág. 53. Véase *infra*, “IV. Filosofía e ideología”.

¹³⁸Véase la interesante discusión con Hans Jonas en el seno de un seminario en Toronto en torno a la obra de Arendt: “Así que, si nuestro futuro hubiera de depender efectivamente de lo que usted dice, a saber, de la recepción de un principio último, que decidiera por nosotros desde arriba (...) yo sería extremadamente pesimista. Si ése es el caso, estamos perdidos. Pues lo que se pide realmente es que aparezca un nuevo Dios”. “Discusión con colegas y amigos en Toronto”, en: Arendt, H., *Lo que quiero es comprender*, op. cit., pág. 77.

*doxa*¹³⁹. No obstante, esto no quiere decir que sólo se dé la ocasión de un saber meramente subjetivo, ya que, según la pensadora defiende, la *doxa* misma no es ocurrencia gratuita de un sujeto o producto de la fantasía, sino un “*dokei moi*”, un aprehender el *mundo común* “tal y como me aparece a mí”:

Por tanto (la *doxa*) no era arbitrariedad y fantasía subjetiva, pero tampoco algo absoluto y válido para todos. Se asumía que el mundo se muestra de modo diferente a cada hombre en función de la posición que ocupa dentro de él, y que la “mismidad” del mundo, su rasgo común ('*koinon*', como dirían los griegos, 'común a todos') u 'objetividad' (como diríamos nosotros desde el punto de vista subjetivo de la filosofía moderna), reside en el hecho de que el mismo mundo se muestra a cada cual (...)¹⁴⁰.

Frente al modelo teórico del saber y su pretensión metafísica de fundamento, Arendt esgrime un saber del y en el mundo, un saber propiamente político que asume que sólo desde la perspectiva es alcanzable la comprensión de lo que es, pero que también admite la comunicabilidad de las distintas situaciones que conforman perspectivas, negándose a privatizar sus localizaciones específicas como si no pertenecieran ya de por sí a la superficie común del mundo, ya que este “tipo de comprensión -ver el mundo (tal y como decimos hoy en día, de modo más bien trillado) desde el punto de vista del otro- es el tipo de conocimiento político por excelencia”¹⁴¹. Sólo desde esta caracterización política podemos acceder a la deliberada carga anti-metafísica de la comprensión arendtiana, a su intento, no de eliminar la posibilidad del saber en nombre de la relatividad de los puntos de vista, sino de reformular las condiciones de posibilidad del saber mismo para devolverlo a la localización mundana en el que se desarrolla la vida de los hombres. Su apuesta por un saber de las apariencias es lanzada, entonces, contra el centro mismo de la noción filosófica de un *bios theoretikós*, de una vida que, con el fin de hallar saber confiable, se retira de las apariencias para

¹³⁹ Acerca de la centralidad de la opinión o *doxa* en la obra arendtiana, véase *infra*, III, 2.2.4, “Los medios, los fines y la transformación platónica del lenguaje político”.

¹⁴⁰ “Sócrates”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*; traducido por Cañas, E.; Barcelona, Paidós, 2008, pág. 52.

¹⁴¹ *Ibidem*, pág. 55. En este respecto, Arendt se separa decisivamente del perspectivismo nietzscheano, que puede destinar a cada perspectiva a una soledad ontológica insalvable. La utilización de la teoría del juicio kantiana permitirá a Arendt esquivar los supuestos antipolíticos asumidos por Nietzsche y dar cuenta de las perspectivas sin imposibilitar por ello la pertenencia a un mundo comúnmente compartido. Cf. Villa, D.R., “Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche and the Aesthetiization of Political Action”, *op. cit.*, págs. 274 y ss.

trasladarse, aunque sea sólo por la potencia del pensamiento, a la esfera transmundana de lo invisible, sea en la forma tradicional de la esencia escondida o la científica de las realidades situadas más allá de la capacidad de los órganos perceptivos¹⁴². Frente a la convicción de que el conocimiento sólo se alcanza a través de una solitaria ascesis y un retiro de lo aparente, la autora judía defiende un principio de “comunalidad” en la comprensión: en su ejercicio no se encuentra esa superioridad innegable que la tradición depositó en el *bios theoretikós*, ya que el filósofo no posee localización especial que le asegura un acceso privilegiado a la verdad. Se halla desde un principio entre iguales¹⁴³.

La recusación de toda teoría tal y como la tradición metafísica y científica la habían concebido, como un hallar fundamento no-visible a lo visible, constituye, como hemos expuesto, una de las piedras angulares del proyecto arendtiano. Su búsqueda de una comprensión del mundo de los asuntos humanos no ambiciona encontrar las leyes ocultas que los guían, ni el destino que los domina desde la sombra, ni la mano invisible que los ordena en torno a un fin predeterminado. El único propósito de la comprensión, tal y como ella lo plantea, es aceptar lo que acaece entre los hombres, los acontecimientos que nutren la historia y la experiencia humana sobre el mundo, sin suponer en ellos una necesidad subrepticia.

Al contrario que la teoría, que se guía por la búsqueda -y la localización- de una necesidad en lo que acontece- la comprensión se refiere siempre a un mundo cuyos hechos, eventos y elementos conformadores responden a una radical contingencia. La ruptura de la tradición, de una tradición que, según la pensadora judía, ya no es capaz de suministrar una comprensión cabal del devenir del mundo moderno, está marcada por la disolución de toda esperanza de reunir las piezas de la historia humana en un sólo relato, en una meta-narración capaz de establecer una continuidad de sentido que atravesase los eventos, las acciones y palabras que jalonan la experiencia humana en el mundo. En este sentido, la imposibilidad de la teoría, tal y como la tradición la había concebido, señala a su vez, de acuerdo con Arendt, a la imposibilidad de la tradición misma. La ruptura de la tradición compele a contar de nuevo la historia, ya que tal ruptura no destruye el pasado, pero sí su

¹⁴²“Los datos con los que se relaciona la investigación física moderna resultan ser un 'misterioso mensajero del mundo real'. No son fenómenos, apariencias, en términos estrictos, porque no los vemos en ninguna parte, ni en nuestro mundo cotidiano ni en el laboratorio; sabemos de su presencia sólo porque afectan en cierta forma a nuestros instrumentos de medición”. “La conquista del espacio y la estatura del hombre”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 405.

¹⁴³Cf. Taminioux, J., “The philosophical Stakes in Hanna Arendt's Genealogy of Totalitarianism”, op. cit., pág. 429.

continuidad: el duro trabajo de la comprensión reside en que, una vez rota la tradición que podía enlazar el pasado en una narración dotada de continuidad, queda un pasado hecho de fragmentos en los que, no obstante, sigue siendo preciso encontrar sentido¹⁴⁴:

Hablando en términos históricos, lo que realmente se ha roto es la trinidad romana que durante miles de años enlazó a la religión, la autoridad y la tradición. La pérdida de esta trinidad no destruye el pasado (...) lo que se ha perdido es la continuidad de ese pasado (...) Lo que queda es todavía el pasado, pero un pasado *fragmentado* que ha perdido la certidumbre en su evaluación¹⁴⁵.

Como en Heidegger, la comprensión pasa por redescubrir el pasado otra vez, dado que las claves sobre las que se había transmitido su sentido se han roto¹⁴⁶. Este comprender, sin embargo, no puede ser ya, como hemos repetido, el propio de la teoría tradicional; la exigencia de un “pensar sin muletas”, tal y como lo formula la autora, significa no subordinar el pensamiento a los requerimientos de un sistema¹⁴⁷. Antes que con cualquier teoría, Arendt vincula la comprensión a la acción, ya que, como vimos más arriba, su resultado no es otro que aquel al que el actuar se dirige, la reconciliación con un mundo tal y como se manifiesta Comprensión y acción, ambas son las dos caras de lo mismo, ya que ambos modos del existir humano remiten al mundo, es decir, a las apariencias en las que eclosionan de manera constante fenómenos novedosos. Aunque la orfandad del hombre moderno con respecto a la comprensión de un mundo del que se descubre crecientemente alienado sea patente, también lo es que el ser humano, como ser capaz de iniciar cosas nuevas, es un ser abierto y, por lo tanto, dispuesto a acoger y comprender lo inédito. El que la acción humana se distinga por la aptitud para comenzar indica a su vez que el hombre está dotado de una cognición específica de lo nuevo, lo irrepetible, lo inédito y nunca antes aparecido¹⁴⁸.

¹⁴⁴Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, op. cit., págs. 91-95.

¹⁴⁵Arendt, H., “What is Freedom?”, citado en: ibídem, pág. 91.

¹⁴⁶“(…) a common denominator exists between Arendt and Heidegger, consisting in the effort to discover the past anew simply because the thread of the tradition was broken” (“... existe un denominador común entre Arendt y Heidegger, y consiste en el esfuerzo por redescubrir el pasado en razón a que, simplemente, el hilo de la tradición estaba roto”). Taminioux, J., *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, op. cit., pág. 3.

¹⁴⁷Cf. Prior Olmos, A., *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, pág. 16.

¹⁴⁸“Understanding and Politics”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., págs. 322-322. En sus últimos años,

El comprender es, por tanto, expresión de la natalidad, es decir, de la capacidad humana para hacer surgir lo imprevisto a través de la acción y la palabra¹⁴⁹. Acción y comprensión son las dos dimensiones en las que el ser humano es capaz de acoger y desatar lo nuevo en el mundo, rompiendo los automatismos que se apoderan de él una vez los hombres se acomodan a su discurrir “natural” y previsible. Este “hacer surgir” se refiere, verdaderamente, al mundo, y no sólo al sujeto, ya que a través del actuar y el comprender en el mundo se revela, como acontecer, lo no reducible a cálculo. Frente a la presunción de que es la identidad de lo aparentemente diverso lo que constituye la realidad, la pensadora de Hannover comparte con pensadores como Nietzsche la convicción de que suceder, acontecer, es diferir, por lo que únicamente un saber de la diferencia, y no una teoría, puede alcanzar un grado de comprensión acerca de la experiencia, los eventos, las acciones de los hombres. Sólo en tanto se abre a las diferencias que nutren nuestra experiencia de las cosas puede el lenguaje ser revelador de lo real, y no limitarse a ser sólo instrumento comunicativo¹⁵⁰. En relación a cómo la realidad de las cosas está señalada por su diferencia, Arendt subraya en alguna ocasión el concepto medieval de *alteritas*, el que indica que la realidad de cualquier cosa contiene ineluctablemente la distinción con respecto a todo lo demás. La filósofa, obviamente, no repite sin más el uso escolástico del concepto, pero sí señala que el olvido de la *alteritas* es determinante en la crítica a las ciencias sociales, políticas e históricas, en tanto éstas mantienen la hipótesis implícita de que “(...) las distinciones no son importantes”¹⁵¹. En su aproximación a los grandes fenómenos históricos que perfilaron los rasgos determinantes del siglo XX, la pensadora siempre se encargó de reiterar la *alteritas* de aquello que constituía su objeto de atención, así como de criticar las orientaciones metodológicas en las que advertía el uso de igualar todo lo diverso en torno a conceptos generales sin advertir diferencias constitutivas, y convirtiendo a la historia misma, por lo tanto, en “la muerta monotonía de lo mismo”. Así, en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt no se cansó de repetir que para entender los acontecimientos a los que se trataba de dirigirse, es preciso escapar al hechizo de los conceptos generales -como el de “imperialismo” o “dictadura”- y fundamental apresar lo nuevo que se muestra en los hechos que distinguen a los regímenes de Hitler o Stalin. Esta es, no obstante, una de las mayores dificultades de las obras históricas y políticas de Arendt, la posibilidad de aprehender lo único y diferente a través de un lenguaje que se conforma en

la pensadora judía desarrollará esta idea de una capacidad para conocer lo nuevo en sus reflexiones sobre la facultad de juzgar. Véase *infra*, I, 2.4, “El método y la comprensión de los asuntos humanos”.

¹⁴⁹ Acerca de la natalidad, Véase *infra*, II, 2, “La dimensión humana del ‘hacer’”.

¹⁵⁰ Cf. “Discusión con amigos y colegas en Toronto”, en: Arendt, H., *Lo que quiero es comprender*, op. cit., pág. 86.

¹⁵¹ “¿Qué es la autoridad?”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., págs. 152-153.

torno a conceptos por definición no únicos e individuales. Sin embargo, y dejando ahora un lado la cuestión de si lo consiguió o no, lo cierto es que su obra supone un desmesurado intento por alimentar los conceptos de todo tipo de diferencias que acerquen la comprensión a la realidad de los fenómenos, alejándola de la seguridad de las abstracciones¹⁵².

Del recelo de Arendt ante las teorías y aproximaciones metodologistas a lo real, y de su empeño en acercarse a los asuntos humanos sin por ello tener que construir un sistema que dé cuenta de la totalidad de su campo, la pensadora judía obtuvo una muy generalizada incompreensión, indiferencia o rechazo, proveniente tanto de los cultivadores de la teoría política y las ciencias sociales como de los directamente inmersos en los asuntos políticos, asuntos tomados en su mayor parte, según ella advirtió, por las cosmovisiones, los sistemas y la lógica de la fabricación que procura anular la capacidad de los hombres para la acción y la apertura a lo incierto de sus resultados. En este sentido, Arendt fue categórica al declararse ajena a cualquier teoría política, fuera el socialismo, el comunismo o el liberalismo¹⁵³. Es por esta razón por la que también rechazó y denunció reiteradamente la visión de lo político como campo de batalla de sistemas de ideas enfrentados, es decir, como esfera articulada en torno a la hegemonía de las ideologías, lo que tendremos ocasión de analizar en detalle más adelante¹⁵⁴.

2.4. El método y la comprensión de los asuntos humanos

Está en la naturaleza misma de las disputas académicas el hecho de que los problemas metodológicos empañen cuestiones mucho más fundamentales.

Arendt, H., "El concepto de historia: antiguo y moderno"

A lo largo de toda su obra, Arendt se enfrentó a aquellos que postularon la estructuración y

¹⁵²Véase, por ejemplo, la diferenciación entre el carácter político de los imperios clásicos y el nuevo fenómeno imperialista de la época moderna: "En contraste con las verdaderas estructuras imperiales en las que las instituciones de la madre patria se hallan integradas de diversas formas en el Imperio, es característico del imperialismo [continental del siglo XIX] que las instituciones nacionales permanezcan separadas de la Administración colonial (...)". Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 221. Aclaración añadida.

¹⁵³"Nunca fui socialista. Nunca fui comunista. (...) No he pertenecido nunca a los liberales". *Ibidem*, pág. 96.

¹⁵⁴Véase *infra*, "IV. Filosofía e ideología".

definición del saber acerca de los asuntos humanos en torno a principios metódicos. De un modo similar al de Gadamer¹⁵⁵, la pensadora judía defendió que un saber genuino se orienta antes por la verdad de lo que revela que por un método que garantice los resultados, y, precisamente por ello, los problemas de método no pueden ser relevantes en un dominio -el de la vida y las acciones- que por propia consistencia escapa a la regulación y el orden que procuran introducir los procedimientos de naturaleza sistemática. Todas las discusiones en torno a cuestiones de método, según esto, no son más que un modo de evitar dirigirse a lo sustancial de las perplejidades que emergen del terreno de las cosas humanas, un modo de escapar a las exigencias de comprensión que disparan los hechos, las acciones y las palabras¹⁵⁶.

En primer lugar, Arendt negó terminantemente que haya de existir un método común a las ciencias naturales y a la historia, dado que la explicación de la naturaleza -tal y como se entendió en su complejidad moderna- está asentada sobre supuestos deterministas y causales, lo que sustrae el sentido a la misma expresión de “historia humana” erradicando la posibilidad de una acción impulsada por motivos, principios, razones, pasiones o intenciones ajenas al mecánico cumplimiento de la causalidad natural. El acontecimiento se presenta en la historia humana o el acontecer biográfico, como un *novum*, algo que no puede ser deducido de su propio pasado, sino que, más bien, en su surgimiento ilumina lo anteriormente sucedido permitiendo establecer, en la historia entendida como *res gestae*, vínculos retrospectivos de sentido.

La causalidad, no obstante, es una categoría falseadora y extraña en el campo de las ciencias históricas. No es solamente que el significado real de todos los eventos siempre trasciende cualquier número definido de 'causas' pasadas que podamos asignar (uno sólo tiene que pensar en la disparidad grotesca entre 'causa' y 'efecto' en un acontecimiento como la Primera Guerra Mundial); además, el pasado mismo sólo adquiere realidad con el acontecimiento mismo. Únicamente cuando algo irrevocable ha ocurrido podemos trazar su historia hacia el tiempo pasado. El acontecimiento ilumina su propio pasado, pero nunca puede ser deducido de él¹⁵⁷.

¹⁵⁵Sobre todo en: Gadamer, H.G., *Verdad y método*; traducido por Agud Aparicio, A. y de Agapito, R.; Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005.

¹⁵⁶Cf. Vollrath, E., “Hannah Arendt and the Method of Political Thinking”, *Social Research*, 44:1, 1977, págs. 160-182.

¹⁵⁷“Understanding and Politics”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 319.

No obstante, lo anterior tampoco significa que el saber de las cosas humanas, diferenciado del de la naturaleza, se distinga por la posesión de un método específico y universalmente aplicable al suelo de la realidad histórica. La comprensión, en tanto modo de cognición propio al mundo de los hombres, no es -contra las tentativas de Dilthey- un método que, a la vez que separe o distinga las ciencias naturales de las humanas, garantice el carácter científico del acercamiento a este último campo. De esta manera, no es posible encontrar en la obra de la pensadora judía un conjunto de reglas homogéneas o de normas que aseguren la fiabilidad de los resultados de la comprensión, ni una enumeración de procedimientos metodológicos que guíen la dirección de las investigaciones. En sus reflexiones acerca de los asuntos humanos, la argumentación aparece salpicada de gran número de movimientos y estrategias, de perspectivas distintas y búsqueda de accesos diversos que nunca pueden ser normativizados o serializados, ya que dependen en mayor medida de la cuestión peculiar a la que se dirigen que de un supuesto modo universal de conocer íntimo al sujeto humano. De esta forma, no existe en la obra de Arendt un modo unívoco de dar cuenta de la realidad histórica o humana, combinándose en su proceder distintas formas, a menudo heterogéneas e incluso contrapuestas, que procuran abordar lo específico e individual de los fenómenos. Ejemplos de este pluralismo estratégico cabe encontrarlos diseminados por toda su obra, y son localizables en su misma terminología, que se aparta del instrumental conceptual al uso en las ciencias sociales e históricas procurando alejarse del modelo determinista de explicación en ellas predominante; así, frente a la obsesión moderna por hallar causas y leyes -sean o no dialécticas- del movimiento histórico, Arendt rastrea, en su investigación acerca del surgimiento del totalitarismo, en busca de “orígenes”, o de “elementos” que “cristalizan” en estructuras contingentes -en este caso: los regímenes de Hitler o Stalin- no asimilables a efectos de causas deterministas.

Alcanzar el significado de cualquier hecho puede exigir su inserción en vastas tendencias históricas, pero también la atención hacia los pensamientos o sentimientos de los actores; puede requerir una concentración casi exclusiva en las consecuencias de tal o cual evento, ignorando las intenciones, o puede hallar en esas mismas intenciones un hilo interpretativo capaz de encontrar significados no disponibles en las solas consecuencias¹⁵⁸. En suma, dado que el espacio humano de la acción y la palabra se articula en torno a la composición de perspectivas múltiples y no previsibles, y dado que, según la autora, la acción se inserta en el tiempo de manera no causal -lo

¹⁵⁸Véase Novák, J., “Understanding and Judging History: Hannah Arendt and Philosophical Hermeneutics”, op. cit., pág. 484.

que es decir: como un milagro que no puede ser deducido de lo anteriormente existente¹⁵⁹ - la única norma metodológica que parece presidir los esfuerzos arendtianos de comprensión es que cualquier procedimiento puede tener su cabida dependiendo de aquello que se constituya como término: no hay un método *a priori* que garantice, por su misma adecuación al sistema de conocimiento humano, la infalibilidad o rectitud de un resultado, sino que es el modo en que lo real aparece, se presenta y manifiesta, aquello que hace surgir las condiciones de posibilidad de su aprehensión. En consecuencia, el deliberado propósito arendtiano de desarticular el vocabulario con que la tradición ha fijado los diversos campos de estudio concernientes a la realidad humana hace de su obra una rareza difícilmente catalogable, e inclinó a muchos especialistas a expulsarla del cerco de la “ciencia” como una expresión anómala -a lo sumo original o audaz- del intento de dar cuenta de la compleja situación contemporánea, así como otros pregonaron la inoperatividad de su aparato conceptual, más cercano a la ambigüedad de lo poético o los altos vuelos metafísicos que a los intentos académicos por esclarecer y explicar lo tratado¹⁶⁰.

El pensamiento de Hannah Arendt, como expresión de lo anterior, puede ser caracterizado como el ensayo de pensar renunciando conjuntamente a los prejuicios teóricos sólidamente asentados en la tradición filosófica, lo que la emparenta profundamente con sus maestros Husserl y Heidegger, y a las exigencias de método introducidas por la filosofía y la ciencia modernas. En realidad, ambas dimensiones se aúnan en un modelo de la actividad teórica y práctica que la pensadora judía se esfuerza por postergar porque, en primer lugar, testifica acerca de una creciente alienación de la humanidad occidental con respecto al mundo y las actividades plenamente mundanas en las que la vida de los hombres halla sentido, y, segundo, en su devenir histórico, ese modelo de pensamiento - desgajando la vida humana de su pertenencia al mundo político de la acción y la palabra- propició, sin poder encontrar ningún remedio disponible entre su propio bagaje, el surgimiento de una política cuya culminación y perfeccionamiento se advierte en el nacimiento

¹⁵⁹Para la equiparación de la acción con un milagro, como aquello que rompe la continuidad y previsibilidad de los procesos naturales, véase: “La conquista del espacio y la estatura del hombre”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 240.

¹⁶⁰Un ejemplo de ello es la opinión de Isaiah Berlin: “ (...) la idea de que la tecnología reemplazaría en su atención a la historia, a los numerosos hilos de la actividad humana, es un defecto de comprensión típico de la egregia Hannah Arendt. Debo admitir que no respeto demasiado las ideas de la dama. Muchas personas notables admiraron su obra. Yo no puedo (...) no manifiesta argumentos, ni evidencia alguna de pensamiento filosófico o histórico serio. Todo es una corriente de asociación metafísica libre. Se mueve de una frase a otra sin nexos lógicos, sin vínculos racionales ni imaginativos”. Jahanbegloo, R., *Conversaciones con Isaiah Berlin*; traducido por Cohen, M., Guix, L. y Gabriel, J.; Barcelona, Arcadia, 2009, pág. 131 y ss.

de los sistemas totalitarios del siglo XX. En tanto la autora judía toma como interés fundamental el pensamiento acerca de la vida política y sus actividades inherentes, se le aparece con crudeza la insuficiencia de un modelo de pensar que, más que ninguna otra cosa, distorsiona e imposibilita gravemente la comprensión de la comunidad de acciones, obras y palabras que constituye la *polis* o mundo propiamente humano. En rigor, según se extrae de su posición, teoría y método constituyen un par solidario que permite comprender cómo el pensamiento humano se vuelve contra el mundo y lo torna -antes que como morada o *habitat* de su propio ejercicio- en objeto marcado por la extrañeza y destinado, en el ideal que impulsa la noción de *progreso* triunfante en la edad moderna, a una final y definitiva dominación técnica por parte del hombre.

Tal y como afirma el filósofo alemán Ernst Vollrath, el concepto de método presupone una teoría en sí misma separada del objeto bajo consideración¹⁶¹; es decir, el gesto teórico por antonomasia, también producto del método, es constituir un objeto de conocimiento y manipulación, y esto, que en relación a la naturaleza llega a suponer la anulación de ésta, su “humanización” en nombre de un dominio enteramente cumplido, en el campo de los asuntos y la vida activa de los hombres se traduce en la directa ruina de lo político y, con ello, en la amenaza más patente a la vida humana con sentido¹⁶². Como ya hemos indicado más arriba, la propuesta de Arendt es separarse del método para entregarse al asunto mismo en consideración, que es primariamente lo político tal y como aparece; su acercamiento no quiere ser “objetivo”, sino, tal y como advierte, similar al de Heródoto -o, más atrás aún, a la posición del narrador homérico- y caracterizado por la imparcialidad. La imparcialidad, de acuerdo con su noción, se contrapone, entonces, al ideal moderno de la objetividad, y está presente en los orígenes mismos del *historiein*, en Heródoto y su intención de *legei tá eonta*, “decir lo que es”¹⁶³. Consiste en alcanzar un lugar no

¹⁶¹Vollrath, E., “Hannah Arendt and the Method of Political Thinking”, op. cit. Véase, especialmente, el párrafo “Theory and Object”, págs. 162-166.

¹⁶²“Theory subjects the political realm to its own wholly unpolitical principles and maxims” (“La teoría somete el campo político a sus propios y no-políticos principios y máximas”). *Ibidem*, pág. 163.

¹⁶³“El concepto de historia: antiguo y moderno”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., págs. 68-73. Del mismo modo, Simone Weil, inspirada por la mirada griega que nos transmiten los autores épicos y trágicos -mirada en las dos erigida en contra-modelo de la lectura de los asuntos humanos que realizan las modernas filosofías de la historia,- se expresa de manera similar en torno a lo que ella denomina *equidad* del autor de la *Iliada*: “Por eso la *Iliada* es algo único, por esa amargura que procede de la ternura y que se extiende sobre todos los seres humanos, igual que la claridad del sol (...). Nada valioso, destinado o no a perecer, se desprecia; la miseria de todos se expone sin disimulo ni desdén; ningún hombre es colocado por encima o por debajo de la condición común a todos; todo lo que se destruye es lamentado. Vencedores y vencidos están igualmente próximos, son por igual los semejantes del poeta y del oyente”. “La *Iliada* o el poema de la fuerza”, en: Weil, S., *Escritos históricos y políticos*; traducido por López, A. y Tabuyo, M.; Madrid, Editorial Trotta, 2007, pág. 305.

inmerso en la turbulencia de los hechos -que hace imposible el ejercicio de las facultades mentales- pero no a la manera de un “concepto general” abstraído de lo particular, sino como inclusión en el juicio de los distintos puntos de vista particulares posibles¹⁶⁴. Un acercamiento cabal a lo político, señala Arendt, no puede hacer de ello un objeto, ya que la política misma no es objeto, sino fenómeno y apariencia: los fenómenos políticos son fenómenos *per se*, su esencia es su aparecer¹⁶⁵.

El espacio de la política es un tejido trenzado en la misma participación de los agentes y los hablantes, no es previo a ellos ni puede subsistir tras su desaparición; por ello, un acercamiento a su ámbito de corte científico, metódico y objetivista, un acercamiento que deja fuera a los sujetos, destruye su misma consistencia. Lo político no puede ser tratado como *objeto* de un conocimiento posible, ya que se vacía en su aparecer, no es nunca objeto que los participantes dejen como resultado de su obrar¹⁶⁶. Aquí la acción se manifiesta como aquello que no se deja apresar por los conceptos reduccionistas de las teorías y las ciencias sociales de corte positivista; éstas, a través de sus métodos de objetivización, fatalmente, tratan el actuar como un producir o fabricar, fijando, confirmando y extendiendo lo que para Arendt es prejuicio fundamental acerca de la esfera de la acción humana: la identificación de la acción con el fabricar o producir cuyo resultado estriba en la objetividad de un *ergon*. Esta crucial distinción de dos actividades humanas contrapuestas e inidentificables constituye, podríamos decir, el centro mismo de la concepción arendtiana de lo político, así como de su crítica a las ideas procedentes de la tradición filosófica, y aseguradas por la modernidad, que convierten a la política en actividad de fabricación (*poiesis*) gobernada por exigencias técnicas y constructivas¹⁶⁷. Sobre ello girará gran parte del presente trabajo.

La negación arendtiana del método y la teoría a la hora de dar cuenta de los asuntos humanos y del mundo en el que encuentran su lugar, podría llevar a entender que su “*old-fashioned*

¹⁶⁴Por lo tanto, frente a la asepsia científica, la imparcialidad exige un papel primordial a la imaginación, que permite situarse en el punto de vista de los otros. Cf. Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, 7, op. cit., pág. 44.

¹⁶⁵“Hannah Arendt's kind of political thinking regards topics within the political field not as 'objects' but as phenomena and appearances. They are what shows itself, what appears to the eyes and the senses” (“El pensamiento político de Hannah Arendt considera los asuntos de la esfera política no como 'objetos', sino como fenómenos y apariencias. Son lo que se muestra a sí mismo, lo que aparece a los ojos y los sentidos”). Vollrath, E., “Hannah Arendt and the Method of Political Thinking”, op. cit., pág. 164.

¹⁶⁶Ibidem, págs. 165- 167.

¹⁶⁷La distinción clásica entre las actividades que resultan en la producción de algo distinto, el *ergon* u objeto producido, y las que se cumplen en su sola realización se encuentra en Aristóteles, que así distingue la *poiesis* de la *praxis*: “ (...) el fin de la fabricación (*poiesis*) es distinto de ella, mientras que no lo sería el de la realización (*praxis*)”. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 5, 1140b, op. cit., pág. 187. He incluido los términos griegos para clarificar la terminología de la traducción.

storytelling”¹⁶⁸ carece de una forma peculiar de aproximarse a aquello que atrae su atención, dejándolo todo al albur de la casualidad o el capricho. No obstante, es preciso aquí hacer notar que la ausencia de un método en su acepción científica moderna no es óbice para que sí existan *métodos*, es decir, caminos transitables, reconocibles y recurrentes en los esfuerzos de comprensión de la autora. La dificultad de apreciarlos, sin duda, viene dada por la aparente vaguedad que puede derivarse del consciente apartamiento de las vías sistemáticas de pensamiento, que Arendt encuentra inútiles a la hora de tratar los sucesos humanos. A lo largo de la obra de la pensadora alemana es posible descubrir modos reiterados de aproximación a los problemas que se propone comprender, maneras que se cruzan entre sí de formas variadas y regresan en vestiduras distintas dependiendo de la naturaleza específica de aquello que intenta entender. Procurando simplificar, estas constantes del pensamiento arendtiano constituirían campos superpuestos que permitirían llegar a enfrentarse con “las cosas mismas”, y no poner en su lugar las meras categorías del entendimiento, pero, a la vez, desterrarían la extrañeza o la alienación con respecto al mundo, otorgando la posibilidad de hilar sentidos en lo aprehendido sin solamente asistir “objetivamente” a hechos indiferentes o ajenos. Estos campos generales de la comprensión, que tendremos ocasión de recorrer *in actu* a lo largo del presente trabajo, bien pueden ser:

a) Sentido común - juicio

b) Genealogía – fragmentación

a) *Sentido común - juicio:*

Existen, según muestra Hannah Arendt, dos pilares irrenunciables de la comprensión: el primero es la capacidad para aceptar los eventos o acontecimientos que conforman la realidad misma del mundo humano; el segundo, la aptitud para introducir distinciones entre ellos. La desaparición moderna de tales facultades, según la autora, plantea la presencia, en la actual sociedad tecnificada de masas, del riesgo interno de totalitarismo, ya que las ideologías, plenamente realizadas en las sociedades totalitarias, tienen como fundamentales señas de identidad, en primer lugar, la construcción de una “realidad gemela” que procura sustituir por completo el mundo efectivo de la experiencia y los hechos, y, en segundo lugar, la eliminación de la capacidad de

¹⁶⁸Citado en: Vollrath, E., “Hannah Arendt and the Method of Political Thinking”, op. cit., págs. 160-161.

establecer las distinciones que permiten a los hombres habitar un mundo caracterizado por la pluralidad ontológica antes que por un principio único omniabarcante.

El requisito previo a cualquier comprensión efectiva es la aceptación de la realidad del acontecimiento. Arendt realiza una encendida apología de la capacidad humana para captar una realidad en la que el hombre siempre se encuentra inmerso; en este aspecto, su posición se sitúa en confrontación abierta contra el ascenso moderno de la duda como modo de estar en el mundo -como es el caso paradigmático de la filosofía de Descartes- y como suspensión de la confianza en la percepción y los órganos de los sentidos. Con esto, Arendt no apuesta por una fe ingenua en todo aquello que los sentidos nos ofrecen, sino por la confianza en que, a pesar de sus imprecisiones y frecuentes errores, el único modo de dar cuenta de lo real -en relación a lo meramente pensado- pasa por alguna forma de aprehensión sensible de lo que viene a acontecer¹⁶⁹. Sin duda, los hechos, cuyo estigma ontológico básico es la fugacidad, manifiestan una fragilidad inherente que, en el mundo humano, sólo tiene como débil remedio la memoria y la palabra; de ahí, afirma la autora - dado que los filósofos desde Parménides se empeñaron en alcanzar una dimensión más sólida y estable del ser- la tradicional hostilidad filosófica hacia ellos. Esta hostilidad llega, en la época moderna, a convertir los hechos mismos en opiniones, a vaciarlos de su contenido existencial radical, para así desactivar su carga insoslayable¹⁷⁰. Arendt defiende que la capacidad humana para captar los fenómenos como reales es aquello que sitúa a los hombres en un mundo común, y, por lo tanto, lo que posibilita la existencia misma de una vida política entre ellos. El grado extremo de la desaparición de lo político en la vida de las sociedades contemporáneas es el alcanzado en los regímenes totalitarios, y, precisamente, su seña más conspicua, aquella que es señalada en la apropiación del espacio común por parte de las ideologías, es la desaparición del mundo común y su sustitución por el común modo de pensar adscrito a la lógica de la idea¹⁷¹. Esta facultad, la de

¹⁶⁹Cf. “El auge de la duda cartesiana”, en: Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., págs. 298-303.

¹⁷⁰“Se diría que es aún más inquietante el de que, en la medida en que las verdades factuales incómodas se toleran en los países libres, a menudo, en forma consciente o inconsciente se las transforma en opiniones (...)”. “Verdad y política”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 362.

¹⁷¹Las ideologías son para la filósofa judía novedosas formas de pensamiento caracterizadas por la sumisión de toda experiencia a la lógica que se desprende de una única idea y genera por su propio movimiento toda una imagen del mundo. El ascenso de las ideologías está marcado por la tendencia, inaugurada en la modernidad, de sustituir el sentido común -la falible facultad de incluirse en un mundo compartido por otros- por un modo más exacto o infalible de coincidir con los demás: el exclusivo dominio de la lógica, que trabaja de igual manera en cada una de las mentes separadas, aunque éstas carezcan de vínculo vital o experiencial alguno. Se cumple así la doble condición para la existencia de una sociedad totalitaria: la atomización y el desarraigo plenos de los hombres con respecto a cualquier comunidad existencial, por un lado, y la absoluta uniformización y coordinación de esos átomos

percibir el mundo como común, separa el modo de situarse en el mundo del *polités* con respecto al del *idiotés*, y es lo que la autora denomina “sentido común”, cuyo moderno debilitamiento y gradual desaparición es crucial, por lo tanto, para entender el también progresivo adormecimiento de las capacidades políticas humanas ¹⁷².

Pero la aceptación de lo ocurrido, la facultad de tomar en serio los fenómenos que aparecen sin procurar despojarlos de su carga de realidad, ha de acompañarse, según la pensadora judía, de la habilidad para distinguir sus diferencias; esta capacidad de establecer e introducir distinciones es lo que denomina “juicio”¹⁷³. En su doctrina del juicio, Arendt recrea la investigación contenida en la última de las grandes “críticas” kantianas, la *Crítica del juicio*. Si bien Kant se propone en esta obra el exclusivo análisis del juicio estético y el teleológico, no dejando en principio lugar a una extensión de su ámbito que pueda ocupar el espacio de sus anteriores “críticas” o sus escritos históricos y políticos, la autora judía separa conscientemente las reflexiones kantianas de su intención original advirtiendo del potencial insospechado que contienen las consideraciones acerca del juicio estético para la construcción de una teoría del conocimiento mundano, y, más específicamente, en vistas a ejercitar una forma de conocimiento adecuada a la realidad política y las capacidades activas humanas que, según defiende, son amenazadas por el modelo filosófico de epistemología centrado en torno a la idea de una verdad transmundana o indiferente al cerco del aparecer. Arendt detecta en la teoría del juicio kantiana una forma de conocimiento afín a las apariencias, dado que, originalmente, el mismo Kant lo había planteado como un apreciar en su peculiaridad aquello que se vacía en el aparecer¹⁷⁴. Teniendo en cuenta que, para Arendt, lo político

separados, que, de esta manera, generan una *masa*. Véase *infra*, IV, 3.2.2, “Realidad y lógica”.

¹⁷²“When lost, the sense of the world's reality is substituted for by the logic of natural or societal processes” (“Cuando se pierde, el sentido de realidad del mundo es sustituido por la lógica de los procesos naturales o sociales”). Vollrath, E., op. cit., pág. 173.

¹⁷³Para un examen más pormenorizado de la doctrina arendtiana del juicio: Beiner, R., “Hannah Arendt on Judging”, en: Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op. cit., págs. 89-157. “From the Problem of Judgement to the Public Sphere: Rethinking Hannah Arendt's Political Theory”, en: Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, op. cit., págs. 172-211. “Enduring Thaumazein and Lacking Judgement”, en: Taminioux, J., *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, op. cit., págs. 168-199. Di Pego, A., *Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt: una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamin y Martin Heidegger*, tesis doctoral, Universidad Nacional de la Plata, 2013. Campillo, N., “Comprensión y juicio en Hannah Arendt”, *Daimon. Revista de filosofía*, 26, 2002, págs. 125-140. Benhabib, S., “Judgement and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought”, *Political Theory*, 16:1, 1988. Kateb, G., “The Judgement of Arendt”, *Revue Internationale de Philosophie*, 208:2, 1999.

¹⁷⁴“Así, pues, nada más que la finalidad subjetiva en la representación de un objeto, sin fin alguno (ni objetivo ni subjetivo) y por consiguiente, la mera forma de la finalidad en la representación, mediante la cual un objeto nos es dado, en cuanto somos conscientes de ella, puede constituir la satisfacción que juzgamos, sin concepto, como

comparte con el arte el pertenecer en su plenitud al reino de las apariencias -el ser enteramente fenómenos-, de tal manera que ambas actividades se caracterizan por ser las más plenamente mundanas de todas las humanas¹⁷⁵, no puede resultar extraño que la pensadora judía extraiga las consideraciones en torno al juicio de su original reclusión estética para convertirlo en una facultad humana de derecho que se despliega como principal forma de conocimiento de aquello cuya misma esencia es aparecer¹⁷⁶. Así como el pensamiento tiene como impulso inherente el encerrarse en las fronteras del sí mismo, el juicio se vuelca sobre el mundo, es el pensamiento liberado del enclaustramiento en el yo. Por esta razón, Arendt, usando una metáfora socrática, denomina al juicio manifestación del pensar, “viento del pensamiento” en la esfera del aparecer¹⁷⁷: tal y como Kant traza los márgenes del juicio de gusto, en él, como en la política arendtiana, lo fundamental no es el sujeto, ni la vida o el yo del hombre, sino el mundo¹⁷⁸. Por esta razón, la pensadora advierte de la importancia de desarrollar una teoría del juicio para revelar la posibilidad misma de la política y evitar su descrédito o su conversión en actividad vinculada a facultades y categorías ajenas a la acción. Sin embargo, tal desarrollo quedó truncado por la muerte de la filósofa, que sólo nos dejó bocetos o intuiciones que es preciso reconstruir¹⁷⁹.

universalmente comunicable, y, por tanto, el fundamento de determinación del juicio de gusto”. Kant, I., *Crítica del juicio*, op. cit., pág. 154.

¹⁷⁵Para el caso del arte y la obra de arte: “Debido a su sobresaliente permanencia, las obras de arte son las más intensamente mundanas de todas las cosas tangibles”. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 189.

¹⁷⁶Dentro de su ontología del aparecer y el intento de rescatar las apariencias de su descrédito filosófico, Arendt lleva a cabo una revalorización de aquellas actividades humanas que se realizan como puros fenómenos, cuyos principales exponentes son el arte y la política: “ (...) las artes interpretativas tienen una considerable afinidad con la política. Los intérpretes -bailarines, actores, instrumentistas y demás- necesitan una audiencia para mostrar su virtuosismo, tal como los hombres de acción necesitan la presencia de otros ante los cuales mostrarse (...). La *pólis* griega fue, en tiempos, precisamente esa 'forma de gobierno' que daba a los hombres un espacio para sus apariciones, un espacio en el que podían actuar, una especie de teatro en el que podía mostrarse la libertad”. Arendt, H., “¿Qué es la libertad?”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 243.

¹⁷⁷“(...) then judging, the by-product of the liberating effect of thinking, realizes thinking, makes it manifest in the world of appearances (...). The manifestation of the wind of thought is not knowledge; it is the ability to tell right from wrong, beautiful from ugly” (“... entonces el juicio, producto derivado del efecto liberador del pensamiento, realiza el pensar, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias ... La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad para distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo”). Arendt, H., *The Life of the Mind*, op. cit., pág. 193.

¹⁷⁸“La actividad del gusto decide la manera en que este mundo tiene que verse y mostrarse, independientemente de su utilidad y de nuestro interés vital en él. (...) Para los juicios del gusto el objeto primordial es el mundo, no el hombre ni su vida ni su yo”. Citado en Birulés, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, op. cit. pág. 225.

¹⁷⁹La tercera parte de su obra póstuma (*The Life of the Mind*) debía estar dedicada a este desarrollo; sin embargo, no llegó más que a escribir el título. No poseemos, por lo tanto, el despliegue temático esencial para llegar a hacernos una completa noción de lo que la autora entendió como “juicio”, y hemos de acudir a sus lecciones académicas sobre la “filosofía política” de Kant (*Lectures on Kant's Political Philosophy*), así como a apuntes presentes en

El juicio de gusto kantiano, que Arendt extiende a forma propiamente mundana y, por lo tanto, política de conocimiento, indica que el ser humano tiene como morada y hogar el mundo de las cosas, las acciones, los hechos y las palabras, y como más propias facultades aquellas que se realizan en, y tienen como destino, ese marco.

Las cosas bellas en el mundo (es decir, las cosas naturales) muestran que el hombre está hecho para el mundo y encuentra su sitio en él, y que su percepción de las cosas concuerda con las leyes de su percepción¹⁸⁰.

Interesada en los eventos que componen el desordenado orden del mundo, Arendt presta especial atención al juicio que Kant denomina “reflexionante”. Mientras que el *juicio determinante* es aquel que consiste en subsumir un particular en un concepto ya disponible, el *juicio reflexionante*, para Kant, es el que sólo dispone del particular, pero no de un concepto general preexistente para su subsunción¹⁸¹. De esta manera, el juicio reflexionante supone el esfuerzo por juzgar acerca de lo particular *qua* particular, sin despojarlo de su peculiaridad y su diferencia en tanto fenómeno a la hora de aprehenderlo. En el juicio reflexionante -que para Arendt se convertirá en el juicio como tal- se manifiesta la posibilidad de un conocimiento de aquello que sólo ocurre una vez, como la obra de arte o la acción política, aquello que sólo manifiesta su propio aparecer y, por lo tanto, se muestra como realmente individual y sin precedentes. El juicio, como afirma Kant, es “la facultad de pensar lo particular”¹⁸²; por esta razón, el juicio llegó a convertirse para Arendt en la capacidad humana para alcanzar lo diferente que revela el acontecer, su individualidad, inaprensible a través del instrumental “científico” de causas y leyes universales, la forma de conocimiento propia al conocimiento de las cosas humanas, aquellas que no son meros casos de

obras diversas.

¹⁸⁰“Die schönen dinge zeigen an, dass der Mensch in die welt passe und selbst seine Anschauung der Dinge mit den Gesetzen seiner Anschauung stimme”. Kant, I., *Akademie Ausgabe*, vol. XVI, 1820a. La cita y la traducción pueden encontrarse en: Arendt, H., McCarthy, M., *Entre amigas*, op. cit., pág. 323.

¹⁸¹“El juicio, en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, el juicio, que subsume en él lo particular (...) es *determinante*. Pero si sólo lo particular es dado, sobre el cuál él debe encontrar lo universal, entonces el juicio es solamente *reflexionante*”. Kant, I., *Crítica del juicio*, op. cit., pág. 105.

¹⁸²Citado en: Beiner, R., “Hannah Arendt on Judging”, en: Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, 1ª sesión, op. cit., pág. 119.

leyes generales, sino literalmente eventos no dados antes y nunca más repetibles. El juicio se refiere siempre a particulares que “como tales, contienen algo contingente con respecto a lo universal”¹⁸³. Lo decisivo en el juicio, tal y como es tomado de Kant por Arendt, es que refiere a una forma de comprensión presente en los hombres en tanto plurales, es decir, se dirige a dar satisfacción de la actividad comprensiva de los seres humanos terrestres, y no al “Hombre” como ser meramente cognitivo¹⁸⁴. Frente a la antropología abstracta, introduce la concreción política de la vida humana. En tanto sólo adquiere realidad como acto ejercitado por individuos singulares, que se comunican distintos puntos de vista o posibilidades de comprensión, el juicio significa la introducción de lo que la filosofía había clásicamente desterrado del campo de lo epistemológicamente significativo: la opinión. Juicio y opinión, en Arendt, son los complementarios envés y revés del conocimiento humano del mundo, apartado del saber dirigido a ideas abstractas o a los procesos de la propia mente. El juicio es aquella facultad de conocimiento que supone un mundo común, compartido, un espacio en el que la única fuente de certeza es el acuerdo con otros acerca de la validez y la invalidez¹⁸⁵; es, por lo tanto, la facultad de situarse en una realidad igualmente habitada por otros, una facultad que exige la intersubjetividad, la pluralidad (como la denomina Kant) como condición de posibilidad, y no como interferencia u obstáculo, que son las funciones que la filosofía generalmente reservó para lo referido a la presencia de otros. Sólo en el marco mundano, aceptando cabalmente las determinaciones pluralistas de lo fenoménico, aceptando asimismo el hecho de la presencia de otros, es posible, de acuerdo con la pensadora judía, el hallazgo de una forma de conocimiento ajustada a las condiciones específicas de la acción política.

La obra entera de Arendt, y no pocas de sus discusiones polémicas, exhibe incansablemente la voluntad de introducir distinciones, de ahondar en las diferencias que los fenómenos muestran en su aparecer, ya que, de lo contrario, se corre el riesgo de equiparar realidades extrañas, de hacer coincidir en una identidad -basada en generalizaciones y analogías que han desbordado toda limitación- hechos y acontecimientos cuya comprensión requiere atender a aquello que, precisamente, revela su contecer real: la diferencia. Desde su primera gran obra, *Los orígenes del totalitarismo*, el planteamiento arendtiano de la diferencia y el juicio provocó en numerosos críticos una reacción que, en algunos casos, ha llegado hasta nosotros en forma de intercambio epistolar o

¹⁸³“ (...) as such, contain something contingent in respect of the universal”. Citado en: Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, 1, op. cit., pág. 13.

¹⁸⁴Ibidem.

¹⁸⁵Cf. ibídem. pág. 120.

enfrentamiento de artículos y ensayos; tal es el caso de la interesante correspondencia mantenida entre la autora y Eric Voegelin, en la que Arendt, a la hora de abordar el fenómeno del totalitarismo, criticó en aquél la utilización de categorías procedentes de otros campos de realidad como modo de asimilar lo desconocido y novedoso -los regímenes bolchevique y nacional-socialista, así como las ideologías en ellos expresadas- a lo ya conocido y familiar. Arendt, en este caso, se negó de plano a aceptar que una comprensión aceptable de las ideologías políticas pudiera consistir en asimilarlas a fenómenos tradicionales, como el de la religión, ya que, en este caso, se desactiva su inmensa y original carga de realidad¹⁸⁶, y, de hecho, se distorsiona la comprensión de ambos fenómenos al anegarlos en una común ciénaga en la que ya nada puede aprehenderse como distinto¹⁸⁷.

b) Genealogía – fragmentación:

Las vías advertidas por Arendt en sus insistentes intentos de comprensión no pueden ser recorridas sin apreciar tensiones constitutivas y recurrentes, internas a su propio modo de concebir el acercamiento a la compleja articulación de lo real. Como ya hemos subrayado, no existe en ella una “teoría” general de la comprensión, sino más bien indicaciones que trazan recorridos posibles en absoluto dotados de infalibilidad. La pensadora judía enfatiza enormemente lo que puede ser un principio básico del sentido común por ella propugnado: una realidad compleja y atravesada por infinidad de contradicciones exige la aceptación de que toda comprensión auténtica está marcada por la complejidad y la contradicción. Por ello, no resulta raro que, en su mismo centro, la comprensión puesta en marcha por la autora admita caminos encontrados, travesías que, a veces, parecen excluirse mutuamente en la búsqueda de un mismo propósito. Esto es lo que ocurre con las dos maneras privilegiadas que Arendt elige para acercarse al examen de las cosas humanas; por un

¹⁸⁶Eric Voegelin (1901-1985), también alemán emigrado a Estados Unidos, fue uno de los politólogos que acuñó y utilizó con profusión la noción de “religiones políticas” para referirse a las ideologías. La polémica entre ambos puede leerse en: Arendt, H. y Voegelin, E., "Debate sobre el totalitarismo"; traducido por Serrano de Haro, A.; *Claves de razón práctica* 124, 2002, págs. 4-11. En ella, Arendt rechaza que “comprender” sea asimilar algo a lo ya conocido, y ataca la equiparación del concepto de “ideología” con el de “religión” o “fe”, dado que ello conlleva pasar por alto diferencias fundamentales entre ambos fenómenos; su lucha principal contra los métodos históricos y políticos al uso, se centra en la creciente incapacidad de éstos para trazar distinciones entre los distintos fenómenos, que atienden, entre otras cosas, a antecedentes históricos diferenciados. Cf. “A Reply to Eric Voegelin”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 407.

¹⁸⁷Véase también la crítica general a aquellos historiadores que interpretan la época moderna como una mera secularización de los contenidos de la historia medieval. Cf. “El concepto de historia: antiguo y moderno”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 111.

lado, un método *fragmentario* que reconoce el carácter discontinuo y roto del acontecer humano, un método que preconiza, antes que la construcción de grandes relatos históricos, la recogida de fragmentos y pedazos siempre incompletos de una historia que originariamente carece de unidad intrínseca. Este método es el que Arendt localizó y aplaudió en la heterodoxa aproximación de su amigo Walter Benjamin a la materia histórica, y que reunió en la evocación shakesperiana de un buscador de perlas que recoge del fondo marino porciones inconexas de un pasado desaparecido, porciones que, sin embargo, se llenan de significados insólitos al ser de nuevo iluminadas por la luz del presente¹⁸⁸; por otro lado, y evidenciando la reconocida admiración por su maestro Heidegger, un método de búsqueda de lo originario, un método *fenómeno-genealógico* que busca la presentación privilegiada de los fenómenos y sus aspectos recónditos en las apariciones primigenias, de manera que sea posible descubrir en el origen la esencia perdida u oculta de lo presente.

Seyla Benhabib expone cómo el pensamiento de la filósofa se escinde en las dos vías de comprensión aludidas, el método “fenomenológico” de estilo heideggeriano, y el “fragmentario” de corte benjaminiano¹⁸⁹; para ella, la oposición abierta entre ambas vías no reconoce posible mediación, situándose ambas como una fractura vertical que desgarró la obra de la autora en una parte “moderna” y otra “antimoderna”, de manera que, situándose en una perspectiva afín al discurso “emancipador” moderno, se ve obligada a denunciar la tendencia “antimoderna” con el fin de salvar el resto¹⁹⁰. En estas líneas, no obstante, intentaré alcanzar una recepción inclusiva de tal disyunción, procurando mantener los dos momentos ofrecidos por Arendt como caminos diferenciados, a menudo cruzados o divergentes el uno con respecto al otro, pero, no obstante, reunidos bajo un mismo propósito y no contradictorios en relación con éste.

La marcada deuda que Arendt mantuvo con su maestro Heidegger, y que se hace patente en la aproximación a la verdad de las cosas a través de su origen y, sobre todo, de la reflexión acerca de lo que las palabras originariamente contienen, no debe hacer olvidar que los resultados

¹⁸⁸Cf. “Walter Benjamin: 1892-1940”, en: Arendt, H., *Men in Dark Times*, op. cit., págs. 153-206. Especialmente el párrafo titulado “The Pearl Diver”, págs. 193 y ss.

¹⁸⁹Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, op. cit., Pág. x.

¹⁹⁰Cf. *Ibidem*, pág. xi. Para una interpretación del pensamiento de Arendt que se fija casi exclusivamente en su raigambre heideggeriana y “antimoderna”, véase también Fernández-Florez Hidalgo, L., *La ontología política de Hannah Arendt y su lugar en el discurso antimoderno del siglo XX*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2007.

alcanzados por uno y otro autor son sensiblemente diversos, si no opuestos¹⁹¹. De acuerdo incluso con el método fragmentario que Arendt desarrolló a partir de los escritos de Benjamin y Nietzsche, cabe ofrecer una interpretación de su aproximación genealógica que no esté abocada a la suerte de esencialismo nostálgico que a menudo se ha asociado a la filosofía heideggeriana, si incluimos en esta aproximación el cruce con la noción weberiana de “tipos ideales”, que Arendt vinculó con frecuencia a las indagaciones sobre el origen histórico de los fenómenos dignos de su atención. Sin duda, Arendt no concebía otra posibilidad que ser “moderno”, en tanto todos pertenecemos plenamente al momento histórico que nos ha tocado vivir, pero, según su parecer, esto no significa en ningún caso un destino para el pensamiento, ya que éste, en su propia actividad, posee la capacidad de escapar a lo actual. Vivir en el mundo moderno, ser moderno, no obliga automáticamente a la aprobación de todo aquello que ha venido a ser como es.

Pero, ¿en qué consisten los dos métodos presentes en las obras de Arendt y cómo podemos pensar su copertenencia sin olvidar la tensión existente entre ambos? Empezando por la manera “heideggeriana” de aproximación a los fenómenos, cabe decir que la intención que a menudo Arendt albergó fue la de encontrar significado original en los asuntos humanos que se propuso examinar. Lo mismo que su maestro, la autora judía pensó que, una vez rota la tradición por la cual se había transmitido cierto significado a los fenómenos, una vez fracturada la comprensión de la realidad legada por la tradición “metafísica” occidental, sólo cabía llevar a cabo un redescubrimiento del pasado que sacara a la luz aquello que las palabras contienen¹⁹². En la problemática propiamente arendtiana, la ruptura del hilo de la tradición, aunque tiene como efecto tangible la oscuridad y la desorientación en que sumen al mundo moderno - que tienen su mejor expresión en la experiencia peculiar del siglo XX y su repertorio de guerras, alienación del mundo, sistemas totalitarios y pérdida de casi cualquier sentido para innumerables vidas humanas- , también presenta una oportunidad de la que el pensamiento occidental se había apartado: la de mirar al pasado con “ojos nuevos”, es decir, ser capaz de extraer de las cosas significados que la interpretación tradicional había obviado o expulsado del campo de visión¹⁹³. Particularmente, la

¹⁹¹Para un examen de la relación intelectual entre Arendt y Heidegger, así como de la disparidad de sus respectivas filosofías, véase Thaminiaux, J., *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, op. cit., y Villa, D., *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1996.

¹⁹²La misma Arendt enfatiza esta dimensión de la filosofía de Heidegger: “(...) hay una persona que descubre de nuevo el pasado, precisamente porque para esta persona se ha roto la continuidad de la tradición”. Arendt, H., “Heidegger octogenario”, op. cit., pág. 96.

¹⁹³Para Arendt, la pérdida de una tradición amenaza la pervivencia misma de lo acaecido con anterioridad, ya que son

tradición ocultó numerosos aspectos de la experiencia política que tuvo lugar a lo largo de la historia occidental, y no sólo en sus albores -la experiencia política de la Grecia pre-clásica- sino también de la república romana, el cristianismo, la edad media o la época moderna¹⁹⁴. Estas experiencias de lo político, experiencias que la tradición de pensamiento político apartó de su consideración, son las que la filósofa se propuso recoger para reconstruir la comprensión de una esfera política humana desarticulada por los pensadores y filósofos tradicionales. Para hacerlo, la pensadora judía ejerció una aproximación “crítica y experimental” cuyo objeto puede formularse como

(...) descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales, para destilar de ellos otra vez su espíritu original, que tan infortunadamente se evaporó de las propias palabras clave del lenguaje político (...) ¹⁹⁵.

La búsqueda de un contenido originario se plantea en Arendt, pues, como una revitalización del lenguaje, de lo que las palabras vienen a decir, a través del restablecimiento del vínculo que las une a las experiencias de las que surgieron. Un bucear en pos del significado de las palabras para vivificar en ellas aquello que permaneció dormido por mor de la interpretación tradicional, pero que en ningún caso -mientras la palabra se mantiene en su existencia- puede desaparecer, ya que sigue latiendo implícitamente en ella¹⁹⁶. En el enlace con las experiencias de las que surgió la palabra se

las tradiciones las que conservan la “actualidad” de lo pasado. En este sentido, su tono alcanza a veces el lamento por la pérdida de la tradición en torno a la que se formó y conservó la cultura occidental; no obstante, y a pesar del lamento, ella apuesta por aceptar definitivamente tal pérdida como un estado de cosas no elegible a voluntad, porque sólo así será agible la formación de otra tradición que asegure existencia a lo que fue. Su propósito, pues, no es simplemente “enterrar” la tradición, sino reescribirla en base a lo que la tradición de pensamiento occidental postergó a la invisibilidad, la marginalidad o el olvido, pero que constituyó un trasfondo para esa misma tradición, una dimensión “oculta” que se hizo recuperable cuando aquélla se desfondó definitivamente en los siglos XIX y XX. En este sentido, Arendt habla de una “tradición oculta” que su pensamiento pretende desocultar, y que la ruptura de la tradición “canónica” hace posible. “Al perder la tradición, también perdimos el hilo que nos guiaba con paso firme por el vasto reino del pasado, pero ese hilo también era la cadena que sujetaba a cada generación a un aspecto predeterminado del pretérito. Podía ser que sólo en esta situación el pasado se abriera ante nosotros con inesperada frescura y nos dijera cosas que nadie había logrado oír antes”. “¿Qué es la autoridad?”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 149.

¹⁹⁴“La tradición de pensamiento político”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 81.

¹⁹⁵“Prefacio: la brecha entre el pasado y el futuro”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 30.

¹⁹⁶Es lo que ocurre en la mayor parte de los conceptos políticos, empezando por el mismo concepto de “política”, en el

encuentra, según la pensadora, la esencia misma del lenguaje, que es la revelación de lo real, y no una mera función comunicativa; de hecho, es cuando el lenguaje se pliega exhaustivamente a las exigencias funcionales de comunicación cuando se evidencia su desarraigo del mundo, cuando se hace patente que se ha convertido en una potencia ocultadora más que reveladora de la realidad: ha perdido su cualidad ontológica de reconocimiento del mundo para convertirse en simple medio para la realización de fines¹⁹⁷. Si olvidamos que lo más propio a las palabras es su aptitud para revelar lo real a los ojos de los hombres, entonces, como es el caso inmediato del siglo XX, corren el riesgo de devenir mortíferas, antes que garantes de la permanencia del mundo en el ser¹⁹⁸. En su cumplimiento extremo, este proceso de desarraigo de las palabras conduce al delirio del lenguaje ideológico y a la burocracia lingüística del totalitarismo, donde las palabras pueden llegar a tener cualquier significado o a ser llenadas de cualquier contenido, porque han llegado a ser otro elemento más de la administración de lo real y se subordinan a sus fines¹⁹⁹. Por esta razón, el importante empeño de Arendt es el de iluminar lo que las palabras, en conexión con las experiencias a las que dieron plasmación comprensiva, contienen.

En la base de las palabras se encuentran experiencias “congeladas” que el pensamiento debe descongelar²⁰⁰, y es en la reactualización del origen donde es posible acometer tal vivificación. El origen de las palabras, entonces, tiene un papel crucial, ya que todo comienzo es para Arendt una especie de “acorde fundamental”, el momento en el que se dibuja con más nitidez el acoplamiento

que alienta, aunque sea inadvertidamente, la relación con las originales experiencias dadas en la formación de la *polis* griega: “Usar el vocablo 'político' en el sentido de la *pólis* griega no es arbitrario ni forzado (...) esta palabra - que en todas las lenguas europeas deriva de la organización griega, históricamente única, de la ciudad-estado- trae el eco de las experiencias de una comunidad que fue la primera en descubrir la esencia y el ámbito de la política”. “¿Qué es la libertad”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 243.

¹⁹⁷“El mero dar nombre a las cosas, la creación de las palabras, es la manera humana de *apropiarse* y, por decirlo así, de 'desalienar'el mundo al que, después de todo, cada uno de nosotros viene como un recién llegado y un extraño”. Citado en Birulés, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, op. cit., pág. 217.

¹⁹⁸Una vez más, encontramos en Weil palabras coincidentes: “Las palabras que tienen contenido y un sentido no son mortíferas”. “Sobre la situación política del mundo contemporáneo”, en: Weil, S., *Escritos históricos y políticos*, op. cit., pág. 353.

¹⁹⁹Es por esta razón por la que la disidencia al poder totalitario encuentra que una de sus principales armas para resistir es la defensa de la “dignidad de las palabras”, como defiende el poeta polaco Aleksander Wat, para quien el secuestro del lenguaje por parte del Estado fue una de las expresiones más conspicuas y decisivas del poder hegemónico totalitario, ya que, de esa manera, “se le habían arrebatado al individuo las relaciones consuetudinarias, o simplemente lógicas, entre los nombres y las cosas o los hechos, habían sido expropiadas en su totalidad, habían sido nacionalizadas por los siglos de los siglos para que cualquier palabra pudiera significar cualquier cosa al antojo del usurpador de todas las palabras, de todos los significados, de todas las cosas y de todas las almas”. Wat, A., *Mi siglo*, op. cit., pág. 560.

²⁰⁰Cf. Arendt, H., “Thinking and Moral Considerations”, op. cit., págs. 20-21.

entre palabra y experiencia y se reúnen todas sus posibilidades, ya que no existe todavía una interpretación canónica -no ha cimentado aún una tradición- que predetermine la comprensión²⁰¹. El origen no es, sin embargo, la localización de un momento del pasado al que cabría regresar, ni el solo análisis etimológico de la palabra, sino la restitución de la experiencia en la que el concepto adquirió sentido en relación al mundo de los asuntos humanos. Sólo por esta razón, la autora judía regresa al pasado griego, al primer cristianismo o a los momentos revolucionarios, para encontrar lo que las palabras quieren decir y ser capaz de exhibir su contenido implícito a la luz del presente²⁰². Una de las manifestaciones primordiales del pensamiento es su actividad licuefactora, su capacidad intrínseca - a la que, según Arendt, no puede renunciar- de triturar la solidez de las interpretaciones convencionalmente aceptadas a través de la evocación de las experiencias que insuflaron contenido a los conceptos que sirvieron para comprenderlas. A la vez, concede el poder “negativo” del pensamiento, tal y como lo pensó Hegel²⁰³, pero, a diferencia del filósofo alemán, asume su aspecto auténtico en la cercanía a la experiencia. Un concepto, una palabra, según esto, adquiere vida sólo en el marco de las experiencias a las que presta, y de las que, a su vez, recibe, sentido. En su investigación acerca de la naturaleza del pensamiento, la filósofa distingue esta capacidad actualizadora del pensamiento de su también constituyente aspiración contemplativa, relacionándola

²⁰¹“El comienzo, en palabras de Jacob Burckhardt, es como un 'acorde fundamental' que suena en sus interminables armónicos a través de toda la historia del pensamiento occidental”. Arendt, H., “Prefacio: la brecha entre pasado y futuro”, en *Entre el pasado y el futuro*, op. cit. pág. 34.

²⁰²Véase, por ejemplo, su retorno a los momentos revolucionarios francés y norteamericano en: Arendt, H., *Sobre la revolución*; traducido por Bravo, P.; Alianza Editorial, Madrid, 2004; o a las intuiciones políticas griegas, romanas o cristianas que contienen buena parte de sus obras, sobre todo *La condición humana*. “The word 'house' is something like a frozen thought that thinking must unfreeze whenever it wants to find out the original meaning. In medieval philosophy, this kind of thinking was called 'meditation', and the word should be heard as different from, even opposed to, contemplation” (“La palabra 'casa' es algo así como un pensamiento congelado que el pensar debe descongelar siempre que quiera descubrir el significado original. En la filosofía medieval, esta clase de pensamiento fue denominado 'meditación', y debería ser percibida como diferente, e incluso opuesta, a la contemplación”). Arendt, H., *The Life of the Mind*, op. cit., pág. 171. Una vez más, Arendt se separa sensiblemente de la filosofía de Heidegger, al subrayar la dimensión activa e irremediamente vinculada a la experiencia del pensamiento, mientras este último agudiza su condición de inmovilidad y pasividad -escucha- ante el ser que se des-oculta: “In Heidegger the moment of illumination is understood as 'lightning' (*Blitz*), and finally replaced by an altogether different metaphor, *das Geläut der Stille*, 'the ringing sound of silence' (...) it does not in the least correspond to listening to an articulated sequence of sounds, as when we hear a melody, but again to an immobile mental state of sheer receptivity” (“En Heidegger, el momento de la iluminación es entendido como un 'relámpago' (*Blitz*), y finalmente sustituido por una metáfora completamente distinta, *Das Geläut der Stille*, 'el resonante sonido del silencio' (...) no corresponde a escuchar una secuencia articulada de sonidos, como cuando oímos una melodía, sino otra vez a un inmóvil estado mental de pura receptividad”). *Ibidem*, pág. 122.

²⁰³Véase, por ejemplo: “El tiempo es la negación corrosiva; pero el espíritu también lo es, porque destruye todo contenido determinado”. Hegel, G.W.F., *Introducción general y especial a las “Lecciones sobre la filosofía de la historia universal”*; traducido por Gaos, J.; Alianza Editorial, Madrid, 2013, pág. 231.

con la *meditación* tematizada en el pensamiento filosófico medieval; mientras la contemplación realiza el anhelo de pensar aparte de toda experiencia, de pensar la esencia indiferente a toda manifestación aparente, la meditación supone el esfuerzo por devolver a las palabras la plenitud de su lugar en la experiencia. Unir la comprensión a la indagación acerca de las experiencias de las que emergió es una manera de anclarla a su plena condición mundana, un modo de evitar que sea arrastrada por la sola lógica de las ideas, que, obedeciendo a sus propias reglas, es capaz de construir todo un sistema del mundo sobrevolando lo que realmente sucede en él²⁰⁴. No obstante, y a pesar de las interpretaciones que hacen de Arendt sólo una “nostálgica” del “pasado originario” en el que se consolaría del “desierto” moderno, es preciso entender que su intención explícita no es la de hacer reaparecer el pasado como tal, sino la de iluminar significados inéditos para la tradición de pensamiento occidental, significados que puedan, al contacto del presente, hacer surgir “cosas nuevas” e imprevistas. He aquí, pensamos, el vínculo, desatendido por intérpretes como Benhabib, entre el método “fenomenológico” y el “fragmentario”: el mismo origen al que recurrimos para dar con el significado de las palabras es un fragmento encontrado cuyo valor está en ser expuesto a la luz del presente, esperando que refulgan en él nuevos significados.

La meta de Arendt no es la reconstrucción historicista de lo pasado, sino más bien la forja de “tipos ideales” a partir de los materiales discontinuos legados, tipos ideales contruidos con el fin de iluminar aspectos que, de una u otra forma, fueron desatendidos por la tradición. Los tipos ideales arendtianos no son, pues, modelos a los que adecuar la realidad presente insatisfactoria como, por ejemplo, el papel político jugado por las ideas en Platón²⁰⁵-, sino posibilidades de pensar lo presente aparte de los prejuicios más perennes²⁰⁶. Esto significa que, lejos de atenerse a la búsqueda de un Edén primigenio en el que encontrar las realidades humanas en su perfecta pureza, la indagación en la experiencia histórica supone un ejercicio consciente de experimentación, y significa asimismo que la búsqueda de tipos ideales incluye la variación imaginativa para hallar dimensiones inadvertidas en los fenómenos, dimensiones que son tanteadas por mor de un interés presente.

²⁰⁴“ (...) en el momento en que se separa por entero una idea de su base en la experiencia real, no es difícil establecer una conexión entre ella y casi cualquier otra idea”. “El concepto de historia: antiguo y moderno”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 112.

²⁰⁵Véase *infra*, “III. Semillas de ideología en el nacimiento y final de la tradición occidental”.

²⁰⁶Esta es la interpretación mantenida por Dana Villa: “(...) to bring up something 'rich and strange' that would serve not so much as a model, but as a means to put our most ossified prejudices about the nature of politics into question” (“... recobrar algo 'rico y extraño' que podría configurar no tanto un modelo como un medio para poner en cuestión nuestros más osificados prejuicios acerca de la naturaleza de la política”). Villa, D., “Arendt, Heidegger and the Tradition”, *Social Research*, 74:4, 2007, pág. 986.

Como es obvio, la noción de “tipo ideal” tuvo su formulación madura en Max Weber, y de él la tomó la pensadora judía. El tipo ideal, según el autor alemán,

(...) se obtiene (...) mediante el realce unilateral de uno o de varios puntos de vista y la reunión de una multitud de fenómenos singulares, difusos y discretos, que se presentan en mayor medida en unas partes que en otras o que aparecen de manera esporádica, fenómenos que encajan en aquellos puntos de vista, escogidos unilateralmente, en un cuadro conceptual en sí unitario. Éste en su pureza conceptual, es inhallable empíricamente en la realidad: es una utopía que plantea a la labor historiográfica la tarea de comprobar en que medida la realidad se acerca o se aleja de ese cuadro ideal (...)²⁰⁷

En su versión arendtiana, los tipos ideales pertenecen a un modo peculiar de acercarse a lo pasado, un modo que contiene tanto la voluntad de fidelidad a lo que fue como la de ensayar -dado que nuestro conocimiento del pasado está condenado a la fracturación y la discontinuidad- modos posibles de lo sido²⁰⁸. Los tipos ideales se encuentran repartidos por toda la obra de la autora, y, en cierta manera, actúan como limitación a la tentación de “repetir lo pasado”; de este modo, la distinguen del romanticismo político de tantos pensadores decimonónicos o contemporáneos suyos, incluyendo Heidegger: creemos que Arendt tiene presente -aunque es cierto que no siempre lo explicita, como es el caso más señalado de partes características de su estudio *La condición humana*²⁰⁹- que todo origen no es otra cosa que tipo ideal, no un dato histórico al que sea posible regresar²¹⁰.

²⁰⁷Weber, M., *Ensayos sobre metodología sociológica*; traducido por Etcheverry, J.; Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1982, págs. 79-80.

²⁰⁸“(...) existe un elemento de experimentación en la interpretación crítica del pasado (...)”. “Prefacio: la brecha entre el pasado y el futuro”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 30.

²⁰⁹Cf. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, op. cit., pág. 95.

²¹⁰Algunas interpretaciones enfatizan hasta el extremo el papel cumplido por el origen en la obra arendtiana, hasta el punto de hacer de ella una muestra más de la nostalgia del romanticismo político; es el caso de Lucía Fernández-Florez: “La revolución (...) es la repetición ('Wiederholung' era el término que usaba Heidegger en 'Ser y tiempo') moderna del origen ('Ursprung') político (griego)”. Fernández-Florez Hidalgo, L., *La ontología política de Hannah Arendt y su lugar en el discurso antimoderno del siglo XX*, op. cit., pág. 111. La rotundidad de este juicio ha de ser matizada, a mi entender, para alcanzar comprensión del proyecto filosófico-político de la autora judía. Así, aunque Arendt postula las revoluciones modernas como momento fundacional de una recuperación específicamente moderna de lo político -lo que ella denomina “el tesoro perdido de las revoluciones”- admite también que hay

Como resultado de lo anterior, estamos en condiciones de afirmar que las tentativas de comprensión de Hannah Arendt, en tanto orientadas por la voluntad fenomenológica de localización de un sentido originario de las experiencias políticas y activas humanas, encuentra su mayor catalizador en la puesta en contacto del lenguaje con su comienzo -convocado como tipo ideal capaz de despertar perspectivas no atendidas por la comprensión tradicional de ese fenómeno- y las experiencias que allí lo llevaron a emerger. Para ello, sin embargo, es preciso partir del lenguaje con que contamos, y, sobre todo, del lenguaje popular que, gozando de cierta independencia con respecto al académico, posibilita una comprensión viva de lo que ocurre en la vida del hombre contemporáneo²¹¹. Arendt no se engaña sobre la posibilidad de recuperar un lenguaje adánico o prístino mediante el cual reestablecer el acoplamiento entre palabras y cosas: tomando el lenguaje que utilizamos, podemos despertar en él lo que contingentemente ha venido a contener, y, por ello, hemos de contar, tanto con aquello que lo liga a las experiencias de las que surgió, como con las alteraciones que el tiempo o las interpretaciones sobrevenidas introdujeron en su seno. Es el caso, por ejemplo, de la comprensión del pensamiento como facultad perteneciente a la condición humana: queramos o no, tenemos que partir del cúmulo histórico de consideraciones legadas por la metafísica occidental, que es la tradición que transmitió una comprensión operativa sobre ello, una comprensión que si bien enmascara muchos de los aspectos capitales de la actividad de pensar, a la vez puede revelar en qué consiste, en ejercicio, pensar²¹².

La combinación de la voluntad de hallar el origen de las experiencias políticas y la tesitura experimental de los tipos ideales nos lleva a advertir que, lejos de introducirse un corte epistemológico, existe una continuidad relevante en los modos de comprensión ejercitados por

“muchos motivos, por cierto, para creer que el tesoro jamás fue una realidad sino una ilusión óptica, que no nos enfrentamos en este tema con algo sustancial sino con una visión, (...)”. “Prefacio: la brecha entre el pasado y el futuro”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 15.

²¹¹“Popular language, as it expresses preliminary understanding, thus starts the process of true understanding. Its discovery must always remain the content of true understanding, if it is not to lose itself in the clouds of mere speculation” (“El lenguaje popular, en tanto expresa una comprensión preliminar, abre paso al proceso de la auténtica comprensión. Su descubrimiento debe permanecer siempre como el contenido de la auténtica comprensión si no quiere perderse en las nubes de la especulación”). “Understanding and Politics”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 312.

²¹²En un sentido, la metafísica enmascara u oculta la pertenencia del pensador al mundo de las apariencias; pero, en otro, revela una condición fundamental del pensamiento: su contraposición, en tanto actividad apartada de lo visible, a aquello cuyo ser es aparecer: “The paradoxical condition of a living being that, though itself part of the world of appearances, is in possession of a faculty (...) that permits the mind to withdraw from the world” (“La paradójica condición de un ser viviente que, aunque él mismo pertenece al mundo de las apariencias, está en posesión de una facultad ... que permite a su mente retirarse del mundo”). Taminioux, J., *The Thracian maid and the Professional Thinker*, op. cit., pág. 125.

Arendt: el método fenómeno-genealógico indaga en el comienzo, pero sólo puede obtener fragmentos, a partir de los cuales una historia acerca de las cosas pueda ser contada -y hemos de recordar que, según Arendt, toda comprensión necesita de estructura narrativa, ya que “la mente humana sólo en muy raras ocasiones es capaz de retener algo que se presenta completamente inconexo”²¹³-.

Toda historia, para ser narrada, necesita de un comienzo²¹⁴; el método fragmentario, del que a continuación todavía se hablará, actúa como principio desmenuzador que impide que las historias con las que comprendemos lo pasado y lo presente alcancen la solidez codiciada por la voluntad de certeza, que, muy propia del acercamiento regular de los filósofos a la verdad, tiende a transformar las historias en una filosofía de la historia coherente y sistemática. Ambos métodos no pueden ser disociados, sino que se entrecruzan continuamente, necesitando el uno del concurso del otro para cimentar en el tenor peculiar del pensamiento arendtiano. Esto no quiere decir que, a menudo, no existan tensiones entre las exigencias narrativas de hilvanar una historia desde los comienzos y la fidelidad a la convicción de que, en última instancia, el acontecer humano en el tiempo se distingue por la discontinuidad, la contingencia y la inexistencia de nexos causales entre lo anterior y lo posterior; en ocasiones, Arendt acentúa el peso de uno u otro acercamiento, de manera que el complementario queda oculto en la sombra y, como si dijéramos, sufre una más o menos aguda desactivación. Algunas obras se introducen con osadía en la exploración de lo discontinuo y penetran en el carácter extraordinario y excepcional de los acontecimientos -como ocurre a menudo en su extenso trabajo sobre el totalitarismo- mientras que otras enfatizan la mirada hacia el origen como modo de comprender el significado de experiencias y fenómenos que, como todo lo que se desenvuelve en el tiempo, han adquirido una notable carga de ambigüedad u oscurecimiento -como es el caso de los trabajos sobre el origen de la política o de las revoluciones modernas-. No es mi labor la de eliminar la incertidumbre de una obra que la aceptó como algo constitutivamente humano, por lo que no intentaré hacer plenamente consistente algo que no pretendió nunca llegar a serlo.

²¹³“Prefacio: la brecha entre el pasado y el futuro”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 17.

²¹⁴Esto lo reconocemos cada vez que contamos un cuento: “Érase una vez ...”. En carta a Mary McCarthy, Arendt se refería al debilitamiento moderno de la capacidad para construir historias y contar cuentos: “La vida misma está llena de historias. ¿Por qué han desaparecido los cuentos? ¿Son acaso los hechos abrumadores ocurridos en este siglo los que transforman los acontecimientos comunes y corrientes que le suceden a uno en algo tan insignificante que no merecen ser contados? ¿O será esta curiosa preocupación neurótica por el yo y que el análisis ha demostrado que no tiene para contar más que variantes de experiencias idénticas (...)?”. Arendt, H. y McCarthy, M., *Entre amigas*, op. cit., pág. 349.

El texto fundamental para dar cuenta de la noción de un método fragmentario en Arendt es el que dedicó, dentro de una serie de retratos biográficos²¹⁵, a su amigo Walter Benjamin, quien se suicidó en 1940 en el seno de los torbellinos de desesperanza desatados por la invasión de Francia y la consecuente huida de los emigrados judíos de las tropas hitlerianas²¹⁶. Benjamin, que, a los ojos de su amiga, fue un marxista profundamente heterodoxo que hizo estallar desde dentro -al igual que Rosa Luxemburgo- las categorías especialmente ideológicas del pensamiento de Marx²¹⁷, fue uno de los pensadores que más agudamente advirtió de la ruptura del vínculo estatuido entre tradición y autoridad, y procuró establecer una nueva forma de relación con el pasado. Esta nueva forma benjaminiana es la que dio pie a la misma Arendt a experimentar con un modo fragmentario de acercamiento a la realidad humana y, particularmente, al pasado, un modo que respondiera a la ruptura de la tradición que, culminada en el siglo XX, había reducido a escombros la idea de una continuidad en el suceder de los acontecimientos. Arendt aplaude la voluntad de su amigo de apartarse de las grandes narraciones históricas para volcarse en el reconocimiento de los fragmentos inconexos que la explosión de la cadena histórica ha desperdigado²¹⁸. En Benjamin, en efecto, el pasado es hecho pedazos en vez de ser representado como una línea continua, de tal manera que lo verdadero deja de ser acreditado por la consistencia lógica y se presenta como el desnudo suceder, el acontecer del acontecimiento. Por esta razón, Benjamin eligió la *cita* como modo privilegiado de relación con el pasado y lo que Arendt denomina “fragmentos de pensamiento” como su modo

²¹⁵Arendt, H., *Men in Dark Times*, op. cit.

²¹⁶El relato de la fallida huida y el subsiguiente suicidio de Walter Benjamin puede encontrarse en: *ibídem*, págs. 170-171. Además de Benjamin, la otra gran referencia que en este punto encontramos en Arendt es su maestro y amigo Karl Jaspers, quien también, desde un punto de vista existencialista, introdujo la perspectiva de una comprensión gobernada por la fragmentación.

²¹⁷En el caso de Benjamin, al prestar una importancia decisiva a la noción de “superestructura” -que en Marx merece un interés mucho más reducido- concibiéndola como correspondencia metafórica de lo material: “Benjamin used this doctrine only as a heuristic-methodological stimulus and was hardly interested in its historical or philosophical background. What fascinated him about the matter was that the spirit and its material manifestation were so intimately connected that it seemed permissible to discover everywhere Baudelaire's *correspondances*, which clarified and illuminated one another if they were properly correlated, (...)” (“Benjamin usó esta doctrina sólo como un estímulo heurístico-metodológico, y apenas estaba interesado en sus antecedentes históricos o filosóficos. Lo que le fascinaba acerca de ello era que el espíritu y su manifestación material estaban tan íntimamente vinculados que parecía permisible el descubrir por todos lados las *correspondances* de Baudelaire, que se clarificaban e iluminaban mutuamente si eran apropiadamente correlacionadas, de modo que, finalmente, dejarían de requerir cualquier interpretación o comentario explicativo, ...”). *Ibidem.*, pág. 163. En razón de esta naturaleza difícilmente ajustable a los conceptos marxistas, en los que la relación entre la infraestructura y la superestructura es de dependencia dialéctica, Arendt recuerda que Theodor W. Adorno y Max Horkheimer tildaron el pensamiento de Benjamin de “no-dialéctico”. *Ibidem.*, pág. 162. Para Rosa Luxemburgo, véase el capítulo correspondiente de la misma obra: *ibídem.* págs. 33-57.

²¹⁸Cf. *Ibidem.*, pág. 193.

adecuado de expresión²¹⁹. La cita proviene de la destrucción de la unidad de sentido que se había supuesto era la historia, de un desgarramiento de su entramado que extrae de contexto los hechos, palabras o pensamientos para presentarlos como fenómenos cuyo significado no se deriva de la cadena temporal a la que pertenecen, sino que exigen ser atendidos como dotados de uno propio. Este desgarramiento ofrece la oportunidad, no sólo de pensar el pasado de modo no previsto por las categorías tradicionales, sino también, lo que es nuclear, de salvar al pasado mismo del hundimiento de la tradición, ya que, junto a la idea de continuidad en el recorrido histórico, corre el riesgo de desaparecer. Por ello, y frente a sus amigos marxistas, Benjamin hizo de la conservación de fragmentos el cometido principal de su mirada al pasado, sin ceder a la tentación de recomponer con ellos un encadenamiento guiado por principios causales o conexiones sistemáticas²²⁰, o de insertar en el devenir temporal una dirección prevista, como la idea de “progreso” supone²²¹.

La deconstrucción de la tradición, que había transmitido la idea de que la historia era, por encima de cualquier otra cosa, una sintaxis y, por lo tanto, tenía que ser tomada como una sola pieza, como un todo que sólo en su completitud transmite verdad²²², fue asumida por Benjamin como un modo posible de redimir los acontecimientos y a las cosas particulares de la tiranía del todo, de subrayar su valía intrínseca emancipándolos de ser meros momentos de un proceso homogéneo. Por ello, frente a la sintaxis, frente al proceso omnicomprendido, tanto Benjamin como Arendt se dirigen preferentemente a las palabras²²³, los conceptos desgarrados de pertenencia a un sistema previo, los elementos que no tienen por qué ordenarse en constelaciones necesarias, y

²¹⁹Ibíd., págs. 193-194.

²²⁰Ibíd., pág. 202.

²²¹Sobre la idea de progreso, véase Benjamin, W., “Sobre el concepto de historia”, VIII y IX, en *Estética y política*, op. cit., págs. 145-146.

²²²Recordemos las palabras de Hegel, para Arendt uno de los culminadores de la tradición occidental de pensamiento: “Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de si mismo”. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*; traducido por Roces, W.; México, Fondo de Cultura Económica, 1966, pág. 16.

²²³“(…) not to investigate the utilitarian or communicative function of linguistic creations, but to understand them in their crystallized and thus ultimately fragmentary form as intentionless and noncommunicative utterances of a 'world essence'” (“... no investigar las funciones utilitaria o comunicativa de las creaciones lingüísticas, sino comprenderlas en su forma cristalizada -y, por lo tanto, fragmentaria- como expresiones no-comunicativas y no intencionadas de una 'esencia del mundo’”). Arendt, H., “Walter Benjamin”, en: Arendt, H., *Men in Dark Times*, op. cit., pág. 205. También, “For Benjamin to quote is to name, and naming rather than speaking, the word rather the sentence, brings truth to light” (“Para Benjamin, citar es nombrar, y nombrar antes que hablar -la palabra antes que la frase- trae la verdad a la luz”). Ibíd., pág. 203. En esta obra, Arendt destaca la afinidad, aparte de las muchas diferencias que separan al “filósofo profesional” del “pensador paria”, entre las obras de Benjamin y de Heidegger, lo que salta a la vista en esta y otras citas. Véase, por ejemplo, ibíd., págs. 199, 201, 204.

ambos asumen que toda continuidad histórica obedece a un sucederse contingente de las cosas, no a un inexorable destino que las ligue. Arendt, por ello, celebra en Benjamin la libertad ante la tradición, que no es otra cosa que la posibilidad de, salvando los hechos pasados, no verse impelido por una sintaxis obligatoria a ordenarlos de manera que su cumplimiento final sea el que trajo el cumplimiento (y final) de la tradición: el siglo de los totalitarismos, las matanzas, la desaparición de la política como modo de estar en el mundo y, con ella, del sentido para la vida de los hombres en tanto seres mundanos.

El modo elegido por Benjamin para escapar a esa historia que condujo a un final desastroso fue, según advierte su amiga, el del buceador que se sumerge en el pasado para arrancar de él perlas y riquezas conservadas en su seno, pero que han sido transformadas por el paso del tiempo en algo distinto, en algo “rico y extraño” no previsto por la tradición en las que se insertaron. Estas cosas, que desgarradas del contexto transmitido muestran perspectivas quizás inauditas, son traídas por el “coleccionista”²²⁴ a la claridad del presente, con la esperanza de que el contacto con experiencias y pensamientos nuevos hagan surgir en ellas nuevos significados. A los ojos de Arendt, Benjamin, como Kafka, sabía que “no hay modo más efectivo de romper el orden de la tradición que el de recortar lo 'rico y extraño', corales y perlas, de aquello que ha sido transmitido como un solo bloque”²²⁵, y, como el Heidegger de los años veinte, practicó una “escucha de la tradición que no se abandona al pasado sino que piensa el presente”²²⁶. En esta interpretación del pensamiento de Benjamin, que es a su vez la presentación por parte de Arendt de su propia aproximación al pasado, es posible desmontar la opinión que sólo ve en ella una nostálgica de lo que ya ha sido, o, al menos, ponerla seriamente en cuestión; ella misma, la filósofa objeto de este estudio, recurre al pasado, a los “momentos originarios”, con el propósito de hacer emerger destellos imprevistos y quizás no contenidos en un principio, es decir, sin abandonarse al pasado y procurando pensar, más bien, el presente.

Tu padre yace enterrado bajo cinco brazas de agua;

²²⁴Benjamin se comprendió a sí mismo como coleccionista de esas cosas pasadas “ricas y extrañas”, aunque, evidentemente, es preciso comprender el término en su sentido más recto, excluyendo de él las connotaciones que actualmente posee, en tanto el coleccionista hoy en día, generalmente, es un hombre de negocios más, interesado en la potencia lucrativa de los objetos que colecciona antes que en esos mismos objetos.

²²⁵Arendt, H., “Walter Benjamin”, en: Arendt, H., *Men in Dark Times*, op. cit., pág. 196.

²²⁶Ibídem, pág. 201.

se ha hecho coral con sus huesos;
los que eran ojos son perlas.
Nada de él se ha dispersado
sino que todo ha sufrido la transformación del mar
en algo rico y extraño²²⁷.

Tomar el pasado como un mar en el que descansa lo sido y volver constantemente a sumergirse en él, pero un mar en el que, inevitablemente, lo contenido ha sufrido alteraciones y metamorfosis varias que han mudado su complexión, en ello se puede reunir el peculiar procedimiento de la búsqueda por parte de Arendt de elementos del pasado que ayuden a comprender la condición humana y su situación presente²²⁸. En este ejercicio de emigración entre las distintas dimensiones temporales -de las que, por ahora, hemos dejado fuera el futuro- se localiza el entrecruzamiento más fecundo de los dos métodos comentados; dotada de este espíritu, la pensadora judía vuelve la vista al origen de los fenómenos, lo que da cuenta de la copertenencia de ambos, que, con fines analíticos, hemos separado, y que algunos intérpretes llegan, como ya comenté más arriba, a disociar completamente.

En realidad, buscar en el origen, sumergirse en el pasado para hallar en él verdades “ricas y extrañas”, es también buscar elementos todavía no conectados en una constelación explicativa que haya de ser tomada como un todo, y es, por lo tanto, una manera de liberar fenómenos concretos del despotismo de una historia lineal en la que cada cosa encuentra de antemano un lugar asignado; y, de igual manera, liberar significados no observados por esa historia que pueden brillar por sí mismos una vez arrancados a su rutinaria linealidad. De esa forma, Arendt evoca el origen de fenómenos como la política, vinculando el significado de la palabra a su origen histórico griego, o

²²⁷Shakespeare, W., *The tempest*. Citado en: íbidem, pág. 193. La versión en español está tomada de *La tempestad*, en: Shakespeare, W., *Obras completas*; Traducción de Astrana Marín, L.; Madrid, Ediciones Aguilar, 1982, vol. V, pág. 74.

²²⁸Creo que esta sería una valiosa aportación de la pensadora judía a la hora de pensar el presente sin por ello eliminar la perspectiva del tiempo pasado, es decir, reconociendo el grosor que las cosas de hogaño reciben de las de antaño. Creo que esta complicada y constante compenetración de presente y pasado es una de las cuestiones capitales del pensamiento y, particularmente, del pensamiento político, y Arendt nos ofrece vías altamente sugestivas de reflexión al respecto.

de la relación conflictiva entre filosofía y política retornando a la experiencia socrática de lo público y el juicio a Sócrates, así como a su efecto en Platón y en la construcción por éste de una filosofía política que librara al filósofo de la suerte que corrió su maestro²²⁹. Su intención no es “repetir” lo sido, o volver a unos orígenes en los que todavía no se habrían introducido las distorsiones que echaron a perder ciertas experiencias, sino sacar de nuevo a la luz aquello que podemos recuperar - en el modo del recuerdo- del pasado, pero para que refulga y propicie cosas nuevas, ya sea la experiencia de la política en la *polis* griega, el estatus socrático de la *doxa*, la centralidad de la persuasión en el *ágora* o en la asamblea de guerreros homéricos frente al ensalzamiento posterior de la verdad filosófica, etcétera. No puede ser de otro modo, pues, según la autora, un principio fundamental de la comprensión -como se recordó más arriba- es el reconocimiento de que las cosas son como son, y de que la voluntad es incapaz de deshacer lo ocurrido. Comprender es aceptar el mundo tal como es, así como asumir que sólo es posible actuar en el presente, nunca en el pasado o en el futuro. Incluso cuando los hombres se proponen repetir el pasado, como es el caso de los revolucionarios que trataron de recuperar la imagen política de la antigüedad, no pueden evitar que sus esfuerzos desaten cosas nuevas, que es lo que, precisamente, ocurre en los momentos revolucionarios modernos en relación a sus “modelos” antiguos²³⁰. En suma, cuando Arendt procura arrojar luz sobre los fenómenos que acontecieron en un pasado más o menos lejano, su intención no es la de resucitar lo ido, sino que lo hace animada por la esperanza de que el recuerdo mismo de lo que fue produzca, al contacto con lo presente, efectos nuevos e imprevistos, efectos que, dada la consustancial indeterminación del mundo de las cosas humanas, no pueden ser objeto de ninguna teoría que trate de desentrañar el futuro.

²²⁹Véase *infra*, III, 2.1.1, “Sócrates, Platón y el problema de la política”.

²³⁰Cf. Arendt, H., *Sobre la revolución*, op. cit., págs. 54-62. Arendt recuerda el significado de la palabra “revolución”: retorno a un estado anterior, como los planetas o la bóveda celeste retornan siempre a su lugar de partida. En esta dirección, recuerda que los revolucionarios franceses o americanos a menudo pretendieron un retorno a las antiguas -griegas o romanas- virtudes políticas, tal y como las veían desde su posición moderna. El resultado, sin embargo, es que unos y otros, en su empresa de “repetir el pasado”, no pudieron evitar introducir lo nuevo y desconocido. Repetir fue, entonces, hacer algo nuevo y no previsto por voluntad alguna.

3. LA MADUREZ DE UNA PENSADORA: LA POLÍTICA, LA FILOSOFÍA Y LA CRÍTICA DE LAS IDEOLOGÍAS

I

El propósito fundamental de *Los orígenes del totalitarismo* fue tanto comprender la consistencia de los sistemas totalitarios triunfantes en el primer tercio del siglo XX en Europa como el modo en que encajó el fenómeno del totalitarismo en la historia europea, teniendo en cuenta, sin embargo, su radical novedad. Por esta razón, Arendt estableció una genealogía del totalitarismo que, en rigor, no constituye una derivación genética de unas cosas en otras, sino una recopilación de elementos pertenecientes al mundo europeo moderno que, sin necesidad causal, llegaron a cristalizar en estructuras de considerable homogeneidad y compactación como fueron tales regímenes.

Frente a la posibilidad de deducir lo posterior de lo anterior, de unir las distintas dimensiones temporales a través de la necesidad como si lo ulterior fuera efecto mecánico de lo pasado -que es, precisamente, lo que la pensadora judía criticó en la obra de Adorno y Horkheimer *Dialéctica de la ilustración*²³¹- Arendt propone encarar los hechos históricos al modo de una narración en la que el hilo argumental carece de fatalidad y manifiesta, aunque sea en sus consecuencias más escalofriantes, la libertad y la incertidumbre que reinan en los asuntos humanos. De este modo, el fenómeno totalitario es aprehendido por ella como algo completamente nuevo y no contenido como tal en ninguna tradición anterior, pero sí proveniente de distintos fragmentos de la historia europea que habían alcanzado madurez, sobre todo, en el siglo XIX. Los elementos – que

²³¹La crítica de Arendt a la obra de Adorno y Horkheimer se resuelve en el intento de la filósofa de refutar todo hegelianismo, aunque sea *negativo*, que - a su parecer- pretende deducir los hechos históricos de *conceptos* nucleares que, expandiendo un sentido absoluto sobre todo lo que acontece, eliminarían el carácter contingente de cualquier factualidad. En el caso de la obra citada, quizás donde mejor puede apreciarse el objeto de la crítica arendtiana es en el primer capítulo, en el que toda la historia occidental se extrae deductivamente de la idea de “ilustración”, para los autores ya presente en los orígenes, en los cantos homéricos, y progresivamente realizada, a través de las distintas épocas históricas, hasta la eclosión de la ciencia moderna. Aunque la visión acerca del mundo moderno que mantiene Arendt puede, en muchos aspectos, acercarse a la de la Escuela de Frankfurt, creo que es la influencia de Hegel y el peso de su determinismo histórico aquello que la pensadora judía rechaza con denuedo, ensombreciendo, probablemente, los contenidos críticos positivos que comparten. “Concepto de Ilustración”, en: Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. *Dialéctica de la ilustración*; traducido por Sánchez, J.J.; Madrid, Editorial Trotta, 1998, págs. 59-97.

no causas -, del totalitarismo, son, según defiende la autora, fenómenos presentes en el mundo moderno y anteriores a la eclosión de los regímenes de partido único en los que amalgamaron de modo tan mortífero, y no desaparecieron con la derrota o desmantelamiento de los totalitarismos históricos -el nacional-socialista y el estalinista²³²-, sino que perviven en la misma estructura de la sociedad moderna y podrían condensarse de nuevo en formas -análogas o no- de totalitarismo. Estos elementos, que llegaron a cristalizar en formas completamente novedosas de organización política y social, fueron analizados por Arendt en las distintas partes de la obra, y son, principalmente el antisemitismo, el imperialismo decimonónico, el ascenso de la nueva sociedad de *masas* en la que el individuo se enfrenta al mundo desde una posición esencialmente desarraigada y se convierte en átomo insignificante de un universo vacío de sentido, la consiguiente pérdida de intereses que agrupan a unos individuos con otros, o la formación y declive de los Estado-nación europeos. Esta primera obra, por lo tanto, se enfrenta ya a los principales problemas políticos de la humanidad contemporánea: la ascensión del Estado y la desaparición de la política, la hegemonía de las ideologías sobre el terreno desarraigado de la vida pública, la violencia, la dominación y la guerra, la conversión del ser humano en *superfluo*, que vincula al florecimiento del mal radical en el mundo moderno, etcétera.

Para los efectos del presente estudio, es conveniente hacer notar que es en esa obra donde encontramos el primer y más extenso acercamiento al análisis de las ideologías, consideradas en relación a dos problemas capitales de la humanidad y la política modernas: en primer lugar, la voluntad de construir una política exenta de las incertidumbres propias a la humana condición política y, en segundo lugar, el retrato del pensamiento ideológico como forma extrema de acosmismo, es decir, como pensamiento esencialmente desarraigado del mundo²³³ y ejecutor de una sustitución que pone en su lugar -en lugar del mundo y la existencia fortuita de lo que es- el cumplimiento necesario de la idea y el desenvolvimiento, frente a los azares de la existencia, de su

²³²Es importante subrayar que el comunismo soviético sólo es considerado como totalitario por Arendt en su etapa estalinista, y que, una vez muerto Stalin, perdió para ella la mayor parte de sus rasgos totalitarios para transformarse en una dictadura más “tradicional”, aún teniendo en cuenta su extremada dureza. Véase, por ejemplo: “ (...) la más horrible de todas las nuevas formas de gobierno, cuyos elementos y orígenes históricos trato de analizar, concluyó en Rusia con la muerte de Stalin de la misma manera que el totalitarismo acabó en Alemania con la muerte de Hitler”. “Prólogo a la tercera parte: totalitarismo”, junio de 1966, en: Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 59.

²³³Más tarde, una vez familiarizada con la lectura de las obras de Marx, Arendt utilizará el término “alienación”, aunque en un sentido no sólo distinto, sino contrario a su acepción marxiana: “La alienación del mundo, y no la propia alienación como creía Marx, ha sido la marca de contraste de la Época Moderna”. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 282. Véase *infra*, III, 3.3, “Karl Marx y el triunfo del *animal laborans*”.

lógica intrínseca²³⁴. En estudios y obras posteriores, sobre todo pertenecientes a esta fructífera década de los cincuenta, Arendt hará confluír la reflexión acerca del pensamiento ideológico con su interpretación acerca del origen y conformación histórica de la filosofía política y la tradición occidental de pensamiento político, relación que constituye el objetivo último de nuestra tesis²³⁵.

Los orígenes del totalitarismo, siendo la obra inaugural del pensamiento maduro de la autora, fue a la vez un hito fundamental en el trazado de su particular cartografía de las capacidades activas y políticas humanas, de su pensamiento acerca de la vida en común de los hombres -sus virtudes y sus riesgos- y de su imagen del mundo y la condición humana como tales. En la totalidad de su obra y de su pensamiento, el totalitarismo conforma una suerte de tipo ideal puro, un negativo extremo que retrata el límite al que conduce el olvido y postergación de las capacidades políticas y su desplazamiento por parte de otras de las actividades que dibujan la condición humana. Arendt aceptó y extendió la denominación de “totalitarismo” para nombrar a los regímenes de nuevo cuño dirigidos por Hitler y Stalin, cuya forma de ejercer el poder no encuentra para ella parangón en la historia política y, por lo tanto, exige el uso de un término tan novedoso como la realidad que nombra. Sería prolijo bucear aquí en la historia del término, que está presente ya en la propaganda de Mussolini desde 1925, cuando se exalta “nuestra feroz voluntad totalitaria”²³⁶. Lo fundamental es señalar que la originalidad del modelo de dominación exigió, desde primera hora, la utilización de un concepto nuevo que permitiera distinguir tales regímenes de las tiranías y dictaduras conocidas desde tiempos antiguos. Existe la idea de que el término “totalitarismo” fue una creación del campo occidental en la guerra fría, que lo habría acuñado con el objetivo de identificar a los regímenes comunistas con la dictadura nazi y, así, desprestigiarlos; no hay duda de que así lo hizo, pero, sin embargo, como muestra Furet, ya en los años treinta se había generalizado en la izquierda antiestalinista como un modo de caracterizar al régimen soviético y categorizar su absoluta separación de los principios de igualdad y libertad que, supuestamente, defendía²³⁷. En tanto los

²³⁴Para la segunda edición de la obra, Arendt añadió un importante estudio sobre la realización totalitaria de las ideologías, al que denominó “Ideología y terror”. Cf. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., págs. 617-641.

²³⁵Véase *infra*, “III. Semillas de ideología en el comienzo y final de la tradición occidental” y “IV. Filosofía e ideología”, respectivamente.

²³⁶Cf. Furet, F., *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*; traducido por Utrilla, M.; México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1995, pág. 184. En adelante se citará como *El pasado de una ilusión*. Para una discusión acerca de la introducción histórica del término, véase *ibídem*, pág. 184 y ss.

²³⁷Por ejemplo, Otto Bauer, representante conspicuo del austromarxismo y líder del partido socialdemócrata austríaco, defendía en los años treinta que “la dictadura del proletariado ha adoptado ahí [URSS] la forma específica de la

regímenes totalitarios no son inteligibles bajo el modelo de las tiranías o dictaduras existentes a lo largo de la historia política occidental, Arendt se muestra convencida de que es preciso alcanzar una caracterización de lo nuevo y peculiar de los movimientos nazi y bolchevique, y, para ello, escoge un concepto que no esté lastrado por experiencias anteriores. La justificación del uso del concepto de “totalitario”, de acuerdo con su posición, se halla en la inexistencia de otro concepto del lenguaje político que pueda dar cuenta de una dominación “total”, de naturaleza cualitativamente distinta a la que habían conocido los países europeos hasta la fecha, una dominación desplegada en el reinado del terror y la ideología²³⁸. De facto, el totalitarismo es comprendido en la obra de la filósofa como el intento sistemático de despojar al hombre de su misma naturaleza bajo el pretexto de cambiarla²³⁹, y por ello, el lugar privilegiado, el escenario donde se dan las condiciones idóneas para su observación, es el que, según Arendt, configura el modelo a cuya imagen el totalitarismo piensa la existencia humana compartida: el campo de concentración y exterminio²⁴⁰. La colosal dimensión amenazadora del totalitarismo, su condena y aniquilación de todo lo relativo a la pluralidad humana por mor de la creación de una humanidad plenamente organizada, homogénea, unitaria, no es percibida por Arendt como un mero asunto de interés histórico ya cancelado, sino como una potencialidad viva en la sociedad moderna, sociedad que, según ella, conserva gran parte de los elementos que cristalizaron en aquellos regímenes. *Los orígenes del totalitarismo*, pues, procura bucear en las condiciones que desataron el terror latente en las modernas sociedades europeas, de manera que configura a su vez una sagaz crítica de la difuminación de las capacidades políticas humanas en el mundo actual, mostrando en su modalidad límite las posibles consecuencias

dictadura totalitaria monopólica del Partido Comunista”. Citado en: *ibidem*, pág. 186.

²³⁸Véase *infra*, “IV. Filosofía e Ideología”. Sobre la idoneidad del término “totalitarismo” para referirse a la nueva forma de dominación política inaugurada en el siglo XX por el nacional-socialismo y el comunismo soviético, cf. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pags. 43-62.

²³⁹Sin embargo, ya en *La condición humana*, Arendt modulará significativamente su juicio acerca de la existencia de una “naturaleza humana”. En esta obra, la autora defiende que el ser humano, en tanto no es un qué, sino un quién, no posee naturaleza, sino *condición*. “(...) la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituyen nada semejante a la naturaleza humana”. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., págs. 35.

²⁴⁰“(…) por improbable que pueda parecer, tales campos son la verdadera institución central del poder organizador totalitario”. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 590. Véase también el artículo escrito para la revista *Jewish Social Studies* en 1950, “Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps”, donde se ofrece una sugestiva interpretación de las ciencias sociales predominantes en esos años, de orientación funcionalista y positivista, como ciencias de dominación y reducción de toda actividad humana a comportamiento automático, lo que permite comprenderlas dentro del vasto proyecto de dominación totalitario resuelto en la organización racional de los campos de concentración. El artículo está hoy incluido en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., págs. 232-247.

de desplazarlas en nombre de cualquier otro tipo de imperativos, como son la organización, la administración de lo real, la necesidad histórica, el bienestar de la nación, la supervivencia biológica de los pueblos o la especie²⁴¹, etcétera.

El contenido polémico de *Los orígenes del totalitarismo* y sus audaces tesis e implicaciones²⁴² levantaron un revuelo considerable en EE.UU., teniendo en cuenta que hablamos de la primera obra publicada de una autora extranjera hasta entonces prácticamente desconocida. En este país, Eric Voegelin mantuvo una fecunda controversia con Arendt en torno a las ideologías políticas²⁴³, y otros autores criticaron, en unos casos, el excesivo grosor metafísico de la aproximación arendtiana al fenómeno totalitario, o, en otros, la ligereza en el tratamiento y selección del material histórico y documental. También en Europa se extendió el rumor de esa polémica, y el mismo Raymond Aron desaprobó lo que a su parecer eran tesis exageradas e inexactas sobre la esencia del totalitarismo, aunque elogiara la fuerza y sutileza de alguno de sus análisis²⁴⁴.

Nada más publicada su primera obra, e inmersa en los debates que desató, Arendt comenzó a trabajar en una ampliación de su visión del totalitarismo, que por el lado del comunismo no había sido suficientemente fundamentada. Si su percepción del totalitarismo hermanaba a los sistemas estalinista y nacional-socialista, lo cierto es que la pensadora judía advirtió diferencias importantes entre ambos, y también advirtió que había prestado mayor peso al análisis del sistema dirigido por Adolf Hitler que al desarrollado -durante mucho más tiempo y, consecuentemente, mayor perfección- por Stalin en la URSS. Por esta razón, Arendt se propuso excavar en los cimientos del

²⁴¹ En el lenguaje actual, podríamos también nombrar la “eficiencia”. De acuerdo con esto, Richard J. Bernstein – así como otros autores- ha señalado que la lectura arendtiana del totalitarismo advierte de que sus elementos sobrevivieron, como tales, a la caída de los sistemas totalitarios, y continúan presentando posibilidades de cristalización constantes en el seno de la sociedad moderna. La supervivencia de estos elementos es percibida por aquél, por ejemplo, en el engrosamiento posterior -de crecimiento exponencial- de las distintas burocracias (estatal, empresarial...) que se reparten la administración “racional” de lo real, o en la pérdida efectiva de toda comunidad política en el entramado de la vida contemporánea, que presenta en su lugar sustitutos simbólicos como la idea de “nación” o materiales como el Estado. Cf. Bernstein, R.J., “The Origins of Totalitarianism: not History, but Politics”, *Social Research*, 69:2, 2002, págs. 391 y ss.

²⁴² Entre ellas, podemos destacar el mismo uso del concepto de “totalitarismo”, que une como expresiones diferenciadas de lo mismo al nacional-socialismo hitleriano y el comunismo estalinista, lo que fue considerado como inaceptable por intelectuales que, si bien críticos con el nazismo, siguieron condescendiendo o incluso aplaudiendo al estalinismo y sus herederos.

²⁴³ La crítica de Voegelin a la obra de Arendt fue recogida en la revista *Review of Politics* en su número de enero de 1953. Véase *supra*, nota 186.

²⁴⁴ Aron, R., “L'essence du totalitarisme”; *Critique* X/80, enero de 1954.

sistema estalinista, y hacerlo ofreciendo atención a un hecho para ella decisivo: mientras el nazismo no poseía una clara tradición intelectual respetable en el pasado europeo, el comunismo soviético sí poseía una fuente reconocida en la historia del pensamiento político occidental: el pensamiento de Karl Marx. Por ello, comenzó a trabajar en un estudio sobre el pensamiento de Marx que habría de llevar el título de *Los elementos totalitarios del marxismo*²⁴⁵. Sin embargo, Arendt nunca llegó a terminar esta obra y acabó desistiendo. Todo el material confeccionado al efecto, no obstante, tuvo un peso decisivo en el resto de su creación, y pasó a formar parte de buena parte de los cursos y libros que a partir de estos años dio a luz²⁴⁶. El estudio de la obra de Marx llevó a Arendt al convencimiento de que el intento del pensador alemán de subvertir toda la tradición de pensamiento político occidental había significado una culminación de esta tradición, razón por la que ocupaba un lugar privilegiado en su comprensión -quizás sólo equiparable al del momento fundacional en Platón- y la de su defectuoso acercamiento a lo político²⁴⁷. No obstante, la pensadora judía no contempló, valga decirlo, a la filosofía de Marx como *causa* del totalitarismo soviético, ya que en su análisis, como hemos señalado anteriormente, no hay sitio para tales causas en los acontecimientos históricos, y percibió con nitidez ciertas diferencias que separan el pensamiento del alemán del materialismo dialéctico que sirvió de soporte a la ideología oficial de la Unión Soviética de Stalin²⁴⁸. Para ella, el “salto a la ideología” - aunque en el caso del comunismo tuviera como plataforma el pensamiento del filósofo alemán y éste contribuyera a afianzar algunos de sus elementos más conspicuos- fue propiciado más por la descomposición de la tradición occidental y los *hechos* que la acompañaron – el imperialismo continental, la crisis de los Estados nacionales y la Gran Guerra, que supuso el estallido del equilibrio decimonónico europeo - que por la fidelidad hacia un pensamiento, el marxiano, del que, indudablemente, el estalinismo se separó sensiblemente.

²⁴⁵Cf. Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt: una biografía*, op. cit., pág. 285, 358 y ss.

²⁴⁶Para un análisis del destino de los distintos materiales elaborados para la obra sobre Marx, véase: ibídem, pág. 360. También *infra*, III, 3, “La crítica a Marx y a su presentimiento de las ideologías”.

²⁴⁷“Marx, a diferencia de las verdaderas y no las imaginarias fuentes de la ideología nazi del racismo, sí pertenece claramente a la tradición del pensamiento político occidental”. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, op. cit., pág. 18. Para el tratamiento pormenorizado de lo concerniente a la filosofía de Marx, véase *infra*, III, 3, “La crítica a Marx y a su presentimiento de las ideologías”.

²⁴⁸“Yo pienso que puede mostrarse cómo la línea que va de Aristóteles a Marx muestra a la vez menos rupturas y mucho menos decisivas que la línea que va de Marx a Stalin”. Arendt, H., *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, op. cit., pág. 17.

II

Los años cincuenta significaron para Arendt la década en la que ingresa de pleno derecho en la vida intelectual y filosófica norteamericana. En estos años comienza a ser reclamada por universidades y centros de educación superior, aunque todavía no de manera permanente. Su vida transcurre entre el estudio y los cursos impartidos por universidades de toda la geografía estadounidense. En 1953 imparte clase en la universidad de Princeton, siendo la primera mujer que así lo hizo, desarrollando la idea de diferencia entre la acción política y la “fabricación” de la historia en sentido marxiano²⁴⁹. Imparte, en los años posteriores, lecciones en la New School for Social Research de Nueva York y las universidades de Harvard, Berkley, Notre Dame y Chicago, y en 1954 obtiene el galardón del National Institute of Arts and Letters²⁵⁰.

Del trabajo desarrollado en la década de los cincuenta Arendt obtuvo su principal obra sobre las capacidades activas humanas y su lugar en la vida en común de los hombres: *La condición humana*, publicado en 1958. Los extensos estudios sobre el marxismo y la tradición de filosofía política occidental sirvieron de ingrediente principal para los tres libros que la autora publicó entre finales de los años cincuenta y principios de los sesenta, y este primero fue quizás el más relevante desde un punto de vista filosófico, ya que en él se encarga de trazar propiamente lo que podemos denominar una ontología política -en tanto se refiere a su estudio del *mundo* de las cosas humanas – y una antropología correspondiente -en la medida en que se vuelca en las capacidades humanas que pueden realizarse en aquél-. La primera parte de la obra²⁵¹ acota el campo de su interés al horizonte de las actividades, partiendo de la distinción clásica entre *vita activa* y *vita contemplativa*²⁵². Mediante una torsión completa de los intereses filosóficos tradicionales, que habían establecido la superioridad jerárquica de la contemplación, Arendt se vuelve sobre el campo de las actividades humanas con el propósito de comprender, aparte de los prejuicios filosóficos, “qué hacemos” cuando llevamos a cabo cualquier actividad²⁵³. Desde una perspectiva fenomenológica, es decir,

²⁴⁹Cf. Adler, L., *Hannah Arendt*, op. cit., pág. 321.

²⁵⁰En la universidad de Notre Dame, la filósofa impartió un curso sobre la relación entre la filosofía y la política, lo que se convirtió ya para toda su obra en uno de los puntos nodales que expresan con mayor eficacia la problemática misma de su pensamiento filosófico y el problema que, tradicionalmente, ha constituido para el pensamiento la existencia de una esfera política indócil a sus categorías. Estas conferencias, inéditas, fueron publicadas quince años después de la muerte de la filósofa: Arendt, H., “Philosophy and Politics”, *Social Research*, 57:1, 1990, págs. 73-103.

²⁵¹Arendt, H., *La condición humana*, capítulos I, II, III, IV y V, op. cit., págs. 35-262.

²⁵²Distinción establecida canónicamente por Aristóteles. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 5, 1095b, op. cit. pág. 52.

²⁵³“(…) lo que propongo es muy sencillo: nada más que pensar en lo que hacemos”. Arendt, H., *La condición humana*,

aspirando a aprehender al ser humano en sus modos específicos de aparición, la obra da la espalda a la canónica imagen de un ser humano distinto al resto de la naturaleza en razón de la invisible capacidad de pensar, y vuelve la mirada hacia la dimensión de lo patente, de lo que sí se manifiesta en el mundo como diferencia aparente. Como Hamlet, la autora parece decir, señalando la esfera de las apariencias y cotidianidades prácticas en que se expone la vida humana, que “hay algo más en el cielo y en la tierra, Horacio, de lo que ha soñado tu filosofía”²⁵⁴. De esta manera, *La condición humana* desgrana los distintos componentes de la humana vida activa, estableciendo tres tipos puros de actividad cuyo propósito es propiciar la comprensión de aquello que los hombres llevan a cabo en relación al mundo y a su relación mutua y que es, al mismo tiempo, aquello que los *hace* humanos: labor, trabajo y acción²⁵⁵. El contorno de estas actividades, por su parte, permite a la autora delinear las condiciones específicamente humanas de existencia y las capacidades básicas que en esta existencia se plasman, que tienen que ver, a grandes rasgos, con la vida biológica y el ámbito de la necesidad natural en el caso de la labor, la construcción de un mundo de cosas propiamente humano apartado de los procesos naturales en el caso del trabajo y la apertura de un ámbito de aparición para la pluralidad humana en el caso de la acción. Siendo esta última actividad, la acción, la más frágil, es, no obstante, la que constituye el cerco de lo más significativamente humano, ya que constituye sin duda para Arendt el modo superior de la existencia de los hombres sobre la tierra, y puede infiltrar el resto de las actividades prestándoles su cuño peculiar y otorgándoles la peculiar fisonomía de lo humano que reside en la capacidad de iniciar cosas nuevas, imprevistas e irreducibles a cualquier estado anterior del mundo. De esta manera, en la acción – en la realización de hechos y discursos que encuentran lugar en el ámbito de la pluralidad humana, ante otros y con otros - conserva el hombre la facultad de empezar lo nuevo, la “natalidad” que le marca ontológicamente desde el origen como un ser que, lejos de extender la cadena de la especie, con su vida inaugura algo radicalmente nuevo y anteriormente no dado. Este concepto de

op. cit., pág. 33.

²⁵⁴Shakespeare, W., *Hamlet, príncipe de Dinamarca*, en *Obras completas*, vol. VII, op. cit. pág. 248.

²⁵⁵Véase *infra*, II, 2, “La dimensión humana del ‘hacer’”. Uno de los problemas que atañen a la comprensión de esta distinción en la lengua española es el de la traducción. Los vocablos ingleses de los que se sirve Arendt para separar las tres categorías de actividad humana son: “labor”, “work” y “action”. En el caso del último, parece no haber problema en verterlo como “acción”; sin embargo, esto no es tan claro en el caso de los dos primeros. Con el fin de asegurar la claridad de la distinción, hemos elegido utilizar “labor” para el primero, y “trabajo” para el segundo, aunque es importante señalar que éste toma el significado de “producción” o “fabricación”, identificándose con el campo semántico de la *poiesis* aristotélica. Por esta razón, en ocasiones empleamos “producción” o “fabricación” en vez de “trabajo”. Por lo tanto, hemos seguido la elección léxica de traductores como Gil Novales o Serrano de Haro, y no otras presentes en distintas obras, como *Diario filosófico*, que pueden llamar a la confusión al traducir “labor” (original inglés) como “trabajo”.

“natalidad”, frente al principio de la “mortalidad” elegido principalmente por los filósofos clásicos²⁵⁶, puede ser considerado como el centro de toda la concepción arendtiana del ser humano, y su respuesta polémica a las categorías tradicionales del pensamiento filosófico²⁵⁷.

En este sentido de iniciativa, un elemento de acción, y por lo tanto de natalidad, es inherente a todas las actividades humanas²⁵⁸.

Así como en *Los orígenes del totalitarismo* Arendt describía el *zero* de la política, es decir, los sistemas que aplastaron la pluralidad humana convirtiendo al ser humano en superfluo, en *La condición humana* establece un marco en el que apreciar el horizonte eventual de desarrollo de las capacidades políticas humanas, capacidades que señalan en el ser humano, si evocamos el lenguaje de Nietzsche, una existencia superior en tanto más fiel a sus propias posibilidades. Sin duda, existe en este planteamiento una posición normativa sobre lo que el ser humano es, pero intenta apoyarse en la manifestación misma de lo que los hombres hacen antes que en supuestos “metafísicos” e, implícitamente, pero sobre todo, en la realidad concreta de los sucesos que tuvieron lugar cuando los sistemas totalitarios pugnaron por extirpar de la vida humana la capacidad para la acción y la condición de pluralidad que le es intrínseca. Sin el análisis previo de los totalitarismos y sus elementos no puede entenderse el motivo conductor de una obra que trata de reivindicar la realidad activa de aquello cuya desaparición significó un desastre sin precedentes. Por ello, aunque es cierto que las evocaciones de las *poleis* griegas o los usos políticos de la república romana puedan dejar entrever en su expresión una aspiración nostálgica al retorno de lo que fue, también lo es que en la confrontación con el ascenso de los totalitarismos y sus elementos -que en el seno del mundo moderno todavía perviven- es donde la obra adquiere pertinencia y grosor, alejándose de la simple melancolía para integrarse en la disposición activa de un pensamiento para y en el presente.

En su segunda parte²⁵⁹, Arendt expone el derrotero de las capacidades activas humanas a lo largo de la conformación y desarrollo del mundo moderno. Este análisis recorre principales intuiciones del pensamiento moderno y el modo en que la filosofía, en algunas de sus figuras

²⁵⁶O no tanto: recuérdese el caso de Heidegger.

²⁵⁷“(…) ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico”. Arendt, H., *La condición humana*; op. cit., pág. 36.

²⁵⁸Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 36.

²⁵⁹Capítulo VI, “La 'vita activa y la época moderna”, ibídem, págs. 277-342.

prominentes, entendió el lugar de las distintas capacidades activas que forman parte de la condición humana; a la vez, relaciona estas filosofías con el devenir material de la modernidad, señalado por las revoluciones científica moderna y la industrial, que imprimieron una transformación del mundo humano no comparable a cualquiera de las transformaciones acaecidas durante los últimos milenios de la historia. Según Arendt, las alteraciones profundas del mundo humano que sucedieron a las innovaciones modernas llevaron a cabo, a su vez, a una progresiva remodelación del paisaje de las capacidades prácticas humanas, lo que condujo, en última instancia, a la conversión, en la sociedad moderna, del ser humano en un mero *animal laborans* -un ser integrado en una sociedad de laborantes regidos por la necesidad biológica- y el olvido progresivo del resto de sus capacidades, la de establecer sobre la tierra un mundo estable de objetos perdurables y, sobre todo, la de iniciar cosas nuevas, es decir, actuar de acuerdo con la libertad y la incertidumbre características de la acción humana. Es a partir de este suelo, a partir de la búsqueda en la condición humana de sus posibilidades inherentes, así como del relato histórico de sus derroteros temporales, como podemos comprender la sutil interpenetración de filosofía y política presente en la obra entera de Arendt.

III

Hacia finales de los años cincuenta y principios de los sesenta, Hannah Arendt terminó de aprovechar los resultados de sus estudios sobre Marx y la tradición de pensamiento político para dar forma a dos obras importantes: la primera es un conjunto de ensayos que, publicados anteriormente en la forma de artículos para diversas revistas, tomó el título de *Between Past and Future*, publicado por vez primera en 1961 y revisado y reeditado, sumando nuevos ensayos, durante toda la década de los sesenta²⁶⁰; la segunda, un estudio sobre el hecho político crucial de la época moderna, las revoluciones, que tituló *On Revolution* y publicó en 1963²⁶¹. En el primero de ellos, Arendt reexamina conceptos fundamentales concernidos por la crisis del mundo moderno a la luz de la ruptura -para ella irrevocable- de la tradición occidental. Arendt, en sus páginas, recorre la fractura temporal operada por la época moderna en el transcurrir de la tradición²⁶², la transformación de la relación con el pasado²⁶³, la crisis de conceptos nucleares en la conformación de la tradición como

²⁶⁰Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit.

²⁶¹Arendt, H., *Sobre la revolución*, op. cit.

²⁶²“La tradición y la época moderna”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., págs. 33-67.

²⁶³“El concepto de historia: antiguo y moderno”, *ibidem*, págs. 67-145.

el de “autoridad”²⁶⁴, el de “libertad”²⁶⁵ o el de “cultura”²⁶⁶, o la relación entre verdad y política²⁶⁷; el segundo, el ensayo sobre las revoluciones, significa el estudio de cómo la acción -en tanto capacidad intrínseca a la condición humana- se hace presente en la época moderna bajo un nuevo avatar, la revolución política; a la vez, este ensayo es una reflexión sobre las dos grandes revoluciones modernas, la francesa y la americana, y sobre el fracaso de sus promesas, sobre todo en lo relativo a la temprana bancarrota de la francesa, que inauguró el ciclo de las revoluciones sangrientas, después culminado por la revolución bolchevique. En este estudio acerca de las revoluciones, en el cual éstas son consideradas como acontecimientos en los que se ofrece la posibilidad moderna de recuperación de lo político a través de la acción conjunta, la pensadora judía examinó también las posibles razones de su fracaso, y aseveró que, entre ellas, la primordial fue la toma de los asuntos políticos por parte de las exigencias sociales, es decir, el deseo de transformar la revolución política en un medio instrumental exclusivamente destinado a satisfacer las necesidades del proceso vital de la población, convertida entonces en “sociedad”²⁶⁸. En esta obra, la pensadora judía, que había estudiado a fondo ambas revoluciones y apreciaba enormemente los escritos de los “padres fundadores” de la república americana -sobre todo los de Adams y Jefferson- dirigió su atención al hecho político por antonomasia: la capacidad humana de desatar cosas nuevas en la historia a través de la acción, con lo que reportó estatus de *acontecimiento* a la categoría teórica de “natalidad” incluida en su estudio previo de la *vita activa* y la *praxis* y el lugar que ocupan en la condición humana.

Toda la obra de Arendt se atiene al proyecto de desocultar lo político, de levantar la gran capa de supuestos metafísicos que, señalando el pensamiento y las actividades mentales como auténtica distinción de lo humano frente al resto de la naturaleza, habían tendido una impenetrable

²⁶⁴“Qué es la autoridad”, *ibidem*, pags. 145-227.

²⁶⁵“Qué es la libertad”, *ibidem*, págs. 227-269.

²⁶⁶“La crisis en la cultura: su significado político y social”, *ibidem*, págs. 303-347

²⁶⁷“Verdad y política”, *ibidem*, págs. 347-403. Este ensayo fue escrito con ocasión de la polémica generada por las opiniones de Arendt acerca del juicio al criminal nazi Adolf Eichmann y añadido a la obra a finales de los años sesenta.

²⁶⁸La “sociedad”, según la filósofa, difiere ostensiblemente de una “comunidad” política, ya que sólo es concebida como asociación a efectos de las necesidades biológicas humanas y su satisfacción. De esta manera, una sociedad es una organización de las necesidades en torno a la labor, y es constituida mayormente por laborantes cuya actividad se reduce a la producción y consumo. El ascenso moderno de la “sociedad” -impulsado por las teorías políticas modernas, primero el liberalismo, más tarde también el socialismo- significó para Arendt el ocultamiento de lo propiamente político, que no tiene que ver con ningún sistema de necesidades, sino con la libertad intrínseca a la acción. Para un tratamiento posterior de la noción arendtiana de “sociedad”, véase *infra*, III, 3.1, “Crisis y desquiciamiento del mundo moderno”.

cubierta de incompreensión sobre las capacidades activas humanas. La existencia humana “auténtica” no es para ella, como en el caso de Heidegger, una disposición hacia la muerte anticipada por el *Dasein* en el ámbito del pensamiento, sino una apertura hacia la natalidad -es decir, hacia la capacidad humana de iniciar cosas nuevas- comprendida en la estructura de toda acción. La natalidad, que refiere a la capacidad humana de iniciar cadenas nuevas de fenómenos, imprevisibles y marcadas por una espontaneidad en el origen, adquiere así un contenido político concreto al vincularse a las revoluciones, que son, de esta manera, extraídas de una mera cadena de causas y efectos o de parámetros evolucionistas -tal y como buena parte de las ciencias sociales tratan de explicar- para comprenderse como revelaciones del poder de los hombres para dar inicio a nuevos estados de cosas no incluidos en el desarrollo lógico de lo anteriormente dado. Las revoluciones son tratadas por Arendt como emergencias modernas de lo político y, en tanto tales, como acontecimientos fundacionales que inscriben en el imaginario del ser humano actual la posibilidad de la libertad, el “tesoro perdido de las revoluciones”²⁶⁹. *Sobre la revolución* es, pues, un estudio sobre la clave de bóveda de las condiciones de posibilidad de la política, la libertad, sin la cual el devenir de la vida en común se transforma en un ciego automatismo. La facticidad de las revoluciones, esas interrupciones abruptas de los procesos sociales presumibles, indica, a su vez, la realidad fenoménica de la libertad, pero una libertad no desgajada de la situación peculiar en que se desenvuelve la vida humana, con otros y junto a otros. La idea de libertad es rescatada aquí de su huida hacia el interior, de su refugio en la subjetividad que señaló su retirada moderna del mundo, y es restituida en su completa mundaneidad: es libertad en el mundo, y en tanto el mundo humano es siempre mundo compartido con otros, no alude a la sola libertad individual, sino a una libertad realizada en la acción conjunta y de manifestación mundana, en hechos, instituciones y palabras. La libertad, según la autora, no es, en ningún caso, dominio de los resultados de la acción, no es *soberanía*, y no se identifica, por lo tanto, con el ideal de omnipotencia de la voluntad moderna; antes bien, la libertad es plena incertidumbre, y sólo se da en tanto no existe la posibilidad de un cálculo de las consecuencias del actuar. Por eso, toda acción, como toda revolución, no es un programa técnico que apunte a la *fabricación* de algo, sino una apertura a lo no representable desde las condiciones preexistentes, y de ahí la doble dimensión que atesora: la de ser, a la vez, una promesa y una amenaza. Una vez más, Arendt se rebela contra la progresiva interiorización de lo real efectuada en el pensamiento moderno, y contra su propio maestro Heidegger, para quien la libertad se resuelve en los márgenes de la vida individual o la voluntad -aunque sea la “voluntad del

²⁶⁹Cf. “La tradición revolucionaria y su tesoro perdido”, en: Arendt, H., *Sobre la revolución*, op. cit., págs. 296-389.

pueblo” tematizada en su etapa filo-nacional-socialista, no menos subjetiva- , mientras la esfera pública, la esfera del “uno”, constituye el espacio de la existencia inauténtica y, por lo tanto, la renuncia a lo libre del *Dasein*²⁷⁰.

Regularmente, Arendt viaja a Europa, donde visita a Jaspers y a Heidegger y prosigue un diálogo, a veces amistoso, otras polémico, que no se interrumpirá más que con la muerte. En 1958, dedica un importante discurso a Jaspers con motivo de la concesión a éste del Premio de la Paz de los libreros alemanes²⁷¹, y al año siguiente recibe ella misma el Premio Lessing otorgado por la ciudad de Hamburgo²⁷².

Sin embargo, el acontecimiento más representativo de los primeros años sesenta, y que marcará el resto de su carrera hasta el punto de que incluso su obra póstuma está en buena parte motivada por ello, es el secuestro y el posterior juicio a Adolf Eichmann, el oficial nazi de las SS que se encargó de la organización del envío masivo de judíos a los campos de exterminio de Europa del Este. Eichmann fue raptado por el servicio secreto israelí en Argentina, en mayo de 1960, y trasladado a Israel para ser juzgado. El proceso se abrió en Jerusalén en abril de 1961, y Hannah Arendt asistió a su primera fase como reportera de la revista norteamericana *New Yorker*²⁷³. A partir de esta experiencia, del enfrentamiento directo con el mal, tal y como había tomado forma en el holocausto judío, y el totalitarismo nacional-socialista, la autora escribió *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, obra en la que incluye su discutida y controvertida tesis acerca de la naturaleza “banal” del mal²⁷⁴. Este es su libro más popular y, a la vez, más polémico. Desató innumerables críticas y fue objeto de enconadas discusiones. Le valió a Arendt el reproche y la

²⁷⁰Si bien Heidegger rescata el co-estar (*Mit- Sein*) como existencial del *Dasein*, lo que abre la posibilidad de la política como tal, en última instancia, al volverse al análisis de lo público y la co-existencia en el mundo cotidiano, renuncia a atisbar en ella la autenticidad de la vida individual vuelta hacia la propia muerte. Así, podemos comparar: “En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el 'con', el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del *Dasein* es un mundo en común [*Mitwelt*]. El estar-en es un *coestar* con los otros. El ser en sí intramundano de éstos es la *coexistencia* [*Mitdasein*]”. Heidegger, M., *Ser y tiempo*; op. cit., Pág. 139, y: “Ahora bien, esta distancialidad propia del co-estar indica que el *Dasein* está sujeto al *dominio* de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien *es*; los otros le han tomado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del *Dasein*”. *Ibidem*, pág. 146.

²⁷¹ “Karl Jaspers: A Laudatio”, en: Arendt, H., *Men in Dark Times*, op. cit., págs. 71-80.

²⁷²Para cuya recepción escribe “On humanity in Dark Times: Thoughts About Lessing”, recogido posteriormente en: *ibídem*, págs 3-32.

²⁷³Cf. Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt. Una biografía*; op. cit., págs. 413 y ss.

²⁷⁴Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, op. cit.

acritud de alguno de sus mejores amigos judíos -como es el caso de Gerard Scholem²⁷⁵ o Hans Jonas- y decenas de cartas insultantes en las que la pensadora era acusada incluso de “filonazi”²⁷⁶. Muchos amonestaron a la pensadora judía por haber variado sustancialmente su visión del mal presente en los sistemas totalitarios, que en su primera obra había denominado “mal radical” -tomando prestada la expresión de la filosofía de Kant- y que en *Eichmann en Jerusalén* fue sustituido por el “mal banal” de quien, al actuar, muestra una profunda “incapacidad de pensar”²⁷⁷. La diferencia léxica fue a menudo interpretada como un modo de aligerar el contenido de los males del nazismo, cosa que más abajo trataremos de analizar y desmentir²⁷⁸. Por ahora, la importancia de esta caracterización para nuestro tema estriba en que en el análisis de las ideologías, Arendt también llegó a poner en ejercicio la distinción entre la irreflexión y la simple estupidez; mientras la estupidez condena a la incapacidad, a la imposibilidad de realizar las actividades mentales sin interrumpirlas u obstaculizarlas con graves deficiencias, la irreflexión tiene que ver con la no actualización del pensamiento, que es sustituido por el mero razonar lógico o la repetición de soluciones ya disponibles y estereotipadas ante las situaciones que emergen de la experiencia, lo que conduce a los males burocráticos y organizados propios de la modernidad tardía²⁷⁹.

La polémica sobre *Eichmann en Jerusalén* se extendió hasta bien entrados los años sesenta, y condujo a la pensadora judía a dedicar cada vez más atención al problema del pensamiento, su relación con la acción y, en última, pero definitiva instancia, con el mal. Según su propia percepción, este giro la devolvió a las arenas de los asuntos estrictamente filosóficos, y debía, según su proyecto, desembocar en una obra acerca del pensar y el resto de las facultades mentales, es

²⁷⁵Cf. el interesantísimo intercambio epistolar entre ambos: Arendt, H. y Scholem, G., "Eichmann in Jerusalem: Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt", *Encounter*, 22:1, 1964. La traducción española, de Serrano de Haro, A., puede encontrarse en: "Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt con motivo de la publicación de *Eichmann en Jerusalén*", *Raíces. Revista judía de cultura*, 36, 1998, págs. 13-21.

²⁷⁶Con motivo de la publicación del libro en Francia, en otoño de 1966, la revista *Le Nouvel Observateur* publicó un reportaje bajo el titular “¿Es Hannah Arendt nazi?”. Cf. Adler, L., *Hannah Arendt*, op. cit., pág. 452.

²⁷⁷“Únicamente la pura y simple irreflexión -que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez- fue lo que le predispuso (a Eichmann) a convertirse en el mayor criminal de su tiempo”. Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., pág. 418.

²⁷⁸Véase *infra*, IV, 2.2.5, “Las ideologías y la radicalidad del mal banal”.

²⁷⁹En esta línea, también Heidegger se cuida de señalar la estricta separación del pensar con respecto a la realización de inferencias lógicas y deducciones: “Este simple señalar es un rasgo fundamental del pensar, el camino hacia lo que, desde siempre y para siempre, *da* que pensar al hombre. Demostrar, es decir, deducir de presupuestos adecuados, se puede demostrar todo. Pero señalar, franquear el advenimiento por medio de una indicación, es algo que sólo puede hacerse con pocas cosas y con estas pocas cosas además raras veces”. “¿Qué quiere decir pensar?”, en: Heidegger, M., *Conferencias y artículos*; traducido por Barjau, E.; Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pág. 129.

decir, acerca del recinto de la *vita contemplativa* que había desistido examinar al volcarse en el estudio de la *vita activa* y la dimensión política de la existencia humana. Según confesó en carta a su amiga Mary McCarthy, esta obra acerca de las actividades espirituales debía de completar el estudio anterior referido a la condición humana²⁸⁰. Mientras la idea de esta obra iba madurando, Arendt se dedicó a contestar y tratar de refutar buena parte de las críticas recibidas por su postura acerca del caso Eichmann y, en general, el exterminio judío; así, en 1965 escribió un esclarecedor artículo sobre “Verdad y política”²⁸¹ en el que discernía el valor de la “verdad de hecho” en relación a la esfera de la acción y la vida política, distinguiéndola cuidadosamente de la “verdad de razón” o filosófica, de naturaleza anti-política. En este artículo, en consonancia con sus primeras reflexiones acerca de los totalitarismos, advierte de la expansión del poder político entendido como “dominio” y su colonización de la facultad -el *sentido común*- de determinar los hechos y su acaecer²⁸², lo que se adelanta a sus artículos posteriores dedicados a asuntos específicamente políticos, recopilados en su último libro publicado en vida, *Crises of the Republic*, del año 1972²⁸³. En estos artículos retomó el problema de las relaciones entre verdad y política a la luz de la política norteamericana de aquellos años, los escándalos relacionados con la guerra de Vietnam y las maquinaciones de las elites poderhabientes para fabricar una realidad alucinatoria que justificara todas las medidas emprendidas en su seno²⁸⁴. A medida que el cenagal de Vietnam se hacía más denso y el Estado norteamericano se enredaba en sus consecuencias, así como, en postrero lugar, en el escándalo Watergate que implicó al mismo presidente Nixon, la pesadumbre de Arendt acerca del sistema político nacido de la revolución americana se fue haciendo más desesperanzada, llegando a la certeza de que el país se acercaba a una crisis de consecuencias insospechadas, producto de la deriva hacia la tiranía²⁸⁵.

IV

²⁸⁰Carta del 9 de febrero de 1968, en: Arendt, H. y McCarthy, M., *Entre amigas*, op. cit., pág.263.

²⁸¹Hoy incluido en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., págs. 347-403.

²⁸²“La mentira organizada siempre tiende a destruir lo que se haya decidido anular, aunque sólo los gobiernos totalitarios de manera consciente hayan adoptado la mentira como paso previo al asesinato”. *Ibidem*, pág. 386.

²⁸³Arendt, H., *Crises of the Republic*, op. cit.

²⁸⁴Véase, especialmente, “Lying in Politics”, *ibidem*, págs. 1-49.

²⁸⁵“A nadie le importa verdaderamente esta invasión masiva del delito en el proceso político. O, lo que es más probable, la gente está muerta de miedo sólo de pensar lo que podría ocurrir si realmente alguien hiciera algo. (...) Nixon se condujo como un tirano y su caída tendrá visos de revolución”. Arendt, H. y McCarthy, M., *Entre amigas*, op. cit., pág. 402.

A mediados de la década de los sesenta, Arendt imparte clases en la Cornell University, y en 1967 es contratada de manera permanente como “Graduate Faculty” en la *New School for Social Research*, donde permanecerá hasta su muerte²⁸⁶. En el mismo año de 1967 ofrece una conferencia en Friburgo en la que está presente su maestro Heidegger, siendo la única vez que éste la contempla como filósofa, y no amante o discípula, posición a la que ella misma se acomodó durante la mayor parte de su relación²⁸⁷. Arendt, no obstante, sigue convencida de que Heidegger es el mayor pensador del siglo XX. Con motivo de su 80º cumpleaños, la pensadora judía escribe un extenso artículo en el que muestra a Heidegger como maestro del pensar²⁸⁸ y se confiesa deudora de sus sorprendentes intuiciones acerca del pensamiento, como actividad por él reinagurada²⁸⁹. Además, en este homenaje, Arendt vuelve sobre la relación entre filosofía y política a propósito de la colaboración de Heidegger con el régimen nazi, y sobre la compleja y polémica relación de la filosofía con el cerco humano del aparecer políticamente junto a otros; aquí, la autora judía reafirma su convicción de que existe algo en la conformación histórica de la filosofía, algo relacionado con la actividad misma del pensamiento, que colisiona con el perímetro de las actividades y asuntos políticos, y que ha condenado al filósofo, desde Platón, a un malentendido de, a veces, consecuencias políticas nefastas:

Todos sabemos que también Heidegger cayó una vez en la tentación de cambiar su 'posición' e 'intervenir' -como entonces se decía- en el mundo de los asuntos humanos. Por lo que respecta a este mundo, le resultó todavía peor que a Platón, porque el tirano y su víctima no estaban al otro lado del mar, sino en el propio país²⁹⁰.

El homenaje a Heidegger con motivo de su cumpleaños, a pesar de lo que algunos críticos han mencionado como complacencia con los errores políticos de Heidegger y aceptación ciega de la

²⁸⁶Adler, L., *Hannah Arendt*, op. cit., pág. 456.

²⁸⁷Cf. Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt. Una biografía*, op. cit., pág. 542 y ss.

²⁸⁸“Hay un maestro; quizás el pensamiento se pueda aprender”. Arendt, H., “Heidegger octogenario”, op. cit., pág. 96.

²⁸⁹“No es, pues, la filosofía de Heidegger, sobre la que uno se puede preguntar, con razón, si es que siquiera existe (como se lo ha preguntado Jean Beaufret), sino el pensamiento de Heidegger, lo que ha determinado tan decisivamente la fisonomía de nuestro siglo”. *Ibidem*, pág. 97.

²⁹⁰*Ibidem*, pág. 106.

propia versión de éste sobre su pasado nazi²⁹¹, debe enmarcarse en el recorrido retrospectivo que la pensadora judía realizó por el siglo XX a través de los retratos de figuras fundamentales en las que se conjugaron la labor intelectual y la dimensión práctica de la vida humana. Estas “biografías”, que Arendt escribió a lo largo de los años sesenta y publicó bajo el título de *Men in Dark Times*²⁹², transitan por las vidas de varios hombres y mujeres que, según la autora, esbozaron en su itinerario lo más fecundo y problemático de la vida humana en “tiempos oscuros” como los que les tocó vivir. Sin embargo, así como Arendt sí incluyó a Jaspers en estos retratos²⁹³, Heidegger -que es, no obstante, citado con cierta profusión²⁹⁴- no fue incluido en ellos, y es mentado en el prefacio como ilustración, precisamente, de la retirada del mundo común -al que esos “hombres en tiempo de oscuridad” pertenecieron verdaderamente y con todas sus consecuencias- y la incompreensión de la realidad política humana presente en el pensamiento filosófico. El trazado de la actitud de Heidegger es sumamente importante, porque recoge lo que es para Arendt el objeto reiterado de su crítica a la tradición filosófica entera y su replanteamiento del lugar de la filosofía y el pensamiento en el todo de la experiencia humana:

No existe, de acuerdo con Heidegger, escapatoria a la “incomprensible trivialidad” de este mundo común cotidiano excepto a través de la soledad que los filósofos desde Parménides y Platón han opuesto a la esfera política²⁹⁵.

Los retratos de “hombres en tiempo de oscuridad” ofrecen una amplia visión de los problemas del siglo XX a través de la vida, y en algunos casos tragedia, de algunos de los más

²⁹¹ Así, sólo al final del ensayo habla Arendt sobre este aspecto de la vida de Heidegger, y lo hace con las siguientes palabras: “Heidegger era aún bastante joven para aprender del 'shock' que le rechazó a su posición propia, después de diez cortos meses de excitación y antes de cumplir los treinta y cinco (sic) años, y para situar en su pensamiento lo que había experimentado”. Nótese que, en realidad, Heidegger estaba cerca de los 45 años. *Ibidem*, pág. 107. Para la versión del mismo Heidegger sobre ello puede consultarse su entrevista con la revista alemana *Der Spiegel*, en: Heidegger, M., *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, op. cit.

²⁹² Arendt, H., *Men in Dark Times*, op. cit.

²⁹³ “Karl Jaspers: a Laudatio” y “Karl Jaspers: Citizen of the World?”. *Ibidem* págs. 71- 95.

²⁹⁴ Por ejemplo en el prefacio, donde la autora, al aclarar qué quiere decir vivir en “tiempos oscuros”, cita al filósofo de Messkirch: “Das Licht der Öffentlichkeit verdunkelt alles” (“La luz de lo público lo oscurece todo”). *Ibidem*, pág. ix.

²⁹⁵ *Ibidem*, pág. ix.

conspicuos casos -al entender de la autora- de valía intelectual, compromiso moral y exposición a “lo público”. Reúnen personajes de lo más heterogéneo cuya única nota común quizás es no tener conocimiento mutuo²⁹⁶, pero que permiten entender cómo, incluso en los tiempos más oscuros, es posible esperar alguna iluminación proveniente, antes que de teorías y conceptos, de la capacidad humana de traer cosas nuevas a través del vivir cotidiano y la acción²⁹⁷. En esta dirección, es una ilustración histórica de su concepción de una condición humana marcada la natalidad, por su intrínseca apertura a lo nuevo. Los más relevantes de estos ensayos son, seguramente, los dedicados a Rosa de Luxemburgo y a Walter Benjamin, para Arendt no solamente inspiraciones en el orden intelectual -como lo es Heidegger-, sino también, y sobre todo, en el orden vital y político²⁹⁸

Terminando la década, Arendt vuelve a inmiscuirse en el terreno de la teoría política para publicar un concentrado estudio sobre la relación entre la acción política y la violencia, lo que, según defiende, es pertinente debido a la común confusión entre el poder, entendido como actualidad de lo político, y la coacción o el dominio²⁹⁹. En este estudio, como en sus otros escritos sobre la política contemporánea, dirige una consistente crítica a las teorías y posiciones más aceptadas -como son el liberalismo, el socialismo o el comunismo- por su compartida tergiversación y devaluación de los fenómenos políticos, dado que en todas estas posturas la política, *de facto*, es relegada, como mucho, a “mal necesario”, o abiertamente rechazada como mera apariencia o disimulo que sólo esconde opresión y ha de ser consecuentemente eliminada de la vida humana para alcanzar su horizonte de libertad. Una vez más, frente a las ideologías políticas, todas ellas entreveradas del rechazo filosófico por la política y el intento de desactivar la incertidumbre que mora en la capacidad humana para la acción, la pensadora judía las reivindica como dimensiones irrenunciables del ser humano.

V

De los últimos años de la vida de Hannah Arendt nos queda el voluminoso trabajo inacabado sobre las capacidades espirituales humanas que había de completar su visión sobre la condición

²⁹⁶Cf *Ibidem*, pág. vii.

²⁹⁷Cf. *Ibidem*, pág. ix.

²⁹⁸“Rosa Luxemburg: 1871-1919”, *ibidem*, págs. 33-57; “Walter Benjamin: 1892-1940”, *ibidem*, págs. 153-207.

²⁹⁹“On Violence”. Hoy incluido en: Arendt, H., *Crises of the Republic*, op. cit., págs. 103-185.

humana³⁰⁰. En esta obra, Arendt se propone llevar a cabo un minucioso examen de las tres facultades que integran la humana vida de la *psyche*: el pensamiento, la voluntad y la facultad de juzgar; de estas tres, la parte dedicada al pensamiento supone el esfuerzo más sistemático de la autora por aclarar la relación del pensamiento con el reino de las apariencias -al que pertenecen las capacidades activas y políticas- e intentar comprender, como arraigadas en la misma esencia del pensar, las prevenciones de la filosofía ante todo aquello cuyo ser se da en el aparecer. Como último homenaje a su maestro, a quien, como más arriba se dijo, consideraba el más incisivo explorador del pensar humano, esta primera parte de la obra había de estar precedida de una cita de Heidegger que señalaba la perplejidad misma en que consiste el pensamiento :

El pensar no nos proporciona conocimiento como hacen las ciencias. El pensar no produce sabiduría práctica. El pensar no resuelve los enigmas del universo. El pensar no nos dota del poder para actuar³⁰¹.

En lo concerniente a la voluntad, Arendt se enfrenta a una labor para ella más complicada que en el caso del pensamiento, pues si bien la filosofía ha dado fe de la capacidad de pensar y ha ejercido sus misterios, en el caso de la voluntad no contamos más que con aproximaciones que, generalmente, procuran asimilarla al ámbito de aquél o someterla al imperio de la razón, por lo que resulta mucho más difícil aprehender su consistencia³⁰². Por esta razón, la pensadora acude una vez más, y con renovada energía, a fuentes pertenecientes al margen de la tradición filosófica. La pasión de Arendt por los márgenes, por aquellas figuras que, de una manera u otra, habían sido apartadas del centro de la tradición, vuelve aquí a ejercitarse -al igual que en sus estudios sobre las capacidades políticas humanas- por la sencilla razón de que el asunto que trata no había encontrado nunca acomodo en esa tradición; así, en estas páginas encontramos una atención precisa hacia autores en muchos casos desatendidos u obviados por la “Gran Tradición”³⁰³, autores que, en vez de

³⁰⁰ Arendt, H., *The Life of the Mind*, op. cit.

³⁰¹ *Ibíd.*, pág. 1.

³⁰² “Escribir sobre la Voluntad es mucho más problemático que escribir sobre el Pensamiento, pues sobre este último siempre pensé que podía confiar en mi instinto y mi experiencia”. Arendt, H. y McCarthy, M., *Entre amigas*, op. cit., pág. 403.

³⁰³ La expresión es de la misma autora. Cf. Arendt, H. “The Great Tradition, I: Law and Power”, *Social Research* 74:3, 2007, págs. 713-726.

ahondar en la experiencia de la *necesidad* tan cara al pensamiento, iluminaron la experiencia de la *libertad* ínsita en la voluntad. Una constante en los ensayos de comprensión arendtianos es la búsqueda de los “caminos perdidos”, aquellas vías que, de una forma u otra, fueron ensombrecidas por el peso aplastante del modo canónico de examinar las cosas y relegadas a la zona de sombra de la tradición dominante en el pensamiento occidental; en el caso del pensamiento político, frente a la *via regia* instaurada por Platón, Arendt enfatiza el valor de autores “expulsados” de la tradición, no admitidos por el cuerpo de filósofos dentro de sus textos de referencia: Cicerón, Jesús de Nazareth, Maquiavelo, Montesquieu, Tocqueville; ahora, en el caso de la voluntad, Arendt vuelve la vista hacia figuras que no suelen ser contadas entre las más conspicuas en una historia de la filosofía: San Pablo, San Agustín, Duns Escoto.

La última parte del extenso tratado proyectado por la pensadora judía debía concernir al examen de la tercera de las facultades del espíritu humano, el juicio. Sin embargo, esta última sección no llegó a ser escrita. Contamos con el testimonio de la misma autora en relación a su importancia en la estructura de la existencia humana, según la cual es la “más política” de las facultades mentales³⁰⁴, aquella dimensión del espíritu humano volcada en las apariencias e insustituible en la esfera de la acción y el desenvolvimiento de las dotes políticas del hombre³⁰⁵. Contamos también con las notas de un curso que la pensadora ofreció acerca de la filosofía política de Kant³⁰⁶, que ella, otra vez prescindiendo de la interpretación al uso, localizaba no en sus escritos históricos o específicamente políticos, y tampoco en el terreno de la *Crítica de la razón práctica*, sino en el políticamente inexplorado ámbito de la *Crítica del juicio*³⁰⁷. Ese curso, ofrecido en la *New School for Social Research* en 1970, es el único material que nos permite albergar idea sobre la definitiva concepción de la política que Arendt completó, reuniendo sus investigaciones acerca de la *vita activa* con las llevadas a cabo con respecto a la *vita contemplativa*, y que abren el paso a la nueva y más política facultad, el juicio, frente a la tradicional adscripción de lo político al pensamiento-razón o la voluntad, con sus respectivos énfasis en el pasado o el futuro; frente a ello, el juicio es, según Arendt, la facultad que concede a los hombres la oportunidad de habitar el

³⁰⁴Cf. Arendt, H., “Thinking and Moral Considerations”, op. cit. pág. 36.

³⁰⁵Cf. Arendt, H., *The Life of the Mind*, op. cit., pág. 213.

³⁰⁶Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op. cit.

³⁰⁷Posteriormente, un pensador que prestaría especial atención, en este sentido, a la *Crítica del juicio*, sería Lyotard. Cf. Lyotard, J. F., *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*; traducido por Bixio, A.L.; Madrid, Gedisa, 1987.

presente junto a otros, lo que es: de vivir políticamente³⁰⁸.

VI

La década de los setenta reservó a Arendt repetidas experiencias de pérdida ante la muerte de sus más cercanos amigos o de Heinrich Blücher, su marido y compañero intelectual por más de treinta años:

Este proceso implacable de defoliación (o deforestación) [se refiere a la desaparición de los cercanos] me afecta, debo admitirlo. Como si envejecer no fuera, como decía Goethe, 'abandonar poco a poco su apariencia'-me da lo mismo-, sino la transformación paulatina (más bien repentina) de un mundo lleno de caras familiares (de amigos o enemigos, no importa) en un desierto poblado de caras extrañas. En otras palabras: no soy yo quien se retira, sino el mundo el que se disuelve (...)³⁰⁹

Blücher, por quien la pensadora judía se vio toda su vida ampliamente influenciada, murió en octubre de 1970, y siguió en esa senda al gran amigo y maestro que fue para ella Karl Jaspers, que lo había hecho en 1969. Heidegger todavía tardaría en morir, haciéndolo en 1976. Por su parte, Arendt sufrió a lo largo de estos años dos infartos graves, de los que se recuperó, y un tercero, el 4 de diciembre de 1975, que acabó instantáneamente con su vida en su apartamento neoyorquino. Esa misma tarde, habiendo completado los días anteriores su estudio acerca de la voluntad, dejó sobre la máquina de escribir el comienzo de la parte dedicada al juicio. La página, encontrada a su muerte, contenía el título y dos citas que, supuestamente, encabezarían su examen, la primera de Catón y la segunda de Goethe:

Los dioses preferían las causas victoriosas, pero Catón prefiere las vencidas.

Si pudiera apartar de mi camino la magia, olvidarme por completo de todos sus sortilegios; si

³⁰⁸Cf. Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, 13, op. cit., págs. 72-77.

³⁰⁹Arendt, H. y McCarthy, M., *Entre amigas*, op. cit., pág. 414.

podiera mostrarme ante ti, ¡oh naturaleza!, como un hombre nada más, cierto que valdría la pena ser un hombre³¹⁰.

³¹⁰La frase de Catón proviene de la *Farsalia* de Lucano, y Arendt, erróneamente, la atribuye a Catón el Viejo, siendo de Catón el Joven; la de Goethe pertenece a la segunda parte del *Fausto* de Goethe. *Ibidem*, pág. 455.

***II. UNA ONTOLOGÍA DEL
APARECER: FENOMENOLOGÍA Y
POLÍTICA***

1. ACTUALIDAD DE LAS IDEOLOGÍAS

1.1. La toma de la política por las ideologías

A la hora de ofrecer una breve semblanza de su biografía, Hannah Arendt indicó dos encuentros que marcaron de modo esencial los derroteros de toda su trayectoria vital y, de manera más precisa, la búsqueda y desvelos intelectuales alojados en sus obras; el primero fue el encuentro con la fenomenología y la filosofía de la existencia, desarrolladas de manera diversa por sus profesores Jaspers y Heidegger; el segundo fue el encontronazo brutal con el ascenso y toma del poder por parte de Hitler y el movimiento nacional-socialista, que inauguró una forma enteramente novedosa y terrible de dominación política. Cualquier acercamiento a la obra de la autora enseña con evidencia lo verdadero que es en ella el vínculo, señalado más arriba, entre las ideas, los hechos y la experiencia de éstos, y lo urgente que para ella fue alcanzar a comprender esa realidad nueva – para la que no encontró categorías en el seno del pensamiento político tradicional- que emerge a lo largo de sus años de formación y termina por expulsarla de Alemania para condenarla a la condición incierta de judía apátrida. Su intento de comprensión de la conformación moderna de la política surgió de la urgencia existencial de reconciliación con un mundo en el que se había realizado lo más hostil, y la fuente fundamental de esta hostilidad de la política hacia los hombres –el hecho de que lo político se conformara antes como una amenaza que como una promesa de sentido para la vida humana- residió en la centralidad que adquirieron las ideologías en su desarrollo moderno. Una idea sólo posee significado, nos dice Arendt, en tanto conserva viva la presencia de las experiencias de las que surge³¹¹, y, en este sentido, podemos asegurar que la reflexión que llevó adelante a lo largo de los años centrales del siglo XX sobre el lugar de lo político en el seno de la vida humana está marcada por la decisiva significación que la coordinación totalitaria de ideología y terror tuvo en su existencia.

En el pensamiento de Hannah Arendt existe esa constatación primera que sobrevuela toda consideración sobre la esfera política en la que, primariamente, se desenvuelve la vida humana: el

³¹¹Véase *supra*, I, 2.1, “La fragilidad de la comprensión”.

fenómeno crucial que atraviesa el mundo moderno es la toma de lo político por las ideologías, cuya expresión última y radical es la cancelación plena de la política misma por los totalitarismos del siglo XX. Frente a la noción común, que hace descansar en los principios ideológicos lo genuinamente político, Arendt se atreve a desvelar que la pretensión de las ideologías modernas es la forja de una política que anule la política misma y, con ella, las facultades específicamente políticas que distinguen radicalmente la vida humana del resto de la vida animal sobre la tierra³¹².

Más adelante, en los capítulos III y IV, procuraremos desvelar qué significado posee la ideología en el pensamiento de Hannah Arendt, qué experiencias modernas dieron, según ella, oportunidad a su eclosión a partir del siglo XIX y cuáles son los elementos germinales que la tradición filosófica occidental, en su conceptualización del campo de lo político, legó para hacer posible la emergencia del nuevo modo de pensar realizado en la forma de ideologías de masas; en este segundo capítulo, no obstante, será conveniente señalar qué lugar y forma toma lo político en el seno de la concepción arendtiana de la existencia humana, así como el instrumental filosófico que le permitió asegurar la posición de la política en su seno a través de una ontología centrada en el aparecer. Sólo así poseeremos un término comparativo preciso para comprender la verdadera textura que, a sus ojos, manifiestan las ideologías.

Cabría comenzar con una breve acuarela del momento histórico en el que se revela para la autora -momento que puede servir como “tipo ideal”³¹³-, de modo plástico y poderoso, el discurrir subsiguiente de la política moderna y el secuestro por parte de las ideologías arriba citado. Este momento se dio, según se desprende de la mirada de la pensadora judía, cuando la revolución francesa –de modo similar a la americana- mostró la apertura y posibilidad de un espacio público en los clubes y sociedades populares en los que se ejerció efímeramente el genuino contenido de la actividad política³¹⁴. Frente a la emergencia de un espacio de aparición de los ciudadanos en el que fuera posible la discusión y la prestación de promesas mutuas, tal y como se dio en los primeros años revolucionarios, el curso ulterior de la revolución fue determinado por la usurpación de esta incipiente esfera pública por las facciones y partidos constituidos en la Asamblea Nacional y dirigidos por revolucionarios profesionales que concibieron el poder como medio para la realización

³¹²La concepción que mantuvo Arendt en torno a la política –basada en la acción, el lenguaje y las promesas mutuas- se prueba como rigurosa contradicción con respecto a la concepción ideológica que más adelante se desarrollará. Véase *infra*, “IV. Filosofía e ideología”.

³¹³Acerca de los tipos ideales arendtianos, véase *supra*, I, 2.4, “El método y la comprensión de los asuntos humanos”.

³¹⁴Para un análisis pormenorizado, véase: Arendt, H., *Sobre la revolución*, op. cit., págs. 320-343.

de un programa. Robespierre clausuró los clubes y sociedades populares para dar exclusivo significado político a un órgano que se autoproclamó representante de la voluntad unitaria de la nación³¹⁵, con lo que eliminó lo que Arendt denomina la dimensión propiamente política de la revolución al sustituir la participación de cada uno por la representación del todo. La esfera política fue, en este momento, concebida como simple medio para “hacer” otras cosas que la trascendían y, de esta manera, perdió entidad específica devaluándose junto a las facultades que sólo en su espacio pueden los hombres ejercitar. La política, entendida como realización de un programa –como fabricación de una realidad nueva que se ajuste a lo dictaminado por el movimiento lógico de la idea- vino a desplazar en el desarrollo de la revolución francesa a la auto-organización del espacio público en torno a la libre discusión y aparición de los iguales que, al aparecer, se distinguen y singularizan. Arendt, de este modo, se mostró de principio a fin categórica a la hora de afirmar que el poder político no descansa sobre la asunción de una ideología común, sino sobre la capacidad de los hombres de actuar de común acuerdo y coaligarse mediante “promesas, pactos y compromisos mutuos”³¹⁶. La usurpación del espacio político por parte de las exigencias protoideológicas, según lo anterior, tuvo su alumbramiento en el instante auroral de la política moderna, instante en el que también se había mostrado la posibilidad de una política fundada sobre la auténtica apertura de un espacio público; el triunfo de aquella tendencia sobre ésta última señaló la gran decepción revolucionaria –que las revoluciones triunfantes posteriores a la francesa no tardarían en repetir³¹⁷- pero también la vislumbre de un curso distinto y novedoso de los acontecimientos que, en vez de reprimir y condenar al silencio a la promesa revolucionaria, llegue a permitir la realización de lo que Arendt denomina “el tesoro perdido” de las revoluciones, la fundación de la libertad pública³¹⁸.

³¹⁵Ibídem, pág. 333.

³¹⁶ Ibídem, pág. 250.

³¹⁷Según Arendt, al erigirse la revolución francesa en modelo de las revoluciones posteriores, éstas repitieron como si se tratara de un guión el devenir y consiguiente fracaso en que se precipitó. Es el caso, por ejemplo, de la revolución rusa, que también se abrió con la prometedora emergencia de cuerpos políticos auto-organizados en torno a exigencias políticas de libertad pública –los *soviets* como constitución de un espacio de aparición de los ciudadanos en el que se dieran las condiciones de libre discusión sin rebajarse a mero instrumento de partidos o programas- pero concluyó con su apropiación por los revolucionarios profesionales bolcheviques y su conversión en medios para acceder a la toma del poder. Ibídem, pág. 88.

³¹⁸Cf. “La tradición revolucionaria y su tesoro perdido”, en: Arendt, H., *Sobre la revolución*, op. cit., pags. 296-388. Hannah Arendt contempló la última emergencia de este “tesoro perdido” de las revoluciones en la creación de los consejos populares, forma de auto-organización política, surgidos de la revuelta contra el poder soviético en Hungría, en 1956. Cf “Reflexiones sobre la revolución húngara”, incluido en: Arendt, H., *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, op. cit., págs. 67-120.

1.2. Juicio y prejuicio en la emergencia de las ideologías

La comprensión de las ideologías, así como de cualquier otro concepto político, exige rastrear las huellas y señales impresas a través de la historia hasta alcanzar las experiencias concretas de las que surgen, ya que el sentido de las ideas se encuentra siempre, según Arendt, en aquellas experiencias y hechos a las que ofrecieron respuesta y marco de comprensión. Sólo dirigiendo la mirada hacia lo existente y las experiencias que propicia, se salva el riesgo de emancipar las ideas con respecto a lo real y acorazarlas como abstracciones que, cuando se apoderan de lo político, introducen graves distorsiones en una esfera en la que lo abstracto y pálido demostró a lo largo del siglo XX, en la coordinación de ideología y terror, un concretísimo e intenso poder asesino. El método fenomenológico ejercitado por Arendt, de manera peculiar y característica, pretende seguir el hilo histórico que conduce a esas experiencias peculiares de las que surgen las ideas, y comprobar al mismo tiempo si éstas, en su constitución y consistencia efectivas, albergan aún en su seno la vida y autenticidad que una idea sólo puede recibir de su vínculo con las experiencias a las que procuró ofrecer comprensión³¹⁹. En este sentido, Arendt procuró indagar en los juicios a través de los cuales los hombres dan respuesta a las experiencias que conforman su vida en el mundo –siendo un juicio la comprensión en el lenguaje de una experiencia a la que de manera primaria se vincula- así como en los prejuicios, que, según defiende, provienen de juicios que han perdido ya el vínculo con las experiencias de las que surgieron y, por lo tanto, en vez de permitir una apertura hacia el mundo de los hechos y su contingencia, se erigen como protección ante el carácter en última instancia indeterminado y plagado de incertidumbre de la experiencia³²⁰. No obstante, la autora no desecha de por sí el papel de los prejuicios, que forman una red de supuestos compartidos y acuerdos tácitos sobre las cosas sin la cual sería imposible la vida cotidiana; es imposible, nos dice, forjar un juicio sobre cada uno de los aspectos en los que se inserta y desenvuelve la vida en común de los hombres³²¹, y los prejuicios desempeñan la apreciable labor de ofrecer un marco de pre-comprensión en el que es posible la vida práctica en común y,

³¹⁹En cuanto a la “libertad” en la aproximación fenomenológica de la autora, cabría recordar que, según Heidegger, pertenece a la misma esencia de la fenomenología, el contener una libertad lejana a métodos codificados y estrictos: “De la fenomenología sólo puede apropiarse uno de manera fenomenológica, es decir, no repitiendo frases, adoptando principios o creyendo en dogmas de escuela, sino *demostrándola* (...)”. Heidegger, M., *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, citado en: López Sáenz, M.C., *Corrientes actuales de filosofía I. En-clave fenomenológica*. Madrid, Dykinson, 2012, pág. 389.

³²⁰Arendt, H., *¿Qué es la política?*; traducido por Sala Carbó, R.; Barcelona, Paidós, 1997, pags. 52-59. Acerca de la noción arendtiana de “juicio”, véase *supra*, pags. 56 y ss.

³²¹Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 52.

también, la posterior enunciación de juicios genuinos sobre las cosas. Y es que, según su parecer, todo intento de comprensión necesita de compresiones previas – en última instancia de prejuicios- que ofrecen el marco posible para ejercitar la capacidad de juzgar³²². Esto quiere decir que cualquier juicio que pretenda dar cuenta efectiva del mundo no ha de volverse de espaldas a la comprensión primera y común que los hombres comparten en el lenguaje, sino más bien introducirse en ella y hallar el camino que conduce a las experiencias en las que se funda. Todo juicio tiende, dejado de su mano y entregado al proceso natural de automatismo, a solidificarse en prejuicio, y es el esfuerzo deliberado de los hombres por comprender lo que les introduce en el “camino de vuelta” hacia las experiencias que le dieron principio y sentido. En el lenguaje específico que la autora tomó de Kant: todo juicio reflexionante, toda vez que ha permitido llegar a comprender el fenómeno al cual ofreció marco de inteligibilidad, tiende, debido al propio anhelo humano por hacer inteligible aquello que se le presenta como nuevo, a cristalizar en categorías capaces de subsumir áreas más amplias de experiencia presente o venidera, por lo que puede constituirse en disparador de “juicios determinantes” que eluden el carácter novedoso de lo que se presenta anticipando la experiencia desde lo ya conocido. Esta tendencia del juicio humano no es por sí, como arriba decíamos, reprochable, ya que el sentido de toda comprensión está en hacer habitable el mundo, y los hombres no pueden habitar lo continuamente nuevo sin familiarizarse y, por lo tanto, hacer de ello algo subsumible de un modo u otro en su experiencia anterior; pero puede, debido a la intrínseca ambigüedad de la realidad humana, convertirse en amenaza cuando rompe la posibilidad de enfrentarse a la realidad misma y su componente intrínseco de novedad, que exige también ser reconocido como tal. En este equilibrio precario, como indicamos más arriba, ha de situarse la comprensión humana.

Arendt afirma que las ideologías surgieron históricamente como prejuicios que, en el seno de una crisis histórica crucial, se solidificaron extraordinariamente, desbordando el limitado ámbito al que pertenecían –el de alguna experiencia determinada- para extenderse a *la totalidad* de la experiencia e intentar así ofrecer, frente a los embates de la incertidumbre total, una explicación lógica, clara y también total de la realidad histórica y política. El carácter específico de las ideologías radica, con respecto al resto de prejuicios que pueblan la vida social y permiten su

³²²En este sentido, nos encontraríamos ante una aproximación semejante a la de Gadamer, para quien “ 'Prejuicio' no significa pues en modo alguno juicio falso, sino que está en su concepto el que pueda ser valorado positiva o negativamente”. Gadamer, H. G., *Verdad y Método I*, op. cit., pág. 337. Citado en: López Sáenz, M. C., *Corrientes actuales de la Filosofía I. En-clave fenomenológica*, op. cit., págs. 511-512.

normal desenvolvimiento, es su extensión a la totalidad de la experiencia y, especialmente, a la de la experiencia política que, basada en la capacidad de formular y comunicar juicios a los otros –basada en opinar y persuadir– es corroída peligrosamente al verse sujeta al imperio del prejuicio³²³. En las ideologías, de esta forma, los prejuicios cristalizan en cosmovisiones (*Weltanschauungen*)³²⁴. El prejuicio común protege a los hombres de experiencias determinadas, mientras que las ideologías desbordan el carácter limitado de los prejuicios particulares hasta aislarlos de *toda* realidad de hecho³²⁵. Este carácter “total” de las ideologías es lo que permite comprender la íntima continuidad entre ideología y totalitarismo, de manera que facilita entender en su medida justa la decidida afirmación que realiza Arendt: el totalitarismo es la realización plena de las ideologías, el acabado producto de los imperativos lógicos que las constituyen, ya que la “organización de todo el entramado vital según una ideología sólo puede ser llevado a cabo bajo un régimen totalitario”³²⁶. Por esta razón, la autora afirma que, de las ideologías en pugna a partir del siglo XIX, sólo el racismo –realizado empíricamente por el régimen nazi alemán– y el comunismo –cuya existencia efectiva implantó el régimen comunista soviético– adquirieron real plenitud al alcanzar el control de los medios de terror y organización completa de la sociedad³²⁷.

Si pretendemos comprender qué son las ideologías es preciso, de acuerdo con lo hasta aquí andado, remontar hasta las experiencias fundamentales que propiciaron su formación y determinar

³²³En tanto el prejuicio se halla en su medio natural en el ámbito de lo social, su traslado al de lo político no puede más que producir una distorsión extremadamente peligrosa y amenazante; por ello, “(...) la política siempre ha tenido que ver con la disipación de prejuicios”. Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pag. 52. Acerca de la distinción entre lo social y lo político, véase *infra*, III, 3.1.2, “La sociedad moderna: labor y biopolítica”.

³²⁴Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 98. La noción de *Weltanschauung* da cuenta de la influencia que el pensamiento de Jaspers pudo tener en el desarrollo de la teoría de Arendt acerca de las ideologías. Ya en un artículo de 1946 sobre las filosofías de la existencia, Arendt trató de esclarecer la importancia para Jaspers de las *cosmovisiones* como estructuras de pensamiento blindadas ante las “situaciones límite” que enfrentan a los hombres con la cuestión desnuda de la existencia. Cf. “What is existential philosophy?”, incluido en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., especialmente pág. 182.

³²⁵La función de protección ante la experiencia es subrayada a menudo por Arendt al referirse a las ideologías, pero hemos de recordar que, para ella, la comprensión de cualquier fenómeno no puede reducirse a la explicación de su función, sino que ha de inmiscuirse en la entraña de las cosas para poder considerar su substancia, que es lo que realmente le interesa, lo que presta distinción a los aspectos que conforman la realidad de la vida política.

³²⁶Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 500.

³²⁷Sobre la co-pertenencia de ideología y totalitarismo, podemos añadir otro texto que muestra que, de acuerdo con la pensadora de Hannover, las ideologías apuntan siempre a una realización posible que implica la posesión de los instrumentos totales de dominación: “La verdad es, más bien, que la verdadera naturaleza de todas las ideologías se revelaba sólo en el papel que la ideología desempeña en el aparato de dominación totalitaria”. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 630. Para este asunto, es conveniente tomar en consideración todo el capítulo: “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno”, *ibídem*, págs. 617-641.

de qué modo estas experiencias son, en ellas, malentendidas o postergadas por exigencias antes arraigadas en prejuicios emigrados a la esfera de lo político –como puede ser el de exigir de la realidad que se ajuste a la lógica de las ideas- que en juicios surgidos del propio ámbito y su constelación de experiencias peculiares. De acuerdo con esto, en lo que sigue ofreceremos un bosquejo de las experiencias fundamentales en torno a las cuales se constituye para Arendt la “Vita Activa”, una de cuyas dimensiones primordiales es la acción, que da realidad a la dimensión política de la convivencia humana. Además de la capacidad de acción que distingue a los hombres como seres políticos, la “Vita Activa” está también integrada para Arendt por las dimensiones del trabajo –la experiencia de la fabricación- y de la labor –referida a su vez a la experiencia del mantenimiento del proceso vital-. Son ciertos malentendidos y confusiones referidas a estas distintas esferas de la actividad humana, presentes ya en gran parte de la tradición de pensamiento occidental, los que –agregados a la constitución moderna de las sociedades europeas como sociedades de masas- propiciaron, según la autora, el surgimiento de las ideologías.

2. LA DIMENSIÓN HUMANA DEL “HACER”

Si bien este trabajo no se dirige al análisis directo de la concepción arendtiana de lo político, en tanto su crítica de la filosofía y de las ideologías se sitúa en el marco de la realidad política, parece necesario adentrarse, aunque sólo sea de forma somera, en el cuadro de referencias básicas que, para ella, constituyen tal recinto de la experiencia humana. Es obvio que toda crítica se formula desde presupuestos, desde un lugar desde el que se hacen inteligibles desviaciones, errores de apreciación o valoración, malentendidos, etc., y, en este sentido, la crítica de las ideologías y de la filosofía política, que enfrentó nuestra autora, también parte de una imagen de lo político constituida como “tipo ideal” que procura satisfacer los caracteres específicos de la condición humana y, más concretamente, de las actividades que, de forma más sobresaliente, distingue el existir de los hombres sobre la tierra del resto de vida animal: la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*). Por esta razón, en las páginas que siguen intentaré ofrecer un bosquejo de los puntos nodales que dan sentido, según la pensadora judía, a la experiencia política y sus dimensiones esenciales, de manera que pueda facilitarse la comprensión de su crítica a los *negativos* correspondientes plasmados en su lectura del fenómeno totalitario y las ideologías que los sustentaron, así como aclarar su empeño en dismantelar la tradición metafísica que originó la corriente dominante de filosofía política en occidente, corriente que, según ella defiende, sembró elementos capitales para la posterior cristalización de las mismas ideologías.

Aunque sea de modo sintético, intentaré a continuación dar cuenta de cómo Hannah Arendt, fiel a la escuela que marcó sus primeros pasos en el mundo de la filosofía, realiza una fenomenología de las experiencias políticas humanas, que insertó en una representación amplia de la condición humana y situó como clave esencial de su comprensión. El objeto de su acercamiento a las actividades desplegadas en el existir humano es, según afirma, nada más que “pensar en lo que hacemos”³²⁸ y, para ello, antes que atender a las teorías expresadas al efecto, su propósito fue mantenerse apegada a la experiencia misma del hacer en sus diferentes vertientes, apuntando preferentemente a lo que originariamente se muestra en esas actividades desde su propio acontecer, y no desde el punto de vista supuestamente privilegiado del contemplar teórico. Por esta razón, la descripción de su pensamiento político como una “fenomenología del espacio público”, “de la

³²⁸ Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 33.

acción” o “de la vida activa” parece adecuada a sus pretensiones³²⁹.

El espacio de la vida humana caracterizado por la actividad, por lo que los seres humanos hacen en el mundo y hacen con el mundo, es el ámbito primero que Arendt elige a la hora de dar cuenta de su peculiar visión de la condición humana. La constitución íntima del ser humano, frente a la del resto de la naturaleza, está para ella marcada por su carácter *condicionado* –que no determinado-, es decir, por su extrema imbricación con un mundo en el que, al realizar acciones y dar existencia a cosas nuevas, las constantes alteraciones y novedades que introduce condicionan y delimitan las acciones y actividades que a partir de ese momento emprende³³⁰.

Lo específico del ser humano es que no cuenta con una naturaleza –que sería una estructura fija y dotada de atributos inalterables-, sino, en este sentido, con una condición forjada en el incesante comercio con el entorno, así como, especialmente, con los otros que forman parte de ese medio y también constantemente introducen alteraciones y novedades que varían su conformación. Esto no quiere decir que Arendt comparta afirmaciones del tipo “el hombre se crea a sí mismo” –ya que para ella no está dentro de la capacidad humana fabricarse como si de una cosa se tratara- sino que el hombre, en vez de por una esencia profunda e invariable, se distingue por las capacidades que manifiesta en su estar en el mundo. El conjunto de estas capacidades –afectadas siempre en su manifestación de modo radical por lo que *ya* existe y por lo que los hombres *ya* han hecho- es lo que Arendt denomina “condición humana”. El hombre no es un *qué* como todo aquello definido por una naturaleza, sino un *quién* capaz de manifestarse como singular y distinguirse radicalmente de cualquier “cosa” través de su actuar y hablar³³¹. No obstante, esto no quiere decir que la imagen de

³²⁹La orientación fenomenológica, el deseo expreso de “ir a las cosas mismas”, puede también consignarse, simplemente, como una “fenomenología de la política”, o una “fenomenología de la acción”. Véase, por ejemplo: Campillo, N., *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, segunda parte: “Fenomenología de la acción y del pensar”. Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2013, págs. 113-152. También: Moran, D., *Introducción a la fenomenología*; traducido por Castro Merrifield, F. y Lazo Briones, P.; Barcelona, Anthropos Editorial, 2011, págs. 270-300. En esta última obra, el autor se refiere a la de Arendt como una “fenomenología de la esfera pública”. La relación entre Arendt y el fundador de la fenomenología ha sido convenientemente estudiada por Agustín Serrano de Haro: Serrano de Haro, A., “Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt”, *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 2008:6, pág 299 y ss. En este artículo, el autor se refiere al esfuerzo teórico arendtiano como una “fenomenología de la vida activa”. Cf *Ibidem*, pág. 302.

³³⁰Cf. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 173.

³³¹El camino abierto por Heidegger o Jaspers no tiene retorno, y permanecerá siempre para Arendt como un supuesto inalienable para todo pensamiento acerca de la condición humana: la pregunta acerca del ser humano no puede versar acerca de una “esencia” al estilo tradicional, sino solamente acerca de la existencia, del ser en el mundo. Cf. “What is Existential Philosophy?”, incluido en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., págs. 163-187, especialmente pág. 177.

lo humano así relatada se disuelva en el impotente refrendo de los rasgos caducos y separados que proponen el historicismo o el relativismo cultural, sino que, tal y como Paul Ricoeur indica, en Arendt nos encontramos no solamente con una crítica de la modernidad, sino con una antropología que persigue rasgos de sentido reconocibles en las capacidades políticas humanas³³². Para la autora, las actividades humanas poseen líneas de desenvolvimiento que aglutinan su significado en torno a rasgos definidos y convierten a cada una de ellas en una manifestación viva netamente distinta y en ningún caso intercambiable por cualquier otra; “trabajar” no se confunde con “laborar” o “actuar”, y ello por la razón de que en cada una de esas actividades el hombre establece una serie de relaciones específicas con el mundo y los demás seres humanos que modelan el contorno de una intrínseca diferencia en el “hacer”, una diferencia que, a pesar de las variaciones culturales y temporales que podemos localizar al comparar, por ejemplo, el mundo griego clásico y la modernidad europea, se revela como constante en toda existencia humana. Si, como afirma Ricoeur, el pensamiento de Arendt puede ser calificado de “resistente”, es, precisamente, por su esfuerzo por desentrañar aquello que, en la tan cambiante vida humana, presenta rasgos de durabilidad indudables³³³.

La condición humana, según Arendt, obedece a una estructura tripartita en tanto considerada en su vertiente activa o práctica: labor, trabajo, acción. La dimensión de la vida activa de los hombres que permite que funden una esfera política exclusiva y específicamente humana se refiere a su capacidad para la acción, de la que afirma Arendt, parafraseando a Aristóteles, que “ni una bestia ni un dios son capaces de ella”³³⁴. La empresa arendtiana exige concentrar todos los esfuerzos comprensivos en aclarar la consistencia de la *vita activa* en vistas a determinar esa capacidad para la acción que, desde el punto de vista de la tradición filosófica, ha sido ora interpretada como “trabajo”, ora como “labor”, pero casi nunca atendida a sus categorías intrínsecas de sentido, disolviéndose así en capacidades activas no políticas e impidiendo, por la tanto, la comprensión adecuada de la esfera humana de la vida compartida en el marco de una *polis*. Con este fin, la autora se ve obligada a realizar una deconstrucción inequívoca de la tradición metafísica basada en el ideal intelectual de la contemplación, ya que la elección de este punto de vista -que por su propia

³³²Cf. Ricoeur, P., “De la filosofía a lo político. Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt”, *Debats*, 37, 1991, págs. 4-7.

³³³La conjunción de la apuesta por cierta forma de universalismo, no la de la esencia fija o la naturaleza invariable, como hemos dicho, y la “resistencia” es planteada por Ricoeur en tanto “lo político, como tal, más allá de su perversión en el totalitarismo, constituye un proyecto que apunta al largo plazo”. *Ibidem*, pág. 5.

³³⁴Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 51.

naturaleza constituye un estado cumplido de pasividad de la mente³³⁵ - no permite acercarse a la aprehensión de la estructura interna de las actividades prácticas. La misma tradición metafísica introdujo en la consideración de la vida activa un malentendido fundamental al pretender su conocimiento desde las categorías de la contemplación, lo que condujo a difuminar las diferencias internas entre las distintas clases de actividad y, por lo tanto, a reducir su complejidad a términos afines no a la existencia activa misma, sino al pensamiento contemplativo, confundiendo entre sí las distintas articulaciones en las que toman sentido las actividades que conforman la condición humana³³⁶. El asalto y conquista de esta esfera activa por parte del malentendido, confusión y aplicación indistinta de categorías originariamente pertenecientes a otras capacidades y experiencias, culminará, en la edad moderna, con el surgimiento de las cosmovisiones homogéneas que llamamos “ideologías”, pero este surgir no puede entenderse, según la pensadora judía, sin comprender el malentendido fundamental que introdujo la tradición filosófica en el seno de la vida activa. Como consumación del malentendido filosófico de la política, las ideologías no sólo se circunscriben a la esfera política de la experiencia humana, sino que tienden a ocupar además toda otra experiencia e intentan conducir las a todas a la sumisión a las mismas categorías explicativas, tal y como ocurre explícitamente cuando alcanzan su plenitud y, como fue el caso de los regímenes nazi y comunista en el siglo XX, se vuelcan al modelado febril de una “sociedad nueva”. Por esta razón, por el potencial destructivo y criminal que demostraron las ideologías al reducir a unidad la diversidad de las experiencias y capacidades humanas, es crucial para Arendt refutar a la tradición filosófica en su unificación y homogeneización conceptual de la vida práctica en aras a percibir las diferencias constitutivas que caracterizan a cada uno de sus ámbitos. Sólo así, cabe añadir, a través del hallazgo de distinciones, es agible la tarea de la comprensión.

a) *Labor*

La labor es para Arendt el hacer de los hombres a través del cual aseguran la supervivencia y el mantenimiento del proceso vital. Se distingue del trabajo, ya que en esta última actividad el hombre no asegura el mantenimiento del proceso orgánico de su cuerpo, sino que produce objetos

³³⁵De acuerdo con la tradición filosófica nacida con Platón y Aristóteles, “thinking aims at an ends in contemplation, and contemplation is not an activity but a passivity (...)” (“el pensamiento apunta a un fin en la contemplación, y la contemplación no es una actividad, sino una pasividad”). Arendt, H., “Part One/Thinking”, *The Life of the Mind*, op. cit., pág. 6.

³³⁶Cf. *Ibidem*, págs. 6-7.

que no están destinados a incorporarse a él, sino más bien a tener existencia separada como cosas del mundo³³⁷. La labor se resuelve en la productividad, es decir, en la elaboración incesante de aquello cuyo fin es ser inmediatamente deglutido –de una forma u otra- por el organismo, nuevamente incorporado a éste. Por tal razón, los objetos de labor se constituyen como objetos de consumo y son señalados por la fugacidad y la existencia efímera, ya que una vez elaborados han de ser destruidos para asegurar el proceso de la vida³³⁸.

La labor, en tanto experiencia reclusa en los límites del propio cuerpo que elabora-consume, pertenece originariamente al ámbito privado de la existencia humana y se refiere de manera primaria a la vida que un organismo no puede compartir con ningún otro; dada su privacidad, su existencia se insertó desde la antigüedad en el espacio de lo doméstico y de la familia, espacios vueltos de espaldas hacia la esfera pública formada por lo que está a la vista y al oído de todos³³⁹; además, es una experiencia regida por la necesidad y la coerción con que las demandas del organismo vivo han de ser satisfechas. El lugar de la labor es el propio cuerpo y sus ámbitos privados de desenvolvimiento -el hogar opaco a la luz pública y protegido de la exposición a la vista de los otros-. La condición humana de la labor es la vida misma, y su espacio es el no-espacio, se encuentra en el recinto del propio cuerpo y en aquello que es realizado como análogo al cuerpo y auxiliar de sus funciones.

La constelación de significados surgidos de la experiencia de la labor se reúne en torno a la aprehensión estrictamente biológica de la vida y a la categoría de “necesidad” que rige todo su desenvolvimiento; la labor presenta en su forma más vívida esta experiencia de la irremisión de los procesos vitales, y encuentra en el pensamiento su afinidad más profunda en el cálculo lógico y su desarrollo análogamente regido por lo apodíctico³⁴⁰; además, se extrae de este ámbito una categoría sobresaliente por la capacidad que demostró para extenderse a todos los ámbitos de la existencia humana, sobre todo a partir del siglo XIX; esta categoría es la de “proceso”, ya que la labor sólo puede ser pensada como un momento dentro del repetirse cíclico y necesario de un discurrir que es

³³⁷Hannah Arendt repite palabras de Locke para distinguir ambas experiencias: “la labor de nuestros cuerpos y el trabajo de nuestras manos”. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 107.

³³⁸“El trabajo realizado por la labor sobre su material es sólo el preparativo de su destrucción”. *Ibidem*, pág. 120.

³³⁹Para la distinción entre las esferas pública y privada y su confusión y pérdida de límites al ser anegadas por la sociedad, entendida ésta como el novedoso absoluto que rige y mide todo aspecto de la coexistencia humana a partir del alumbramiento del mundo moderno, se puede consultar la crítica de Arendt a la hegemonía de la sociedad en la edad moderna: “La esfera pública y la privada”, en: *ibidem*, págs. 51-107.

³⁴⁰Cf. *Ibidem*, pag. 193. Para la relación de las ideologías con los imperativos de la necesidad lógica, véase *infra*, IV, 3.2.2, “Realidad y lógica”.

lo único que permanece en la constante supresión de sus momentos³⁴¹.

Para Arendt, es primordial comprender el alumbramiento moderno de la *sociedad*, esto es, de la vida humana en común entendida exclusivamente como proceso de mantenimiento del movimiento vital colectivo³⁴²; la sociedad, de acuerdo con ella, supone la exclusiva concentración en el proceso de la labor, en las funciones del propio cuerpo y las de la sociedad entendida como un súper-cuerpo; el hombre, como en el caso de Marx, es exclusivamente concebido como *homo laborans*, y la actividad única, que señala su humanidad, pasa a ser la reproducción de la propia vida³⁴³; de manera correspondiente, la reclusión en las necesidades del cuerpo se resuelve en el moderno alejamiento del mundo y en la absorción en un mecanismo de funcionamiento cuasi-automático en el que es improbable la apertura de los hombres hacia las experiencias que surgen de la capacidad de la acción y la libertad³⁴⁴. Esta constitución de la sociedad como proceso es, según Arendt, una de las tendencias más firmes en el discurrir del mundo moderno, y convierte al totalitarismo en una posibilidad cierta y amenazante para las sociedades democráticas contemporáneas, ya que prepara a los seres humanos para asumir como necesario cualquier destino que la gran máquina les reserve. La conversión del hombre en función del *proceso* de la sociedad, tendencia introducida por la modernidad, de hecho, culminó, según Arendt, bajo los dictados de los regímenes totalitarios; éstos se deshicieron definitivamente de las viejas garantías heredadas por occidente de las experiencias políticas griega y romana y se “atreveron”, a través del virtuoso ajuste de la coerción ideológica interior y la exterior del terror, a usar los medios necesarios para completar la perfecta sumisión del individuo a su función social.

b) Trabajo

³⁴¹En este sentido, Arendt explica la emergencia y triunfo de la categoría de “proceso” en el seno de la sociedad moderna, así como la asimilación de todo hacer a las categorías procesuales de la labor; es en este momento cuando la ciencia concibe la realidad natural como proceso, lo que las ciencias sociales extenderán a partir del siglo XIX a la explicación de los asuntos humanos y la vida de la “sociedad”. Véase *infra*, IV, 3.2.1, “Libertad y proceso”.

³⁴²Lo que a menudo hoy en día recibe el nombre de “bienestar” e indica que el exclusivo objeto de la vida en común y las instituciones en las que se objetiva es la satisfacción de las necesidades exigidas para satisfacer la continuidad de la “vida social”.

³⁴³Cf. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 122. Para el análisis detallado de la filosofía de Marx, véase *infra*, III, 3, “La crítica a Marx y a su presentimiento de las ideologías”.

³⁴⁴“Mientras el *animal laborans* siga en posesión de dicha esfera no puede haber auténtica esfera pública, sino sólo actividades privadas abiertamente manifestadas”. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 146.

A través del trabajo, los hombres construyen un mundo de objetos en el que habitar; frente a la subjetividad del trato con el propio cuerpo dado en la labor –en la que todo lo hecho retorna a ser asimilado por el organismo- el trabajo funda la *objetividad* del mundo, entendido como lo separado del yo y dotado de consistencia y realidad propias³⁴⁵. La experiencia de la fabricación permite, según Arendt, la posibilidad de pensar el mundo como objetivo; incluso, sin la experiencia del “trabajo de nuestras manos” y la fabricación de cosas, afirma, no podríamos considerar la naturaleza como algo objetivo. A su vez, la constitución del plano de lo objetivo permite también la formación de la identidad del sujeto, que se extrae así al líquido fluir del proceso de la vida en el que nada durable puede conformarse:

Los hombres, a pesar de su siempre cambiante naturaleza, pueden recuperar su unicidad, es decir, su identidad, al relacionarla con la misma silla y la misma mesa (...) contra la subjetividad de los hombres se levanta la objetividad del mundo hecho por el hombre más bien que la sublime indiferencia de una naturaleza intocada³⁴⁶.

Para Arendt, el trabajo produce *cosas* que, al constituirse como tales, escapan a la lógica de elaboración-consumo dictada por la necesidad corporal; de este modo, consiste en reificar, fabricar algo sólido y duradero capaz de resistir la fluidez e inconsistencia con que el proceso de la vida amenaza a todo lo que se sumerge en su seno; así, ante la inquietud e impermanencia reinantes en el devenir inacabable del proceso vital, el trabajo instauro un reino de estabilidad en el que es posible habitar. Frente a la caducidad intrínseca de los productos de la labor–que se elaboran para ser consumidos y, por lo tanto, nunca son objetos propiamente mundanos- el trabajo se distingue claramente porque se trata de una actividad que *finaliza* –es decir, es ajena al carácter potencialmente infinito de un proceso- : el final del trabajo es el objeto, que pasa a formar parte del mundo. Opuesto a la constitutiva no mundanidad del cuerpo entregado a su proceso de reproducción, el trabajo inaugura la mundanidad del hombre, porque es en este ámbito en el que se enfrenta primariamente a lo que no es él mismo; una vez el objeto ha sido fabricado, adquiere existencia propia y separada del deseo y las funciones orgánicas del cuerpo; el objeto de la

³⁴⁵Ibidem, pág. 166. En relación al concepto arendtiano de “mundo”, véase *infra*, II, 4.2, “Naturaleza y mundo”.

³⁴⁶Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 166.

fabricación nace, en este sentido, como algo para ser *usado*, pero no consumido³⁴⁷. El trabajo crea espacio, crea un mundo en el que los hombres tienen la posibilidad de habitar, moverse y relacionarse entre sí, y, aunque no es por sí misma una esfera propiamente política, asienta el marco en el que es posible la actividad política – reunión de acción y palabra- que dona sentido al mundo así constituido. La condición humana del trabajo es la mundaneidad como tal.

La experiencia de la fabricación es pensada por Hannah Arendt de acuerdo con el concepto griego de la *poiesis*. Como tal, se agrupa en torno a un racimo preciso de categorías que permiten su comprensión, ya adelantadas por Platón y, sobre todo, por el análisis de Aristóteles³⁴⁸; en primer lugar, en su seno se distinguen sucesivamente el *proyecto* pensado –la imagen mental o idea antecedente de aquello que se quiere fabricar-, la búsqueda de los *medios* de los que se obtendrá la existencia plena de lo concebido y, por último, la *ejecución* “con las manos”, que consigue la realización efectiva del *fin* proyectado³⁴⁹. De esta manera, Arendt observa que las categorías de “medios/fin” pertenecen por principio a esta experiencia, a la vez que destaca cómo –frente a las experiencias surgidas del proceso vital o a la de la acción- la tutela que el pensamiento ejerce sobre su desarrollo se traduce en que en la fabricación hay un comienzo y un fin definidos, por lo que el tránsito de uno a otro es previsible y puede estar sujeto a predicción³⁵⁰. Aquí, por lo tanto, se da un criterio preciso para medir la idoneidad del producto: la *adecuación* de lo fabricado al *eidós*³⁵¹, es decir, el ajuste de la realidad al pensamiento y el primado de éste a la hora de establecer lo verdadero. En la fabricación la idea guía y “produce” la realidad, y no al contrario. El *homo faber* se muestra dotado de formas específicas de libertad, por tanto, no presentes en el proceso de la vida que sujeta a necesidad al *homo laborans*: la libertad de producir –es decir, la capacidad de programar un fin y, a la vez, un curso de cosas que conducen a la plenitud de su realización- y la

³⁴⁷La naturaleza peculiar de la fabricación –la *poiesis* griega- se comprueba, de acuerdo con la autora, en el caso límite que constituye en su seno las obras de arte, que se erigen como objetos sin uso, plenamente ajenos a la manipulación o deseo de asimilación por parte del cuerpo, y, por lo tanto, como “las más intensamente mundanas de las cosas tangibles”. *Ibidem*, pág. 189.

³⁴⁸Véase, por ejemplo: Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro VI, 4-5, op. cit., pág. 185 y ss.

³⁴⁹Véase todo el capítulo IV de: Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., págs. 165-203.

³⁵⁰La condición de *proceso* en la que se inserta la experiencia de la labor excluye que en esta esfera haya un comienzo o un término precisos; por su parte, la “acción, aunque puede tener un definido principio, nunca tiene, como veremos, un fin ‘predictible’”. Cf. *Ibidem*, pág. 171.

³⁵¹Arendt expone cómo la teoría de las ideas de Platón proviene de la experiencia de la fabricación, como él mismo se encargó de señalar al tomar gran parte de sus ejemplos de la actividad de los artesanos y fabricantes, que “copian” en un material sensible y a través sus manos una idea antes aprehendida y concebida en el pensamiento. Cf. *Ibidem*, págs. 247-248.

libertad de destruir lo que ha fabricado.

A diferencia de la privacidad originaria de la labor, el *homo faber* sí cuenta con una esfera pública propia, aunque no es una esfera política: el mercado, donde los objetos que pueblan el hogar humano sobre el mundo son expuestos e intercambiados; no obstante, Arendt advirtió de la incompletud de esta esfera, que hace descansar en la incapacidad –desde el seno de las experiencias de la fabricación y el intercambio- de encontrar un sentido para el mundo constituido a su través. Las categorías que gobiernan la experiencia del hombre como *homo faber* excluyen la posibilidad de encontrar un sentido para las cosas del mundo, ya que todo en su marco se representa como medio para conseguir un fin, como *instrumento* u objeto de uso o cambio; el fin conseguido, no obstante, no es más que un fin provisional, porque se ve entonces atrapado en la misma sucesión de medios y fines y no puede ser más que concebido nuevamente como medio para alcanzar otra cosa. La cadena de medios-fines es, de esta manera, ilimitada, y nunca se alcanza el descanso en un fin que no sea, a su vez, medio³⁵².

Arendt afirma, de acuerdo con lo anterior, que el *homo faber* fabrica un mundo, pero amenaza con degradarlo y conducirlo a la ruina al tratar de gobernarlo según las mismas categorías que condujeron a su creación³⁵³. En la experiencia de la fabricación el hombre construye un espacio mundano en el que habitar y encontrar sentido, pero no encuentra en sus categorías –dominadas por la díada medio/fin- posibilidad de comprenderlo. De esta incapacidad para hallar sentido en el mundo nace en la época moderna la asimilación de toda actividad productora a la experiencia de la labor, lo que Arendt denomina la toma de la experiencia de la fabricación por el proceso de la vida³⁵⁴: el intento de dar sentido al mundo mediante su retorno al propio sujeto y a los procesos que jalonan su subsistencia primaria. Así, procurando la reinscripción de las cosas en el proceso de la vida, se pretende cancelar la perplejidad producida por lo objetivo y distante. La asimilación del trabajo a las categorías de la labor, el malentendido de lo que hacemos cuando hacemos *cosas*, significa el primado de la razón instrumental³⁵⁵ en el mundo moderno y la concepción del mundo

³⁵²No es posible, me parece, ocultar el origen weberiano de este modo de tematizar una racionalidad atendida con exclusividad a la lógica de los medios y los fines. El trabajo, según esto, es pensado por Arendt como actividad humana gobernada por la *racionalidad instrumental*, tal y como fue descrita por Max Weber. Para la enunciación y desarrollo de la racionalidad instrumental por este último: Weber, M., *Sociología de la religión*; traducido por Gavilán, E.; Editorial Akal, Madrid, 2012.

³⁵³Cf. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 180.

³⁵⁴Cf. *Ibidem*, pág. 181.

³⁵⁵“Sólo en la medida en que el proceso de la vida se apodera de las cosas y las usa para sus propósitos, la productiva y

como algo para ser consumido, suprimido, constantemente anulado en su objetividad a través del reemplazo incesante de las cosas. Es así como entiende Arendt la consistencia del sistema económico capitalista, pero también la concepción marxista del trabajo y su crítica de la alienación: Marx completa la asimilación del trabajo a la labor y deposita su sentido en que lo producido por el trabajador vuelva efectivamente a él para incorporarse de nuevo al continuo de su proceso vital³⁵⁶. Por esta razón, la autora remite la concepción marxiana a las mismas categorías que fundan la sociedad moderna y convierten al proceso laborante de producción y consumo en exclusivo vector de sentido³⁵⁷.

c) *Acción*

La acción es para Hanna Arendt la capacidad que distingue de modo radical al hombre del resto de los seres vivos, y aquélla a través de la cual encuentra sentido al mundo en el que vive y trabaja. Constituye, según su visión, la clave de bóveda que otorga completud a la vida humana. Esta actividad se asienta sobre el hecho exclusivamente humano de la *pluralidad*, ya que sólo en su caso el individuo no es la repetición de un patrón dado en la especie, sino que incorpora la unicidad que lo convierte en irremediablemente distinto con respecto a los demás³⁵⁸. La acción descansa sobre la pluralidad y su doble significado; por un lado, la igualdad, ya que sólo es posible actuar entre iguales. Sin la igualdad en el seno de la pluralidad, los hombres no podrían entenderse, planear o cooperar, que son momentos indispensables para que se dé la acción³⁵⁹; por otro lado, la acción descansa también sobre la distinción, ya que la acción se diferencia terminantemente del mero comportamiento en que en éste la actividad es dictada por la especie antes que por la iniciativa indeterminada del individuo. La acción y el discurso, que ofrece el sentido de aquélla a los demás, revelan la unicidad de un individuo y, a la vez, lo insertan en el mundo humano; a su través, un individuo aparece en el mundo humano como distinto y es aceptado como igual por el resto de “distintos”. Esta igualdad dada entre los absolutamente distintos es la esencia de la esfera política, y,

limitada instrumentalidad de la fabricación se transforma en la ilimitada instrumentalización de todo lo que existe”.
Ibídem, p. 181.

³⁵⁶De ahí la definición marxista del trabajo como “metabolismo del hombre con la naturaleza”. Arendt, H., *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, op. cit., pág. 29.

³⁵⁷Véase *infra*, III, 3.3.3, “Capitalismo y socialismo: *Coincidentia oppositorum*”.

³⁵⁸Cf. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., págs. 205-210.

³⁵⁹Ibídem, pág. 205.

por lo tanto, el único medio en el que puede darse la acción política³⁶⁰. Allí donde la pluralidad desaparece o es subyugada bajo las exigencias de una unidad de organización colectiva, como es el caso límite del totalitarismo, la política, forzosamente, ha cesado de existir. Esta es la razón por la que Arendt, frente a una opinión extendida, no advierte en los sistemas totalitarios una crecimiento de lo político, sino su anulación efectiva en nombre de la organización de las masas³⁶¹. La condición humana de la acción es, pues, la pluralidad, y su espacio es, literalmente, un espacio cuyo sentido es la libre aparición de los hombres ante los demás, lo que propicia la forja de un “quién” individual y un “nosotros” político: el espacio político o, tal y como lo entiende la autora, la *polis*.

Actuar significa, según Arendt, ejercitar la capacidad humana de comenzar algo, de tomar una iniciativa no determinada por causas precedentes; para ella, como para Agustín de Hipona, los hombres se distinguen sin ambages del resto de los seres mundanos en la posesión de esta capacidad de interrumpir los procesos naturales automáticos e introducir a través de su acción –así como a través de sus palabras- lo nuevo e imprevisible. En varios pasajes de su obra, y en contextos diferenciados, Arendt cita las palabras de S. Agustín: “Para que hubiera un comienzo fue creado el hombre, antes del cual no había nadie”³⁶². En la acción se revela la capacidad humana de introducir lo absolutamente nuevo en el mundo, lo que Arendt expresó en el concepto de “natalidad” por tener, en este sentido, una gran cercanía al hecho del nacimiento, al hecho estrictamente humano de que, al nacer, el individuo no es la réplica de un modelo indefinidamente repetido, sino la literal introducción de lo radicalmente nuevo y no deducido de causa anterior ninguna, la aparición de un quién singular nunca antes acontecido. Con el concepto de “natalidad”, la pensadora judía acotó lo ya siempre presente en el fenómeno único de la existencia humana, una existencia que introduce en el mundo no sólo una “forma de ser” diferenciada de otras, sino el hecho radical de la novedad. “El obrar”, escribe Hegel, “perturba la quietud de la sustancia”³⁶³. El ser humano, en su individualidad irreductible a norma, es, en este sentido, acontecimiento³⁶⁴.

³⁶⁰“La política organiza de antemano a los absolutamente diversos en consideración a una igualdad relativa y para diferenciarlos de los relativamente diversos”. Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 47.

³⁶¹Véase *infra*, IV, 3.1, “La huida de la política”.

³⁶²Por ejemplo: Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 207; Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 640.

³⁶³Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., pág. 423. Arendt, sin embargo, pretende, en la radical afirmación de la acción, llevar a su verdad lo que el filósofo alemán adultera al insertar todo actuar en el significado universal del espíritu y la filosofía de la historia. Véase *infra*, III, 3.2.1, “La recepción marxiana de la tradición filosófica”.

³⁶⁴“Sin el hecho del nacimiento, ni siquiera sabríamos qué es la novedad, toda acción sería bien mero comportamiento, bien preservación”. Arendt, H., *Sobre la violencia*; traducido por Solana, G.; Madrid, Alianza Editorial, 2005, pág.

La acción tiene su sentido, ya que no posee un *fin* ajeno a su propia realización como la actividad de fabricar³⁶⁵. Al pensar la esencia de la acción, Arendt tiene como indudable horizonte la reflexión aristotélica acerca de la *praxis*, “(...) porque realización [*praxis*] y fabricación [*poiesis*] son de género diferente: el fin de la fabricación es distinto de ella, mientras que no lo sería el de la realización, pues la propia 'buena-realización' (...) es fin”³⁶⁶. Consecuentemente, si la acción no posee fines, como sí posee la *poiesis*, su impulso no está motivado por ellos. ¿Qué mueve a la acción, entonces? La acción política se rige por *principios de acción*, que Arendt explica acudiendo a la teoría política de Montesquieu; para éste, los distintos regímenes políticos se distinguen entre sí por los distintos principios que propician la acción. Estos principios, según el pensador francés, no son meros contenidos morales de la subjetividad, sino aquello que propicia el inicio de actuaciones determinadas que, dada la contextura simbólica y material de la comunidad en la que nacen, poseen significado y reconocimiento compartido. Desgraciadamente, como en otras de sus aportaciones, Arendt no se muestra en este punto demasiado explícita, no ofreciendo concreción manifiesta al modo en que pueden plasmarse y particularizarse tales principios; lo único que hace es ofrecer los tres principios que, de acuerdo con Montesquieu, comprenden las formas clásicas de convivencia política. El régimen republicano, según el autor francés, tiene como principio de la acción la virtud, que se basa en la condición humana de la igualdad; el principio de acción propio del régimen monárquico es el honor, basado en la condición de la distinción, mientras que el miedo es el principio de acción en la tiranía³⁶⁷.

Sí podemos colegir, a partir del carácter de los principios de acción de Montesquieu, que en su naturaleza se halla una relación esencial con las experiencias políticas que aglutinan a las

112.

³⁶⁵ El concepto de *praxis* no fue sólo recuperado por Arendt, sino que también es tratado por otros pensadores del siglo XX que temen la amenaza planteada por la hegemonía del saber técnico y la exclusión de todo otro tipo de racionalidad. Véase, por ejemplo, López Sáenz, M. C., “La aplicación gadameriana de la *phronesis* a la *praxis*”, *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, vol. VI, 2001, págs. 79-98.

³⁶⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 5, 1140b, op. cit., pág. 187. No obstante, como más tarde examinaremos, la autora pretendió rebasar con su análisis los supuestos metafísicos del filósofo de Estagira con el fin de permanecer fiel a las implicaciones decisivas del concepto de acción. Véase *infra*, III, 2.2.3, “*Praxis y Poiesis*”. Acerca de la distinción entre metas, fines y sentido en lo que concierne a la acción Cf. Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., págs. 131 y ss.

³⁶⁷ Cf. “La revisión de la tradición por Montesquieu”, incluido en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., págs. 99-107. La lógica de la política moderna, de acuerdo con Arendt, condujo a que los principios de acción fueran tendencialmente sustituidos por las ideologías, lo que encontró culminación en los regímenes totalitarios de los años treinta y cuarenta del siglo XX. Así como los principios conducen a la acción, la ideología lleva, según la autora, a algo en algún aspecto semejante, pero esencialmente distinto: el comportamiento. Véase *infra*, IV, 2.2, “Ideología y masa”.

comunidades políticas, y, por otro lado, que impulsan al sujeto a la aparición ante los otros. La acción da respuesta a la demanda básica de la condición humana de revelar alguien *quién* es, de establecer su relación con los demás desde el carácter positivo del agente, lo que realiza a través de hechos y palabras. En este sentido, el lenguaje inseparable de la acción en la que alguien se revela no es un lenguaje “para hacer” algo, no consiste en ser instrumento para la consecución de un fin, sino que completa su sentido en la aparición y revelación del *quién* que ahí se manifiesta.

Esta insistencia en los actos vivos y la palabra hablada como los mayores logros de que son capaces los humanos, fue conceptualizada en la noción aristotélica de *energeia* ('realidad'), que designaba todas las actividades que no persiguen un fin (son *ateleis*) y no dejan trabajo tras sí (no *par`autas erga*), sino que agotan su pleno significado en la actuación³⁶⁸.

La acción y el lenguaje no tienen otro sentido que la aparición del sujeto ante los otros. Por esta carencia de fines que la acción revela, no puede ser comprendida desde las categorías de medio-fín, como si a través de la acción se pudiera “hacer” algo predecible que respondiera a un programa preexistente; en tanto la acción tiene lugar necesariamente en el “entre” de la pluralidad de los hombres, en el seno de ese espacio público que los une pero en el cual se muestran como distintos, el actor sólo posee la capacidad de comenzar algo –y en eso consiste la acción y la única libertad presente en su seno- pero no puede controlar ni guiar el curso posterior de los acontecimientos que desencadena. Algo fundamental para entender la imagen arendtiana de la política es circunscribir en este sentido el concepto de “libertad”: la libertad presente en la acción no consiste en la *soberanía* sobre la totalidad del curso de los acontecimientos que desata, ni en la omnipotencia sobre las consecuencias últimas; ésta sería, sin duda, la libertad propia del fabricante, no la del agente político; una vez comenzado algo, el actor deja de tener capacidad de determinar hacia dónde se dirigirán los acontecimientos propiciados por ello. Sólo se es libre en el momento de actuar, mas después las consecuencias de los actos siguen un curso que no puede ser dominado, predicho o dictado por aquel que actuó³⁶⁹. En tanto la acción se inserta en una trama de actores capaces ellos mismos de empezar series de acontecimientos imprevisibles – y de interrumpir el curso de algo iniciado por los otros o variar las metas que el que lo inició se propuso- el

³⁶⁸ Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 231.

³⁶⁹ Cf. Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 95; también: “¿Qué es la libertad?”, incluido en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., págs. 227-269.

irremediable sello de la acción reside en su carácter *imprevisible*. Todo intento de esquivar lo impredecible de la acción, y asimilar su curso a la dócil sumisión de los objetos al proyecto de fabricación en el que tienen principio, supone malentender profundamente lo específico que comporta. Este desplazamiento, de la libertad del agente a la del productor, señala, si oímos a la pensadora judía, el principal malentendido filosófico de la política³⁷⁰.

La radical incertidumbre que emerge de la acción y de su curso imprevisible —que hacen verdadera a la expresión “nadie sabe lo que hace”³⁷¹— proviene no sólo de la autonomía de la realidad con respecto al pensamiento, sino en mayor grado de la necesaria participación de otros si una acción ha de tener sentido; la acción es comenzada por uno, pero sólo puede ser llevada adelante y continuada con la cooperación de otros; por eso, el uso del lenguaje que se da en su marco es la *persuasión*, el lenguaje que busca la deseada participación de los otros para que el curso de la acción no se detenga abruptamente en su inicio. Si una acción no encuentra atención y resuena en la actuación de otros, inmediatamente deja de existir y muestra una aguda insignificancia; la acción, al contrario de la fabricación, no es posible en aislamiento, o, como afirma la expresión de Burke citada por Arendt: “toda acción es una acción *'in concert'*”³⁷². El trabajador puede “hacer”, es decir, puede controlar el proceso de fabricación hasta completarlo, porque no necesita del concurso de otros y él mismo tutela que el material se pliegue al programa de pensamiento antecedente; sin embargo, la acción rechaza el aislamiento en el que es posible controlar el curso de acontecimientos, e implica la participación de otros que hace inútil intentar que la realidad se someta a lo pensado. En este sentido, Arendt afirma que no se puede “hacer” nada en la esfera de los asuntos humanos, como si el hombre se tratara de un material más modelado en aislamiento por un artesano único³⁷³.

El precio costosísimo de la libertad y la pluralidad, condiciones constitutivas del ser humano, es la imposibilidad de predecir lo que pasará una vez alguien haya emprendido cualquier acción, así como el hecho de verse atrapado en las consecuencias virtualmente indeseables de lo que uno hace³⁷⁴. Este precio, según Arendt, es el que la filosofía política ha tratado en su mayor parte de

³⁷⁰Véase *infra*, III, 1, “El malentendido filosófico en torno a la política”.

³⁷¹Cf. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 259 y ss.

³⁷²Cf. Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., págs. 77-78.

³⁷³Cf. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 216.

³⁷⁴Cf. *Ibidem*, págs. 262 y ss. También, “La tradición de pensamiento político”, incluido en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., especialmente pág. 95, donde la autora afirma: “La acción, (...) el comienzo de algo nuevo, posee la cualidad contraproducente de causar la formación de una cadena de consecuencias impredecibles que tienden a

conjurar, pero para ello intentó eliminar aquéllos caracteres básicos de los que se desprende: la libertad y la pluralidad. La filosofía tendió al desprecio de los frágiles remedios –como frágiles son los asuntos humanos de los que trata- que la experiencia política presentó ante la inseguridad propia del campo de la acción: la capacidad de hacer promesas y la de perdonar; la promesa es el único modo, pero evidentemente no infalible, de asegurar lo que pasará en el futuro dentro del campo de la acción; el perdón es la única forma de liberar a alguien de la cadena de acontecimientos que con su acción inició. Ambos son remedios ciertamente débiles e inciertos ante el deseo de *asegurar* férreamente lo que ocurrirá y hacer al hombre dueño de lo que hace–y por eso no fueron, según la autora, tomados en cuenta por la filosofía política-, pero son los únicos que no disuelven el carácter específico de la acción. Según Arendt, es dentro de la experiencia política romana –a la que la filosofía tradicionalmente dio la espalda- donde fraguó la idea de una política construida en torno a la prestación mutua de promesas en la forma de leyes comunes, mientras que el agudo sentido de la acción de Jesús de Nazareth erigió el perdón como única forma de liberar al hombre de la acción pasada preservando a la vez la capacidad de actuar en el presente y el futuro³⁷⁵. Al despreciar lo proveniente de la experiencia política a favor de las ideas y construcciones teóricas, ninguna filosofía se ha atrevido, afirma Arendt, a pensar lo político desde las categorías propias de la acción, sino que tradicionalmente ha procurado eliminar sus riesgos construyéndolo en torno a categorías tomadas de experiencias menos inciertas e impredecibles: la labor y la fabricación. Habría, no obstante, que matizar que, según la pensadora judía, algunos filósofos como Aristóteles mantuvieron un contacto todavía perceptible con la tradición política griega³⁷⁶; aún así, el grueso de la filosofía transitó caminos apartados de la incierta e inquietante esfera de los asuntos públicos. La filosofía nunca acogió las experiencias políticas propias de la república romana, y quien lo hizo, como es el caso de Cicerón, no es considerado filósofo en el sentido propio de la palabra. Otros pensadores que sí procuraron un acercamiento singularmente político a la esfera de la acción, tampoco son incluidos generalmente en la nómina de filósofos y, al contrario, son apartados de su centro; este es el caso, por ejemplo, de Montesquieu – a quien Hannah Arendt concede especial relevancia para comprender los derroteros de las revoluciones y la política modernas- y Maquiavelo³⁷⁷.

atar para siempre al actor”.

³⁷⁵Cf. *ibídem*, págs. 255-265.

³⁷⁶Acerca de la posición aristotélica en el paisaje de la filosofía política, véase *infra*, III, 2.2.3, “*Praxis y poiesis*”.

³⁷⁷Véase, por ejemplo, “La tradición de pensamiento político” y “La revisión de la tradición por Montesquieu”,

3. UNA ONTOLOGÍA DEL APARECER

*Porque el único sentido oculto de las cosas
es que no tienen ningún sentido oculto.
Es más extraño que todas las extrañezas
y que los sueños de todos los poetas
y los pensamientos de todos los filósofos
que las cosas sean verdaderamente lo que parecen ser.*

Pessoa, F. *El guardador de rebaños*.

La filosofía de Hannah Arendt se movilizó poderosamente ante la decepción por lo que la tradición metafísica había categorizado como “apariencia”, que, en términos generales y sintéticos, daba cuenta del mundo en el que se desarrollaban las actividades humanas como una manifestación no esencial de la realidad primaria y esencial. El fundamento de las apariencias, por lo tanto, fue concebido como núcleo oculto que, explicando el surgimiento de todo aparecer, se distinguía netamente de ello y se revelaba como su verdad. Según la autora, el descrédito filosófico del aparecer, en tanto implica el parejo descrédito de todo aquello que se da en su marco -como son las actividades humanas y, específicamente, aquellas cuyo significado mismo se contiene en el aparecer ante otros, como es el caso de la acción-, facilitó poderosamente la desvalorización del mundo común y el ocaso consecuente de lo político. Pensar acerca de “lo que hacemos”, y pensarlo desde su articulación interna, exige entonces toda una reformulación de la ontología que, dando la espalda al rechazo de lo manifiesto, se vuelque en la justificación del aparecer sin necesidad de recurrir a un fundamento externo del que fuera derivado. Por esta razón, Arendt, aunque ella misma se definiera a veces como “teórica de la política” rechazando el título de “filósofa”³⁷⁸, trazó en su obra no sólo un pensamiento encerrado en los límites de la ciencia política, sino toda una filosofía de la política asentada sobre una ontología del aparecer. Desde sus presupuestos la recuperación o actualización de las capacidades políticas humanas demanda un pensamiento de nuevo cuño acerca de la realidad de lo real.

incluidos en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., págs. 77-99 y 99-107 respectivamente.

³⁷⁸“No pertenezco al gremio de los filósofos. Mi profesión, si cabe hablar de tal cosa, es la teoría política. No me siento para nada filósofa. Tampoco creo que me hayan aceptado en el gremio de los filósofos”. “Entrevista televisiva con Günter Gaus”, en: Arendt, H., *Lo que quiero es comprender*, op. cit., pág. 42.

3.1. Metafísica y apariencia

Arendt, como apuntamos más arriba, partió en su especulación de la comprobación de que la tradición metafísica se ha derrumbado. El surgimiento del mundo moderno agudizó de tal manera sus contradicciones que “dejó de arrojar su luz sobre el futuro”³⁷⁹. No obstante, eso no quiere decir que los elementos que la conformaron hayan todos desaparecido; desapareció su unidad sistemática, mas no su contenido mismo, que se aloja ahora, en la forma de distintas constelaciones, en la mentalidad científica moderna -el moderno modo de mirar el mundo- o la configuración de la esfera política. De este modo, aunque no es preciso destruir algo que, como tal, ya yace arruinado, sí lo es el volver a pensar aquello que la metafísica pensaba, y tratar de dar marco de comprensión adecuado a aquello que la tradición procuró entender o, por otro lado, recluyó en el olvido, y ahora, sencillamente, parece incomprensible desde sus categorías deslavazadas. Por ello, por la necesidad de sostener su visión de la acción humana y la política en una ontología que no defraudara sus caracteres intrínsecos, la pensadora judía abordó inexcusablemente las tareas, en primer lugar, de señalar los graves inconvenientes que, para el mundo de las apariencias, tuvo la visión metafísica; en segundo lugar, de proponer una ontología cuyo sentido emanara del aparecer y no de lo oculto, de la esencia inaparente.

La operación descrita por el pensamiento arendtiano tomó en serio la crisis del pensamiento metafísico, y tuvo por claro que, siendo su núcleo lo que denomina la “teoría de los dos mundos”³⁸⁰, el reencuentro con el sentido de las apariencias no se puede limitar a desechar lo supra-sensible para quedarse simplemente con lo sensible. El solo tachado de lo supra-sensible, según la autora, únicamente podrá introducir en el seno de lo sensible las categorías antes alojadas en aquéllo, pero no permitir el acceso a la comprensión interna del mundo manifiesto. Esto es lo que, según ella, ocurrió en la eliminación del pensamiento metafísico por parte de la ciencia moderna: en realidad, supuso la importación de su mirar al campo de los fenómenos sensibles, no la erección de un mirar interno a éstos, por lo que, en rigor, no eliminó sino que consumió la metafísica en el campo del

³⁷⁹Fragmento de la cita de Tocqueville utilizada por Arendt para ilustrar el ocaso de la tradición. La cita completa reza: “Toda vez que el pasado dejó de arrojar su luz sobre el futuro, la mente del hombre vaga en la oscuridad”. “La brecha entre el pasado y el futuro”, incluido en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 18.

³⁸⁰Véase: “(True) being and (mere) appearance”, en: Arendt, H., “Part One/Thinking”, *The Life of the Mind*, op. cit., págs. 23-26. La denominación de “teoría de los dos mundos” procede, obviamente, de la partición platónica entre dos dimensiones ontológicas diferenciadas, de las que la esfera sensible y específicamente mundana sería una derivación secundaria de la realidad eidética fundamental. Para Hannah Arendt, al modo de Heidegger y de Nietzsche, la ontología platónica constituyó, entonces, el momento fundacional de la metafísica occidental, a la que marcó decisivamente en su devenir posterior.

conocimiento de la naturaleza. La crisis de la metafísica no se encuentra, entonces, en la desaparición de sus presupuestos, sino en el desplazamiento de gran parte de sus elementos al ámbito del conocer científico y la consiguiente superfluidad a la que fue condenada, al ocupar el pensamiento científico moderno su lugar³⁸¹. La reescritura de la ontología no puede consistir, entonces, en acoger lo sensible como sola realidad, sin más, ya que, como apuntó Nietzsche, “Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?...¡No!, ¡*Al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!*”³⁸². Una ontología del aparecer no estriba, para Arendt, en la simple constatación de la existencia sensible del mundo, sino en la búsqueda del significado de lo que aparece, y, para ello, ha de rechazar la maniobra científicista o positivista de reducir lo existente al recinto de lo sensible sin admitir la cuestión de su sentido³⁸³, encerrando a su vez en ello los tradicionales supuestos metafísicos de “esencia” y “fundamento”.

La revalorización de las apariencias no exige tachar la metafísica, sino acoger seriamente su intento de dar cuenta de lo real, así como la crisis de su modelo³⁸⁴. No tachar quiere decir, pues, obligarse a pensar aquello que la metafísica trató de pensar, y extraer del sistema metafísico de los “dos mundos” aquellas “perlas” de pensamiento que permiten hallar en él mismo -ya que no podemos pensar desde la nada, sino desde una historia que nos constituye y afecta- los signos de su

³⁸¹En la especulación y práctica científicas permanece incólumne la vieja convicción metafísica: “(...) Stands the age-old theoretical supremacy of Being and Truth over mere appearance, that is, the supremacy of the *ground* that does not appear over the surface that does” (“... permanece la vieja supremacía teórica del Ser y la Verdad sobre la mera apariencia, esto es, la supremacía del *fundamento* que no aparece sobre la superficie que sí lo hace”). Piénsese, por ejemplo, en la búsqueda científica de fundamento en el átomo y sus partículas, que no se manifiestan como tales. *Ibíd.*, pág. 25.

³⁸²“Cómo el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula”, en: Nietzsche, F., *El ocaso de los ídolos*; traducido por Sánchez Pascual, A.; Madrid, Alianza Editorial, 1973, págs. 51-52. Cf. Arendt, H., *The Life of the Mind*, op. cit., págs. 10-11.

³⁸³Aquí, la orientación fenomenológica se revela como decisiva, lo que puede cotejarse en otros autores de tendencia análoga. Véase, por ejemplo: “El presupuesto fenomenológico fundamental de una filosofía de la interpretación es que toda cuestión que nos lleva a un ente es una cuestión sobre el sentido del mismo”. López-Saénz, M.C., *Corrientes actuales de la filosofía, I. En-clave fenomenológica*. op. cit., pág. 571.

³⁸⁴Una vez más, los pensamientos de Arendt y de su maestro Heidegger convergen de modo manifiesto en algo, que, sin embargo, contendrá para ambos muy distintas resoluciones: “La metafísica absoluta (...) pertenece a la historia de la verdad del ser. Lo que de ella sale no se puede atacar ni mucho menos eliminar por medio de refutaciones. Sólo se puede asumir, siempre que su verdad se vuelva a albergar de manera más esencial en el propio ser y se sustraiga al ámbito de la mera opinión humana”. Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*; traducido por Cortés, E. y Leyte, A.; Madrid, Alianza Editorial, 2013, pág. 51. La crisis de la metafísica ofrece, para ambos pensadores, salidas marcadamente contrapuestas: para Heidegger, la definitiva prohibición y clausura del “mero opinar”; para Arendt, la devolución a la opinión de un estatuto epistemológico propio y justificado, devaluado como producto de la aplicación metafísica del pensar. Véase *infra*, III, 2.2.4, “Los medios, los fines y la transformación platónica del lenguaje político”.

desviación y las marcas que conducen a un pensamiento nuevo sobre las apariencias. En esta dirección, Arendt indicó cómo, incluso en la práctica metafísica del pensar, en su búsqueda de las esencias invisibles y su consecuente tergiversación y devaluación del sentido del manifestarse, brilló desde un principio la primacía del aparecer: para el filósofo, el que haya de existir un mundo que no es apariencia le viene sugerido por el aparecer mismo, y el giro (*periagogé*) hacia otra realidad que no se muestra como fenómeno también pretende, por su parte, llegar a revelar o desvelar, es decir, a hacer aparecer lo que primeramente no aparecía³⁸⁵.

En la estructura misma de la metafísica, Arendt encuentra la afirmación de primacía del aparecer. De forma análoga, es preciso indicar cómo la retirada de las apariencias realizada en el seno del pensamiento metafísico revela también para ella un descubrimiento originario, el de que sólo el espectador, y no el actor, puede llegar a comprender lo que se ofrece en el espectáculo; es decir: el retiro de las apariencias operado en el pensamiento metafísico y la constitución de la contemplación como lugar de observación “total” proviene de la estructura misma del aparecer, que exige un apartarse que haga posible la aprehensión del sentido de lo que aparece³⁸⁶. La aprehensión del sentido, de acuerdo con la filósofa, no puede ser efectuada sino desde la posición del espectador que no participa directamente de lo que se manifiesta³⁸⁷. El error crucial, el exceso de la posición metafísica, es conducir el retiro de las apariencias a su límite, ya que los “filósofos”³⁸⁸, entonces, llegaron a convenir en que la certeza en la aprehensión de lo real sólo podía ser garantizada por la retirada completa del mundo, por la conquista de un lugar situado fuera de él en el que la mirada teórica pudiera tener ante sí la totalidad de lo ente para dar cuenta de ello. Esta posición, señala la pensadora judía, no puede ser la de un humano, ya que incluso el filósofo pertenece, como hombre, al mundo de las apariencias. La posición teórica es, en este sentido, el modo en que el pensador

³⁸⁵Cf. Arendt, H., “Part One/Thinking”, *The Life of the Mind*, op. cit., págs. 23-24. También: “The paradox is that at the very same time as the philosopher asserts in thought the supremacy of thought over the apparent world, it is in the apparent world that he seeks a red thread that will supposedly take him into the true world, and by the same token he asserts the supremacy of the apparent world” (“La paradoja consiste en que al mismo tiempo que el filósofo afirma en el pensamiento la supremacía de éste sobre el mundo aparente, es en éste en el que busca el hilo que, supuestamente, le conducirá al mundo verdadero, y por ello mismo afirma la supremacía del mundo aparente”). Taminioux, J., *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, op. cit., pág. 127.

³⁸⁶Lo que sitúa al pensamiento de Arendt en directa relación con la *epojé* fenomenológica -aunque, como más adelante se mencionará, despojada de los supuestos ontológicos husserlianos- y la distancia hermenéutica. Véase *infra*, II, 3.2, “Fenomenología y apariencia”.

³⁸⁷Véase la parábola pitagórica en la que Arendt reconoce esta verdad fundamental del pensamiento: Arendt, H., “Part One/Thinking”, *The Life of the Mind*, op. cit., págs. 92-98.

³⁸⁸Aquí, una vez más, el tipo ideal de “filósofo” no es otro que Platón.

que pretende alcanzar el todo habilita su fantasía de conocimiento exhaustivo, pero no responde a una operación practicable por el pensamiento humano en tanto situado irremediabilmente en el mundo. Frente a ello, y acogiendo la verdad ínsita en la retirada metafísica, Arendt erige la figura humana del *espectador*³⁸⁹ que, no participando de lo que se manifiesta, tampoco se halla recluido en un lugar más allá del aparecer, sino que habita el reino mundano de los fenómenos junto a otros capaces de observar, hablar y juzgar. Es, por lo tanto, el juicio -que no abandona en ningún momento la condición mundana de la pluralidad- lo que asegura una comprensión de los fenómenos, aunque le sea negado, por su propia estructura, un conocimiento cumplido de la totalidad de lo ente. Comprender el espectáculo como un todo no equivale en ningún caso -como pretende el salto extramundano operado en la teoría- al conocimiento absoluto de la totalidad.

La retirada propia del juicio es, obviamente, muy distinta a la retirada de los filósofos. Aquella no abandona el mundo de las apariencias, sino que se retira de la participación activa en él ... Los espectadores de Pitágoras son parte de una audiencia y, por lo tanto, muy distintos al filósofo³⁹⁰.

Las falacias metafísicas, que han gravado el acercamiento filosófico a la realidad con un rechazo e incompreensión de las apariencias, no son, pues, errores crasos que permitan rechazar la tradición como un todo, sino también fruto de las paradojas residentes en el mismo ámbito del aparecer y en el lugar del hombre en su seno. La impronta paradójica del ser humano, que vive en las apariencias pero puede, a su vez, retirarse de ellas para pensar, fundó, según Arendt, los

³⁸⁹Figura cuya resonancia evoca inmediatamente, para los lectores del ámbito hispánico, la posición reivindicada por Ortega y Gasset en los artículos homónimos. El filósofo madrileño, al justificar la idoneidad de tal posición, adopta, no obstante, la misma actitud que Arendt trata de rectificar, ya que despolitiza la mirada del espectador, mientras, para ésta, el espectador, en tanto es capaz de enjuiciar, se encuentra originariamente en el ámbito de lo político y resuelve su mirada en este campo. De Ortega, véase, por ejemplo: “El Espectador tiene, en consecuencia, una primera intención: elevar un reducto contra la política para mí y para los que compartan mi voluntad de pura visión, de teoría”. “Verdad y circunstancia”, incluido en: Ortega y Gasset, J., *Obras completas II (1916-1934)*. Madrid, Revista de Occidente, 1961, pág. 17.

³⁹⁰“The withdrawal of judgement is obviously very different from the withdrawal of the philosopher. It does not leave the world of appearances but retires from active involvement in it. (...) Pythagora's spectators are members of an audience and therefore quite unlikely the philosopher (...)”. Arendt, H., *The Life of the Mind*, op. cit., pág. 94. En los casos respectivos, nos encontramos con la diferencia entre la comprensión de un sentido -siempre marcado por su carácter opinable, fragmentario e incompleto- y el conocimiento de una verdad necesaria. Véase *supra*, “La fragilidad de la comprensión”, pág. 24 y ss.

presupuestos metafísicos de huida del mundo y afirmación de un saber teórico no perteneciente a su marco. En este sentido, el “desmantelamiento” arendtiano de la tradición metafísica no consiste en la eliminación de ésta, sino en la localización en su seno de aquellos contenidos de verdad que su propia estructura sistemática consiguió relegar a la sombra. Es, una vez más, redimir al fragmento de la tiranía del sistema para permitir su brillo y significado peculiares, ya que la “auténtica participación en la tradición es su apropiación crítica (...) Ésta no conlleva el sometimiento de la razón, sino el reconocimiento de las razones de lo otro”³⁹¹; o, expresado de otra manera, redimir al pensamiento de la coacción de la posición contemplativa para liberar en él la capacidad de comprensión de las apariencias que se ofrece en la “vita activa” y la capacidad de juzgar.

La deriva errática del pensamiento metafísico no presenta la exigencia de abandonar todo pensamiento filosófico, sino la de encontrar su lugar en el mundo, la de resituarlo en el ámbito de las apariencias. Por ello, la labor que Arendt acogerá como propia consiste en revitalizar un pensamiento que se sepa perteneciente a la experiencia mundana y, desde allí, dé respuesta a la búsqueda humana del sentido. En esta búsqueda -que Arendt cree presente en la estructura misma del pensar humano- la pensadora judía se sintió solidaria de los intentos de los pensadores decimonónicos -Nietzsche, Marx o Kierkegaard- por rescatar el encuentro directo con la realidad patente, pero detectó en ellos una incapacidad, propiamente filosófica, de hacerse con nuevos conceptos afines a su propósito, y, por lo tanto, una dependencia trágica con respecto a los conceptos metafísicos que obturaron el camino hacia la comprensión de lo que se da como fenómeno. Fruto de esta incapacidad, estos pensadores únicamente operaron una inversión de la tradición, es decir, una suerte de anástrofe que alteró violentamente el orden y jerarquía de los conceptos metafísicos sin ser capaz de renunciar a éstos. Como resultado, encontramos en ellos una valiente disposición a recobrar el lugar del pensar en lo presente -en el “mundo de la vida”, por utilizar la expresión cara a Husserl- , pero acompañada de una condena a seguir pensando “lo

³⁹¹López Sáenz, M^a. C., “Reconocimiento y crítica de la autoridad de la tradición en H. G. Gadamer”. Incluido en: Acero, J. J., Nicolás, J. A., Tapias, J. A. P., Sáez, L., Zúñiga, J. F. (Eds.), *El legado de Gadamer*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2004, pág. 355. De acuerdo con esto, aunque la posición de la pensadora judía no puede igualarse a la de Gadamer -ya que sus requerimientos hacia la tradición, a diferencia de los del filósofo alemán, están presididos por la convicción de su colapso irremediable- eso no quiere decir que no exista en ella la posibilidad de una reapropiación positiva de sus contenidos manifiestamente valiosos, posibilidad que es repetidamente reivindicada por este último. La diferencia más relevante entre ambos se refiere a la existencia misma de la tradición, ya que, para Gadamer, la tradición como tal sigue viva en tanto está presente en cada una de sus reapropiaciones y aplicaciones individuales, mientras que, según Arendt, la tradición se hundió ante la emergencia del novísimo mundo moderno y, sobre todo, ante los terribles hechos que marcaron su culminación totalitaria, por lo que sólo será posible el rescate de sus fragmentos, pero no de ninguna de sus configuraciones anteriores.

mismo”, sólo que invertido. Invertir los conceptos de la tradición, advierte Arendt, no significa escapar a sus ataduras, sino una forma de fidelidad a lo que esa tradición se aseguró de categorizar. La tragedia presente en Marx o Nietzsche consiste en que la inversión de la metafísica no puede librarse de la adhesión a la conceptualización metafísica del mundo, o, por decirlo de otro modo, que sus intentos de acabar con la tradición que atacaban incluían la ruina del propio fundamento sobre el que apoyaban su ofensiva³⁹².

El propósito arendtiano se configuró, entonces, como una conquista de nuevos conceptos, no una simple inversión de los conceptos tradicionales. Su exigencia se identificó en plenitud con el requerimiento fenomenológico de dirigirse a las cosas mismas, a la experiencia que, humanamente, del mundo compartimos. Lejos de la ingenuidad, la pensadora judía rechaza la sola inversión conceptual que, creyendo cambiarlo todo, en realidad dispone una sencilla redistribución jerárquica. Ella tiene claro que llegar a aceptar lo que se ofrece como fenómeno no es un ejercicio de fácil realización, que no basta con “abrir los ojos”, sino que el pensamiento humano depende para ello de las conceptualizaciones recibidas; por esta razón, la apertura a lo manifiesto debe incluir también un rodeo inesquivable: alcanzar la experiencia misma demanda redescubrir el origen de los conceptos tradicionales, las experiencias que propiciaron su surgimiento y la descripción de una genealogía que dé cuenta de la distancia con respecto a esas mismas experiencias³⁹³. En este propósito, Arendt encuentra una solidaridad de principio con la escuela fenomenológica y, principalmente, con el giro impuesto a esta escuela por Heidegger, quien se propuso, lejos de apartar toda cuestión ontológica, poner la cuestión del ser y la existencia en el centro de sus reflexiones. Uno de los problemas hermenéuticos más complejos que encontramos al tratar este aspecto de la obra de Arendt es que, por decirlo de alguna manera, estamos obligados a realizar una lectura “al revés”. No es hasta su última obra, en gran parte póstuma, cuando la pensadora judía se encara con la cuestión de mostrar las costuras ontológicas de su pensamiento, hasta entonces preferentemente dirigido a la experiencia

³⁹²“En Marx, como en el caso de otros grandes autores del siglo pasado, una actitud en apariencia festiva, desafiante y paradójica encubre la perplejidad de tener que tratar con fenómenos nuevos según los términos de una tradición de pensamiento antigua, fuera de cuya estructura conceptual no se veía posible ninguna clase de pensamiento. Es como si Marx, casi al modo de Kierkegaard y de Nietzsche, mientras usa las herramientas conceptuales de la tradición, tratara desesperadamente de pensar en contra de ella”. “La tradición y la época moderna”, incluido en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 44. Véase también: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 108. y ss. Para una postura similar en Heidegger: “Lo que pasa es que la inversión de una frase metafísica sigue siendo una frase metafísica”. Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, op. cit., pág. 270.

³⁹³De acuerdo con ello, Arendt definirá su pensamiento como “crítico y experimental”, un pensamiento cuyo objeto es “descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales”. “Prefacio: la brecha entre el pasado y el futuro”, en: Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 30.

política y sus implicaciones para la vida humana. En *The Life of the Mind* obtenemos esa mirada ontológica sobre la estructura de la realidad que sus anteriores “ejercicios de pensamiento” parecían dar por sentada, pero que en muchas ocasiones demandaban. En este trabajo, por ello, creo indispensable la realización de esta “lectura inversa” cuyo cometido es aclarar lo cronológicamente anterior a ella y nunca antes despejado del todo. Sin esta lectura es difícil terminar de comprender la magnitud del esfuerzo de Arendt por construir un pensar reconciliado con la acción y la política.

3.2. Fenomenología y apariencia

Una ontología que sostenga la revalorización del ámbito público de la política tiene que disponerse en torno a la experiencia del aparecer. Su motivo impulsor ha de ser la redescipción fenomenológica de la experiencia tal y como, según más arriba expuse, la llevaron a cabo Husserl y, sobre todo, el Heidegger de *Ser y tiempo*. Arendt se mantiene dentro del plano de las distinciones de Heidegger, solo que variando sensiblemente la terminología: mientras la autora judía diferencia la aparición o apariencia, (*appearance*), de la “imagen aparente” (*semblance*), Heidegger discrimina el fenómeno (*Phänomen*) y la presentación engañosa que, más que mostrarlo, lo camufla, disfraza u oculta; a esta última, quizás participando de la suspicacia tradicional ante las apariencias, la denomina “pura apariencia” (*Schein*)³⁹⁴. En los dos, no obstante, se da la coincidencia de que lo originario es el fenómeno o aparición, mientras que las “imágenes” engañosas dependen de aquél, ya que sólo en tanto algo se muestra como es puede, a su vez, mostrarse como un simple “parecer”. La elección por parte de Arendt del término “*appearance*” (“apariencia”, “aparición”), en vez del común a la fenomenología (en inglés, “*phenomenon*”, “fenómeno”) parece dirigida a contestar polémicamente la relegación de las apariencias en la tradición filosófica, relegación que también, según la pensadora, fue una tentación a menudo cumplida en las filosofías de Husserl y Heidegger. Por esta razón, la directa elección del término “*appearance*” bien puede deberse, en el seno del intento arendtiano por reivindicar la realidad de la apariencia, a señalar la identidad plena de fenómeno y aparecer -lo que, a la vez, se muestra como un ejercicio de lealtad al impulso originario de la fenomenología-³⁹⁵. La más visible de las “infidelidades” de Arendt con respecto al proyecto

³⁹⁴Cf. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, 7, op. cit., págs. 47-59.

³⁹⁵En tanto el español hace coincidir en el término “apariencia” ese amplio campo semántico, parece oportuno distinguirlos en lo que sigue, al menos, en sus respectivas formas verbales: “aparecer” frente a “parecer”: lo que “parece” frente a lo que “aparece”. El “aparecer” o “apariencia” refiere al uso arendtiano del término inglés

husserliano de fenomenología es el rechazo de las reducciones que el filósofo alemán creía indispensables para una descripción “pura” de lo que aparece a la conciencia. Arendt se negó a vaciar a la percepción y al pensamiento de las implicaciones ontológicas con que se da lo que aparece, por lo que coincide -a su manera peculiar, es decir, “cargada” de política- con la crítica de Heidegger al fundador de la fenomenología en cuanto a que la conciencia siempre se halla situada en el horizonte del tiempo, el mundo y el lenguaje, por lo que es preciso renunciar a las reducciones fenomenológicas para poder emplazar la comprensión en el ámbito del ser³⁹⁶.

En la experiencia perceptiva, Arendt encuentra una indicación primera de realidad³⁹⁷. La realidad de lo percibido no depende, para ella, de la certeza de una autoconciencia, sino de una conjunción de multitudes presentes en la percepción, multiplicidad que alude a algo no-puesto por el solo *cogito*, a algo plural y diverso que, en el acto de percibir, se reúne y hace presente como desbordamiento de los límites de la conciencia; por un lado, la presencia de otros que también perciben -piedra angular de un sentido común entendido como facultad para percibir una realidad compartida- sin los cuales el acto perceptivo podría ser reducido, cartesianamente, a la condición de sueño³⁹⁸; por otro, la conjunción de los cinco sentidos operada asimismo por el sentido común, tal y como ya lo entendió la tradición³⁹⁹ y lo redescubrió la pensadora judía. El supuesto fundamental para acoger como tal lo que aparece es no deshechar lo que en ello se nos dona, y es, por lo tanto,

“appearance”, mientras que “semblance” se refiere a un aparecer engañoso o incompleto, un “parecer” que no corresponde a un “ser”.

³⁹⁶Cf. Honhasalo, J., *Certainty or Faith? Arendt's and Merleau-Ponty's Critique of Cartesian Foundationalism*. Tesis de final de Master, Universidad de Helsinki, 2006. Pág. 46.

³⁹⁷“Appearance as such carries with it a prior indication of realness” (“la apariencia, como tal, comporta consigo una previa indicación de realidad”). Arendt, H., “Part One/Thinking”, *The Life of the Mind*, op. cit., pág. 49.

³⁹⁸Cf. “El auge de la duda cartesiana” y “La introspección y la pérdida del sentido común”, capítulos 38 y 39 de: Arendt, H., *La condición humana*, op. cit. págs. 298-307. También en *The Life of the Mind*, la pensadora cita la noción de “fe perceptiva” que encuentra en Merleau-Ponty, según la cual “our certainty that what we perceive has an existence independent of the act of perceiving, depends entirely on the object's also appearing as such to others and being acknowledged by them” (“nuestra certeza de que lo que percibimos tiene una existencia independiente con respecto al acto de percibir, depende enteramente de la aparición del objeto como tal ante otros y del ser reconocido por ellos”). Arendt, H., “Part One/Thinking”, *The Life of the Mind*, op. cit., pág. 46. Para su cotejo con la obra del filósofo francés, véase: “The perceptual faith and reflection”, en: Merleau-Ponty, M., *The Visible and the Invisible*; Traducción inglesa de Lingis, A; Evanston, Northwestern University Press, 1968, pág. 28.

³⁹⁹Arendt cita, en este punto, a Santo Tomás de Aquino y su “sensus communis”, que se encargaría de conciliar la heterogeneidad de los datos de cada uno de los sentidos y garantizaría que lo captado no pertenece al producto de una alucinación localizada en cualquiera de ellos por separado. Cf. Arendt, H., “Part One/Thinking”, *The Life of the Mind*, op. cit., pág. 50. Véase: “El sentido interior es llamado común, no por una atribución genérica, sino como la raíz y principio de los sentidos externos”. Aquino, T., *Suma de teología*; traducido por Martorell Capó, J.; Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006, Cuestión 78, Artículo 4, pág. 720.

aceptar la carga y significación ontológica que comporta. Asumir el peso completo de la estructura intencional de la conciencia que percibe conduce forzosamente a comprometerse con la intencionalidad del aparecer mismo de las cosas, es decir, a aceptar que el aparecer mismo *es* la realidad de algo *dirigido* a un sujeto que ve o percibe. Arendt cree así restaurar la relación de intencionalidad en su completud, corrigiendo la excesiva preminencia de la conciencia y de sus actos, presente en el estudio husserliano de la percepción: tanto como el objeto es correlato de la conciencia intencional, la conciencia, en el acto de apertura hacia algo que ante ella aparece, es correlato de un aparecer y responde a la intencionalidad de ello, que cuenta desde un principio con la presencia de un sujeto perceptor.

La objetividad es construida en el seno de la subjetividad en virtud de la intencionalidad. Inversamente, y con la misma rectitud, uno puede hablar de la intencionalidad de las apariencias y su inclusión de la subjetividad⁴⁰⁰.

Frente al recelo de Husserl ante el grosor ontológico de lo manifiesto, Arendt se conduce más bien según la manera radical en que Heidegger pretendió recoger los fenómenos en su integridad: como “la manera en la que se muestra una cosa tal y como es en sí misma”⁴⁰¹. Sólo la extremada atención a los fenómenos, al manifestarse que patentiza un ser, hará posible para Arendt el llegar a distinguir la política de las falsificaciones, distorsiones u ocultamientos que marcaron gran parte de su devenir histórico, ocultamiento que ve su culminación en el proyecto moderno ampliado de instaurar una sociedad humana en la que lo político, y todo su aparato problemático, hayan completamente desaparecido. No obstante, la separación con respecto al proyecto heideggeriano será notable, y residirá convincentemente en el repudio presente en éste de la pluralidad como nota específica de lo que se da como mundo, y su creciente afirmación de la unidad del ser frente a la proliferación de lo ente; esto, según podemos interpretar a partir de la posición de nuestra autora, lleva al filósofo alemán a subrayar la primacía de la temporalidad frente a la espacialidad de la experiencia y a atribuir al mundo, en última instancia, una exterioridad con

⁴⁰⁰“Objectivity is built into the very subjectivity of consciousness by virtue of intentionality. Conversely and with the same justness, one may speak of the intentionality of appearances and their built-in subjectivity”. Arendt, H., “Part One/Thinking”, *The Life of the Mind*, op. cit., pág. 46.

⁴⁰¹López Sáenz, M. C., *Corrientes actuales de la filosofía, I. En-clave fenomenológica*, op. cit., pág. 401.

respecto al *Dasein* que lo inhabilita para convertirse en hogar para el hombre, ya que, en definitiva, el espacio no puede llegar a dar cobijo al tiempo⁴⁰².

Según lo anterior, la filosofía de Heidegger está afectada, de principio, de una grave deficiencia que la invalida políticamente: no hay en ella lugar para el *amor mundi* que traspasa de parte a parte la consideración arendtiana de la actividad política. Según la comprensión de Arendt, esto no significa otra cosa que la presencia notoria, en la filosofía de Heidegger, del viejo prejuicio filosófico contra la política, patente en su consideración de la dimensión humana de la pluralidad - constitutiva del espacio público y condición de posibilidad de la política- como forma inauténtica de la existencia⁴⁰³. El rescate de lo político se une, entonces, a la restitución de la dimensión espacial como escenario dado a la condición humana para su desenvolvimiento, un escenario en el que lo que se da originariamente es la pluralidad⁴⁰⁴. Por esta razón, Arendt dirigió su atención -*contra* Heidegger- a la comprensión de la situación espacial de las actividades y experiencia humanas, antes que a su temporalidad, procurando comprender las distintas esferas en las que se realizan - como es el caso de la “esfera privada” y la “esfera pública”⁴⁰⁵- y advirtiendo de que la pérdida de la apertura al espacio y sus delimitaciones -en tanto el espacio es lo que une y separa a los hombres en su actuar- supone la amenaza de la supresión de las capacidades humanas realizadas en el convivir político tal y como ocurre, en su extremada culminación, en los regímenes totalitarios contemporáneos⁴⁰⁶.

⁴⁰²La transformación de la filosofía existencial en Arendt se produce, por lo tanto, al tener que reinterpretar el concepto de mundo a partir de la afirmación de la *pluralidad* como característica de la condición humana. “La acción, en el sentido de Arendt, no puede entenderse sin la pluralidad, pero tampoco el mundo”. Campillo, N. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, Valencia, Universitat de València, 2013, pág. 73.

⁴⁰³“Hay una tendencia en su análisis [de Heidegger] a oponer la autenticidad y plenitud del individuo a la manera en que caemos en lo público y lo común”. Moran, D., *Introducción a la fenomenología*; traducido por Castro Merrifield, F. y Lazo Briones, P.; Barcelona, Anthropos Editorial, 2011, pág. 230. Acerca del carácter individualista de la filosofía heideggeriana y la introducción en el terreno político de una idea de comunidad que hace de ésta, asimismo, un individuo, una unidad que no admite pluralidad interna, Villa afirma: “The largely individualistic character of authentic *Dasein* we find in Div. II of *Being and Time* (...) is reproduced in the “authentic” community that emerges in chapter V (“Temporality and Historicity”) (...)”. Villa, D., “Arendt, Heidegger and the Tradition”, op. cit., pág. 996.

⁴⁰⁴“Plurality is the law of the earth” (“La pluralidad es la ley de la tierra”). Arendt, H., “Part One/Thinking”, *The Life of the Mind*, op. cit., pág. 19.

⁴⁰⁵Cf. “La esfera pública y la privada”, en: Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., págs. 51-92.

⁴⁰⁶En términos políticos, como más adelante analizaremos, el totalitarismo posee una diferencia crucial con respecto al resto de sistemas políticos anteriormente existentes: su anulación total del espacio, o, en palabras de Arendt, la compresión de todos los individuos en una masa indiferenciada y única, sin delimitaciones o separaciones internas. Incluso la tiranía -cuya expresión topológica es el “desierto”- conserva aún en su seno categorías espaciales de

3.3. La apariencia como ser-real

De acuerdo con lo referido, el interés de Arendt por revalorizar y devolver a las actividades políticas su central situación en el seno de las experiencias específicamente humanas exigió de ella importante esfuerzo por construir una ontología que, lejos de desacreditar la esfera de lo común, del mundo, incidiera en la significación plena de realidad compartida presente en el aparecer. La apariencia, según esto, constituye la realidad misma de las cosas, y el mundo es entendido como marco de la constante aparición de cosas, acciones y personas dadas a la experiencia, que, en tanto plenamente mundana, posee acceso directo a su consistencia⁴⁰⁷. El carácter decisivo del ser consiste entonces en su publicidad, en su aparecer a todos, y, por ello, la experiencia más completa de realidad que los hombres pueden alcanzar sólo puede realizarse en el espacio público, escenario donde se manifiesta el vivir humano, en su plenitud existencial, como vivir político. “Realidad” y “mundo” equivalen a una esfera pública de aparición cuya existencia es el interés primario de la política⁴⁰⁸. El giro de Arendt con respecto a la tradición filosófica es, por tanto, violento; no existe en ella una identificación de racionalidad y realidad, de ser y pensamiento, como el que podemos encontrar, pongamos por caso, en Hegel, cuando afirma que la “consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente”⁴⁰⁹, de modo que “se basa en el supuesto de que el ideal se realiza y de que sólo aquello que es conforme a la idea tiene realidad”⁴¹⁰.

El carácter público de lo real, el hecho de que, humanamente hablando, toda realidad, para darse plenamente como tal, haya de ser mediada por la exhibición y la presencia de semejantes, es tematizado negativamente en la concepción de lo privado que la autora, sobre todo, desarrolla en *La condición humana*⁴¹¹. Lo privado, para ella, posee, como ya fue entendido por los griegos, naturaleza privativa, es decir, carece de la plenitud del ser que sólo puede encontrarse en la

distribución. Cf. Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, op. cit., pág. 73. Véase *infra*, II, 4.3, “La eliminación del espacio en la tradición filosófica”.

⁴⁰⁷“(…) En la medida en que formamos parte del mundo, la experiencia nos concede un acceso directo al mismo”. Birulés, F., “Introducción”, en: Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 13.

⁴⁰⁸“Las nociones de *realidad* y de *mundo* en Arendt provienen de la importancia y del especial significado que da a la esfera pública. Lo público significa lo que se puede ver y oír tanto por nosotros como por los otros, esa apariencia constituye la realidad”. Campillo, N., *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, op. cit., pág. 103.

⁴⁰⁹Hegel, G.W.F., *Introducción general y especial a las “Lecciones sobre la filosofía de la historia universal”*, op. cit., pág. 44.

⁴¹⁰Ibidem, pág. 105.

⁴¹¹Véase, sobre todo: “La esfera privada: la propiedad”, “Lo social y lo privado” y “Lo privado de la propiedad y la riqueza”, Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., págs. 78-83, 83-88 y 128-134 respectivamente.

exposición a la luz y a la mirada de los otros⁴¹²; se refiere al “lugar poseído privadamente”⁴¹³, es decir, principalmente a la casa entendida como lugar que, frente a la apertura espacial de lo público, supone un lugar cerrado sobre sí en el que el ser humano puede desarrollar todas aquellas funciones que, para llegar a satisfacción, han de protegerse de la mirada, la intervención y la consideración ajenas. Es el lugar que no admite espectadores, el hogar opaco y resguardado de la luz de lo público, el refugio en el que los hombres pueden liberarse de una continua exposición a los demás que amenazaría con transformar su aparecer en un simple simulacro. Por esta razón, toda vida pública se ha soportado, históricamente, sobre la existencia de un lugar privado considerado “sagrado”⁴¹⁴ que, siendo la negación del espacio público, posibilita sin embargo la aparición renovada de los hombres en éste. La casa, el hogar, es el lugar cerrado a la *polis* en el que se asegura el cumplimiento de todo aquello que da condición de posibilidad a la existencia de una vida en común, de aquello que el organismo humano requiere necesariamente para preservar su existencia; por lo tanto, es el requisito previo para la existencia de una vida pública, pues ésta “sólo era posible después de haber cubierto las mucho más urgentes necesidades de la vida”⁴¹⁵. Arendt enfatiza la consideración de lo privado como lugar, antes que como lo dado a posesión; la propiedad como tal no se refiere en general a lo poseído en exclusividad, sino a la localización de una morada en la que se suspende la interpelación y la exposición con respecto a los otros. En este sentido, el hogar es un lugar, pero no, como tal, un espacio, ya que éste se define como el lugar de apertura a la mirada y el juicio de los otros. Por esta razón, a diferencia del caso de la de Marx, la propiedad conserva en la aproximación de la autora la fisicidad de los muros cobijadores de la casa, no confundiendo con la riqueza, ya sea ésta posesión individual o común⁴¹⁶. Lo privado, como esfera

⁴¹²Cf. *Ibidem*, pág. 61. Véase, también: “ (...) una multiplicidad infinita de objetos aludidos, los cuales, al ser tratados por tantos en la presencia de otros muchos, son sacados a la luz de lo público, donde están obligados a mostrar todos sus lados. Únicamente en tal completud puede un asunto aparecer en su plena realidad (...)”. Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 111. El carácter carencial de lo privado es también destacado, en otro contexto, por Heidegger: “Sin embargo, lo que se suele llamar 'existencia privada' no es en absoluto el ser-hombre esencial o, lo que es lo mismo, el hombre libre. Lo único que hace es insistir en ser una negación de lo público”. Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, op. cit., pág. 22.

⁴¹³“En segundo lugar, el término 'público' significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él”. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 73.

⁴¹⁴Cf. *ibidem*, pág. 80.

⁴¹⁵*Ibidem*, pág. 82.

⁴¹⁶Frente a la indistinción de propiedad y riqueza que Marx comparte con la consideración general moderna del asunto, para Arendt ambas no son sólo distintas, sino claramente contrapuestas, “Porque la enorme acumulación de riqueza, todavía en marcha, de la sociedad moderna (...) jamás ha mostrado demasiada consideración por la propiedad privada, sino que la ha sacrificado siempre que ha entrado en conflicto con la acumulación de riqueza”. *Ibidem*, págs. 82-83. Es precisamente esta confusión la que señala la ruina tanto de la esfera pública como de la privada,

constitutiva de la vida humana, se refiere a aquello que ha de ser resguardado y protegido, ocultado “tras gruesos muros” y mantenido en la oscuridad, por lo que su existencia, para ser posible, exige la privación de aparición a los demás, su sustracción a la esfera del mundo común. Es una existencia disminuida, carencial, pero requerida por la serie de actividades humanas -como son aquellas pertenecientes al mantenimiento de las funciones biológicas de la especie- que sólo se satisfacen de espaldas al mundo⁴¹⁷. Una condición básica de las funciones biológicas humanas es la invisibilidad, ya sea en el interior del propio organismo, ya sea en el interior de la casa y el ámbito doméstico. Estas actividades, para existir, reclaman un debilitamiento de la realidad, de la condición plena y visible que hace que ésta constituya un mundo. Esto no quiere decir que lo público y lo privado posean una relación de exclusión ontológica, de tal modo que la existencia de cualquiera de los polos imposibilite la del restante; al contrario, ambas esferas se muestran complementarias en tanto la plena existencia de cada una sólo puede levantarse sobre la de la otra. Su relación no es de exclusión, sino de repartición topográfica, obedece antes a una cartografía de la *polis* que al planteamiento de una elección que eliminaría una u otra; por ello, lo privado y lo público se copertenecen para Arendt como dimensiones posibilitadoras de la vida humana dotada de significado, se sostienen mutuamente de tal manera que la desaparición de una de ellas resulta casi necesariamente en la de la otra⁴¹⁸.

La prueba de la realidad es la pública presencia de otros⁴¹⁹. Todo existir presupone, entonces, espectadores capaces de dar cuenta, implica, pues, una pluralidad en cuyo seno adquiere el rango de “ser”: nadie “existe” en singular⁴²⁰. Ser y aparecer coinciden⁴²¹. Por esta razón, Arendt

sustituídas en la edad moderna por la esfera híbrida de lo “social”. Véase *infra*, III, 3.1.2, “La sociedad moderna: Labor y biopolítica”.

⁴¹⁷Por ello, en la antigüedad, “el rasgo privativo de lo privado (...) era muy importante; literalmente significaba el estado de hallarse desprovisto de algo (...)”. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit. pág. 61. Pero esto no quiere decir que sea una esfera prescindible de la vida humana, sino sólo que, ontológicamente, conforma un debilitamiento necesario de la realidad, a cuya exposición constante los hombres serían incapaces de resistir. : “El pleno desarrollo de la vida hogareña en un espacio interior y privado lo debemos al extraordinario sentido político de los romanos, que, a diferencia de los griegos, nunca sacrificaron lo privado a lo público, sino que por el contrario comprendieron que estas dos esferas sólo podían existir mediante la coexistencia”. *Ibidem*, pág. 78.

⁴¹⁸“Lo privado era semejante al aspecto oscuro y oculto de la esfera pública, y si ser político significaba alcanzar la más elevada posibilidad de la existencia humana, carecer de un lugar privado propio (como era el caso del esclavo) significaba dejar de ser humano”. *Ibidem*, pág. 81.

⁴¹⁹Cf. *Ibidem*, pág. 77.

⁴²⁰Cf. Arendt, H., “Part One/Thinking”, *The Life of the Mind*, op. cit., pág. 19.

⁴²¹“*Being and Appearing coincide*. Dead matter, natural and artificial, changing and unchanging, depends in its being, that is, in its appearingness, on the presence of living creatures”. (*Ser y Aparecer coinciden*. La materia inanimada, tanto natural como artificial, cambiante o inmutable, depende en su ser, esto es, en su aparecer, de la presencia de

extrema la posición heideggeriana, rebasándola para insertar completamente al hombre en el mundo: el ser humano, no es sólo un ser-en-el-mundo, sino que es-del-mundo⁴²². El carácter mundano, sin resto, de la vida humana, se muestra inapelablemente en que no existen sujetos que no sean, a su vez, objetos de aparecer ante otros, como podría comprenderse a través de la operación de abstracción del *cogito* operada por la filosofía cartesiana. Arendt se enfrenta aquí a toda abstracción intelectual que desgarre a la existencia humana de su co-pertenencia al ser: sólo hay ser, en el sentido sustantivo, cuando existen espectadores de su aparecer. Como en el caso del *Da-sein* heideggeriano, el ser sólo puede comprenderse a través del ser que por él se pregunta⁴²³, sólo que este ser, al contrario que en el filósofo de Messkirch, está, ya desde siempre, indisolublemente ligado a una pluralidad de otros *Da-sein* que no puede ser sobrepasada. Lo que en la vida animal se evidencia como impulso inconsciente de llegar a ser, que se identifica con el impulso a la manifestación y floración de todas las posibilidades de un organismo dado, en el hombre adquiere articulación y visibilidad explícita, y, por ello, encontramos en él una posición ontológica privilegiada que obliga a aceptar que es en su existencia donde “viene a lugar” el ser. Pero es antes, en el fenómeno de la vida animal como tal, no obstante su inconsciencia, donde la pensadora judía localiza la raíz misma del ser: la vida está marcada por la aparición y la desaparición, y en ella se revela que el criterio del ser se encuentra en la epifanía. El ser vivo no es “mera apariencia engañosa”⁴²⁴, sino que significa la posesión -y el estar poseído- de un impulso innato hacia la manifestación o la exhibición propia, y este impulso alcanza su plenitud en el hombre, que construye toda una esfera de su existencia articulándola en torno a las exigencias del mostrarse y vivir junto a otros, la esfera política.

En la existencia de los organismos vivos encuentra Arendt la evidencia de que la apariencia sólo se muestra a sí misma, y que no es un simple signo de un ser que permaneciera escondido. Aquí encuentra una clave ineludible que señala poderosamente la coincidencia de ser y aparecer. Frente a la ortodoxia darwiniana, que para ella participa de la desvalorización de lo patente para dar más relevancia a los procesos orgánicos escondidos, la pensadora glosa ampliamente al biólogo

criaturas vivas”). *Ibidem*, pág. 19.

⁴²²Cf. *Ibidem*, pág. 22.

⁴²³“Para la tarea de interpretación del sentido del ser, el *Dasein* no es tan sólo el ente que debe ser primariamente interrogado, sino que es, además, el ente que en su ser se comporta ya siempre en relación a *aquello* por lo que esta pregunta se cuestiona”. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, op. cit., pág. 35.

⁴²⁴Como opuesta a la “apariciencia” o “aparición”. Cf. Arendt, H., “Part One/Thinking”, *The Life of the Mind*, op. cit., págs. 26 y ss.

Adolf Portmann⁴²⁵, quien, refutando los supuestos de Darwin, formula una teoría acerca de la vida que recalifica las relaciones entre el exterior visible y los órganos o procesos internos e invisibles⁴²⁶. Según éste, la verdad de la vida no reside en que las apariencias -formas, colores, comportamientos- sean únicamente una función del proceso vital oculto, sino, más bien, en todo lo contrario: el proceso vital de un organismo se dirige y encuentra sentido en el modo de aparición con que se “introduce” el ser vivo en la realidad mundana. El valor de la investigación del biólogo suizo estriba, según la visión de la pensadora, en la renuncia a seguir los cánones metodológicos de la ciencia moderna y su búsqueda del fundamento escondido, y, en su lugar, hallar la formulación de una heurística que erige a lo aparente en depositario del sentido de toda vida⁴²⁷. Tanto en las ciencias naturales como en las sociales existentes hasta más allá de la mitad del siglo XX, el supuesto metafísico compartido exigía, según Arendt, la localización de toda explicación en la estructura funcional de los seres, despojando así a su aspecto exterior de todo sentido que no derivara del servicio prestado a efectos del aseguramiento de las actividades vitales básicas; sin embargo, cuando observamos los fenómenos sin anteponer hipótesis tan cargadas ontológicamente, cuando los enfrentamos en su propia manifestación e intentamos ofrecer desde ella un significado, encontramos que nada hace suponer que lo visible sólo sea emanación derivada de lo invisible, y tenemos que admitir, en el caso de los seres vivos, que la tendencia orgánica a la auto-manifestación es, en gran número de casos, totalmente inútil en términos de supervivencia del individuo o de la especie⁴²⁸. Lo importante de esta aproximación novedosa al reino de las apariencias descansa, según

⁴²⁵Adolf Portmann (1897-1982) fue un biólogo y zoólogo suizo cuya obra, sin duda, interesó a Arendt debido a la perspectiva heterodoxa con respecto al paradigma científico evolucionista y funcionalista que postergaba la dimensión aparente de los seres vivos a simple función de potencias invisibles e internas (como, por ejemplo, el célebre “instinto de supervivencia”). Para el desarrollo de su biología de las formas visibles, véase, Portmann, A., *Animal Forms and Patterns: a Study of the Appearance of Animals*; traducción inglesa de Czech, H.; New York, Schocken Books, 1967.

⁴²⁶Para la comprensión arendtiana de la teoría biológica de Adolf Portmann y la localización de su significación filosófica, véase, “The reversal of the metaphysical hierarchy: the value of surface”, en: Arendt, H., “Part One/Thinking”, *The Life of the Mind*, op. cit., págs. 26-30.

⁴²⁷“Prior to all functions for the purpose of preservation of the individual and the species ... we find the simple fact of appearing as self-display *that makes these functions meaningful*” (“Previamente a todas las funciones dirigidas a la preservación del individuo y la especie ... encontramos el simple hecho del aparecer como auto-revelación que *hace que esas funciones posean significado*”). Portmann, A., *Das Tier als soziales Wesen*, Zurich, 1953, pág. 252. Citado en: Arendt, H., “Part One/Thinking”, *The Life of the Mind*, op. cit., pág. 27.

⁴²⁸“This instinct [the urge to self-display (*Selbstdarstellung*)] is entirely gratuitous in terms of life-preservation” (“Este instinto [el deseo de auto-manifestación/presentación (*Selbstdarstellung*)] es totalmente gratuito en términos de preservación de la vida”). *Ibidem*, pág. 29. En el caso de la sociología y las ciencias sociales, explica Arendt, también nos encontramos con la misma precomprensión funcionalista que interpreta lo visible de la vida social y política en relación a procesos invisibles de aseguramiento de la pervivencia del todo. Este es el caso de las teorías

Arendt, en que se delinea una comprensión del mundo no deudora de los prejuicios filosóficos, y se trata de recibir el sentido de éstas sin escapar de su recinto, desde ellas mismas. Que la vida sea pura auto-manifestación significa cabalmente que lo que se muestra no alude a la revelación exterior de un “sí mismo” interno, de un *noúmeno* inaparente, lo que indica la pertinencia de “tomar en serio” lo que aparece como tal y forjar una gramática no encaminada a las funciones e impulsos recónditos, sino apegada a la sintaxis misma del aparecer. El éxito en esta redefinición de la sintaxis se demostrará crucial para llegar a alcanzar una descripción de los fenómenos políticos, ya que éstos, según la pensadora judía, sólo pueden entenderse como apariencias y desde las apariencias.

Mientras la búsqueda de lo interior y oculto se vuelca en la reducción de lo diverso a la unidad de esencia o función, la aceptación de la primacía de las apariencias se traduce en una ontología pluralista, para la que “la pluralidad es la ley de la tierra”⁴²⁹. El que el mundo sea espacio de aparición significa que en él el ser se da ya siempre como “seres”, como fraccionamiento imposible de reconducir a unidad originaria. El impulso a aparecer hace de la realidad un prisma multiplicador, una proliferación de seres que se distinguen en sus inabarcables formas de manifestación, dado que “todo aquello dotado de la capacidad de ver quiere ser visto, todo lo capaz de oír quiere ser oído, todo lo capaz de tocar se presenta a sí mismo para ser tocado”⁴³⁰. La apariencia muestra lo individual y diverso, la pluralidad originaria del mundo y la vida, y no el monótono y siempre igual interior, al igual que los organismos exhiben lo variado y diferenciado, lo simétrico y agradable a la vista, y no lo indiferenciado, abigarrado e idéntico de los órganos internos⁴³¹. El impulso de auto-manifestación señala la preminencia del aparecer sobre lo oculto, y alcanza su expresión enfática en el caso de la especie humana, cuyo sentido reside en el aparecer ante los otros en la acción y el discurso y diferenciarse de ellos a través de la novedad que aquéllos comportan⁴³².

de cuño marxista, para las que son los procesos productivos y la lógica de los medios de producción los que reducen las acciones y palabras manifiestas a simple pantalla ideológica, a la no-verdad de las relaciones sociales. Véase *infra*, IV, 2.1, La crítica del método y las ideologías”.

⁴²⁹Cf. Arendt, H., “Part One/Thinking”, *The Life of the Mind*, op. cit., pág. 19.

⁴³⁰“Whatever can see wants to be seen, whatever can hear wants to be heard, whatever can touch presents itself to be touched”. *Ibidem*, pág. 29.

⁴³¹“If this inside were to appear, we would all look alike” (“Si este interior apareciera, todos pareceríamos iguales”) *Ibidem*, pág. 29.

⁴³²“It is precisely this self-display, quite prominent already in the higher forms of animal life, that reaches its climax in the human species” (“Es precisamente este auto-manifestarse, bastante prominente ya en las formas superiores de vida animal, el que alcanza su clímax en la especie humana”). *Ibidem*, pág. 30.

El énfasis ontológico prestado a las apariencias, no obstante, no debe confundirse con la admisión acrítica de lo que se ve y se oye, ya que el mismo análisis arendtiano distingue, por un lado, entre las apariencias auténticas e inauténticas; éstas últimas son aquellas que, por sí mismas, carecen de todo impulso de aparición, y sólo a través de violencia pueden ser mostradas. Es el caso del aparato orgánico interno de los seres vivos, que sólo en caso de enfermedad, muerte o accidente se expone a la luz. Por otra parte, como más arriba cité, la autora también distingue entre la apariencia como tal, aquello que es revelación de sí mismo, y la “imagen aparente” (*semblance*), que constituye un acto engañoso de aparecer, un disimulo o camuflaje que manifiesta que el impulso a la auto-manifestación también puede trocarse en ilusión. En la naturaleza misma del aparecer reside el ejercicio de un ocultar. La razón de esto es que todo aparecer posee, por un lado, la facultad de mostrar, de ofrecer una superficie, pero a su vez resguarda un interior no destinado a la exhibición⁴³³. Este es el caso arriba aludido de los seres vivos. La primacía del aparecer no niega, en Arendt, la existencia de lo oculto, sólo dispone a aquéllo como depositario del sentido último de lo cobijado en la sombra y no aparente⁴³⁴. Por ello, en la aparición se asienta la posibilidad del engaño: también consiste en la custodia de lo no destinado a revelarse y es, entonces, capaz de exponer para esconder. Se cuenta entre sus posibilidades ontológicas propias el presentar una manifestación que, en rigor, oculte o distorsione un aparecer genuino. La posibilidad de la ilusión es el precio que pagamos por la apariencia y su verdad, y, como en el caso de Heidegger, para el pensamiento humano es esencial el llegar a distinguir las apariencias en su auto-manifestarse -lo que para el filósofo alemán era el “fenómeno” [*Phänomen*]- del disimulo, la ilusión o el simple “parecido” -lo que aquél denominó “pura apariencia” [*Schein*]-.

Lo recorrido hasta aquí quiere decir, entonces, que la aceptación de las apariencias no equivale, en Arendt, a la suspensión de la crítica o el juicio acerca de ellas; esto último, el necesario ejercicio de un juicio capaz de distinguir, desvelar y desenmascarar, se constata en su distinción de las formas políticas legítimas de aquellas que, aunque encuentren lugar en el mundo, han de ser comprendidas como realidades inauténticas o distorsionadoras. La política, como reino humano del aparecer, ha de ser cuidadosamente separada de aquellas estructuras, regímenes o sistemas que, bajo una apariencia “política”, en rigor realizan una usurpación de ésta y un desplazamiento de sus

⁴³³“(…) appearance has the double function of concealing some interior and revealing some 'surface'”. (“... la apariencia posee la doble función de esconder algo interior y revelar una 'superficie'”). *Ibidem*, pág. 37.

⁴³⁴“Hence, there is always an element of semblance in all appearance: the ground itself does not appear” (“Por ello, existe siempre un elemento de imagen aparente en toda aparición: el suelo mismo [del aparecer] no aparece”). *Ibidem*, pág. 38.

elementos básicos en favor de experiencias propiamente no políticas como pueden ser las de la labor o el trabajo⁴³⁵.

⁴³⁵Véase *supra*, II, 2, “ La dimensión humana del 'hacer' ”.

4. LA POLÍTICA COMO PLENITUD EN LA APARICIÓN

El cruce entre la ontología arendtiana de la apariencia y su noción de ser humano señala la política como forma más plena del vivir humano, dado que “ (...) ser humano y ser libre son una y la misma cosa”⁴³⁶. La política, según esto, constituye el ámbito en el que los hombres completan su existencia, la actividad en la que trascienden las esferas del mero mantenimiento de la existencia biológica y de la utilidad -la labor y el trabajo- para alcanzar la reverberación del significado. Sin la acción, la vida humana carecería del sentido que le proporcionan el actuar junto a otros y el lenguaje que con ellos comparte. Es en el campo de lo político donde el hombre es capaz de ponerse en contacto con lo real, porque “vivir en un mundo real y hablar sobre él con otros son en el fondo lo mismo”⁴³⁷, porque “lo real” nombra siempre al mundo compartido con otros, pero también es el marco en el que el individuo adquiere una consistencia e identidad propiamente humanas, diferenciándose del organismo animal, la vegetación o la materia inorgánica. Por esta razón, si seguimos las indicaciones de la autora judía, podemos advertir en el terreno de la acción y la política la clave de bóveda que consume el perímetro de lo humanamente significativo, dotando a los hombres del poder de revelar la realidad más allá de la percepción privada o subjetiva y de revelarse a sí mismos más allá del simple comportamiento animal. La política, según defiende Arendt, no es una actividad de corte utilitario o una necesidad biológica, sino que rinde sus más preciosos frutos en los aspectos ontológico -de revelación del mundo- y expresivo -de manifestación del ser humano ya no como qué, sino como *quién*-.

La política constituye la plenitud del ser; la plenitud en la que se muestra el ser del mundo y también la plenitud del *ser* humano. Si es cierto que ser es aparecer, como defiende Arendt, es en el espacio abierto por la acción⁴³⁸ donde se revela con mayor intensidad el ser de las cosas, pero también es cierto que es en la dimensión del vivir humano que consiste propiamente en aparecer a los otros donde alcanzan los hombres su máxima potencia de ser. La revelación -ya sea de la realidad del mundo, ya de la identidad irrepetible de un sí mismo- requiere para ser llevada a efecto de la existencia de un espacio abierto que por sí misma la naturaleza, caracterizada por la extrema

⁴³⁶ “¿Qué es la libertad?”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 263.

⁴³⁷ Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 79.

⁴³⁸ Véase *infra*, II, 4.3, “La política y el espacio de aparición”.

fecundidad que llena todo vacío, no puede producir⁴³⁹. Ese espacio sólo viene a la existencia en el obrar humano, que despeja a través del trabajo un cerco en el que es posible reunirse, hablar, actuar junto a otros. A través del trabajo, los seres humanos crean un mundo apartado de la naturaleza, pero sólo en la acción y el convivir político son capaces de habitarlo sin conducirlo irremisiblemente a la ruina⁴⁴⁰.

En el anudamiento de lo ontológico y lo expresivo en que consiste la política es preciso, entonces, aclarar en qué sentido sólo en esta esfera del existir humano se produce una “diferencia ontológica” fundamental según la cual el hombre es arrancado a la mera existencia natural para habitar un mundo específicamente humano. Este mundo, cualitativamente distinto del “movimiento eterno”⁴⁴¹ que rige a la naturaleza, sólo es dotado de sentido en tanto los hombres se sitúan en su espacio como agentes, es decir, como “seres políticos dotados de *logos*”⁴⁴². El mundo, en tanto hecho y habitado por hombres, es el espacio abierto para el actuar y el hablar políticos, y únicamente conserva su apertura en tanto los hombres efectivamente actúan y hablan políticamente en su seno. La amenaza que se cernió sobre la vida política desde su incompreensión por parte de la filosofía política al reinado del terror totalitario en el siglo XX, pasando por la aguda crisis sobrevenida al imponerse las condiciones sociales, políticas, económicas y culturales de la modernidad, posee para Arendt el significado de una maldición no sólo sobre ésta o aquélla actividad humana, sino sobre el mundo humano en su integridad. Sin hablar y actuar políticos, el ser humano podrá seguir viviendo en el universo, pero pierde la capacidad de habitar el mundo, el “artificio humano”⁴⁴³.

De acuerdo con la anterior, en este apartado del presente trabajo se desarrollarán tres nociones esencialmente anudadas en el pensamiento arendtiano - las de “mundo”, “espacio” y “apariencia” (*appearance*) - con el fin de esbozar algunos de los rasgos que conforman la originalidad radical de la visión que arroja sobre la política. Subrayando el vínculo entre el mundo humano y su carácter eminentemente espacial, se intentará señalar adecuadamente cómo la primacía

⁴³⁹Véase *infra*, 4.1, “Naturaleza y mundo”.

⁴⁴⁰“El hombre, en la medida en que es *homo faber*, instrumentaliza, y su instrumentalización implica una degradación de todas las cosas en medios, su pérdida de su valor intrínseco e independiente (...)”. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 181.

⁴⁴¹Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 166.

⁴⁴²Por utilizar la célebre expresión aristotélica: Cf. Aristóteles, *Política*, 1, 1253a; traducido por García Valdés, M.; Madrid, Editorial Gredos, 2000, págs. 8-9.

⁴⁴³Expresión utilizada por la autora como sinónimo de “mundo”. Cf. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 165.

del aparecer, explicada anteriormente en su dimensión ontológica, alcanza su completud en el existir humano, capaz de crear y preservar un espacio en el que aquél puede efectivamente realizarse. Todo aparecer necesita un espacio de aparición, y este espacio es el abierto en la actividad política humana.

El tercer capítulo, prolongará lo relatado profundizando en los modos y estrategias de la desactivación de lo político y clausura del espacio de aparición habilitados en la tradición de filosofía política -centrándonos en los casos, paradigmáticos según Arendt, de Platón y Marx -, mientras que el cuarto procurará enlazar ciertos elementos de esa tradición con la eliminación definitiva de lo político culminada por las ideologías políticas y ejercitada decisivamente por los sistemas totalitarios nacional-socialista y estalinista.

4.1. Naturaleza y mundo

De la desaparición fáctica del espacio dada en los campos de exterminio⁴⁴⁴, Hannah Arendt extrajo la certidumbre de que sin él no es posible la existencia de lo político. Para ella, la política sólo puede ser entendida en el seno de relaciones espaciales, ya que el establecimiento de vínculos intersubjetivos sólo es alcanzable si se da un marco en el que los hombres se hagan visibles entre sí. La acción es siempre acción en común, y por eso exige para su realización la existencia de un espacio común. Este espacio es el mundo.

El ser humano es, según Arendt, el único ser vivo cuya existencia necesita de un mundo. El mundo, según esto, no es la tierra o la naturaleza, sino algo que sólo en la existencia del hombre viene a ser⁴⁴⁵. Como Heidegger, la pensadora judía establece una diferencia determinante entre “mundo” y “naturaleza”⁴⁴⁶, pero, sin embargo, su resultado fundamental se aparta de las conclusiones extraídas por aquél. Arendt enfatiza el carácter objetivo -en tanto formado de objetos-

⁴⁴⁴Véase *infra*, IV, 3.2.4, “Corolario II. Espacio y campos de exterminio”.

⁴⁴⁵“El espacio entre los hombres, que es el mundo, no puede existir sin ellos, por lo que un mundo sin hombres, a diferencia de un universo sin hombres o una naturaleza sin hombres, sería en sí mismo una contradicción”. Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., págs. 57-58.

⁴⁴⁶Véase, por ejemplo: “Si a las plantas y a los animales les falta el lenguaje es porque están siempre atados a su entorno, porque nunca se hallan libremente dispuestos en el claro del ser, el único que es 'mundo'”. Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, op. cit., pág. 35.

del mundo, es decir, su carácter “óntico”⁴⁴⁷, lo que indica la ruptura irrevocable con lo natural, la imposibilidad de reconciliación con la naturaleza, a la vez que su carácter de hogar o morada para los hombres⁴⁴⁸.

Para Arendt, el mundo es espacio abierto en la naturaleza a través del trabajo humano. La naturaleza, por sí misma, no contempla el espacio como apertura o claro, sino como lugar de interminables procesos de aprovechamiento biológico. Sin embargo, a través del “trabajo de sus manos”, los hombres despejan en la tupida densidad de lo natural un espacio que, como tal, posee la categoría de artificio. Frente al eterno movimiento que domina a la naturaleza, inmersa en procesos incontenibles y cíclicos, el mundo es construido por el trabajo humano para durar, para establecer un dique al devenir imparable que, en aquélla, todo lo arrastra. El aluvión sempiterno de transformaciones en que consiste la naturaleza no contempla lugar para lo duradero y estable, sino que se desarrolla como un metabolismo en el que la incesante producción de formas es solidariamente acompañada de su también constante consunción y desaparición. Por esta razón, sólo la mano del hombre introduce en el seno del bosque una superficie esclarecida, un despejamiento en el que las cosas adquieren solidez y estabilidad, y las referencias durabilidad. Este claro introducido en medio de la feracidad natural, separado y dispuesto de tal manera que actúa de protección ante sus procesos invasores, es, en términos arendtianos, el mundo. En la confrontación entre “mundo” y “naturaleza” descubrimos una insalvable distancia; una diferencia ontológica determinante separa y distingue sustancialmente a las cosas del mundo de las “cosas” naturales: en rigor, según Arendt, en la naturaleza no se dan “cosas”, sino “procesos”⁴⁴⁹. La dialéctica que entrelaza al mundo con la naturaleza está señalada por la convivencia necesaria, pero, también, la exclusión mutua: la naturaleza sólo es deviniendo, mientras que el mundo de las cosas humanas sólo adquiere ser en tanto aborda con éxito la tarea de levantar una isla de permanencia en la corriente imparable del pasar; por esta razón, Arendt señala que la construcción de un mundo significa la destrucción de la

⁴⁴⁷Véase al respecto la formulación tan evocadora de Heidegger, pero a la vez tan anti-heideggeriana en sus implicaciones, del capítulo en el que la autora celebra, frente a la actividad laborante y carente de mundo, el carácter específico de éste: “El carácter de cosa del mundo”. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., págs. 115-118.

⁴⁴⁸Cf. Taminioux, J., *The Thacian Maid And The Professional Thinker*, op. cit., pág. 34. Para la relación entre las concepciones de Arendt y Heidegger, véase también: Swift, S., *Hannah Arendt*, London-New York, Routledge, 2009, págs. 52-54; Canovan, M., *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992, págs. 106-110.

⁴⁴⁹Arendt, a este respecto, utiliza a Goethe: “la naturaleza no tiene noción del permanecer y ha lanzado su maldición contra el que se para”. Citado en: Arendt, H., *Diario filosófico. 1950-1973*; Traducido por Gabás, R.; Herder Editorial, Barcelona, 2006, pág. 954.

naturaleza, y, a su vez, la introducción de procesos puramente naturales en el seno de aquél amenaza con disolverlo y, en última instancia, arruinarlo⁴⁵⁰.

El trabajo humano, la fabricación y creación de cosas, su disposición articulada y durable en el espacio, crean el mundo. Sólo en esta apertura de espacio, en medio de la densidad de los cursos naturales, puede la vida de los hombres adoptar formas específicamente humanas, pues “sólo puede haber hombres en el sentido auténtico del término donde hay mundo”⁴⁵¹. Además, únicamente en su cobijo puede desarrollarse entre ellos el conjunto de relaciones que dan contenido a la política. Dado que la acción, como vimos, es la más frágil y efímera de las actividades humanas; dado que su existencia es tan fugaz como los gestos o palabras de que se nutre, depende para adquirir realidad cierta de un escenario de estabilidad y permanencia que, en cierta manera, la fije y haga visible. Toda la esfera de los asuntos humanos se condiciona, pues, a la existencia de un mundo en el que encuentren lugar de aparición y reconocimiento, ya que, “sin un mundo entre los hombres y la naturaleza, sólo habría movimiento eterno, pero nunca objetividad”⁴⁵².

El mundo, construido a través de la actividad humana del trabajo, no encuentra, sin embargo, su sentido en el trabajo mismo⁴⁵³, sino que posee significado en tanto extiende entre los hombres un “entre”, un medio en el que es posible la acción y la aparición de los unos ante los otros. Por este motivo, el interés de la política no es, para Arendt, el propio sujeto, ni su vida, ni el bienestar individual o colectivo, sino la existencia misma del mundo que es condición de posibilidad para la constitución de un sujeto cualquiera.

⁴⁵⁰“(…) la misma fuerza de nuestras manos, que violentan la naturaleza y destruyen algo natural -acaso un árbol para obtener madera y producir alguna cosa con ella- para formar un mundo”. Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit. Pág. 101. La crítica de la autora a la introducción de procesos naturales en el mundo humano -que halla su símbolo más cumplido en la liberación de la energía nuclear y la fabricación de la bomba atómica- es fundamental para comprender su crítica a la sociedad moderna, ya que éste supone la organización de toda la vida social en torno a un curso cíclico de elaboración-consumo, lo que destruye límites, instituciones y barreras estables y, por lo tanto, despoja a las comunidades humanas de coordenadas de permanencia. Sobre este particular, Arendt subrayó cómo el carácter intrínsecamente expansivo del capitalismo está a la base del imperialismo decimonónico, y cómo este imperialismo, además de destruir las regiones colonizadas, destrozó a su vez las estructuras sobre las que se asentaba la vida política en la misma Europa. Cf. Canovan, M., “Arendt's Theory of Totalitarianism”, incluido en: Villa, D. (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, págs. 25-43.

⁴⁵¹Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 118.

⁴⁵²Ibidem, pág. 17.

⁴⁵³Véase *supra*, II, 2, “La dimensión humana del 'hacer'”.

El valor libera a los hombres de su preocupación por la vida y la reemplaza por la de la libertad del mundo. El valor es indispensable porque en política lo que se juega no es la vida sino el mundo⁴⁵⁴.

Mundo y agente están indisolublemente unidos, pues sin aquél no existe un sujeto que pueda llamarse humano, sino sólo un ser vivo más. En el caso de la identidad personal, además, Arendt entiende que no procede del “interior” -de una fuente primordial e invisible de autoconstitución subjetiva- sino del “exterior”, de la mirada de los otros hecha posible por la abertura de una distancia que une-separa y permite un mirar mutuo. Mientras que en la naturaleza, en la condensación apretada de los procesos naturales, no existe distancia que posibilite el mirar, en el mundo, que es despejamiento de espacio, ese mirar se hace oportuno. Por eso, en la contextura espacial del mundo se halla impreso el carácter humano del mirar, que es ser perspectiva entre una pluralidad de perspectivas; mundo, perspectiva y pluralidad son realidades que se copertenecen, sosteniéndose mutuamente⁴⁵⁵. De esta manera, la dependencia ontológica del sujeto humano con respecto al otro, también lo es con respecto al mundo, que concede que exista, como tal, un otro. Tal dependencia ontológica funda la mundaneidad del hombre: nadie puede ser sin que otro le mire⁴⁵⁶.

4.2. La eliminación del espacio en la tradición filosófica

Frente a la general indiferencia filosófica por lo espacial, que fue marcado con el carácter de lo contingente y derivado, la autora judía efectuó en su filosofar un violento desplazamiento capaz de devolverlo al lugar privilegiado que, por otra parte, posee de por sí en la experiencia humana cotidiana⁴⁵⁷. Si bien lo dado espacialmente es, sin duda, radicalmente contingente, esto no es, para ella, ninguna suerte de refutación, ya que su comprensión del ser enfatiza la pura contingencia, que

⁴⁵⁴“¿Qué es la libertad?”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 247.

⁴⁵⁵“ Si es verdad que una cosa tanto en el mundo de lo histórico-político como en el de lo sensible sólo *es* real cuando se muestra y se percibe desde todas sus facetas, entonces siempre es necesaria una pluralidad de personas o pueblos y una pluralidad de puntos de vista para hacer posible la realidad y garantizar su persistencia. Dicho con otras palabras, el mundo sólo surge cuando hay diversas perspectivas (...)”. Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 117.

⁴⁵⁶“Pues nadie puede 'ser' sin alguien que mire. Esta es la mundanidad del hombre”. Ibidem, pág. 145.

⁴⁵⁷Margaret Canovan también ha subrayado el lugar central que las metáforas espaciales adquieren en el pensamiento de Arendt, en menoscabo de las temporales. Cf. Canovan, M., *Hannah Arendt. A reinterpretation of Her Political Thought*, op. cit., pág. 105.

no es entendida ya como un modo deficiente, sino positivo de ser⁴⁵⁸. El mundo, garante de la posibilidad de la vida humana y su realización política, es, partiendo de Heidegger, reformulado en una valoración contundentemente anti-heideggeriana: es espacio abierto por la fabricación y disposición separada de entes, es composición contingente de lo óntico, es textura de sus relaciones y posicionamientos que permite a los seres humanos la posesión de una situación dada entre la pluralidad fáctica de situaciones. El mundo no es totalidad filosófica, sino espacio en el que se producen, encuentran y componen las perspectivas diferenciadas. De este modo, lejos de difuminar el espacio en una “autenticidad” de orden temporal, o de absorber las cosas en los procesos temporales a los que responden -de los que el primordial sería el “ser”- Arendt se adueña de una encendida reivindicación de lo espacial, a la vez que exalta jovialmente la coseidad de las cosas del mundo y la reificación producida en ellas por el trabajo humano⁴⁵⁹. Sin todo ello, sin esa carga y esa promesa efectivas de mundaneidad contingente, la política carecería de realidad, y sólo podríamos aspirar a alguna de sus degradaciones o sustitutos.

La verdad filosófica, tal y como se extrae de la visión crítica de la filósofa alemana, ha sido generalmente entendida en relación al tiempo, ya fuera en su tradicional suspensión constituida por la eternidad, ya en la inserción de todo ser en la corriente temporal de devenir; inversamente, su posición frente al espacio y todo lo que le es propio -como, por ejemplo, la verdad fáctica- ha sido de rechazo, suspicacia o simple indiferencia. La aspiración de eternidad, recogida bajo el rótulo de “verdad” por la tradición metafísica, es ejemplificada por la construcción platónica de una verdad suprasensible; lo eterno, en este caso, no es otra cosa que la negación del tiempo en el que están sumidas las cosas sensibles, pero sigue dependiendo ontológicamente de éste, ya que la operación de negar se tiene forzosamente que subordinar a lo previo que es negado, así como la idea de “fealdad” esgrimida por las vanguardias artísticas del siglo XX dependió, en gran parte, como negación, de la idea clásica de “belleza”. Por su parte, la transformación operada en la época moderna tampoco pareció afectar a esta relación exclusiva con la dimensión temporal, ya que consistió, como es el caso de Marx o Nietzsche, en reintegrar lo verdadero en un *transcurso*, sea el

⁴⁵⁸Cf. Birulés, F., “Introducción”, en: Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 31.

⁴⁵⁹Véase, por ejemplo: “Considerados como parte del mundo, los productos del trabajo -y no los de la labor- garantizan la permanencia y 'durabilidad', sin las que no sería posible el mundo” “(...) los hombres, a pesar de su siempre cambiante naturaleza, pueden recuperar su unicidad, es decir, su identidad, al relacionarla con la misma silla y la misma mesa”. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., págs. 116 y 166, respectivamente. Como podremos comprobar más abajo, esto introduce a Arendt en una notoria oposición con la filosofía marxiana del trabajo y, especialmente, con su teoría de la alienación. Véase *infra*, III, 3.3, “Karl Marx y el triunfo del *animal laborans*”.

de la historia, sea el de la vida.

Una razón de primera importancia para entender la calificación temporal de lo verdadero, y el rechazo de lo espacial, reside, según Arendt, en la estructura del mismo pensamiento humano, que para aprehender sus objetos propios ha de efectuar en ellos una “desensualización”, lo que a su vez ha de exigir la abstracción del espacio que les da un lugar⁴⁶⁰. La fidelidad filosófica a la actividad de pensar, así como su desinterés hacia otras actividades mentales -como el caso de la facultad de juzgar- determinaron en este caso su desapego hacia la dimensión espacial de la experiencia. En todo caso, en sus variadas formas, lo cierto es que la filosofía, según la autora, no prestó nunca especial atención al mundo, a la textura espacial en la que se hace patente la existencia humana, y la verdad que anhelaba adoleció a menudo de un agudo desprecio con respecto a ella, comenzando ya por la negativa caracterización del espacio humano en el “mito de la caverna” platónico: lugar de ilusión y no-verdad, etc. Desde la comprensión del mundo humano como “espacio de sombras” hasta la tematización heideggeriana del espacio público como recinto de la existencia inauténtica, hallamos en la historia de la filosofía una variada pintura de diferentes formas posibles de postergación del espacio en favor del tiempo. El nacimiento de la edad moderna, de hecho, lejos de debilitar el recelo filosófico hacia el espacio de las apariencias, lo intensificó hasta el grado de llegar a una virtual anegación de lo espacial en lo temporal -como representa, según la lectura arendtiana, el interés de las filosofías de Hegel y Marx por anular la objetividad del mundo en el *proceso* del espíritu o de la naturaleza- y, en términos relativos a la acción humana, a la sustitución de la política-espacio y sus referencias mundanas por la historia y su unilateralidad temporal de sentido. Frente a ello, la noción central que opone y ejercita Arendt se basa en que la experiencia propiamente política responde a una relación de orden espacial, es decir, de *co-presencia*, y no a una de orden temporal, transcurso o sucesión.

La verdad, en su conformación metafísica, parece decirnos Arendt, sobrevuela el espacio como un “abajo” indiferente. Frente a la variación infinita de las perspectivas dadas en un espacio abierto, instancias productoras de la pluralidad de opiniones carentes de fundamento unitario; frente a las tentativas intersubjetivas de persuasión; frente a la ejercitación del juicio que ha de tomar en cuenta la *posición* de los otros para llegar a realizarse en su situación concreta, la verdad omnicomprendiva de la filosofía política -que, como el tiempo, recorre de una vez todo espacio-

⁴⁶⁰Sobre la desensualización requerida para la actividad de pensar, Cf. Arendt, H., *The Life of the Mind*, “Part One/Thinking”, op. cit., pág. 77.

contribuyó a diluir la solidez del mundo y, con él, la realidad específica de lo político, y, por esta razón, tendió a categorizar el conjunto de relaciones políticas en torno a nociones ajenas a su esfera. Al deshechar la centralidad de la acción política como una actividad orientada en relación a lugares en el espacio, cuando los filósofos tuvieron que dar cuenta de la diversidad de “posiciones” ofrecidas a los hombres en la realización de sus capacidades políticas, en vez de fijarse en la disparidad de perspectivas y *doxai*, generalmente tendieron a asimilarlas a distinciones funcionales procedentes del ámbito de la vida económica y doméstica, soslayando que es la posición, literalmente, en el campo de lo público -que conforma su realidad como un “me aparece” o “me parece”⁴⁶¹- aquello que define la experiencia política concreta, y que la articulación primordial no se da en torno al par gobernar/ser gobernado, sino que se comprende mejor en relación a la situación y la alternancia con respecto al escenario del aparecer y a la acción: actor/espectador⁴⁶².

Arendt subrayó la incapacidad filosófica por introducirse en lo político, que estuvo ante todo determinada por la erradicación de la pluralidad del abanico de condiciones que integran la realidad humana; para dar cuenta de los fenómenos políticos, la contemplación de la pluralidad intrínseca a ellos es inexcusable, por lo que la persecución de esencias universales sólo significará la condena a habitar su exterioridad, la expulsión del seno de su sintaxis peculiar. El filósofo, en tanto erigió como su objeto de búsqueda al “Hombre”, se apartó indefectiblemente de la posibilidad de llegar a responder con sentido a la pregunta “¿qué es la política?”, ya que no es el Hombre, sino los hombres, quienes habitan la tierra⁴⁶³. Esto quiere decir, con respecto a lo que aquí nos ocupa, que, según Arendt, comprender la realidad propiamente humana demanda la inclusión de un espacio-entre los hombres que haga efectiva la pluralidad efectiva de su estar sobre la tierra. La política, según defiende la autora, no responde a una esencia humana: no hay esencia política en el hombre, la política se da en el espacio, en el “entre” los hombres, *fuera* del hombre⁴⁶⁴.

⁴⁶¹Este es, precisamente, el significado de “doxa”, según el análisis de la autora: “Para Sócrates, como para sus conciudadanos, la *doxa* era la formulación en el discurso de lo que *dokei moi*, esto es, de 'lo que me parece a mí'”. Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., págs. 51-52.

⁴⁶²Cf. Petereuben, J., “Arendt's Hellenism”, incluido en: Villa, D. (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, op. cit., Págs. 149-164, especialmente, pág. 157. Véase también: Arendt, H., “The Great Tradition, II: Ruling and Being Ruled”, *Social Research*, 74:4, 2007, págs 941-954.

⁴⁶³Arendt, H., *The Life of the Mind*, “Part One/Thinking”, op. cit., pág.19.

⁴⁶⁴Arendt critica en este punto a las filosofías políticas que, como la aristotélica, formularon lo político como dimensión esencial de la naturaleza humana: “*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 en el *Entre* los hombres, por lo tanto completamente *fuera* del hombre”. Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 46. De manera correlativa, se

Las grandes categorías del pensamiento filosófico, tal y como fueron dadas a luz en la Atenas del siglo V a.C., supusieron, entonces, una amenaza patente para el cerco de las actividades políticas. Desde ellas, defiende Hannah Arendt, no es posible acercarse a esta frágil dimensión de la existencia humana sin depositar en su interior elementos ajenos y, en última instancia, destructivos. Es lo que ocurre, como hemos visto, cuando lo político procura ajustarse a predicados preminentemente temporales, desplazando a los atributos de naturaleza espacial. Subsumir las relaciones políticas en el curso de corrientes temporales abole esas relaciones, las convierte en otra cosa. Por esa razón, Arendt localiza en la conversión moderna de la política en “Historia” la culminación de toda una trayectoria metafísica que comenzó, con Platón, en los albores de la filosofía; de la misma manera, la gran tragedia que ella señala en la modernidad, que en buena parte sofocó las rupturas revolucionarias y las reintegró a la unidad de la idea metafísica, fue que cada vez que en la edad moderna se necesitó un nuevo pensamiento político, lo que se obtuvo fue una filosofía de la historia:

En cualquier consideración del concepto moderno de la historia, uno de los problemas cruciales consiste en explicar su ascenso repentino durante el último tercio del siglo XVIII y la concomitante disminución del interés en el pensamiento puramente político⁴⁶⁵.

La introducción de un léxico filosófico dentro del vocabulario político operó en la misma dirección, desarticulando la experiencia específicamente política en nombre de una comprensión teórica pretendidamente omniabarcante. Las categorías centrales de la política “metafísica” exhiben, de acuerdo con la autora, una temporización eminente de los fenómenos en los que se presenta, como es el caso de la conjunción del concepto de “libertad” y la facultad de la que se hizo, tanto en la tradición filosófica como en la “rebelión” moderna contra ésta, depender: la voluntad. La libertad, que es el concepto nuclear de la realidad política, aquello que constituye su mismo sentido⁴⁶⁶, fue reducida a expresión de la voluntad, que es facultad de la mente humana definida por

ofrece en su obra un elogio de aquellos pensadores que entendieron la realidad de la política como “relación”, como es el caso, por ejemplo, Montesquieu o Maquiavelo. También Merleau-Ponty, aunque no sea aparentemente utilizado en este respecto por la pensadora judía, la entendió así.

⁴⁶⁵Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 124.

⁴⁶⁶Véase: “Presentación: ¿Tiene la política todavía algún sentido?”, en: Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., págs. 61-67.

su proyección al futuro⁴⁶⁷; de este modo, la libertad, en vez de insertarse en un ámbito espacial de movimientos y relaciones, se fundió en el flujo del tiempo y se comprendió como capacidad para “hacer” cosas en relación a lo venidero, haciendo de lo que aparece en el espacio sólo un material al servicio de proyectos temporales⁴⁶⁸ e identificándola implícitamente con la necesidad de la flecha del tiempo, lo que sería su contenido explícito en autores como Hegel y Marx⁴⁶⁹. El carácter libre de las acciones humanas, por lo tanto, se reinterpreto como “soberanía”, y se procuró reformular como la capacidad de un sujeto de elegir entre diferentes opciones posibles y dar existencia actual a alguna de las ideas preexistentes en su pensamiento, pero no como facultad para iniciar cosas nuevas⁴⁷⁰. La política se hizo girar alrededor de la voluntad, temporalizándola, y de la soberanía - como en el caso notorio de los Estados modernos-, transformándola en una forma más de fabricación, y subsumiendo su forma peculiar de libertad en la noción de libertad propia del fabricante de cosas, capaz de crear y destruir objetos⁴⁷¹. Muy al contrario, la apuesta de Arendt incide en arrancar la libertad del círculo sofocante de la voluntad -sea individual o colectiva-, devolverla a su condición de “arrojada” al espacio mundano; separarla de su comprensión tradicional y devolverla al campo de lo imprevisible e incierto, al campo del “milagro”⁴⁷².

⁴⁶⁷“(…) la tradición filosófica (…) distorsionó, en lugar de aclarar, la idea misma de libertad tal como se da en la experiencia humana, transportándola de su terreno original, el campo de la política y los asuntos humanos en general, a un espacio interior, la voluntad (…)”. “¿Qué es la libertad?”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 230. Acerca de la voluntad: “(…) the Will (...) is as obviously our mental organ for the future as memory is our mental organ for the past”. (“... la Voluntad ... es tan obviamente nuestro órgano mental para el futuro como la memoria es nuestro órgano mental para el pasado”). Arendt, H., “Part Two/Willing”, *The Life of the Mind*, , op. cit., pág. 13.

⁴⁶⁸Específicamente, la conversión de la política en un asunto técnico vuelca en ella el carácter impreso en la técnica moderna, que, según Arendt, trae “a la tierra” las teorías de los científicos. Cf. “La conquista del espacio y la estatura del hombre”, en: Arendt, H. *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 416.

⁴⁶⁹Véase las palabras de Engels: “La libertad de la voluntad no significa, pues, más que la capacidad de poder decidir con conocimiento de causa.(...) La libertad consiste, pues, en el dominio sobre nosotros mismos y sobre la naturaleza exterior, basado en el conocimiento de las necesidades naturales; por eso es necesariamente un producto de la evolución histórica”. Engels, F., *La revolución de la ciencia de Eugenio Duiring*. Biblioteca de Autores Socialistas, pág. 105. <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/78ad/78AD.htm>. Consultado el 4 de mayo de 2014

⁴⁷⁰“(…) el ideal de libertad dejó de ser el virtuosismo en el sentido que mencionamos antes y se convirtió en soberanía, el ideal de un libre albedrío, independiente de los demás y, en última instancia, capaz de prevalecer ante ellos”. “¿Qué es la libertad”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 257.

⁴⁷¹Libertad y soberanía se enfrentan en Arendt como nociones mutuamente excluyentes: “Si los hombres quieren ser libres, deben renunciar precisamente a la soberanía”. *Ibidem*, pág. 259.

⁴⁷²En consonancia con su método, fragmentario y, a su manera, histórico, Arendt, dotada de gran olfato para lo perteneciente a los márgenes, localiza por doquier “perlas” capaces de reorientar la comprensión de lo tradicionalmente asumido como evidencia. Así, la pensadora judía no encontrará empacho en fijarse en la figura de Jesús de Nazareth para bosquejar, frente a las teorías, una experiencia radical de la libertad devuelta al mundo. En

4.3. La política y el espacio de aparición

La esencia de la política, como hemos desarrollado, sólo puede comprenderse como actividad articulada en un espacio y dirigida a la aparición de los hombres entre sí a través de acciones y palabras. Por ello, su centro es la preservación de un espacio público a través de la constitución de un espacio político, una *polis*. Aunque el hombre es intrínsecamente un ser temporal -más específicamente: con él nace el tiempo, como la autora afirma al comentar la concepción agustiniana del mismo⁴⁷³-, la actividad política se realiza en una dimensión eminentemente espacial y se resuelve ante todo en una composición virtualmente topológica del existir. No obstante, esta introducción del espacio-mundo no debe entenderse según categorías de la filosofía de la conciencia al estilo cartesiano, es decir, como muda extensión; más bien, Arendt estaría más próxima a la concepción de Merleau-Ponty, en quien

La constitución de un nivel espacial significa, entonces, algo más que la mera espacialización del mundo por la instalación de un punto cero de referencia para establecer las demás coordenadas (como, según Sartre, es posible entender al cuerpo) en las que se ubicarían los objetos como en una cuadrícula. La constitución de un 'mundo pleno', que se da con la instauración de un nivel espacial, convierte al mundo en polo intencional, ya sea de mi percepción o de mis intenciones motrices⁴⁷⁴.

Arendt lleva a cabo un desbordamiento de la filosofía de la existencia que se resuelve en una

Jesús percibe una comprensión poderosa del significado de ser libre, por ejemplo, cuando, según ella, desacredita a la voluntad soberana como órgano rector y convierte a la fe en la facultad humana que corresponde al poder ser libre, dado que su resultado es el “milagro”. No obstante, es preciso subrayar que aquí “milagro” posee un significado alejado de lo sobrenatural, y, por ello, toma como referencia aquellos pasajes de los evangelios en que “(...) los milagros son, sin duda, no hechos sobrenaturales sino sólo lo que todos los milagros (...) deben ser: interrupciones de alguna serie natural de acontecimientos, de algún proceso automático, en cuyo contexto constituyen lo absolutamente inesperado”. “¿Qué es la libertad?”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 264.

⁴⁷³“Y si se puede identificar un 'motivo'recurrente, que sirve si no de hilo conductor al menos de hilván para toda su obra, es ciertamente el de natalidad en tanto *initium*, en tanto comienzo donde algo comienza y vuelve a comenzar no sólo una vez en Cristo, sino en cada alguien: la encarnación no ocurre una vez, sino cada vez. Nacer y tiempo. Nacer es el tiempo”. Collin, F., “Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano”. Incluido en: Birulés, F. (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, op. cit., págs. 77-97, pág. 95.

⁴⁷⁴Battán Horenstein, G., “Corporeidad y experiencia del espacio en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty”. *Integraçao*, nº 33, mayo 2003.

reocupación del espacio, abandonado por la obsesiva atención dirigida al tiempo. La pensadora judía apunta a sobrepasar la cuestión de la existencia individual para, ampliándola, volcarse en la existencia compartida, para la cual la problemática matricial no es el tiempo, sino el espacio. Desbordando los límites de la filosofía de la existencia, Arendt propone, entonces, una filosofía de la co-existencia, y, por ello, frente a la comprensión temporal del puro existir, se ocupa en establecer un marco de referencias, de aberturas espaciales, como condición de posibilidad de ese existir juntos, simultáneos, *con*.

La idea arendtiana de la *polis* griega introduce un tipo ideal de este espacio político en el que se ofrecería, en sus trazos puros, la posibilidad de la apertura de un mundo del co-estar para la acción y el discurso humanos⁴⁷⁵. Lo decisivo de este espacio histórico, tal y como aquí lo interpretamos, es, precisamente, el aseguramiento en la existencia de un espacio de aparición: “Si comprendemos lo político en el sentido de la *pólis*, su objetivo o *raison d'être* sería el de establecer y conservar un espacio en el que pueda mostrarse la libertad como virtuosismo”⁴⁷⁶. Para los griegos, según la perspectiva de la autora judía, la *polis* no es una organización de la vida común cuyo fin descansa en la satisfacción de las necesidades vitales o la pervivencia del grupo, sino que consiste, más bien, en la erección de un *escenario* permanente de representación⁴⁷⁷, un espacio en el que los ciudadanos puedan aparecer unos a otros, pero no de manera excepcional, como es el caso de la asamblea de guerreros homérica, sino en la vida cotidiana, y adquirir así una identidad estable entre ellos. La *polis*, en consonancia con esto, dispone un lugar donde ser mirado, y, de esta manera, encuentra su sentido en la donación de estabilidad hacia aquello -la acción, la palabra- que por sí desaparece al realizarse⁴⁷⁸. El sentido de la *polis* es la disposición de un lugar en el que la libertad pueda revelarse y en el que, a pesar de su constitutiva condición efímera, pueda obtener la realidad plena que presta la duración a las cosas humanas, ya sea en la forma de recuerdos y relatos compartidos, de lugares, instituciones o de objetos como las obras de arte.

⁴⁷⁵A pesar de la permanente tentación de solidificar la existencia política de los griegos como un modelo situado históricamente en el origen, en un momento anterior a cualquier degradación, que representaría una “edad de oro” en la que todo anhelo podría confluir, el pensamiento de Arendt -y no obstante la expresión ambigua que a menudo adquiere en este punto- debe separarse, como hemos apuntado más arriba, de la nostalgia por el pasado para poder adquirir el significado de tipo ideal que aquí emerge.

⁴⁷⁶“¿Qué es la libertad?”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 244.

⁴⁷⁷Cf. Arendt, H., “The Great Tradition II. Ruling and Being Ruled”, *Social Research*, op. cit., pág. 950.

⁴⁷⁸Cf. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., págs. 75-76.

Todo el mundo real de los asuntos humanos depende para su realidad y continuada existencia en primer lugar de la presencia de otros (...) y, luego, de la transformación de lo intangible en la tangibilidad de las cosas. Sin el recuerdo y la transformación que aquél necesita para su propia realización y que lo convierte, como sostenían los griegos, en la madre de todas las artes, el discurso, la acción y el pensamiento perderían su realidad al final de cada proceso y desaparecerían como si nunca hubieran existido⁴⁷⁹.

La ciudad griega, en efecto, cumple en el pensamiento político de la autora la función de señalar la posibilidad de un lugar, de una realidad mundana en la que se ha abierto un claro resguardado del sofocante apremio de las urgencias biológicas, un perímetro protegido de la eficiencia funcional que la naturaleza exige a los seres vivos. El sentido de la política indica su desgajamiento de la necesidad natural, por un lado, y su estrecha vinculación a un espacio, por otro; desgajamiento de la necesidad porque se vincula a la artificialidad, a una liberación momentánea con respecto a las funciones y procesos biológicos que señalan la vida de la especie; vinculación al espacio porque, frente a la inmersión en la necesidad de los cursos temporales, el ejercicio perteneciente a su ámbito se da, antes que nada y de forma decisiva, como libertad de movimiento⁴⁸⁰.

La primera nota del acorde político que Arendt reconoce en la existencia histórica de las *poleis* es una separación estricta entre lo público y lo privado, una demarcación vigilante que, estableciendo lindes firmes, separa y concede autonomía a una esfera emancipada del cumplimiento funcional de los requerimientos biológicos de la especie y la familia. Esta esfera es la propiamente política, y de su conservación depende la realidad de todas aquellas actividades que, como la acción, no ejecutan funciones al servicio del metabolismo biológico o la supervivencia⁴⁸¹. La *polis*,

⁴⁷⁹Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 117. La obra de arte como configuradora de un mundo, como apertura de un espacio, es también esencial a la visión de Heidegger sobre el arte: “La obra, en tanto que obra, levanta un mundo. La obra mantiene abierto lo abierto del mundo”. “El origen de la obra de arte”, incluido en: Heidegger, M. *Caminos de bosque*; traducido por Cortés, H. y Leyte, A.; Madrid, Alianza Editorial, 1995, pág. 3.

⁴⁸⁰“Lo político en este sentido griego se centra, por lo tanto, en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecible por muchos, en que cada cual se mueva entre iguales”. Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., págs. 69-70. La libertad de movimiento, por lo tanto, funda la posibilidad de los dos conceptos políticos centrales de la experiencia griega, fundadores de lo político desde su origen: la *isonomía* y la *isegoría*. Ambos exigen la disposición de un espacio-entre en el que desplazarse entre iguales.

⁴⁸¹Para el análisis arendtiano de lo privado y lo público, véase *supra*, II, 3.3, “La apariencia como ser-real”.

antes que cualquier otra cosa, se configura como un espacio iluminado por la luz de una realidad común, frente a la invisibilidad de las actividades de carácter orgánico, privado y metabólico. Esta separación férrea de lo público y lo privado⁴⁸² tiene que ver con la centralidad que en su versión de la política adquiere la libertad, que, además de propiciar positivamente el nacimiento de lo nuevo y “milagroso” -en tanto carente de antecedentes-, se asienta sobre la liberación anterior, como he mencionado arriba, con respecto a las necesidades biológicas. En esto, Arendt es claramente deudora de la distinción aristotélica entre lo “político” y lo “económico”, entre los ámbitos adversativos de la *polis* y el *oikos*, regidos respectivamente por la libertad ciudadana y la necesidad. La política como tal, según defiende el estagirita, es una esfera liberada con respecto a la necesidad económica, y por ello ha de separarse contundentemente de ella⁴⁸³. De este modo, la valoración crítica de las revoluciones modernas que ofreció la autora en repetidas ocasiones estuvo guiada, antes que nada, por la capacidad de éstas para constituir tal esfera pública separada de las consideraciones sociales, o, para decirlo con otras palabras, para erigir instituciones debidamente políticas y no sujetas a la coacción de los procesos biológicos o económicos⁴⁸⁴.

La *polis* es considerada por Arendt como la primera ocasión histórica en que, con vacilante

⁴⁸²Una crítica de la rigidez con que Arendt establece la distinción entre lo “social” y lo “político”, así como otras, puede encontrarse en: Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, op. cit., págs. 123 y ss. La filósofa de origen turco achaca a Arendt una tendencia al “esencialismo fenomenológico”, resultante de su temprana adscripción a la filosofía de Heidegger, que se resuelve en la búsqueda y establecimiento de distinciones que tienden a solidificarse como esencias y a ocupar u oscurecer a las realidades efectivas descritas: “Arendt's phenomenological essentialism frequently leads her to conflate conceptual distinctions with social processes, ontological analyses with institutional and historical descriptions” (“El esencialismo fenomenológico de Arendt frecuentemente le lleva a confundir distinciones conceptuales con procesos sociales, análisis ontológicos con descripciones institucionales e históricas”). *Ibidem*, pág. 124. Creemos, frente a esta postura, que la operatividad de las distinciones arendtianas pertenece, antes que al campo de las esencias, al de los tipos ideales, o, expresado de otra forma: en ella, las esencias fenomenológicas son reinterpretadas a la luz de la teoría de los tipos ideales de Weber, variando su misma naturaleza en este sentido. Véase *supra*, I, 2.4, “El método y la comprensión de los asuntos humanos”.

⁴⁸³Cf. Aristóteles, *Política*, Libro I, 1252a-1253a, op. cit., págs. 3 y ss.

⁴⁸⁴El análisis de las revoluciones, y, concretamente, de la americana y la francesa, está mayormente situado en: Arendt, H., *Sobre la revolución*, op. cit. En él, la autora establece una demarcación clara entre una y otra, basándose en el interés propio de cada una de ellas. Esta tajante distinción, sin embargo, ha sido a menudo criticada como una idealización exagerada del caso americano, y una degradación correspondiente de los hechos de la revolución francesa. Según defiende, mientras la francesa se encontró muy pronto dirigida por el interés de satisfacer las “necesidades” sociales, la revolución americana encontró mayormente su interés en el mundo compartido, y por eso fue capaz de erigir instituciones duraderas; de este modo, la francesa se convirtió en una revolución social, mientras la americana fue propiamente una revolución política. Véase: Canovan, M., “The People, the Masses and the Mobilization of Power: The Paradox of Hannah Arendt's Populism”, *Social Research*, 69:2, 2002, pág. 411 y ss. Para una crítica de la idealización arendtiana de la revolución americana, véase: “Hannah Arendt. La historia de dos revoluciones”, incluido en: Habermas, J., *Perfiles filosófico-políticos*; traducido por Jiménez Redondo, M.; Taurus, Madrid, 1975.

éxito, se iluminó un espacio protegido de la incesante transformación de los procesos naturales. La ciudad griega, a pesar de los muchos contratiempos y aspectos desagradables que la pensadora judía no dejó alguna vez de señalar, pudo, por ese motivo, mostrarse en su obra como un caso de realización política dotado de validez ejemplar: separándose de la fluctuación constante de los cursos temporales, la ciudad abrió un espacio destinado a durar y a acoger en su seno la representación de las cosas humanas, de la acción y la palabra, con el fin de otorgarles consistencia, visibilidad y la única forma de inmortalidad que les ha sido permitida, el recuerdo dado en la forma de historias, poemas y cosas. Sobre la inmortalidad como meta de la *polis*, Arendt evoca en repetidas ocasiones el discurso de Pericles en conmemoración de los muertos causados por la epidemia de peste que asoló Atenas durante la guerra contra Esparta, tal y como es ofrecido por Tucídides en su obra sobre la Guerra del Peloponeso⁴⁸⁵. Dado el carácter representativo del actuar humano, el espacio político ha de configurar algo así como un teatro, unas tablas perennes capaces de albergar las fugaces apariciones de individuos destinados a perecer. La *polis*, de esta manera, concede solidez a lo más líquido de la condición humana, aquello que parece condenado a pasar sin dejar rastro, y lo hace estableciendo una escena mundana, apartada -en la medida de lo posible- de la consunción que atenaza a todo lo existente: una porción de espacio fijado por obra del artificio humano y arrancado al tiempo. Este espacio asegurado por la ciudad procede del deseo de inmortalización que la criatura efímera que llamamos “hombre” pretende conferir a sus acciones⁴⁸⁶, y consiste en adecuar unas coordenadas espaciales destinadas a contener de forma duradera el espacio público que, por propia naturaleza, desaparece en cuanto desaparecen las relaciones concretas a que daba cabida.

La diferenciación de un espacio político con respecto al solo espacio público es, aquí, nuclear: el espacio público es apertura despejada por la interacción humana, es el lugar protopolítico inaugurado en la tradición occidental por la asamblea de guerreros homérica, reunida

⁴⁸⁵Véase, por ejemplo: “El concepto de historia: antiguo y moderno”, incluido en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 116.

⁴⁸⁶También la filosofía, según Arendt, pretende la “inmortalización”, pero, a los efectos que aquí nos ocupan, no lo hace en relación al espacio, sino, de acuerdo con la naturaleza misma del pensamiento, en relación al tiempo, apuntando a la suspensión de la corriente del fluir en un “presente” inextinguible, un *nunc stans*. Véase: “The gap between past and future: the *nunc stans*”, en: Arendt, H., “Part One/Thinking”, *The Life of the Mind*, op. cit., págs. 202-213 Esto conduce a una contraposición agudamente trazada entre el campo de la inmortalización política, penetrado por la pluralidad y la apariencia, y la filosófica, realizada en la soledad y dirigida al ser que no aparece. Cf. Birulés, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, op. cit., pág.69.

en una ocasión limitada y concreta: la toma de Troya⁴⁸⁷. Este espacio, como se constata en ese caso, es tan efímero como las acciones y palabras que en él se mostraron, y, una vez disuelta la asamblea, desapareció. Debido al carácter fugaz del espacio público, la *polis*, el espacio propiamente político, fue establecida como potencia estabilizadora e inmortalizadora, con el fin de que las obras y palabras de los hombres no se desvanecieran una vez concluida la oportunidad de su aparición. La ciudad es fijación de lo fluido. Lo político, a pesar de su inevitable variación histórica, conserva allá dónde aparece, según Arendt, la mismidad del carácter potencialmente inmortalizador, del dispositivo volcado en la perceptibilidad de las acciones humanas y su memoria, ya sea en el original ejemplo griego, la república romana o las revoluciones modernas. Tanto es así, que, si bien es lícito poner el énfasis en la concepción arendtiana de una política basada en consejos, *soviets* o asambleas libres, el valor de lo revolucionario, como he citado más arriba, reside también, a sus ojos, en la capacidad para levantar instituciones durables y sólidas de carácter eminentemente conservador, dicho en su sentido más literal: conservadoras del mundo siempre amenazado por la inquietud transformadora de los cursos naturales⁴⁸⁸. Frente a una representación “al raso”, tan desnuda como la de los aqueos en la desabrigada cercanía de Troya y caduca como las relaciones entre ellos establecidas a cada instante, el espacio político aspira a la firmeza del teatro construido en piedra y hecho para permanecer; de este modo, para Arendt, la profunda afinidad existente entre el arte y la política reside en la aspiración a hacer del mundo algo resistente al inmisericorde transcurrir del tiempo, y la forma de arte que coincide más plenamente con el actuar político es la tragedia, el teatro, lo que advertimos en la continuada utilización por su parte de términos tomados del ámbito de la escena para caracterizar a lo político: “*performance*”, “escena”, “actor”, etc⁴⁸⁹. Tampoco en este respecto podemos dejar de pensar en una indudable influencia aristotélica, ya que la pensadora judía recogió en su forma peculiar el hermanamiento íntimo que el filósofo de Estagira estableció entre la acción y la tragedia al afirmar que la tragedia consiste en una imitación no de

⁴⁸⁷ Este es, según la pensadora judía, el origen mítico de la política en occidente, de tal manera que, a su entender: “(...) El contenido del espacio de la polis sigue ligado a lo homérico, que le da origen”. Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 74. Para lo que sigue, he utilizado también la sugestiva visión de la política griega y sus referencias puramente espaciales ofrecida por Vernant: “La organización del espacio”, en: Vernant, J.P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*; traducido por López Bonillo, J. D.; Barcelona, Ariel, 2001, págs. 135-241.

⁴⁸⁸ Acerca de los rasgos conservadores de la política arendtiana, véase: Canovan, M., “Hannah Arendt como pensadora conservadora”, incluido en: Birulés, F., *Hannah Arendt, el orgullo de pensar*, op. cit., págs. 51-77.

⁴⁸⁹ Véase, por ejemplo: “(...) the distinguishing activity, the *aristeuein* itself, can now become a daily performance and permeate the whole body politic” (“... la actividad diferenciadora, el *aristeuein* mismo, puede en este momento convertirse en una representación diaria y permear el cuerpo político completo”). Arendt, H., “The Great Tradition II: Ruling and Being Ruled”, op. cit., pág. 950.

cosas o personas, sino de acciones⁴⁹⁰.

La diferencia existente entre el espacio público, sin más, y su fijación en un espacio político es la que separa a la asamblea homérica de la *polis* clásica. Sin embargo, su contenido es similar, es la representación política misma, sólo que en su acontecer casi instantáneo, en el caso de la asamblea de guerreros, o en un horizonte de permanencia, el de las instituciones políticas de la ciudad. En el primer caso, el espacio es arrastrado enseguida por la corriente temporal; en el segundo, adquiere la estabilidad de un mundo construido y resiste a su pasar. En ambos casos, lo que se ha abierto es un espacio, el espacio de la representación, identificado por sus límites idealmente circulares y, por lo tanto, por la posesión de un centro en el que las miradas pueden converger. Este centro fijo, sólo existente en la asamblea de guerreros mientras a su alrededor se cierra el círculo de los reunidos, constituye lo que es fijado e inmovilizado en la forma de *ágora* en la ciudad griega. Su inmovilidad es lo que permite que el espacio político sea lugar de movimiento y relación para los ciudadanos, de manera que los vínculos establecidos entre ellos, por variables que sean, siempre conserven las propiedades de la superficie esférica en la que se desenvuelven o, lo que es lo mismo en el lenguaje político: *isonomía*, *isegoría* y ausencia de dominación vertical. Sólo el espacio funda la libertad como tal y, por lo tanto, ofrece la condición de sentido para toda relación política.

En la obra de J. P. Vernant encontramos el análisis del carácter profundamente espacial de la política griega, lo que para él constituye el nacimiento mismo de lo político emancipado de lo religioso. Frente a la condensación simbólica de lo religioso, frente a la articulación vertical de lo real, que la dispone en torno a líneas ascendentes -hacia los dioses y su mirada tutelar-, la apertura y ensanchamiento de una superficie horizontal en el que las relaciones son simétricas y reversibles acompaña a la aparición de lo político, ya que es en este espacio artificialmente forjado en el que “son los hombres quienes toman ellos mismos en sus manos su destino 'común’”⁴⁹¹. Según esta perspectiva, la sujeción del espacio a un centro fijo -el *ágora*- permitió la emergencia de la racionalidad implícita de lo público, ya que el centro, aquello que está a la vista de todos, manifiesta lo que es común. El autor francés muestra cómo, sin la habilitación de un espacio centrado en torno a lo común, lo único dado a la existencia es la multiplicación de hogares, de

⁴⁹⁰“Es pues la tragedia imitación de una acción esforzada y completa (...)”. Aristóteles, *Poética*, 1449b; edición trilingüe a cargo de García Yebra, A.; Editorial Gredos, Madrid, 1974, pág. 145.

⁴⁹¹Vernant, J.P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op. cit., pág. 189.

recintos privados escondidos en la penumbra⁴⁹². Por ello, “(...) el advenimiento de la ciudad se señala primeramente por una transformación del espacio urbano (...) todas las construcciones urbanas están centradas alrededor de una plaza que se llama el ágora”⁴⁹³. La decisiva vinculación con la asamblea homérica, a la que Arendt otorga, como he señalado, importancia primordial, es aquí confirmada al destacar su homología: las propiedades geométricas de la circunferencia formada por la asamblea de guerreros son trasladadas a la totalidad del espacio ciudadano, sólo que dotadas de fijeza y estabilidad, al establecer en su centro *-tó mesón-* el *ágora*. La puesta de lo común en el centro hace que, desde él, irradie al resto de la ciudad el conjunto de propiedades espaciales que, desde entonces, definen cualquier relación posible establecida entre sus miembros: simetría, reversibilidad, ausencia de jerarquización vertical. Estas relaciones, tanto para Arendt como para Vernant, no son una forma posible de ordenación política, sino que señalan la posibilidad misma de la política; lo demás, para nuestra autora, será una organización de los asuntos humanos, pero no, ciertamente, una organización propiamente política de éstos⁴⁹⁴.

La armazón sensible de un espacio articulado muestra, ateniéndonos a las ideas de Arendt, el nacimiento de la política; de su conservación a través de leyes e instituciones depende que no llegue a desaparecer. Ese espacio carece por completo de naturalidad, es una apertura forzada y producida por el “artificio humano”, por lo que su permanencia se vincula al esfuerzo consciente de los hombres por mantener abierta su superficie y contener las fuerzas que tienden a sofocarlo. Exige la lucha incesante en favor de lo finito de los escenarios humanos frente a la infinitud desbordante de las fuerzas naturales. Por esta razón, la política no consiste en una simple gestión técnica o una aplicación automática de principios y reglas, sino en la constante afluencia de acciones y palabras que renuevan y fortalecen esa apertura tan frágil, pero que, a la vez, son contenidas en su ámbito limitado evitando que lo iniciado por ellas se pierda en la carencia de significado de lo ilimitado. El esfuerzo político humano por hacer significativas las acciones y las palabras, es, en efecto, la contienda contra las fuerzas infinitas que tienden a digerir todo lo finito en los procesos interminables de carácter cósmico. Por ello, el espacio de la *polis* es, según Arendt, recinto y

⁴⁹²Otro autor francés que señaló agudamente el riesgo que el refugio en lo privado presenta para la política fue Tocqueville, quien afirmó: “El despotismo (...) sustrae a los ciudadanos toda pasión común, toda necesidad mutua, toda exigencia de entenderse, toda ocasión de actuar juntos; los encierra, por así decirlo, en la vida privada”. Tocqueville, A., *El antiguo régimen y la revolución*; traducido por Hermosa Andújar, A.; Madrid, Ediciones Istmo, 2004. pág. 50.

⁴⁹³Vernant, J. P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op. cit., pág. 191.

⁴⁹⁴Es lo que sucede, en su caso límite, con el totalitarismo, que conduce a su frenesí la desaparición de la política a través de la organización. Véase *infra*, “IV. Filosofía e ideología”.

limitación, es establecimiento de confines y lindes divisorias que ponen coto al mundo humano protegiéndolo de la infinitud de lo inhumano. Esa es, primordialmente, la función de la ley, la salvaguarda de las articulaciones espaciales que diferencian lo público y lo privado, que distancian lo funcional de lo libremente activo, que apartan el espacio humano de los cursos temporales de la naturaleza y, de esa manera, permiten la emergencia de un espacio-entre los hombres que, a la vez, los une en un ámbito común y los separa, permitiendo la aparición de cada uno como singular. La ley, que fija límites y estabiliza las distinciones introducidas en un mundo siempre cambiante, obedece a lo hecho por el hombre y no pertenece a lo que es por naturaleza (*physei*). La ley, en este respecto, nunca es “ley natural”, y la intención de Arendt es, precisamente, separarla en lo posible de los procesos y regularidades naturales que devoran el artificio humano⁴⁹⁵; La ley es el artificio humano dirigido a preservar el espacio político como tal espacio, y, por ello, el destructor de la ley - como es el caso, en Grecia, del tirano- es metafóricamente conceptualizado como destructor de las murallas de la *polis*⁴⁹⁶.

El espacio político, dotado de la geometría de los cuerpos esféricos, no es el espacio de las magnitudes infinitas habilitado por la ciencia moderna, el espacio ilimitado del universo inconmensurable en el que se funden física y matemáticas. Para que la existencia humana posea significación ha de estar dotada de la resonancia que prestan los espacios limitados, ya que, envuelto sólo por una infinitud en acto de galaxias y distancias irrecorribles, cualquier acto humano se perdería en el silencio. Frente al espacio físico-natural, el hombre necesita de un espacio humano recogido y limitado por magnitudes accesibles a su propio obrar y reconocimiento; por ello, Arendt critica con denuedo la homogeneización del espacio cósmico realizada en la ciencia moderna y su extensión, de acuerdo con la ciencias sociales imperantes en su tiempo, a la comprensión de las cosas humanas, ya que barre las frágiles empalizadas levantadas por el obrar humano para dar sentido a sus, en relación al universo infinito, pequeñas acciones. La introducción en el mundo

⁴⁹⁵“(…) the order of the universe, the *kosmos* of natural things, was differentiated from the world of human affairs, whose order is laid down by men since it is an order of things made and done by men” (“... el orden del universo, el *kosmos* de cosas naturales, fue diferenciado del mundo de los asuntos humanos, cuyo orden es establecido por los hombres en tanto es un mundo de cosas fabricadas y realizadas por hombres”). Arendt, H., “The Great Tradition. I. Law and Power”, *Social Research*, 74:3, 2007, pág. 717.

⁴⁹⁶Cf. Ibídem, pág. 718. En el caso de la tiranía, Arendt reconoce ampliamente la contraposición y distancia entre lo privado y lo público, ya que, si bien puede significar “una gran ventaja para la prosperidad de la ciudad y el florecimiento de las artes tanto materiales como intelectuales”, en el ámbito estrictamente político acaba con la libertad: “se expulsaba a los ciudadanos a sus hogares y el espacio en que se daba el trato libre entre iguales, la *agora*, quedaba desierto”. Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 71.

humano de la persecución filosófica y científica de “lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño” supone una condena fulminante de las actividades que dotan a la vida humana y su ser en el mundo de un sentido adecuado a su existencia: si el obrar humano ha de tener algún sentido, ha de ser por su capacidad de escapar al infinito del cosmos postulado en los cálculos matemáticos, por su aptitud para habitar el artificio construido por sus manos y separado costosamente del resto de la naturaleza⁴⁹⁷.

En suma, en el espacio de la *polis*, un espacio público detenido y fijado topológicamente a través de las leyes, las instituciones y la capacidad humana constructiva, y destinado a la representación de las cosas humanas, se da existencia a algo que se opone, por un lado, al tiempo que consume y licúa lo sólido, y, por otro, al espacio cósmico y la geometría homogénea de las distancias y magnitudes infinitas. El espacio público así levantado es un espacio humano, la isla habitable para los hombres en un universo inhóspito. Por ello, este espacio cumple un cometido plenamente humanizador, y su función es habilitar entre los hombres una superficie específicamente política que permita que se relacionen entre sí como individuos, capaces de unirse en torno a intereses comunes, y no como meros miembros de la especie. Un grupo así conformado no es un simple agregado de átomos idénticos, sino una colectividad diferenciada internamente.

4.4. Política y revelación

Del análisis realizado hasta ahora podemos recoger ciertos elementos que ayudan a conformar la imagen arendtiana de la política, y que serán útiles a la hora de introducir la interpretación de la crítica formulada por la pensadora y dirigida a la tradición de filosofía política, por un lado, y a las ideologías contemporáneas, por otro. Estos elementos serán, a su vez, cruciales si de lo que se trata es de mostrar la comunicación, no tan evidente, que la autora establece entre la una y las otras, es decir, entre la construcción teórica de las categorías que ofrecieron un marco a la comprensión de la política en el seno de la tradición filosófica occidental y la eclosión de las novedosas formas de pensamiento que llegaron a apoderarse de la experiencia política a partir del siglo XIX.

⁴⁹⁷“En otras palabras, el hombre sólo puede extraviarse en la inmensidad del universo, porque el único punto de Arquímedes verdadero sería el vacío absoluto situado detrás del universo”. “La conquista del espacio y la estatura del hombre”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 423.

Comprender el fenómeno de la política se ha mostrado, según la pensadora judía, como el intento de recomponer un campo roto por las categorizaciones y presupuestos habilitados por diversas posturas filosóficas que trataron de dar cuenta de su acontecer. Esta recomposición ejercitada por Hannah Arendt no deja de tener zonas de sombra, e incluso amplias lagunas que impiden una construcción sistemática o una formulación presidida por la estricta lógica de sus proposiciones. El objetivo de la autora no es ofrecer una “teoría” de la política, como expusimos más arriba, sino, más bien, a través de ejercicios imaginativos que permitan repensar de nuevo lo ya pensado, desenterrar las experiencias pre-teóricas que dan suelo a la vida política humana y proponer nuevos conceptos -nuevas metáforas- que permitan su aprehensión y su práctica. El problema es que nos hemos encontrado con el hecho de que pensar la política significa partir de un territorio saturado ya de presupuestos teóricos y, tal y como la autora los denomina, “prejuicios”⁴⁹⁸. No es posible dejar de lado todo ese conjunto de conceptos y categorías que han configurado la comprensión occidental de la política, sino que es preciso, antes que nada, dirigirse a ellas e interrogarse sobre las diversas experiencias que fundaron su surgimiento. En el origen de las ideas, insiste Arendt, están las experiencias, por mucho que aquéllas terminen camuflando o haciendo irreconocibles a éstas. Desde la experiencia totalitaria del terror, los campos de exterminio y la organización total de las sociedades humanas, la autora procuró hallar un sentido a la política, que se presentaba fáctica y manifiestamente como lo carente de todo sentido. Más arriba he señalado algunas de las bases que permiten dar cuenta de esta empresa -una antropología centrada en el “hacer”, una ontología de la apariencia, una rehabilitación del espacio como lugar de la acción humana- que en lo que sigue será importante tener en cuenta a la hora de conducir a una configuración positiva de la política y de alguna de sus formas de realización⁴⁹⁹.

La política no es un fenómeno sistemático, ordenable plenamente en torno a categorías lógicas claras y precisas, sino más bien disperso, discontinuo y sólo aprehensible en una pluralidad de manifestaciones no susceptibles de acomodación a la unidad del concepto⁵⁰⁰. Más que por esta unidad, entonces, lo político es reconocible en torno a líneas de fuga que agrupan sin subsumirlas

⁴⁹⁸Véase *supra*, II, 1.2, “Juicio y prejuicio en la emergencia de las ideologías”.

⁴⁹⁹La meta de este trabajo no está constituida por el objetivo dar cuenta de la idea arendtiana de política, lo que sería objeto de una reflexión guiada por intereses diversos a los aquí expresados. La idea de política ha de limitarse en la disquisición presente al trazado de un horizonte en el que adquiera sentido la crítica de la filosofía política y las ideologías, por lo que no se ha de exigir a lo que sigue un desarrollo exhaustivo.

⁵⁰⁰Flores D'Arcais señala la coincidencia, en este punto, con Merleau-Ponty: “La política resulta de la 'práctica de la vida' y escapa al entendimiento”. Flores D'Arcais, P., *Hannah Arendt. Existencia y libertad*; traducido por Cansino, C.; Madrid, Tecnos, 1996, pág. 11.

distintas experiencias que, reiteradas a lo largo del caprichoso devenir histórico, no cesan de repetirse para, precisamente, mostrar siempre sus diferencias. El carácter histórico del acontecer imprime en los asuntos humanos no una ley invariable, al modo en que las filosofías modernas de la historia pretendieran, sino una variabilidad de la que se desprende la inutilidad de toda teoría para acercarse a una comprensión de su consistencia. La historia es el terreno de floración de lo nuevo e inesperado, no el cumplimiento de un plan preconcebido o el desarrollo de lo ya dado en la forma de un despliegue temporal. En consonancia con esto, la idea arendtiana de política está marcada por lo que muchos críticos han señalado como carencia de consistencia, de unidad, de ambición teórica. No es el propósito de este trabajo el desmentir, refutar o confirmar dichas tesis, sino el de procurar comprender, mediante la involucración en la forma intrínseca a la obra de la autora, cómo en ella se re-presenta la generación del campo de lo político, recortándose con respecto a otros fenómenos también humanos y, en tanto es así, más o menos próximos.

Las anteriores páginas de este capítulo se han dedicado al análisis de diferentes aspectos que, en la filosofía de Arendt, delimitan y dan distinción a la mundana existencia de los hombres sobre la tierra. El mejor modo de acercarse a la política, en tanto plenitud de esa existencia, es asistiendo a su generación en la confluencia de esas mismas instancias, que sólo son discernibles analíticamente, pero que en su conjunción conforman una realización fáctica del existir humano. La política es aquello que emerge en el nudo en que se enlazan la manifestación del ser -el aparecer: su completud ontológica-, el ser humano- dotado de específicas capacidades- y la apertura del espacio arrancado a la naturaleza y, en términos relativos, al tiempo. Situado en un horizonte de posibilidad así caracterizado, lo político no se confunde con una descripción de los diferentes modos de convivencia ensayados a lo largo de la historia por los hombres, sino que adquiere un carácter normativo que, entre la difusión característica del estilo de la pensadora judía, es posible entresacar y mostrar en algunas de sus líneas sustanciales. La política, tal y como es aprehendida en el pensamiento arendtiano, no es simplemente la organización de los asuntos humanos, sino un tipo especial de coexistencia o vida en común capaz de abrir la posibilidad de la acción y la palabra para los así reunidos. Por esta razón, el término “política”, en la obra de la autora, puede parecer afectado de una problemática equivocidad, ya que se aparta del uso común del vocablo para poner en él un significado más preciso, no sólo formal -como si cualquier forma de vida con otros fuera ya, de por sí, política- sino materialmente llena de notas distintivas y “casos ejemplares” que la separan y distinguen de la sola organización humana. La contemplación de este carácter normativo

de la idea de política es, por lo tanto, esencial a la hora de comprender la mirada crítica de la autora sobre las ideologías, los totalitarismos y la sociedad moderna en su conjunto, ya que permite observar los fenómenos humanos sin confundir la simple organización con su configuración específicamente política⁵⁰¹.

Si hubiéramos de indicar cuál es el centro de la política reformulada por Arendt, creo que éste se hallaría en la dimensión reveladora que posee la acción humana. La política es, de esta manera, revelación: revelación ontológica, del ser y sentido de las cosas que conforman un mundo iluminado por la acción y la presencia mutua de los hombres, primero, y revelación del sí mismo que actúa y se expone ante los demás, segundo. Es conveniente profundizar algo más en el sentido de esta doble revelación:

a) El acceso a la realidad de lo real sólo se presenta en la compañía de otros, y no como un camino de ascensión solitaria que conduciría al pensador a la visión de una esencia fundante. El mundo, tal y como es aprehendido en soledad por los órganos y la mente humanos, aparece primariamente como fenómeno de la conciencia y, como sabía ya Descartes, es fácilmente asimilable a un sueño o una alucinación subjetiva. En la soledad del *cogito* sólo hay *cogito*⁵⁰². El universo presente a la mente aislada es un fenómeno privado, despojado de cualquier armazón ontológica que no sea el pensamiento del que piensa. Romper la privacidad de la experiencia individual, que diluye la realidad de lo concebido, significa encontrar la abertura que comunica con la realidad del aparecer, y esto, *contra* Descartes, no puede hacerse a través del método, es decir, a través de la inmersión en el proceder subjetivo del entendimiento, lo que acentúa más que palia la distancia. La abertura, según Arendt, es el otro. Pero el otro es siempre, de hecho, los otros: es el otro situado en el espacio del mundo, dotado de mirada, de perspectiva y palabras propias, envuelto por una pluralidad de otros. Los otros, la pluralidad en acto de los seres humanos con quien se comparte un mundo, permiten romper la jaula de la subjetividad e indica el retorno a la realidad de

⁵⁰¹ Sin embargo, esto no quiere decir que Arendt no utilice, asimismo, el concepto de “política” en su acepción corriente -como cuando hablamos de “política exterior”-, ya que el lenguaje común no establece una delimitación tan marcada y, por lo tanto, carece de la distinción sutil que la pensadora judía, en su casi escolástica manera, introduce. Así, el uso que en su obra encontramos del adjetivo “político” abarca una multitud de formas históricas en que se muestra la organización de los asuntos humanos. Lo importante, pues, ante la aparición del término “político/a” será el discernir cuándo nos encontramos ante un uso específico y cuándo ante su empleo común.

⁵⁰² El análisis de la epistemología cartesiana se encuentra, sobre todo, en los capítulos 38 y 39 de: Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., págs. 298-306.

lo que aparece. El aparecer exige de los otros, so pena de ver difuminada su consistencia en la actividad de la mente, y por esta razón sólo puede ser recibido como real en el hablar y el actuar, actividades cuyo correlato indispensable es la pluralidad de seres también activos y locuaces.

Sólo (se) puede ver y experimentar el mundo tal como éste es “realmente” al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y que los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí *sobre* él, intercambian sus perspectivas. Solamente en la libertad del conversar surge en su objetividad visible desde todos lados el mundo del que se habla⁵⁰³

Para que el mundo llegue a su plétora ontológica se precisa, entonces, no la existencia de “el hombre”, sino la actualización efectiva de la pluralidad, condición nuclear de la existencia humana⁵⁰⁴. La política es específicamente la coyuntura, no del hombre o de la convivencia, sino de la pluralidad humana que permite la emergencia de un mundo común. La comunidad política es, siguiendo a la filósofa alemana, una asociación internamente diferenciada, no un todo unitario al estilo del comunitarismo organicista⁵⁰⁵, y el lenguaje que la cimenta -el lenguaje en que se propicia la aparición y reconocimiento de la realidad común- es el lenguaje que parte de la pluralidad de perspectivas y posiciones: la *doxa*⁵⁰⁶. La aprehensión del mundo no proviene primariamente de los esfuerzos del pensar solitario y el lenguaje articulado para esa tarea, el de la verdad filosófica o científica, sino del lenguaje que pone en relación las miradas desperdigadas y repartidas por su superficie y, de esa manera, lo iluminan y ponen realmente ante la vista⁵⁰⁷. El lenguaje de la *polis* es

⁵⁰³ Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 79.

⁵⁰⁴ “Cuando el ser humano se organiza con el objetivo de eliminar la pluralidad, hay una pérdida de mundo, el ser se cierra en vez de abrirse”. Fernández-Florez Hidalgo de Caviedes, L., *Hannah Arendt y el discurso antimoderno*, op. cit., pág. 91.

⁵⁰⁵ De ahí la necesidad de enfatizar que una república, tal y como la piensa la autora, no es una “comunidad” o una “nación”. Véase Canovan, M., *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, op. cit., pág. 244.

⁵⁰⁶ “(...) Opinions -the stuff of the talkative politics Arendt celebrates- are held by *individuals*, not groups or collective subjects (...)” (... las opiniones -la materia de la política locuaz que Arendt ensalza- son sostenidas por *individuos*, no por grupos o sujetos colectivos ...). Villa, D., “Arendt, Heidegger, and the Tradition”, *Social Research*, 74:4, 2007, pág. 995.

⁵⁰⁷ Por esta razón, es la opinión, y no la verdad, el requisito de todo poder político. Cf. Birulés, F., *Hannah Arendt: una herencia sin testamento*, op. cit., pág. 72.

la opinión, mientras que lo no-político, lo perteneciente al campo de lo privado, no ofrece oportunidad de *doxa*⁵⁰⁸. De igual manera, así como el léxico de la verdad filosófica se encadena, según Arendt, a una constelación precisa de significantes que no encuentran acomodo en la sola inmanencia de lo mundano -necesidad, coerción, verticalidad, universalidad, unidad-, el del lenguaje político se vierte en una concatenación bien distinta: opinión, persuasión, contingencia, particularidad, perspectiva. Por esta razón, por la iluminación de un lenguaje emancipado de las categorías ultramundanas de la verdad pero, no obstante, cargado de sentido, la autora encontró en el juicio reflexionante, tal y como es tematizado por Kant, la forma de aprehensión precisa para la realidad mundana y política⁵⁰⁹.

b) Pero la política también consiste en la revelación del sí mismo, del sujeto que actúa y habla. Éste es, seguramente, su sentido más íntimo, ya que sólo la revelación de uno mismo posibilita, en el seno de una pluralidad de seres también capaces de acción y palabra, la revelación del mundo que todos comparten. En la acción política, el individuo se muestra a sí mismo como un quién, extrayéndose de la opacidad de lo privado y exponiéndose a la luz de lo común. Sólo de esta forma adquiere el ser humano una identidad, que es siempre conformada en la exposición a la mirada y el juicio de los otros. El hombre libre es aquel que abandona la casa, lo propio, y es capaz de renunciar al aseguramiento de la vida para exponerla. Esto quiere decir que, según la mirada tan griega que a menudo la caracteriza, para Arendt la primera virtud política es la valentía, mientras que el solo amor a la vida se manifiesta como un sentimiento de esclavos⁵¹⁰. La política, como el arte, es *amor mundi*. Y así como el interés primordial de la acción política es el mundo -y no la vida, el bienestar o la fabricación de un *hombre nuevo*-, su sentido es la libertad, es decir, la realización de la capacidad humana individual de iniciar cosas nuevas en él y, recabando el concurso de los demás, llevarlas a cabo. Sin la revelación de un quién, sin la exhibición de un ser dotado de la capacidad de comenzar lo nuevo e incalculable, la esfera política pierde de hecho su sentido convirtiéndose en el ámbito de la organización, la instrumentalidad y la administración. La acción, y la política a la que

⁵⁰⁸Cf. Arendt, H., "The Great Tradition. II. Ruling and Being Ruled", op. cit., págs. 946-947.

⁵⁰⁹"Kant stresses that at least one of our mental faculties, the faculty of judgement, presuppose the presence of others" ("Kant subraya que al menos una de nuestras facultades mentales, la facultad del juicio, presupone la presencia de otros"). Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op. cit., pág. 74. Acerca del juicio, véase *supra*, I, 2.4, "El método y la comprensión de los asuntos humanos".

⁵¹⁰Cf. Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 73.

ella presta grosor, es brillo, revelación de la unicidad de un individuo en el espacio de una *polis*. Mientras que el espacio configura lo común, los individuos acceden en él a una posición irreductible, evasiva a cualquier identidad con respecto al resto de posiciones. La diferencia, en este sentido, es para Arendt, el dato original de la política, al que no puede dar la espalda sin defraudar su promesa. Por esta razón, encontramos en la autora lo que se ha denominado un “modelo agonal” de la identidad política humana, ya que ésta es confiada a una pugna común por aparecer y revelarse, por resplandecer como un quién específico ante los otros⁵¹¹. En esta concepción de la individualidad, la influencia de Nietzsche y el pasado griego es notoria. Así como el resto de actividades humanas -labor y trabajo- no conceden manifestación a la unicidad de un “quién”, en la acción el ser humano se convierte en alguien único, por lo que en la política, tal y como es ofrecida en el pensamiento de Arendt, se puede localizar el anudamiento de una esencial concepción de lo común con una igualmente poderosa reivindicación de la diferencia individual⁵¹². Este anudamiento, en el que ninguno de los extremos puede ser abandonado sin abandonar asimismo la consistencia concreta de la acción política, se muestra en Arendt de múltiples formas, pero pocas mejores que el elenco de metáforas y comparaciones a las que recurre. La más brillante de ellas bien puede ser la elección del teatro y las artes interpretativas como imagen recurrente que permite descifrar lo encerrado en el campo político, ya que en ellas se ofrece, en primer lugar, la caracterización de lo particular como tal, y, en segundo, la aprehensión de su sentido como algo sólo accesible para aquel que vive en comunidad y requiere del juicio y la conversación a la hora de hacerse cargo de lo interpretado. En la metáfora teatral detectamos, entonces, la posibilidad de una comunidad que no sofoque el ansia individual de aparición, y esto explica la esteticización de la acción efectuada en la versión arendtiana de la política, dirigida contra la instrumentalización operada en la tradición filosófica, que concibe al individuo y su acción particular sólo como medio para la realización de fines. Liberando a la acción de finalidad, Arendt pretende liberar su sentido más íntimo: la revelación de un sí mismo que actúa y adquiere identidad en su actuar; por ello, la acción es, para

⁵¹¹Véase, especialmente: Villa, D., “Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action”. *Political Theory*, 20:2, 1992, págs. 274-308. Benhabib ha señalado con acierto la tensión que recorre la teoría arendtiana de la acción, ya que, unido a este énfasis sobre el carácter individualizante, expresivo y agonal de la acción, también encontramos en la pensadora judía un modelo comunicativo, igualitario y solidario. Citando a Maurizio Passerin d'Entrevés, la filósofa canadiense se refiere a una “tensión fundamental” que recorre su teoría de la acción y amenaza con desgarrarla en dos extremos contrapuestos: el modelo “expresivo” y el “comunicativo” de la acción humana. Cf. Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, op. cit., pág. 124.

⁵¹²“El espacio político humano separa, mas no aísla, y une, pero no funde en una masa indiferenciada”. Martínez Rubio, E., “La historia, relato de infinitos comienzos y ningún final”, incluido en: Birulés, F. y Cruz, M. (comp), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, pág. 125.

ella, pura performatividad, no apunta a algo posterior o a un producto resultante -como sí hace el trabajo-. sino únicamente a sí misma, al sujeto que en ella se expone y a un público de iguales receptores de su sentido⁵¹³.

En suma, del carácter revelador de la política Arendt extrae dos elementos cruciales para apartarla de la instrumentalidad y distinguirla de la manipulación técnica de lo real: el interés de la política es el mundo – mundo en el que el ser, lo real, se revela a los hombres-, mientras que su sentido es la libertad -la revelación de un sí mismo ontológicamente marcado por la espontaneidad-. La política no puede comprenderse como actividad guiada por finalidades u objetivos técnicos, sino que ha de acogerse como aquella especie de prácticas humanas cuyo sentido se halla en la sola ejecución, como ocurre en el caso de las artes interpretativas. La política no cuenta con fines, sino que pertenece a la clase de actividades cuyo fin es el propio darse, lo que Aristóteles, como ya expusimos, acogió bajo el concepto de *praxis* y cubrió con la categoría ontológica de *energeia*. La política según Arendt, no comprende fines, sino metas, es decir, propósitos que son tamizados y variados en tanto se depositan en el centro, en el espacio público, y son afectados por los propósitos de los otros a través de la discusión, la persuasión, el conflicto y la colaboración necesaria para llevarlos adelante⁵¹⁴.

4.5. Política y auto-organización

Lo que Arendt encontró leyendo a los griegos y sus relatos históricos -aunque no específicamente a los filósofos-, a los romanos, a ciertos autores medievales y modernos, lo que encontró en la historia transmitida por fuentes diversas, no fue la imagen canónica de la política

⁵¹³De esta forma, Arendt, basándose en la distinción aristotélica entre *praxis* y *poiesis*, corrige la concepción “productivista” de la acción política que hace de ésta una prolongación del trabajo, eliminando de ella aquello que niega su condición de *energeia*. V. Villa, D., “Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action”, op. cit., págs. 276 y ss. En este artículo, el autor expone a su vez cómo Arendt, cercana a la visión agonística de Nietzsche, matiza sus consecuencias subjetivistas ayudándose de la filosofía de Kant y, más concretamente, de su teoría del juicio y sus elementos deliberativos y persuasivos. Según esto, Arendt, utilizando la formulación kantiana de un juicio basado en el “pensamiento ampliado” (“enlarged thinking”), en la toma en consideración del punto de vista de los otros, conjuraría las profundas tendencias antipolíticas del *agón* entendido en sentido nietzscheano. Cf. ibídem, págs. 292-298.

⁵¹⁴Cf. Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 131 y ss.

reinterpretada filosóficamente como *techné*, gobierno y fabricación, sino el relato de una práctica ejercitada realmente al margen de las reglas del dominio técnico y centrada en lo abierto e impredecible de la acción y la palabra.

En la conjunción del ser, el espacio y el hombre lo que se ha plasmado una y otra vez, según Arendt entendió, es la aparición y el reconocimiento de los comienzos absolutos, no la rutinaria secuenciación de actividades propia del trabajo o la repetición cíclica de los procesos de la labor. A la concepción técnica de la política, producto en gran parte de los esfuerzos filosóficos por asimilar su ámbito a categorías más afines al pensamiento que la experiencia contingente, o a su conformación como “labor del cuerpo”, la pensadora opone la emergencia histórica recurrente de la autoorganización del espacio político, ya sea en la forma de la *polis*, la república romana o las modernas revoluciones, figuras que reúnen la validez ejemplar de lo expuesto en la vida humana activa. De este modo, en la atención a las formas de política que escaparon siempre a la conceptualización filosófica, la autora encontró una salida a las aporías en las que se encerró la tradición occidental fijada obsesivamente en el carácter técnico del proceder humano o en sus fundamentos biológicos. Por ello, lo ensayado por Arendt no debe entenderse como el moderno proyecto de forjar una *solución* racional a la problematización de los asuntos humanos- sino como el esfuerzo por comprender la política tal y como por sí misma se afirmó cada vez que los hombres acogieron como propio el impulso a aparecer y a reconocer lo que aparece, es decir: por mantener abierto lo indeterminado e incalculable del mundo compartido. En este sentido, su comprensión de la auto-organización popular no es en absoluto utópica, o, como ella misma declara, supone si acaso una utopía fundada no en la fabulación del intelectual que proyecta un sistema de resolución de todos los conflictos humanos, sino una utopía “del pueblo”, es decir, emanada de la práctica de los que aspiran a vivir en un mundo compartido⁵¹⁵.

Arendt intentó mantenerse con firmeza en una visión de la política atenta a los momentos de su autogeneración en vez de a su contexto de justificación. Por ello, dio en gran medida la espalda

⁵¹⁵“This new form of government is the council system, which, as we know, has perished every time and everywhere, destroyed either directly by the bureaucracy of the nation-states or by the party machines. Whether this system is a pure utopia -in any case it would be a people's utopia, not the utopia of theoreticians and ideologies- I cannot say” (“Esta nueva forma de gobierno es el sistema de consejos, el cual, como sabemos, ha perecido siempre y en todo lugar, destruido bien directamente por la burocracia de los Estados nacionales o por la maquinaria de los partidos. Si este sistema es una pura utopía -en todo caso, sería una utopía del pueblo, no la utopía de los teóricos o las ideologías-, eso no lo puedo decir”). “Thoughts on Politics and Revolution”, en: Arendt, H., *Crises of the Republic*, op. cit., pág. 231.

a los discursos filosóficos para fijarse en el contenido fáctico de las experiencias políticas, ya fuera en la antigüedad o en la edad moderna⁵¹⁶. Fundamentales para su analítica de las experiencias políticas es la recurrencia de ciertas prácticas que, para ella, parecen indicar una relación cercana con el específico modo humano de enfrentar el desafío de la vida común sobre el mundo. En este respecto, cabe hablar del universalismo antropológico al que se refería Paul Ricoeur, que expresaría un conjunto de capacidades que la autora reconoce en los seres humanos como distintivas frente a la naturaleza, y que evocarían el repertorio de modalidades del existir que, en la variación infinita de las circunstancias, mantienen al ser humano, a lo largo de los tiempos cambiantes, como reconocible para sí y para los otros⁵¹⁷.

Llama la atención de la filósofa cómo históricamente se han repetido, pero como diferencias decir, de modo no reducible a reglas de funcionamiento universales, sino vinculadas a formas de manifestación variadas, imprevisibles y no regidas por leyes- algunos patrones de auto-organización de la vida en común, lo que indicaría una serie de rasgos que, lejos de provenir de la programación racional o técnica, se suscitarían en la experiencia política misma cada vez que los hombres se enfrentan directamente al problema de qué hacer los unos con los otros en el espacio que los une/separa:

a) En primer lugar, Arendt describe cómo en los momentos revolucionarios -es decir, aquellos en los que ha desaparecido o se ha debilitado ostensiblemente el dispositivo técnico de organización o dominación- lo primero que se abre como espacio común es el espacio de la asamblea o consejo, lo que tiende un hilo de continuidad con las experiencias políticas de la antigüedad griega o romana. Frente a la privatización del poder por parte del soberano, como ocurre en el caso de los nacientes Estados centralizados de los siglos XVII y XVIII, pero también con fuerza redoblada en los crecientemente burocráticos y militarizados de los siglos XIX y XX, el pueblo tiende a auto-organizarse en asambleas y pone el poder en su centro, allí donde se encuentra presente a todos y es sumergido de nuevo en el tejido de la acción y la palabra comunes. En esta coyuntura, la reflexión de Arendt evoca discusiones provenientes de la primera modernidad. En el

⁵¹⁶El que, a su vez, la obra de Arendt pueda configurar un contexto de justificación interesado en relación a una idea, y no a una práctica, de política, es algo que este trabajo debe dejar al juicio del lector.

⁵¹⁷Cf. Wellmer, A., "Arendt on Revolution", incluido en: Villa, D. (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, op. cit., págs. 220-245. V., especialmente, pág. 224 y ss.

seno de las monarquías absolutas nacientes, a lo largo de los siglos XVI y XVII, encontramos también categorizaciones de la política en las que se decide acerca de la naturaleza del poder de modo adversativo; por un lado, los teóricos de la soberanía del rey como fuente exclusiva de su dictado de reglas instrumentales, cuyo fin se dispone como mantenimiento del aparato del Estado y extensión de su capacidad de dominio a expensas del pueblo (Botero, Bodino, Hobbes); por otro, los defensores del modelo republicano de política, que, frente a la idea de soberanía, pretenden actualizar la definición de política presente en los pensadores romanos defensores de la república, cuyo representante más conspicuo fue Tito Livio, frente a la idea monárquica del imperio (Cavalcanti, Alberti, Rucellai, en parte Maquiavelo). El modelo que defienden estos últimos aboga, antes que por el perfeccionamiento de una técnica o arte del poder, por una consideración de la política que pone en su centro la práctica participativa y que, a diferencia de aquéllos, contempla el sentido de la vida ciudadana no en relación al fin del bienestar, la seguridad y la creación de riqueza -para lo que sería necesaria la introducción de un soberano al cual le son cedidos por parte de la multitud sus derechos-, sino a la intervención compartida en los asuntos comunes. En este sentido, Francisco José Martínez ha subrayado cómo en el discurso de los republicanos italianos de los siglos XIV y XV puede percibirse una contraposición terminante entre los ámbitos respectivos de la política y el Estado, frente a la triunfante concepción moderna de absorber lo político en la soberanía estatal⁵¹⁸.

En la asamblea, frente al ámbito instrumental del Estado, se da como hecho la renovación del impulso a aparecer en el mundo -que, por definición propia es siempre mundo común- y a suscitar la aparición del mundo como “mundo a la vista de todos”. En la formación espontánea de todo tipo de asambleas y consejos⁵¹⁹, en las condiciones más variables y a lo largo de un tiempo inmensamente más amplio que el de cualquier civilización históricamente existente, la pensadora judía observó la fermentación de una constante sin la cual no es posible entender lo político. En todos los momentos en los que históricamente se ha despertado el impulso hacia la política, lo ha hecho en la forma de la asamblea abierta o el consejo, que es, entonces, la institución emergente en la que se enlazan -generalmente tras un período más o menos largo u opresivo de oclusión- el brillo del aparecer, el interés por el mundo y el impulso hacia la revelación del sí mismo.

⁵¹⁸Cf. “Espinosa y la razón de Estado”, en: Martínez, F. J., *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa*, Barcelona, Anthropos, 2007, págs. 287-311. Véase especialmente, págs. 287-288.

⁵¹⁹O, como en el seno de la revolución rusa, *soviets*, genuinos consejos populares que, según la pensadora, fueron suprimidos por el Partido Comunista una vez hubo tomado el poder. Cf. “Thoughts on Politics and Revolution”, en: Arendt, H., *Crises of the Republic*, op. cit., pág. 216.

En la asamblea, no obstante, se expone de manera decisiva el carácter problemático de la política, su fragilidad y ambivalencia constitutivas⁵²⁰. La tesis de Arendt dirige a la aceptación de esta fragilidad, no a la formulación de recetas o mecanismos capaces de solucionar la inestabilidad de los asuntos humanos. La política, según ella la contempla, no es otra cosa que el juego y representación de la problematicidad adherida a la condición humana, por lo que las “recetas” técnicas tendentes a solucionar o redimir de una vez por todas los problemas que germinan en el suelo común significan la cancelación de lo político en sí mismo, y, además, como la historia del último siglo ha mostrado con generosidad, suscitan males aun más terribles que los derivados de aquélla.

b) En las asambleas, en tanto son apertura genuina de un espacio público, se ofrece a la visión la condensación visible de lo político. En ella se expone con claridad cómo la política no puede ser entendida sin la toma en consideración del impulso a aparecer presente en la condición humana, pero también cómo ese impulso se manifiesta como interés por el mundo común. Lo fundamental que aquí revela Arendt es que la plenitud de la política se da como involucración, y no sólo como afección; lo común de los asuntos humanos no alude a su capacidad para afectar a todos los incluidos en una comunidad dada, sino que sólo se conforman como comunes aquellos asuntos en los que existe una participación efectiva de los por ellos concernidos. Existe política siempre que se da participación abierta en los asuntos comunes, mientras que su realidad se elimina cuando las decisiones son arrancadas del espacio abierto del consejo para ser apropiadas por cualquier forma de soberanía⁵²¹. De este modo, las diversas soluciones ideadas para revocar la problematicidad de los asuntos humanos poniendo los “asuntos comunes” en manos de técnicos, expertos, sabios, partidos o gestores suponen para la autora una renuncia a mantener en estado de apertura la promesa de la política, una renuncia al mantenimiento del estado de abierto del mundo.

⁵²⁰El caso de la democracia ateniense es, a estos efectos, ejemplar.

⁵²¹Las nociones excluyentes entre sí de lo abierto -en tanto puesto en el centro de la asamblea deliberativa- y lo cerrado -la apropiación de los asuntos comunes por parte de gabinetes, oficinas, ministerios y demás- son comunes en las discusiones acerca de la naturaleza de lo político dadas en el momento naciente de la época moderna. Véase, por ejemplo: “El controvertido Savonarola, en su *Trattato del regimento di Firenzi*, se opone a la tiranía como el peor régimen de todos, aquél en que el gobernante pretende dominar por la fuerza a sus conciudadanos y su objetivo último es mantener su 'estado' (stato) al precio que sea y para ello no duda en fomentar la discordia entre los ciudadanos y mantenerlos dedicados a sus asuntos particulares dificultando y prohibiendo la participación política. Para ello utiliza el secreto y mantiene alejado al pueblo de los misterios de Estado”. Martínez, F. J., “Espinosa y la razón de Estado”, op. cit., pág. 288.

c) En la asamblea cristaliza lo que Arendt conceptualiza como “poder”, que no se identifica con lo generalmente aceptado como tal en los manuales y teorías diversas de la política⁵²². El poder es, para ella, netamente distinto de la fuerza y la violencia, y emana directamente de la acción en común. Ningún poder puede ser sustituido eficazmente por los medios de la violencia, y, por esta razón, los Estados dotados de una fuerza coercitiva y militar inmensa pueden, sin embargo, hundirse ante rebeliones o revoluciones procedentes de individuos infinitamente más débiles pero, sin embargo, dotados del poder que genera la acción en concierto. El cemento del poder es, entonces, no el mandato o la coerción, sino la persuasión que conduce a la acción común, a llevar adelante algo que comienza. El poder es momento imprescindible de la acción, aquel en el que ésta accede a la resonancia del espacio común y es completada con la colaboración de otros, lo que, de no pasar, significaría su languidecimiento y muerte. Cada vez que un pueblo se ha reunido en asambleas se ha abierto, según defiende la autora, la posibilidad del poder, mientras que la obturación de la participación o la abolición del espacio público -sea en la forma totalitaria, autoritaria o, como en el caso de las modernas democracias comerciales, de la representación- ha significado la anulación del poder y su sustitución por mecanismos de gobierno basados en la dependencia jerárquica, el mandato y la coerción, formas todas del oscurecimiento del espacio público. El debate, la diferencia, el juego constante de opiniones y persuasión, y no el consenso, constituyen la esencia de la política y el centro generador de poder⁵²³.

El campo del poder, de la acción en común mediada por la discusión pública y la persuasión, extrae su naturaleza amenazante de su carácter inestable y tornadizo, como fue señalado por parte del pensamiento político desde las tempranas críticas de Platón hacia la democracia ateniense. Frente a los riesgos suscitados por la “volubilidad de la plebe”, Arendt introdujo una reflexión acerca de la autoridad, para ella netamente distinta del poder. La autora evoca la conocida distinción propia de la república romana (“*potestas in populo, auctoritas in senatu*”) como modo de hacer presente en la imprevisibilidad de la acción política un elemento asegurador de estabilidad. La

⁵²²El recorte conceptual de lo evocado por Arendt bajo el término “poder” es ampliamente desarrollado en el ensayo “On Violence”, en: *Crises of the Republic*, op. cit., págs. 103-198.

⁵²³Lo que, precisamente, distingue al ámbito político del perteneciente al *oikos*, donde “(...) No se admitía la lucha ni la competencia porque debía constituir una unidad no perturbada por intereses, posturas o puntos de vista contrapuestos”. Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 114. Véase, también: Villa, D., “Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action”, op. cit., pág. 298.

autoridad, según esto, incluyó en la vida política el asentimiento común hacia una jerarquía que no procede de la violencia, pero tampoco de la persuasión⁵²⁴. No obstante, uno de los hechos fundamentales del mundo moderno es, según la visión de la pensadora, la desaparición de la autoridad, lo que obliga a replantear los problemas de la política en la época actual aceptando la inexistencia de referencias compartidas anteriores a la conformación presente del espacio de lo político. Si bien la autoridad fue un modo tradicional de atemperar el desorden dinámico y siempre acechante en la pluralidad de agentes políticos, hoy en día su desaparición arroja a la necesidad de afrontar los riesgos presentes desde la sola pluralidad:

Vivir en un campo político sin autoridad y sin la conciencia paralela de que la fuente de autoridad trasciende el poder y a los que están en el poder, significa verse enfrentado de nuevo - sin la fe religiosa en un comienzo sacro y sin la protección de las normas de comportamiento tradicionales y, por tanto, obvias- con los problemas fundamentales de la convivencia humana⁵²⁵.

d) El espacio común, mientras permanece abierto, posibilita la aparición de una vida humana libre, en el sentido en el que Arendt comprende este término: libertad, no de la voluntad o *liberum arbitrio*, sino libertad pública⁵²⁶. Esta libertad se expone en el espacio público como la espontaneidad implícita en la acción de hombres marcados por la natalidad, por la cualidad intrínseca de aquellos cuyo nacimiento supuso un comienzo absoluto y cuyas iniciativas comparten la condición de poder ser completos inicios no deducibles de causas antecedentes. El sentido de la política es esta libertad que encuentra lugar en la apariencia. Sin embargo, también es cierto que la realidad del comienzo absoluto que aparece con cada individuo humano, la espontaneidad que puede exhibir en cada una de las acciones que inicia y pone en el centro del espacio público, está tan cargada de riesgos como de promesas. A la pensadora judía no se le escapaba el poder

⁵²⁴Cf. Arendt, H., "Qué es la autoridad", *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 146.

⁵²⁵Ibidem, pág. 225.

⁵²⁶Arendt recuerda el énfasis kantiano en lo público del uso de la razón: "The Age of Enlightenment is the age of the 'public use of one's reason'; hence, the most important political freedom for Kant was not, as for Spinoza, the *libertas philosophandi* but the freedom to speak and to publish" ("La Ilustración es la época del 'uso público de la propia razón'; por ello, la libertad política más importante para Kant no era, como para Spinoza, la *libertas philosophandi*, sino la libertad de hablar y publicar"). Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op. cit., pág. 39.

destrutivo de la libertad sin límites, el carácter desestabilizador y amenazante de un mundo humano que se articulara exclusivamente en torno a la emergencia de lo nuevo. Por esta razón, la concepción arendtiana de la acción incluye elementos imprescindibles de estabilización, como son las promesas, “aisladas islas de seguridad en un océano de inseguridad” que corresponden “a la existencia de una libertad que se concedió bajo la condición de no-soberanía”⁵²⁷; pero también una dimensión fundamental de permanencia y estabilidad, que es dispuesta en el terreno de la vida política por leyes e instituciones durables. Las leyes son, precisamente, el límite (*hóros*) que circunscribe las acciones y conjura su carácter ilimitado y potencialmente incontrolable. Tal y como ya Heráclito hablaba de la ley, como muralla de la *polis* o cerco capaz de reunir y juntar lo que por sí solo se dispersaría o disgregaría en la infinitud del universo natural⁵²⁸, Arendt concibe la vida política como asegurada por leyes capaces de contener en límites los incalculables e infinitos procesos generados en la acción, así como sus consecuencias siempre impredecibles. La ley, según ella advierte en el concepto romano de legalidad, es la traducción política de la promesa, aquel hablar fundamental que, al atar al individuo a una palabra, supone un remedio -frágil y no infalible,- para la incertidumbre constitutiva de la acción⁵²⁹. La reunión del pueblo en el espacio abierto, su capacidad para iniciar y llevar a realización las iniciativas espontáneas que en su seno se despiertan, posee como límite y cauce la promesa de la ley, cuya estabilidad es asegurada por instituciones nacidas para permanecer más allá de la vida fugaz de los individuos que componen la ciudad. Lo político es así concebido como composición de novedad y permanencia, como orden inestable de las cosas humanas que, por un lado, mantiene en estado de abierto la dimensión libre de la acción, pero, por otro, conjura y limita las consecuencias indeseables de procesos que, una vez iniciados, se muestran como incontrolables y potencialmente destructivos de las mismas comunidades humanas en que adquieren existencia.

En definitiva, el sistema político de consejos auspiciado en las reflexiones arendtianas acerca de la conformación espontánea del campo de lo político apunta al redescubrimiento del

⁵²⁷ Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., págs. 262-263.

⁵²⁸ “Ha de luchar el pueblo sobre y por la ley, por la bien ordenada al menos, tal como sobre y por la muralla”. Heráclito, *Razón común*; traducido y editado por García Calvo, A.; Zamora, Editorial Lucina, 1985, fragmento 44 DK, pág. 269.

⁵²⁹ Cf. “La imposibilidad de predecir y el poder de la promesa”, en: Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., págs. 262-265.

suelo mismo de la experiencia política, que es apertura de un espacio (público) de revelación del ser del mundo y de hombres semejantes en su radical alteridad. Sólo la autoorganización supone una articulación abierta del espacio que lo convierte en espacio público, mientras que su organización técnica o instrumental, la apropiación de lo público por parte de una soberanía cuyo máximo exponente es el Estado moderno, comporta la oclusión del claro allí despejado. Los esfuerzos de Arendt por resituar la política en el repertorio de experiencias humanas fundamentales tuvieron consecuentemente como foco reiterado la apertura del espacio público a través de la acción y la palabra, así como el mantenimiento de sus márgenes a través de leyes e instituciones provenientes de las promesas prestadas en asamblea. La pensadora judía trató de exhibir el carácter abierto de lo político y conjurar como la más grave amenaza la obturación de ese espacio a través de los requerimientos técnicos o biológicos organizados en la forma del Estado o la sociedad, cuyas configuraciones lógicamente realizadas localiza en los regímenes totalitarios del siglo XX. Frente al Heidegger receloso del espacio público, el Heidegger que afirma que la luz de lo público lo oscurece todo⁵³⁰, para Arendt lo público es la luz capaz de iluminar las experiencias humanas fundamentales, y la política es la forma específica en que esa experiencia es cuidada y mantenida en el existir. Por ello, la política es, primordialmente, apertura; y así, del mismo modo, todo aquello que supone la clausura del espacio público, ya sea en la forma de la apropiación estatal⁵³¹, el aprovechamiento biológico y económico o la organización técnico-geométrica, es denunciado como amenaza crucial para la existencia humana y su espontaneidad constitutiva.

⁵³⁰Esta es la interpretación arendtiana de los párrafos 26 y 27 de *Ser y tiempo*, donde interpreta “Öffentlichkeit” como “el ámbito de lo público” (“*the public realm*”). Véase también: “El acceso filosófico a lo político que el *ser-en-el-mundo* representa para Arendt se encuentra en la estructura del ser-con como mundo compartido con otros, ser-con-otros. Pero, en su perspectiva, ese mundo compartido se da por la condición de la *pluralidad*, está mediada por la pluralidad. Ese es el punto en el que difiere de Heidegger, porque para él, la pluralidad -en la medida en que indica un término medio-, lo público, es una forma inauténtica de la existencia”. Campillo, N., *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, op. cit., pág. 78.

⁵³¹Contra la hoy tan extendida confusión de lo público y lo estatal, en el pensamiento político de Arendt se establece un criterio de demarcación tan nítido que convierte a ambos campos no sólo en distintos, sino incluso en claramente opuestos. Lo público alude a la apertura del espacio que une-separa a los hombres y, como mundo común, no puede ser objeto de apropiación alguna, ya sea por parte de individuos o colectivos; lo estatal, por el contrario, se refiere a aquello que ha sido fruto de una apropiación que clausura el estado de abierto de ese espacio y lo somete a los imperativos técnicos de la administración y el dominio. Roberto Esposito, que se ha acercado provechosamente a la obra de la autora, también distingue entre lo común y lo afectado de titularidad estatal al diagnosticar la crisis contemporánea de la política: “(...) el espacio común, no apropiable ni por los individuos ni por el Estado, se ha visto cada vez más disminuido hasta el punto de coincidir con la zona, jurídicamente indecible, de la *res nullius*, de la 'cosa de nadie’”. Esposito, R., “Inmunidad, comunidad, biopolítica”, *Las torres de Lucca*, 0, 2012, págs. 101-114., pág. 112.

Si la esencia del campo de lo político es la apertura, es fácilmente comprensible que Arendt lo sitúe en contraposición a todas aquellas tendencias, realidades y potencias que operan un efectivo cierre del espacio despejado por su aparición y mantenimiento. En este sentido cabe comprender el significado que en su obra presentan las críticas a la filosofía política y a las ideologías de los siglos XIX y XX, y el establecimiento de estrechas relaciones entre ellas y las diversas instancias cuyo apogeo amenaza con el ocaso de lo abierto en la política. De este modo, la política sólo es comprensible para la pensadora de Hannover en tanto mantiene su distinción y autonomía con respecto a los otros ámbitos de la experiencia y la existencia humanas que, no circunscritas por límites, devoran u ocupan lo abierto. La política se levanta en torno a categorías tajantemente diferenciables de aquellas que constituyen la lógica de lo privado, las reglas que alimentan la administración del *oikos* y satisfacen la subsistencia biológica de la especie. Los patrones de desenvolvimiento de lo político no pueden ser, por lo tanto, confundidos con las normas dictadas por la necesidad económica y la sujeción consecuente a los imperativos de la labor; de esta hibridación de lo común y lo privado nace, en los tiempos modernos, la sociedad, tal y como Arendt la entiende: gran dispositivo de administración de las necesidades biológicas y económicas, centralizado a través de la coerción del Estado, que cierra el espacio público para poner en su lugar los reglamentos de una economía doméstica ampliada. Tampoco puede confundirse la política con las reglas del aprovechamiento y el dominio técnico convocadas en la experiencia humana del trabajo. La política no es fabricación ni gestión técnica del mundo; no es producción de tipo alguno, ni construcción de una sociedad regida por normas ideales; no es, por lo tanto, actividad de modelado de un *hombre nuevo* ni operación transformadora de la realidad tendente a depurar y cancelar los conflictos presentes en la convivencia común de los hombres. Tanto en un caso como en el otro, tanto en la asimilación de lo político a la experiencia de la labor como a la del trabajo, se produce, según la autora, un efectivo oscurecimiento de la apertura que define a la política, que sólo puede entenderse desde la perspectiva de la acción.

Tanto la filosofía política como después, de un modo ostensiblemente más abrupto, las ideologías modernas, abrieron la puerta a cancelar los riesgos de la acción a través de una redefinición de ésta que la equiparara a experiencias predecibles y calculables como las presentes en la labor y el trabajo. Con ello, el campo de lo político fue amenazado, gravemente, de clausura. En este sentido es preciso entender la aproximación arendtiana a la tradición occidental de filosofía política, a los grandes cambios sufridos por Europa -y después el resto del mundo- con el

nacimiento de la época moderna, y, por último, a la culminación del cierre de la política por parte de las exigencias totalitarias de organización total y fabricación de sociedades enteramente nuevas.

Lo decisivo de esta libertad política es su vínculo a un espacio. Quien abandona su polis o es desterrado pierde no solamente su hogar o su patria sino también el único espacio en que podía ser libre; pierde la compañía de los que eran sus iguales. Pero para su vida y el cuidado de su existencia este espacio de libertad era tan poco necesario o indispensable que constituía más bien un impedimento. Los griegos sabían por propia experiencia que un tirano razonable (lo que nosotros llamamos un déspota ilustrado) era una gran ventaja para la prosperidad de la ciudad y el florecimiento de las artes tanto materiales como intelectuales. Sólo que así se acababa con la libertad. Se expulsaba a los ciudadanos a sus hogares y el espacio en que se daba el trato libre entre iguales, la *agora*, quedaba desierto. La libertad ya no tenía espacio y esto significa que ya no había libertad política⁵³².

⁵³²Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 70-71.

***III. SEMILLAS DE IDEOLOGÍA EN EL
NACIMIENTO Y FINAL DE LA
TRADICIÓN OCCIDENTAL***

1. EL MALENTENDIDO FILOSÓFICO EN TORNO A LA POLÍTICA

En el principio era la acción

Goethe, *Fausto*

El estudio arendtiano de la filosofía política llevó a la pensadora a localizar un cortocircuito históricamente acontecido entre la filosofía y la política, una tensión inicial, quizás insuperable, que llevó a los filósofos a dirigirse secularmente a la política no con los ojos del político, sino con los del "amigo de las ideas". Desde Platón, y exceptuando ocasiones honrosas, el filósofo ha pensado la política como una "filosofía por otros medios", ha pretendido asimilar lo políticamente realizable a lo filosóficamente representable, ha procurado reordenar lo político en torno a categorías capaces de plasmar en su seno, no la fragilidad e incertidumbre que le son propias, sino la estabilidad y permanencia propias de los objetos del pensamiento. ¿Dónde se localiza la imposibilidad que la filosofía muestra a la hora de dar cuenta de la acción y la política? ¿Por qué la filosofía, desde su emergencia en la antigua Grecia, creció de espaldas a la realidad de la experiencia política concreta y sólo la tomó en cuenta con el fin de borrar sus rasgos característicos, sustituyéndolos por los familiares al pensamiento filosófico?

El filósofo checo Jan Patôcka expresa con gran agudeza la, digamos, histórica *imposibilidad política* del filósofo, la desmedida y trágica ambición que le impulsa y le conduce a producir un cortocircuito casi irreparable en contacto con la *polis* y lo político. En pocas palabras puede estar contenida la exclusión mutua de lo filosófico y lo político, o, para variar los términos, la colisión irreparable que hace al filósofo acercarse a lo político únicamente para convertirlo en materia filosófica, como muestra el caso de Platón: el filósofo se revuelve contra el tiempo y la incesante mudanza de las cosas, contra el declive, contra el flujo desbordado en que se agota el mundo, contra la cadena indecible del aparecer y el perecer: "La filosofía dice: no, el mundo no está en declive, porque el corazón del mundo es el ser, y el ser no tiene comienzo ni perecerá nunca"⁵³³.

La imposibilidad de la filosofía política, la casi insoportable tensión que genera el acercamiento de prácticas tan distantes, es, precisamente, ésta: la política trata precisamente de lo

⁵³³ "Philosophy says: no, the world is not in decline, because the core of the world is being, and being has not beginning and will not perish". Patôcka, J., *Plato and Europe*; traducido al inglés por Lom, P.; California, Stanford University Press, 2002, pág. 13.

que cambia, lo que está sometido a la ley del tiempo y la perspectiva incierta. Su centro es la *doxa*. La política consiste, en este sentido, en algo platónicamente antifilosófico: en habitar el mundo de las apariencias, en hacer una casa de aquello destinado a no durar y cuidar de lo que irremediabilmente decae. La propia consistencia de la materia política la convierte en una arena difícilmente accesible a los intereses de la tradición filosófica, en una esfera escasamente inteligible para los supuestos ontológicos sobre los que el filósofo, desde Platón, fundó su pensar acerca de lo real. La tragedia de la filosofía política consiste, por lo tanto, en aventurarse en una empresa tan difícil como arriesgada, dado que cada uno de sus términos se muestra en principio como irreductible a los significados del otro, y su cercanía, más que una improbable conciliación, parece anunciar irremediabilmente una guerra abierta en la que sólo quedará como resultado el sometimiento de uno u otro: la disolución de la filosofía en la política o la conversión de la política en filosofía. Desde la perspectiva habilitada por Hannah Arendt, el sintagma “filosofía política” es casi una contradicción en los términos, más concretamente, una *contradictio in adjecto*⁵³⁴. Por eso, llegar a una comprensión cabal del ámbito de la vida política es, para ella, enfrentarse a toda la tradición de pensamiento filosófico-político para desmontar las estructuras conceptuales que, propiciando una comprensión filosófica de lo relativo a la acción, significaron históricamente el oscurecimiento de lo propiamente político, el olvido de la acción tal y como se ofrece en la experiencia y la existencia humanas⁵³⁵.

Arendt no es una historiadora de la filosofía, pero propone una historia de la filosofía. Su relato se presenta como un relato interesado, lejano al imperativo de neutralidad axiológica que guía los esfuerzos de los científicos sociales por adquirir una visión objetiva y aséptica del campo de los asuntos humanos. El interés de la pensadora judía no es otro que, traicionando el impulso básico a enjuiciar y dar valor a la política desde la filosofía, ensayar un relato del devenir histórico de la filosofía desde la perspectiva de la política, desde la óptica propia de la acción y sus categorías. En esta dirección, siguió a su manera el modo heideggeriano de la *Abbau*, de la destrucción de la ontología metafísica occidental llevada a cabo con el fin de desbloquear lo silenciado por esa tradición, aunque en su caso, frente al de su maestro, no en nombre de una comprensión auténtica del Ser, sino de una rehabilitación de la vida humana activa que, por otra parte, fue también postergada por Heidegger. Un gesto aquí definitorio, que atrapa lo esencial de la contraposición

⁵³⁴“Podría ser que la 'filosofía política' fuera una contradicción in adjecto”. Arendt, H., *Diario filosófico*, op. cit., pág. 665.

⁵³⁵Véase *supra*, “II. Una ontología del aparecer: Fenomenología y política”.

entre la tradición filosófica y el pensamiento de Arendt, y que sitúa a Heidegger en “el otro lado”, bien puede ser la posición ante lo público; Frente al filósofo receloso del espacio público, el que afirma que la luz de lo público lo oscurece todo⁵³⁶, para Arendt lo público es la luz capaz de iluminar las experiencias humanas fundamentales, y la política es la forma específica en que esa experiencia es cuidada y mantenida en el existir.

¿Qué significado, desde la aceptación de la dimensión activa exhibida por la condición humana, poseen los dos mil quinientos años de historia de la filosofía? ¿Qué juicio cabe enunciar acerca de la categorización filosófica de las actividades propiamente humanas? Así como la historia de la filosofía supone para Heidegger la historia del olvido del Ser, para Hannah Arendt esa misma historia muestra en primer lugar un olvido radical de la acción y la esfera de los asuntos humanos prácticos. Su relato de la historia de la filosofía se guía, pues, por la voluntad de acercar a la vista lo descuidado por el interés predominantemente contemplativo imperante en la reflexión filosófica, por despojar a la acción y el cerco de las actividades realizadas por los hombres de todo un cúmulo de conceptos y consideraciones extrapolados desde el campo de lo teórico que sólo tienen como resultado la distorsión del modo en que puede comprenderse -y, por lo tanto, darse- la vida humana activa.

La historia de la filosofía es la historia del olvido de la acción en favor de experiencias más tranquilizadoras, más determinables conceptualmente, más predecibles e inteligibles⁵³⁷. El interés de Arendt pasa por iluminar cómo la filosofía, desde su nacimiento, se mostró incómoda ante realidades que desafiaban una ontología que, si bien podía acoger con amplitud un amplio arco de actividades y experiencias propiamente humanas -como la labor, como la fabricación y el trabajo-, fue especialmente reacia a dar cuenta de aquel círculo de actividades que la autora diferenció tanto de la actividad dedicada a satisfacer las necesidades y exigencias del organismo vivo como de la dirigida a la construcción o producción de objetos. La gran virtud del relato arendtiano de la

⁵³⁶Esta es la interpretación arendtiana de los párrafos 26 y 27 de *Ser y tiempo*, donde interpreta “Öffentlichkeit” como “el ámbito de lo público” (“*the public realm*”). Véase también: “El acceso filosófico a lo político que el *ser-en-el-mundo* representa para Arendt se encuentra en la estructura del ser-con como mundo compartido con otros, ser-con-otros. Pero, en su perspectiva, ese mundo compartido se da por la condición de la *pluralidad*, está mediada por la pluralidad. Ese es el punto en el que difiere de Heidegger, porque para él, la pluralidad -en la medida en que indica un término medio-, lo público, es una forma inauténtica de la existencia”. Campillo, N., *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, op. cit., pág. 78.

⁵³⁷O, lo que es lo mismo: la historia de la filosofía puede ser relatada como historia del olvido de la política: “With Arendt, however, 'fortgetfulness of being' has become 'forgetfulness of the political'” (“Con Arendt, sin embargo, 'el olvido del ser' ha pasado a ser 'el olvido de la política'”). Brunkhorst, H., “Equality and Elitism in Arendt”, incluido en: Villa, D., *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, op. cit., pág. 198.

filosofía occidental es liberar la comprensión de ese punto ciego que para el pensamiento fueron la acción y la política, persiguiendo en la obra de los pensadores paradigmáticos el modo en que una ontología centrada en la comprensión del ser como producción y fabricación⁵³⁸ dio lugar, a lo largo de miles de años y en formas tan variadas como sistemas propuestos, a una reducción unilateral del espacio de la acción a las categorías propias, por un lado, de la contemplación y la reflexión especulativa y, por otro, de las actividades más asimilables a esas categorías: la labor y el trabajo. Sin embargo, sería un error acoger la reescritura arendtiana de la historia de la filosofía como un intento de determinar la necesidad de su transcurrir, ya sea al modo hegeliano o al de la *Seinsgeschichte* -historia del Ser- de Heidegger⁵³⁹. Para la autora, no hay tal necesidad en el devenir histórico, y ni siquiera la historia de las ideas está guiada por un desarrollo teleológico preestablecido; la historia, como acontecer contingente, sólo permite una aproximación tentativa y fragmentaria, y, por esa razón, no puede ser captada como la realización deductiva de algo supuesto desde un principio, al estilo del *Geist* de Hegel⁵⁴⁰.

La historia de la filosofía y sus problemáticas relaciones con el ámbito de la acción no estuvieron, de acuerdo con Arendt, determinadas desde un principio. Las cosas podrían haber sido de otra manera, e incluso en los grandes filósofos fundadores podemos adivinar destellos de comprensiones alternativas que permiten descubrir relaciones diversas con la experiencia, relaciones que, en vez de silenciar, pueden ofrecer expresión de genuinos elementos de la acción

⁵³⁸ Siguiendo las interpretaciones señaladas por Heidegger, este núcleo central de la filosofía occidental puede ser denominado, como hace Dana Villa, “metafísica productivista”. En un gesto común a Heidegger, Arendt detectó cómo la metáfora decisiva de Platón, a través de la cual trató de comprender todo el ámbito del ser, fue la de la fabricación; a través de ella, estableció una comunicación poderosa, y heredada por el grueso de la tradición, entre la ontología metafísica y el terreno mundano de los asuntos humanos, con el consiguiente precio de subsumirlos asimismo al modelo “regio” de la fabricación o producción. “Heidegger emphasizes how the understanding of Being of beings as constant presence or present-at-hand derives from the fabrication experience -from the comportmen of Dasein as producer” (“Heidegger subraya cómo la comprensión del Ser de los seres como presencia constante o presente-a-la mano deriva de la experiencia de la fabricación – del comportamiento del Dasein como productor”). Villa, D., *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, op. cit., pág. 169.

⁵³⁹ “The critical perspective I have proposed on Heidegger's later discourse on *techné* has, I think, one additional virtue: it enables us to distinguish Arendt's 'pearl fishing' from Heidegger's 'destruction' and 'repetition'. The latter, to borrow Theodor Adorno's phrase, accompanies metaphysics in the moment of its fall (...). What I am suggesting is that her view of history, ultimately, has more in common with Walter Benjamin's 'fragmentary history' than with *Seinsgeschichte*” (“La perspectiva crítica que he propuesto acerca del último discurso de Heidegger sobre la *techné* tiene, así lo pienso, una virtud adicional: nos permite distinguir la 'recogida de perlas' de Arendt de la 'destrucción' y la 'repetición' de Heidegger. Éste último, por tomar prestada una frase de Theodor Adorno, acompaña a la metafísica en el momento de su caída (...). Lo que estoy sugiriendo es que su visión de la historia, en última instancia, tiene más en común con la 'historia fragmentaria' de Walter Benjamin que con la *Seinsgeschichte*”). Ibídem, pág. 266-267.

⁵⁴⁰ Véase *supra*, I, 2.3, “Un acercamiento no teórico, sino comprensivo, a la política”.

política. Es lo que ocurre, sobre todo, con Sócrates, o, también y parcialmente, con la filosofía de Aristóteles, que, según Arendt, mantuvo vivo el enlace con aspectos importantes de la vida política tal y como fue experimentada por aquél.

1.1. La historia de la filosofía y el olvido de la política

El relato arendtiano de la historia de la filosofía, se sostiene sobre la elección de un lugar desde el que elementos diversos ofrecen a la mirada un sentido. La localización de su narración descansó, antes que en el campo de la reflexión filosófica, en el espacio de la política que se propuso comprender. Recordemos, a estos efectos, sus declaraciones de los años sesenta: “Quiero contemplar la política con ojos, en cierta medida, no enturbiados por la filosofía”⁵⁴¹

Existe, entonces, un proyecto explícito. Pero su examen atento no puede más que revelar un complicado juego de pliegues, puesto que Arendt no pudo, sin duda, escapar a la condición de filósofa impresa en su origen⁵⁴². El “en cierta medida” de las palabras de Arendt revela una duplicidad manifiesta. En rigor, la pensadora judía llevó a cabo un juicio a la historia de la filosofía, un juicio que implicó la reformulación de aquello que se ha venido considerando como “filosofía” y que exigió, no sólo una vasta preparación y familiaridad con el pensamiento filosófico, sino, verdaderamente, un filosofar renovado. Es en el cruce entre lo filosófico y lo político donde cabe encontrar el lugar de Hannah Arendt, el ámbito de una política filosofante o una filosofía re-politizada, aunque siempre teniendo en cuenta que ese lugar está trágicamente marcado por la experiencia totalitaria del siglo XX, experiencia que señala, según su parecer, la realización última de un conjunto de posibilidades latentes en el modo filosófico convencional de aprehender el fenómeno de la política.

Aunque ella así quisiera presentarse, no cabe definir a Arendt como simple “teórica de la política”⁵⁴³. Una “teórica de la política” nunca hubiera escrito una obra eminentemente filosófica como *La vida del espíritu*. Su inmersión en el pensar filosófico fue tan intensa que cabe hallar en su obra la tensión entre lo filosófico y lo político que ella misma tematizó en el transcurrir de la historia occidental. Su mismo método, del que expresión privilegiada es *La condición humana*, nos

⁵⁴¹“Entrevista televisiva con Günther Gaus”, en: Arendt, H., *Lo que quiero es comprender*, op. cit., pág. 43.

⁵⁴²“ (...) en mi juventud no me interesaban ni la historia ni la política. Si 'procedo' de algún sitio, será de la filosofía”. “Carta a Gerhard Scholem”, en: *ibidem*, pág. 29.

⁵⁴³Cf. “Entrevista televisiva con Günther Gaus”, *ibidem* pág. 42.

habla de su temprana filiación filosófica, ya que está profundamente hermanado con la práctica heideggeriana de explorar las correspondencias dadas entre los cambios ocurridos en el campo de la teoría y las diferentes concepciones de la *praxis*⁵⁴⁴. Esta tensión dada en su pensamiento ha sido suficientemente señalada por intérpretes de su obra como Simona Forti o Dana Villa; se puede comprobar en el enfrentamiento entre la negación arendtiana de que en la historia exista un desarrollo lógico y, sin embargo, su visión “continuista” que enlaza la filosofía clásica griega con el cristianismo, y la modernidad hasta llegar al totalitarismo del s. XX⁵⁴⁵. También en la interpretación de la filosofía occidental como platonismo, lo que no puede ser visto más que como una herencia de las filosofías de Nietzsche y Heidegger⁵⁴⁶. En lo concerniente al intento de “re-politizar” la filosofía, por otro lado, también se inspiró ampliamente en modelos *filosóficos*, modelos que suponen una suerte de “antídoto” al “platonismo” de la tradición filosófica, como Sócrates y Kant.

Lo decisivo de la reacción filosófica de Arendt contra la tradición filosófica occidental estriba en que en el totalitarismo ella encuentra un cumplimiento *posible* de la filosofía política, no en el sentido en que ésta sea para Arendt, en su expresión literal, totalitaria, sino en el de que los elementos fundantes y cruciales de esa tradición terminaron por nutrir -de manera no deliberada y contingente- a las ideologías totalitarias contemporáneas de una constelación de significados tan contundente que, a su luz, toda la historia de la filosofía política reveló el carácter dramático de un olvido de la acción humana presente. Consecuentemente, la “historia”⁵⁴⁷ que cuenta la autora judía acerca del desarrollo de la tradición filosófica occidental está cargada del terrible peso de su final, el Gulag y Auschwitz, donde se descubre cómo el olvido filosófico de la política pudo ser absorbido y aprovechado en una nueva cristalización terrible de la realidad política⁵⁴⁸.

Circunscritos por estas coordenadas, podemos ahora comenzar a desmontar las complejas relaciones históricamente dadas entre la filosofía y la política partiendo del cortocircuito que, presente ya en la creación originaria de la filosofía política, sólo reveló, de acuerdo con la pensadora judía, sus más siniestras posibilidades al finalizar la tradición filosófica occidental. Por esta razón, porque en el origen de la filosofía política se esconde una desmedida tensión entre lo filosófico y lo político, Arendt comprendió que a toda filosofía política “debe preceder una

⁵⁴⁴Cf. Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*; traducción de Romera Pintor, I. y Vega Cernuda, M. A.; Madrid, Cátedra, 2001, pág. 134.

⁵⁴⁵Ibidem, pág. 265.

⁵⁴⁶Cf. Villa, D., “Arendt, Heidegger, and the Tradition”, op. cit., pág. 993

⁵⁴⁷“Historia” en el sentido de “story”. Véase *supra*, I, 2.2, “Conocimiento, narración y metáfora”.

⁵⁴⁸Acerca de la “responsabilidad” filosófica en el surgimiento del totalitarismo, véase un tratamiento más detallado *infra*, IV, 1, “El problema de la relación”

comprensión de la relación entre filosofía y política”⁵⁴⁹. Arendt vuelve la vista a los grandes sistemas filosóficos del pasado explorando esas zonas de fricción en las que, una vez acontecida la experiencia moderna del totalitarismo, se revela el malentendido filosófico del campo de lo político y su significado en relación al declive de la experiencia humana de la acción en el mundo moderno. De acuerdo con esta lectura, la tradición occidental de pensamiento filosófico-político tuvo un comienzo y ha dado también con un final, con lo que es posible contar su historia hallando los sentidos posibles de su discurrir. Los momentos privilegiados en relación al sentido de esta historia son, según afirma la autora, el comienzo y el final, ya que en ellos se revela en sus líneas más puras el significado histórico del encuentro conflictivo entre el pensar filosófico y la experiencia política⁵⁵⁰. Por ello, en este capítulo dedicado a rastrear los elementos filosóficos del pensamiento político que, una vez descompuesta la tradición de la que formaban parte, engrosaron de manera directa o indirecta el surgimiento de las ideologías políticas, será fundamental prestar atención a esos dos momentos privilegiados en los que, según Arendt, se desvela con mayor claridad el contenido y significado: los momentos del comienzo y el final representados filosóficamente por Platón, fundador de la tradición de pensamiento a la que denominamos “filosofía” y acuñador de la primera y fundamental solución al problema del encuentro entre filosofía y política, y Marx, cuyo intento de “realizar” la filosofía en el ámbito de lo político propició la puesta en claro del significado que para la política posee el olvido filosófico de la acción⁵⁵¹.

El tándem comienzo-final es, por lo tanto, decisivo para comprender el significado de toda la historia del pensamiento occidental en su vinculación a la idea de lo político, Pero siempre, según

⁵⁴⁹ Arendt, H., *Diario filosófico*, mayo de 1968, op. cit., pág. 665.

⁵⁵⁰ “El principio y el fin de la tradición tienen algo en común: los problemas elementales de la política nunca llegan tan claramente a la luz en su urgencia inmediata y simple como cuando se formulan por primera vez y cuando enfrentan su desafío final. El comienzo, en palabras de Jacob Burckhardt, es como un 'acorde fundamental' que suena en sus interminables armónicos a través de toda la historia del pensamiento occidental. Sólo el comienzo y el fin son, por decirlo así, puros o no modulados”. “La tradición y la época moderna”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 34. Véase también: “Desde este punto de vista, (Arendt) afirma que las formas de la experiencia se estudian mejor antes de que sobre ellas se hayan asentado un gran número de interpretaciones, es decir, cuando pueden resultar más inteligibles es en el momento de su origen o bien en momentos de crisis”. Corral, C., “La natalidad: la persistente derrota de la muerte”, incluido en: Birulés, F. y Cruz, M. (Eds.), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, pág. 202.

⁵⁵¹ “La filosofía política necesariamente implica la actitud del filósofo ante la política; su tradición comenzó cuando el filósofo se apartó de la política y después regresó a ella para imponer sus normas a los asuntos humanos (Platón). El fin se produjo cuando un filósofo se apartó de la filosofía como para 'llevarla adelante' en el campo político. Este intento fue el de Marx, expresado primero en su decisión (filosófica en sí misma) de abjurar de la filosofía y, en segundo lugar, en su intención de 'cambiar el mundo' y, por lo tanto, las mentes filosofantes, la 'conciencia' de los hombres”. “La tradición y la época moderna”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., págs. 33-34.

la autora, teniendo presente la primacía decisiva del comienzo, ya que todo final sólo es comprensible en relación a un comenzar. Así, comprender las modernas rebeliones contra la tradición filosófica que señalaron su consunción supone señalar cómo ofrecen iluminación al significado primero de sus comienzos⁵⁵² y, a la vez, cómo redispusieron las categorías del comienzo en el seno de unas condiciones que, como son las relativas a la Grecia clásica, por un lado, y al mundo moderno, por otro, habían variado radicalmente. Así gobernada, la historia de la filosofía reescrita por Arendt se articula como una línea que une a Platón y a Marx a través de puntos nodales de redistribución categorial que se concentran en unos pocos nombres paradigmáticos: Aristóteles, Descartes, Hegel. La sombra de esa línea, lo cegado por la preminencia de la trama principal, sería, por su parte, una tradición “oculta” de pensamiento político que corre paralela y es sofocada por el protagonismo de aquélla – Sócrates, Cicerón, Agustín de Hipona, Duns Scoto, Maquiavelo, Montesquieu, Tocqueville⁵⁵³ -.

Desde el origen mismo del filosofar, en contacto con el problema de la acción humana, el pensar filosófico se vio dominado por el intento de reducir a lo seguro del pensamiento conceptual las extremadas fragilidades e indeterminaciones del actuar humano, y, para ello, categorizó lo relativo a la acción de acuerdo con experiencias más cercanas al pensar, experiencias que pertenecen a ámbitos distintos de la vida humana, empezando por atrapar el significado mismo de la acción a la luz de la propia experiencia del pensamiento⁵⁵⁴. Este es, según Arendt, el significado paradigmático de la filosofía platónica, que, con respecto a la dimensión del actuar, significó una completa rotación de sus articulaciones internas, una rotación fundacional que permitió la asimilación de lo político a las categorías familiares a la reflexión filosófica⁵⁵⁵. El gesto originario consistió en hacer derivar la filosofía práctica de la filosofía primera⁵⁵⁶, es decir, anegar la

⁵⁵²“Las operaciones rotatorias con las que termina la tradición dan a luz el comienzo (...)”. *Ibidem*, pág. 59.

⁵⁵³Aunque esté siempre presente como trasfondo, esta línea “cegada” por la tradición de filosofía política no es objeto directo de este trabajo, cuyos intereses se centran en trazar las relaciones entre la tradición “ortodoxa” y la idea occidental de política.

⁵⁵⁴“The freedom of the thinking activity lies in its withdrawal from the sheer factual contingency of human affairs to a 'land of thought', and the 'thinker' who 'resides' there tends to view action in the light of his own experience” (“la libertad de la actividad de pensar descansa en su retirada de la pura contingencia fáctica de los asuntos humanos hacia una 'tierra del pensamiento', y el 'pensador' que 'reside' allí tiende a ver la acción a la luz de su propia experiencia”). Kohn, J., “Freedom: the Priority of the Political”, incluido en: Villa, D. (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, op. cit., pág. 120.

⁵⁵⁵“La primera rotación es la περιαγωγή τῆς ψυχῆς de Platón, la vuelta del revés de todo el ser humano, que él relata - como si fuera una narración con un principio y un fin y no una mera operación mental- en la parábola de la caverna, en *La república*”. “La tradición y la época moderna”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro* op. cit., pág. 60.

⁵⁵⁶Por emplear la fórmula utilizada por Simona Forti, que, con estas palabras, subraya cómo la filosofía aristotélica, en

comprensión de la acción humana en el seno de las categorías más afines al pensar teórico y contemplativo.

La rebelión moderna contra la tradición (platónica), cuya figura decisiva fue, según Arendt, Marx, operó, muchos siglos después, una segunda rotación igualmente violenta que significó la decisión de retornar a los asuntos humanos -de volver a la caverna, en términos platónicos- sin abandonar, no obstante, la categorización platónica de su ámbito, ya que al “dar vuelta del revés a la tradición dentro de su propio sistema, Marx no se desembarazó de las ideas de Platón”⁵⁵⁷. Marx, en este sentido, reafirmó más que refutar, una visión que excluía de principio la acción del espacio de los asuntos humanos. El trayecto entero de la historia de la filosofía, tal y como da cuenta de él Arendt, cobra sentido en la conjunción de un comienzo que configura y un final que cierra y culmina, mientras que el camino intermedio extrae su significado de esos dos momentos críticos.

La historia del pensamiento filosófico, en su cercanía a lo político, está sellada, primero, por el carácter mismo de la elección ontológica de sus fundadores. Desde la posición adoptada por Arendt, la tradición filosófica se concentra en torno a una apuesta ontológica que domina todo su discurrir. Tal apuesta, esbozada ya por el oscuro pensamiento de Parménides y asegurada en el pensar platónico, aparece a los ojos de la pensadora judía como una fuente determinante de la hostilidad filosófica hacia la política: la identificación de ser y pensamiento, la puesta en el centro de la idea misma de identidad, significó una poderosa empresa conceptual dirigida a la reducción de la pluralidad originaria y, en consecuencia, se levantó sobre una traición a lo limitado, lo finito y fugaz⁵⁵⁸.

En tanto que la acción depende de la pluralidad de los hombres, la primera catástrofe de la filosofía occidental, que en sus pensadores postreros desea en último término hacerse con el control de la acción, es la exigencia de una unidad que por principio resulta imposible salvo

última instancia, es incluida en el cuerpo principal de la tradición filosófica. Cf. Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, op. cit., pág. 37.

⁵⁵⁷ *Ibidem*, pág. 66.

⁵⁵⁸ “El pecado original de la filosofía no es tanto el olvido del ser (denunciado con reiteración por Heidegger) como el olvido de la pluralidad como categoría política”. Antich, X., “Nuestra desventurada condición de supervivientes”, incluido en: Birulés, F. y Cruz, M. (Eds.), *En torno a Hannah Arendt*, op. cit., pág. 86. V. también el capítulo XV de: Flores D'Arcais, P., *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, op. cit., págs. 133 y ss., titulado “La traición de lo finito”. El filósofo francés Etienne Gilson, por otro lado, enuncia con precisión el primado de la identidad con el pensamiento en la concepción parmenídea (y platónica) del ser: “[Desde el punto de vista de Platón] es verdadero decir que el ser y el pensar son uno, ya que el ser se encuentra aquí reducido a una mera objetivación de lo que es para el pensamiento conceptual una necesidad fundamental, es decir, el principio de identidad”. Gilson, E., *El ser y los filósofos*; traducido por Fernández Burillo, S.; Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1985, pág. 38.

bajo una tiranía⁵⁵⁹.

En consonancia con su admirado Nietzsche, Arendt parece descubrir, debajo de la pesada opresión de un impulso apolíneo triunfante, a lo dionisiaco, asfixiado por una tradición incapaz de reconocer la legitimidad de su existencia; a diferencia de ese primer Nietzsche, no obstante, para ella lo reprimido no es la oscura potencia metafísica de la vida, sino la política, que se hace presente siempre como apariencia y actuar patente⁵⁶⁰. El cuerpo central de la historia de la filosofía se define, según revela la perspectiva de la pensadora judía, por la identificación de ser y pensamiento y, por lo tanto, por la subsiguiente asimilación de toda parcela de la experiencia humana a los conceptos nacidos de la actividad de pensar; por el contrario, esos conceptos, que se insertan con facilidad en la experiencia contemplativa de lo real, condenaron a desatender lo específico de la acción, su indeterminación radical, su desconexión con respecto a cualquier sistema teleológico universal que pretenda dar cuenta de los fines que gobiernan al todo. La comprensión de la acción como evento propiamente humano exige la apertura a la experiencia fundamental de la limitación y la fragilidad de la vida del hombre en la tierra, la experiencia de no poder crear ni conocer el ser. La identidad metafísica entre ser y pensamiento desterró la vida práctica a los márgenes de lo inesencial y lo carente de valor y, recorriendo de principio a fin el curso entero de la tradición filosófica, condenó al malentendido a la experiencia de lo político, ya que incluso cuando, en la edad moderna, los pensadores volvieron a prestar atención a esa esfera descuidada de la experiencia, lo hicieron depositando en ella la esperanza del cumplimiento -de naturaleza metafísica, cuando no directamente mesiánica- de la reconciliación definitiva entre ser y pensar⁵⁶¹.

⁵⁵⁹Citado en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 41. La entrada corresponde al *Diario filosófico* de la autora, y su fecha es del mes de septiembre de 1951. He preferido citarla tal y como está traducida en *La promesa de la política* debido a su mayor precisión e inteligibilidad. En *Diario filosófico* aparece de la siguiente forma: “En la medida que la acción está abocada a la pluralidad de los hombres, la primera catástrofe de la filosofía occidental, que a la postre en sus últimos pensadores quiere apoderarse de la acción, consiste en que la unión es imposible en concreto y la tiranía se hace necesaria en principio”. Arendt, H., *Diario filosófico*, op. cit., pág. 128.

⁵⁶⁰Para la comparación entre la polaridad apolíneo/dionisiaco y el juicio arendtiano acerca de la filosofía platónica, Cf. Petereuben, J., “Arendt's hellenism”, incluido en: Villa, D., *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, op. cit., pág. 160. Lejana a la postura del Nietzsche más romántico de *El nacimiento de la tragedia*, Arendt está más cerca del último Nietzsche, aquel que retorna a la consideración del valor de las apariencias: “Mostrando el devenir, el perecer, el cambio, los sentidos no mienten... Pero Heráclito tendrá eternamente razón al decir que el ser es una ficción vacía. El mundo 'aparente' es el único: el 'mundo verdadero' no es más que un *añadido mentiroso*...”. Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., pág. 46.

⁵⁶¹La promesa de la política, para Arendt, no consiste en la asimilación a las promesas metafísicas, sino, precisamente, en la distinción rigurosa de sus articulaciones específicas con respecto a la conceptualización filosófico-contemplativa; el valor de lo político no reside, entonces, en la “realización de la filosofía”, esto es, en la

De esta identificación metafísica se puede extraer una de las más nocivas confusiones que, según Arendt, hegemonizan el pensamiento filosófico de la política: la ocultación de las diferencias entre el pensar y el hacer. De acuerdo con esto, la metafísica sumergió la más aguda de las oposiciones que afectan al vivir humano en una indiferencia que, si bien elevó al pensamiento a primera de las capacidades humanas, impidió el reconocimiento de la distinción que impregna a la acción con respecto, primero, al pensamiento y, segundo, al resto de actividades prácticas humanas.

Al colonizar conceptualmente todo el espacio de la “Vita Activa”, al definirlo y reordenarlo de acuerdo con los intereses de la “Vita Contemplativa”, la filosofía borró toda distinción interior entre los modos del “hacer” humano. La “Vita Activa” fue categorizada según los supuestos de la “Vita Contemplativa”, lo que tuvo como fruto una completa inversión de sus categorías de acuerdo con los intereses de ésta⁵⁶². Dentro de las actividades prácticas humanas, se privilegiaron las experiencias más inteligibles y aprehensibles conceptualmente, y así, en el plano del pensamiento, se pretendió escapar a la inmensa fragilidad de la acción humana interpretándola como una forma de fabricación, de trabajo. Esta fue la más contundente, la más exitosa de las estrategias de desactivación del espacio de lo político: sustituir la indeterminación, la carencia de fines, la imprevisibilidad, la radical carencia de soberanía del agente sobre su acción por la predecibilidad, la determinación por parte del pensamiento, la teleología más férrea, la existencia de un producto final, todas ellas categorías propias del trabajo⁵⁶³. La acción, de ese modo, fue sometida a una degradación sistemática que, redondeando las aristas más extrañas de acuerdo con la estabilidad de la idea, la asemejó en casi todo a la experiencia humana de la fabricación, procurando convertirla en una forma de actividad transparente al concepto. Ante la “desoladora contingencia de los hechos históricos”⁵⁶⁴, ante la pasmosa futilidad de la acción humana y su carencia de significado para el Absoluto, la historia de la filosofía propuso una reconceptualización de su ámbito capaz de expulsar

culminación efectiva de lo que la metafísica había tratado de actualizar sin éxito, como afirma para ella el caso de la reivindicación marxiana de la “acción” revolucionaria, sino la separación de la política de todos los “prejuicios” metafísicos que, incluso bajo la pretensión de enaltecerla, no hacen otra cosa que condenar al olvido sus cualidades fundamentales. Cf. *Ibidem*, pág. 79.

⁵⁶²Arendt no hace consistir su “ataque a la metafísica” en una ofensiva contra la actividad de pensar. Su interés en esta última está ampliamente expuesto en *The Life of the Mind*, en cuya primera parte se extiende en el análisis de una de las primordiales facultades humanas. Su crítica, por ello, sólo tiene que ver con el intento de concentrar la especificidad humana en la capacidad de pensar, desatendiendo el resto de capacidades mentales -la voluntad, el juicio- y, especialmente, práctico-comunicativas -la acción y la palabra hablada-. Cf. Arendt, H., *The Life of the Mind*, op. cit., pág. 7.

⁵⁶³Véase *supra*, II, 2, “La dimensión humana del 'hacer'”.

⁵⁶⁴Expresión tomada por Arendt de Kant. Cf. “Historia e inmortalidad”, incluido en: Arendt, H., *De la historia a la acción*, op. cit., pág. 67.

de su seno lo imprevisible e indomeñable, y no halló -con Platón- mejor modo de hacer esto que convertirla en un tipo de fabricación que pretendió hacer del campo de las actividades políticas una ampliación del taller del artesano⁵⁶⁵. La operación platónica -de tan exitoso resultado como para conformar toda una disciplina filosófica: la filosofía política- fue, por otro lado, completada en el giro moderno hacia la labor, que consistió en reinterpretar la misma fabricación -la experiencia del trabajo- de acuerdo con las constantes de la labor, sujetando de ese modo la totalidad de la Vita Activa a la más primaria y previsible de las actividades humanas, aquella en la que rige la más empecinada de las necesidades⁵⁶⁶.

La filosofía política, en suma, bien puede analizarse en los términos de determinadas estrategias cuyo alcance final se resuelve en la desactivación de los peligros de la acción por medio de la anulación de ésta, lo que principalmente se logró a través del establecimiento de una serie de préstamos mutuos entre las diversas actividades humanas que, primero y en la antigüedad, redujeron la acción a los esquemas del trabajo, y, segundo, en la edad moderna, reinterpretaron la actividad productiva de acuerdo con las categorías de la labor. Los tipos ideales de tales reducciones, de acuerdo con el método pergeñado por Arendt, son Platón, en la fundación de la tradición occidental de filosofía política, y Marx, en su culminación y final.

⁵⁶⁵”Cuando Platón se plantea en términos filosóficos qué es un buen gobierno lo hace remitiéndose a la experiencia de la fabricación, desatendiendo la experiencia de la polis, de un conjunto de hombres libres que discuten entre sí”. Lasaga Medina, J., “El modelo antropológico de Hannah Arendt”, en: Sellés, J.F. (Coord.), Pamplona, Universidad de Navarra, 2004, págs. 115-141, pág. 136. También, véase *infra*, III, 2.2.2, “El nacimiento de la 'tradicional sustitución del actuar por el fabricar’”.

⁵⁶⁶Véase *supra*, II, 2, “La dimensión humana del 'hacer’”.

1.2. Estrategias filosóficas de desactivación de lo político

Para el filósofo, la política -si no consideró todo su ámbito como algo inferior a su dignidad- se convirtió en el campo en el que las necesidades elementales de la vida humana son cuidadas y al que son aplicados los patrones filosóficos absolutos.

Arendt, H., *Philosophy and Politics*.

1.2.1. La ambigüedad de la acción

Leer a Arendt, sobre todo en los pasajes ocupados en denunciar las terribles consecuencias que entraña el olvido de la acción y el consiguiente oscurecimiento moderno y totalitario de la política, puede hacer presente una tentación. Esta tentación, a la que casi todos estamos dispuestos en uno u otro momento, es parte constitutiva del carácter mismo de la acción y la política, que se presentan, según la mirada de la pensadora judía, con el aspecto de una promesa⁵⁶⁷. No obstante, la promesa de la política, como toda otra, no depende de un cálculo, y no posee la naturaleza automática que los procesos naturales imponen a las cosas. En última instancia, la realización de una promesa depende de condiciones y elementos inevitablemente contingentes, y toda promesa puede también resolverse en una maldición. Debido a ello, la acción no es unívocamente el objeto de una celebración para Arendt, sino que está dotada de aristas y dimensiones profundamente ambiguas y paradójicas; la acción puede salvar tanto como condenar al desastre. Como el ser, se dice de muchas maneras.

Como ha subrayado Taminioux⁵⁶⁸, las elecciones semánticas realizadas por la pensadora judía a la hora de describir fenomenológicamente la acción denotan que no todo es percibido por ella como digno de alabanza. Muchas de las expresiones utilizadas para referir el espesor de su presencia en la vida humana son, cuando no negativas, sí adyacentes a la misteriosa doblez que revela, a veces, que una promesa es, al mismo tiempo, una amenaza: la acción es fútil, es irreversible, carece de límites, es imprevisible, indeterminada e incierta, posee consecuencias

⁵⁶⁷Véase, por ejemplo: “El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y 'natural' es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraiza ontológicamente la facultad de la acción (...) sólo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza (...)”. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 265.

⁵⁶⁸Taminioux, J., “Athens and Rome”, en: Villa, D. (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, op. cit., pág. 166-178. Véase, especialmente, págs. 167-170.

virtualmente indeseables que “atrapan” al agente⁵⁶⁹. La ambigüedad fatal de la acción hace que su espacio no sea únicamente juzgado por la autora como potencia salvadora, sino que comparte con toda actividad humana la necesidad de “redención”⁵⁷⁰. El problema específico que, en este sentido, afecta a la acción es que no existe otra actividad exterior a ella misma en la que pueda redimir sus potenciales riesgos. El resto de actividades humanas pueden liberarse de la sola sujeción a sus propias categorías a través de una fuente exterior, de otra actividad capaz de trascender el asfixiante círculo trazado por sus límites constitutivos; así, la labor, la incesante repetición del proceso alimentador de la vida, aquello que no deja producto tras de sí y, por lo tanto, carece literalmente de mundo, puede redimirse en el trabajo, que es la forja de un mundo; el trabajo, por su parte, cuyas categorías sirven a la construcción de un hogar mundano pero son incapaces de disponer el modo de habitarlo, encuentra redención en la acción, que introduce el significado en ese mundo de objetos mudos al habilitarlo como espacio de aparición⁵⁷¹.

La redención de la vida, que es sostenida por la labor, es mundanidad, sostenida por la fabricación. Vimos además que el *homo faber* podía redimirse de su situación insignificante, de la 'devaluación de todos los valores', y de la imposibilidad de encontrar modelos válidos en un mundo determinado por la categoría de medios y fines, sólo mediante las interrelacionadas facultades de la acción y del discurso, que produce historias llenas de significado de manera tan natural como la fabricación produce objetos⁵⁷².

Pero, ¿y la acción? No existe capacidad diversa alguna en la que sea posible redimir su incertidumbre y riesgo, y, por esa razón, su distinción nuclear con respecto a la labor y al trabajo es que, a diferencia de éstas, sólo puede recurrir a recursos pertenecientes a su propio repertorio de categorías, categorías esencialmente afectadas de la indeterminación y la imprevisibilidad que colorean el espectro del actuar humano. Los recursos, intrínsecamente falibles y contingentes, en los que la acción es capaz de liberarse de sus específicas amenazas son los desarrollados, y en gran

⁵⁶⁹“Si bien los hombres han podido destruir cualquier producto salido de las manos humanas e incluso hoy día tienen capacidad para la potencial destrucción de lo que no han hecho -la Tierra y la naturaleza terrena-, nunca han sido capaces ni lo serán de deshacer o controlar con seguridad cualquiera de los procesos que comenzaron a través de la acción”. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 253.

⁵⁷⁰“Arendt claims that the performative character of action is at once its blessing and its curse, curse which necessitates a redemption” (“Arendt asegura que el carácter performativo de la acción es al mismo tiempo su bendición y su maldición, maldición que necesita una redención”). Taminioux, J., “Athens and Rome”, op. cit., pag. 166.

⁵⁷¹Véase *supra*, II, 2, “La dimensión humana del 'hacer’”. También, II, 4.3, “La política y el espacio de aparición”.

⁵⁷²Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., págs. 255-256.

parte desocultados, por Jesús de Nazareth y el primer cristianismo -el perdón- y la tradición republicana romana -la promesa y la adopción de un modelo de legalidad basado en ella⁵⁷³-. Estos son los únicos procedimientos que, haciendo frente a los peligros ínsitos en la capacidad humana de actuar, no desactivan el actuar mismo con todas sus potencialidades de sentido. Pero son remedios inseguros, inciertos, frágiles.

La contingencia, tal y como se sigue de lo anterior, es, para Arendt, un rasgo inextirpable de la acción, y, por ello, imposible de separar de la política. Esta es, según el análisis de la autora, la fuente última del desasosiego que, casi naturalmente, provoca en la humana condición. La prevención acerca de la política, frente a los riesgos y amenazas que laten en la capacidad de desencadenar cosas nuevas, frente al cúmulo de consecuencias imprevisibles, incognoscibles, inimaginables que se esconden en la más modesta de las acciones, está, entonces, arraigado en lo más hondo de la experiencia humana. La política cuenta entre sus posibilidades inherentes con la ruina y la destrucción, y esto es algo que la pensadora judía no pretende esconder tras un canto pastoril de júbilo acerca de los dones de la acción humana. El carácter aniquilador de lo político cuando se desentiende de cualquier límite en el desencadenamiento de lo nuevo puede advertirse tanto en el principio como en el final de la tradición occidental, aunque en formas diversas; en el principio, en el mundo político griego, que acabó deshaciéndose a través de luchas intestinas para las que ninguno de los griegos halló remedio; en el final, en el auge del totalitarismo, que, aunque pretendió dirigirse -según la lectura de la autora- a una definitiva eliminación de la política, no pudo evitar hacerlo también a través de recursos semejantes a los políticos. Por otra parte, los incalculables riesgos de la acción, que ésta desencadena en medida máxima al no sujetarse a límite ninguno de prudencia, son señalados por la filósofa en la creciente amenaza que el campo de las ciencias naturales y sus aplicaciones tecnológicas adquieren actualmente al convertirse en campo de iniciación de procesos análogos al actuar, procesos para los que no existe ninguna contención humana y son capaces de conducir, sobre todo con la introducción de la potencia nuclear, a la destrucción de la totalidad de la tierra y la vida sobre ella⁵⁷⁴. Todo esto significa que Arendt no compuso, al escribir su crítica de la filosofía política, una simple enmienda a la totalidad del pensamiento filosófico, como algunos autores se han empeñado hasta hoy en día en hacer, sino que

⁵⁷³ Acerca de la promesa y el perdón, véase los capítulos 33 y 34 de: Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., págs. 255-265. También, véase *supra*, II, 2, “La dimensión humana del 'hacer'”.

⁵⁷⁴ “Es bastante peligroso actuar en la naturaleza, llevar la humana índole impredecible a un campo en el que nos enfrentamos con las fuerzas elementales que, tal vez, jamás podremos controlar con seguridad”. “El concepto de historia: antiguo y moderno”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., págs. 100-101.

procuró sumergirse, más bien, en los motivos profundos que llevaron a la filosofía a tratar de buscar una solución a los riesgos de la política; si bien procuró desmontar el “prejuicio filosófico” contra la política, también es cierto que la autora advirtió que tal prejuicio se arraiga en un juicio anterior, es decir, en una experiencia humanamente compartida⁵⁷⁵ y concitada a raíz de condiciones históricas determinadas. En un documento preparatorio para su proyecto parcialmente fallido de escribir una “Introducción a la política”, escribió:

(...) *La enfermedad profesional de los filósofos*. Tienen una prevención contra ella [la política]
(...) Pero los filósofos hablan por todos los hombres, por lo tanto, su prejuicio es un prejuicio humano. En tanto que realmente humanos todos tenemos un prejuicio contra la política⁵⁷⁶.

La suspicacia con respecto a la política es una actitud que no responde a la “maldad” de una tradición filosófica empeñada en acabar por doquier con el brillo de la vida, sino a algo que habita en el corazón mismo de la experiencia que los hombres pueden tener de lo desazonante y amenazador de la acción libre en el mundo. La crítica de la filosofía política, tal y como la desarrolló la pensadora judía, no convoca entonces una maldición hacia la filosofía como tal, sino que se preocupa por hallar los vínculos entre la comprensión filosófica de la política -ciertamente hostil a ésta- y las experiencias que propiciaron que los filósofos se preocuparan por posicionarse de tal modo. El prejuicio filosófico hacia la política responde a la respuesta que Platón, fundador de la reflexión filosófica acerca del ámbito político, ofreció a condiciones y eventos históricos que, realmente, impregnaron su percepción de ese espacio con los rasgos de amenaza y peligro. Lo propio del filósofo es que trató de afrontar los riesgos de la política desde su condición de pensador, es decir, desde la experiencia del pensamiento, que, si bien es compartida por la generalidad de los hombres, ha sido el centro mismo de la filosofía desde su fundación. En Platón se conjugaron, entonces, las dos fuentes cruciales que permitieron la emergencia de una filosofía política consistente en la pretensión de anular la política: la experiencia humana del pensar, radicalmente extraña al ámbito político de las apariencias, y la eclosión de una serie definida de acontecimientos históricos que hicieron aparecer, en la Atenas clásica y ante los ojos de Platón, la política como una amenaza hacia la actividad del filósofo, un riesgo para la pervivencia misma de la filosofía como

⁵⁷⁵Sobre el origen de los prejuicios en juicios previos que, al perder su vínculo con las experiencias de las que nacieron, sirven a la ocultación más que a la revelación de la experiencia, véase *supra*, II, 1.2, “Juicio y prejuicio en la emergencia de las ideologías”.

⁵⁷⁶“Documentos para el proyecto 'Introducción a la política'”, en: Arendt, H. *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 141.

forma recién inaugurada de vida. Lo concerniente al caso de Platón y la fundación de la filosofía política en relación a los eventos históricos que la originaron se abordará algo más adelante, mientras que el examen de las relaciones conflictivas entre la acción y la actividad de pensar será brevemente desarrollado a continuación.

1.2.2. *La extrañeza del pensar ante la acción*

Arendt quiso dedicar la que sería su última obra al estudio de las facultades mentales. La primera de estas facultades es, según su ordenación, el pensamiento⁵⁷⁷. Dado que la filosofía se configuró históricamente como la disciplina que explotó las diversas posibilidades del pensar actualizadas en occidente, en la primera sección de su trabajo la autora puso de relieve no sólo los caracteres del pensamiento humano, sino aquellas dimensiones en las que la filosofía abundó a la hora de comprender su propia actividad filosofante. De hecho, según Arendt, el único modo en que los occidentales podemos acceder a la consistencia del pensar es a través de su exploración filosófica, forma históricamente condicionada en que nos es accesible⁵⁷⁸.

Lo que en primer lugar motivó el estudio de Arendt fue la relación entre las capacidades mentales y la acción, y el evento propiciador fue, una vez más, el acontecimiento del totalitarismo. Con ocasión del juicio a Adolf Eichmann, la pensadora judía advirtió que existía un vínculo problemático entre los campos de la acción política y el pensamiento, un vínculo que exigía el examen del significado de las relaciones mutuas entre pensar y actuar. De entre todo su estudio, que sería prolijo introducir aquí, y de acuerdo con el objeto de estas líneas, es posible extraer aquellos caracteres del pensamiento que hablan de una distancia y una extrañeza del pensamiento con respecto a la esfera de la acción y de los asuntos humanos, y que fundan un origen en la humana desazón e inquietud ante las perplejidades de la política. De esta fuente -de la extrañeza de principio entre el estar junto a otros que define a lo político y el estar junto a sí mismo que caracteriza al pensar⁵⁷⁹- cabe obtener uno de los motivos esenciales por los que la filosofía política se inauguró -ya en Platón- como la articulación sistemática de un prejuicio contra la política.

⁵⁷⁷Arendt, H., "One/Thinking", *The Life of the Mind*, op. cit.

⁵⁷⁸"The metaphysical fallacies contain the only clues we have to what thinking means (...)" ("Las falacias metafísicas contienen las únicas pistas que poseemos acerca de lo que significa pensar ..."). *Ibidem*, pág. 12.

⁵⁷⁹"En términos de pluralidad humana, existen básicamente dos maneras de estar juntos: con otros hombres iguales a uno, de donde surge la acción; o bien con uno mismo, a lo que corresponde la actividad de pensar". "Tercer documento: descripción del proyecto para la Rockefeller Foundation, diciembre 1959", en: Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 152.

Del largo estudio de Arendt acerca de la actividad de pensar, cabe señalar que, como actividad, excluye cualquier otra que pueda desarrollarse simultáneamente; en lo referido al actuar, lo crucial del caso es que el pensamiento exige una retirada de la acción: o pienso, o actúo, pero no puedo hacer ambas cosas a un tiempo⁵⁸⁰. Mientras que el ámbito en el que se desarrolla la acción es el espacio mundano de las apariencias, el pensamiento, según la filósofa, es radicalmente extraño a ese mundo y requiere una retirada del espacio de aparición. El ejercicio del pensamiento entraña, según esto, un repliegue de la propia actividad sobre sí misma, un tenaz volverse hacia sí que requiere el abandono de lo dado a los sentidos como mundo y, por lo tanto, una puesta en suspensión del sentido común y la “fe perceptiva” que comunican la certeza de realidad a lo aprehendido sensorialmente. El aislamiento del pensamiento con respecto a lo mundano es de naturaleza tan drástica que Arendt le atribuye el carácter primordial y originario de una *epoché*: antes que un método específico de la fenomenología de Husserl, la suspensión de todo sentido de realidad es un requerimiento insalvable del pensamiento⁵⁸¹. La extrañeza del pensamiento con respecto al mundo de las apariencias no es una nota coyuntural o históricamente adquirida en el discurrir filosófico, sino una propiedad en él nativa, una necesidad que se cuenta entre las condiciones de su solo ejercicio. Por esta razón, el pensador, en tanto está pensando, cumple la emancipación con respecto a la realidad y el sentido común que es exigida ineludiblemente para la puesta en marcha de la capacidad de pensar.

Evocando a Heráclito, Arendt advierte que la condición *sine qua non* para que el pensamiento se encuentre junto a sí es la separación con respecto a toda otra cosa⁵⁸². Existe un

⁵⁸⁰ Arendt escoge una cita de Válerio para ilustrar esta exclusividad de la actividad de pensar: “*Tantôt je pense et tantôt je suis*” (“A veces pienso y a veces soy”). Arendt, H., “One/Thinking”, *The Life of the Mind*, op. cit., pág. 79.

⁵⁸¹ “Husserl claimed that the *suspension (epoché)* of this feeling [the feeling of realness] was the methodological foundation of his phenomenological science. For the thinking ego, this suspension is a matter of course and by no means a special method to be taught and learned (...)” (“Husserl aseguró que la *suspensión (epoché)* de este sentimiento [el sentimiento de realidad] era el fundamento metodológico de su ciencia fenomenológica. Para el ego pensante, esta suspensión es normal y de ninguna manera un método especial que requiera ser aprendido y enseñado”). Arendt, H., “One/Thinking”, *The Life of the Mind*, op. cit., págs. 53-54. Sin duda, Arendt deposita en el pensamiento como tal las notas características que definen, para Husserl, la *epoché*: “Husserl caracterizó la práctica de la *epoché* en varios modos diferentes: 'abstención' (*Enthaltung*), 'dislocación', 'desconexión' o 'exclusión' (*Ausschaltung*) de la postulación del mundo y de nuestra fe normal incuestionada en la realidad que experimentamos. Habla de un 'repliegue', de un 'abandono', de una 'puesta entre paréntesis' (*Einklammerung*), de un 'poner fuera de acción' (*Außer Spiel zu setzen*) todos los juicios que postulan un mundo real de algún modo (*wirklich*) o como algo 'ahí', 'presente a mano' (*vorhanden*)”. Moran, D., *Introducción a la fenomenología*, op. cit., pág. 143.

⁵⁸² *Ibidem*, pág. 71. El fragmento de Heráclito citado por la autora es el número 108 DK, y reza de la siguiente manera: “*sophon esti pantón kechórismenon*”, traducido libremente por ella como: “The mind is separate from all things”

antagonismo originario que pone en tensión los polos enfrentados de “pensamiento” y “mundo”, así como una lucha interna consecuente entre el pensar -la capacidad humana de explorar el sentido de la experiencia emancipándose de su acaecer- y el sentido común -la facultad que une al ser humano al hecho mismo del acaecer-⁵⁸³. La tensión es real, la oposición no es ficticia o delirante; el pensar cancela en su marcha toda sensación de realidad, toda vinculación del yo pensante a las vicisitudes del mundo compartido con otros; suspende el recorrido cotidiano de lo vivido, la ordinaria cercanía al curso constante de los sucesos habituales; trastoca lo vitalmente incuestionable, acerca lo lejano alejando lo próximo, anula el tiempo y el espacio que envuelven el existir diario⁵⁸⁴, y, por esa razón, no puede dejar de situarse como extraño ante el remolino del acaecer político, cuya radical consistencia reside en ser espacio, espacio de aparición.

El análisis del pensar llevado adelante por Arendt se enfrenta repetidamente a las paradojas que cubren la compleja relación entre pensar y actuar, entre estar consigo y estar con otros. Al exigir una “retirada del mundo”⁵⁸⁵, de sus cosas y actividades, la capacidad humana de pensar se sitúa en un ámbito completamente ajeno al de la acción política, por lo que se define como una fuente problemática con respecto a la esfera de los asuntos humanos compartidos. ¿Está diciendo Arendt que el pensamiento es incapaz de acercarse al terreno de la acción en el mundo sin distorsionarlo, sin introducir en él malentendidos y desplazamientos que sistemáticamente tienden a desvirtuar sus consistencia? Todo parece indicarlo⁵⁸⁶. Al igual que las actividades pertenecientes a la “Vita Activa” necesitan ser redimidas para escapar a las consecuencias desafortunadas del enclaustramiento en sus propias categorías, como más arriba indicamos, el pensamiento, encerrado en el horizonte de sus solas posibilidades, sólo puede, al contacto con el mundo, producir una desconexión en los resortes de la acción; por esa razón, ha de encontrar redención en otra de las actividades mentales: el juicio, que es aquella facultad humana que se dirige a los casos particulares y, por lo tanto, encuentra su sitio en la vivencia del acontecer mundano y “realiza” el pensamiento en el espacio de aparición nombrado por Arendt como “mundo”.

La facultad de juzgar los particulares (tal y como fue iluminada por Kant), la habilidad de decir

(“La mente está separada de todas las cosas”).

⁵⁸³Cf. “The intramural warfare between thought and common sense”, *ibidem*, págs. 80 y ss.

⁵⁸⁴Cf. *Ibidem*, págs. 85-86.

⁵⁸⁵Cf. *Ibidem*, pág. 78.

⁵⁸⁶Al efecto, Arendt escoge una expresión de Heidegger: “Thinking as such (...) is, as Heidegger once observed, ‘out of order’” (“El pensamiento como tal ... está, como Heidegger observó en una ocasión, ‘fuera de funcionamiento’”). *Ibidem*, pág. 78.

'esto está mal', 'esto es bello', y demás, no se identifica con la facultad de pensar. El pensamiento trata con invisibles, con la representación de cosas que están ausentes; el juicio siempre concierne a los particulares y a cosas cercanas. Pero las dos están interrelacionadas (...) el juicio, derivado del liberador efecto del pensamiento, realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo y siempre estoy demasiado ocupado para poder pensar. La manifestación del viento del pensamiento no es el conocimiento, sino la habilidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo⁵⁸⁷.

1.2.3. *El prejuicio filosófico contra la política y sus resoluciones*

La actividad filosófica, centrada en torno al pensar como actividad humana de referencia, no puede, siguiendo el análisis de Arendt, dejar de plantear una relación de conflicto y tensión con el ámbito humano de la acción y la vida compartida. Según esto, la filosofía política es la disciplina habilitada por Platón, no para tratar de comprender lo político, sino para liberar a los hombres del gravoso peso del actuar⁵⁸⁸.

Al contemplar la tradición occidental de filosofía política, Hannah Arendt observó cómo su recorrido ha sido completado. El itinerario descrito por su discurrir, de esta manera, se cierra formando un círculo. El propósito de hacer de la política una forma de filosofía, propósito con que se inauguró la filosofía política occidental, es señalado como paradójicamente solidario con el de hacer de la filosofía una forma de política, aquello a lo que alcanzó Marx. Lo importante aquí, según se desprende de la reflexión de Arendt, es la pertinaz voluntad de alcanzar una cumplida reconciliación de la filosofía y la acción a través de la unificación de sus respectivos campos. Las estrategias inconscientes de unificación fueron variadas y, en ocasiones, de carácter marcadamente opuesto, pero pervive en todo el recorrido de la tradición el proyecto de reducir lo otro, lo filosóficamente inasimilable, a las categorías capaces de explicarlo, de atarlo a sujeción, de

⁵⁸⁷“The faculty of judging particulars (as brought to light by Kant), the ability to say 'this is wrong', 'this is beautiful', and so on, is not the same as the faculty of thinking. Thinking deals with invisibles, with representations of things that are absent; judging always concerns particulars and things close at hand. But the two are interrelated (...) judging, the by-product of the liberating effect of thinking, realizes thinking, makes it manifest in the world of appearances, where I am never alone and always too busy to be able to think. The manifestation of the wind of thought is not knowledge; it is the ability to tell right from wrong, beautiful from ugly”. Arendt, H., “One/Thinking”, en *The Life of the Mind*, op. cit., pág. 193. Acerca de las relaciones entre pensamiento y juicio, puede consultarse Beiner, R., “Interpretive Essay”, en: Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op. cit., págs. 89-156. Otros estudios reveladores acerca del juicio y su relación con el pensamiento son: Arendt, H., “Thinking and Moral Considerations: a Lecture”, op. cit.; Kohn, J., “Thinking/Acting”, *Social Research* 57/1:1990, págs. 105-134; Passerin D'Entrèves, M., “Arendt's Theory of Judgement”, incluido en: Villa, D. (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, op. cit., págs. 245-260.

⁵⁸⁸Cf. Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, op. cit., pág. 96.

neutralizarlo. Para ello, la filosofía política trató de hacer de la política una filosofía “por otros medios”, lo que adquirirá su rostro más siniestro, ya desbordados los límites impuestos por la misma tradición, bajo la égida de los sistemas totalitarios nacionalsocialista y soviético. El precio final, por tanto, de esta última apuesta fue el hecho de que, a través de su colonización por parte de los conceptos filosóficos, la filosofía no ennobleció la esfera de los asuntos humanos, sino que degradó la política⁵⁸⁹.

¿Cuáles son los recursos que, según Arendt, movilizó la tradición de filosofía política con el fin de reducir la alteridad e imprevisión de lo político a lo filosóficamente representable? ¿Qué estrategias, no necesariamente deliberadas sino a menudo inconscientes, convergieron en ese formidable esfuerzo teórico de desactivación de los riesgos de la acción que constituyó el cuerpo principal del pensamiento político occidental? ¿Qué grado de eficacia demostraron? ¿En qué sentido fueron esos elementos absorbidos por las ideologías políticas modernas? A todas estas preguntas procura dar respuesta la narración arendtiana de la tradición de filosofía política. Si bien la última de ellas será tratada en la sección postrera de este trabajo⁵⁹⁰, las restantes serán a continuación esquemáticamente abordadas con el fin de preparar el análisis más pausado de lo concerniente al caso de Platón y Marx.

a) El centro del recelo filosófico ante el inquietante terreno de la acción humana fue siempre la incertidumbre de sus resultados, la carencia de control o soberanía sobre sus consecuencias. Arendt escribe acerca de lo que denomina la “triple frustración de la acción”: impredecibilidad, irrevocabilidad y carácter anónimo de sus autores⁵⁹¹. En la suspicacia que la acción le provoca, el filósofo, como tal, no se diferencia en nada de cualquier otro ser humano, ya que su incertidumbre afecta a todos por igual. Muchos de los filósofos estudiados por la pensadora germano-americana, a este respecto, han expresado un temor no específicamente filosófico, sino sencillamente humano. El miedo y el pesar de Platón ante la condena a muerte de su maestro Sócrates por razón de su condición de filósofo no es difícil de comprender de acuerdo con el sistema de afectos humanamente compartido. Existen, de hecho, razones suficientes para desconfiar de aquello que pueda provenir de la arena pública y la acción impredecible de los hombres. Entonces, ¿qué es lo propiamente filosófico? Lo propiamente filosófico, según podemos extraer del análisis arendtiano,

⁵⁸⁹Ibidem, pág. 138.

⁵⁹⁰Véase *infra*, “IV. Filosofía e ideología”.

⁵⁹¹Cf. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 242.

consiste en la búsqueda de remedios filosóficos para problemas específicamente políticos, y el consiguiente desprecio de los recursos inmanentes al campo de la acción para afrontar sus ambigüedades, paradojas y contingencias⁵⁹². La historia de la filosofía, según esto, pretendió resolver de modo definitivo los problemas auspiciados por la indeterminación del actuar humano despojándolo de su carácter de acción, sometiéndolo al canon de actividades humanas más fácilmente domeñables, remodelándolo según los contornos, ya del trabajo o la fabricación de objetos, ya de la labor o los ciclos naturales de emplazamiento⁵⁹³, más fácilmente digeribles por la actividad del pensar.

Escapar de la fragilidad de los asuntos humanos para adentrarse en la solidez de la quietud y el orden se ha recomendado tanto, que la mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo⁵⁹⁴.

b) Al compartir la convicción de que los remedios válidos para hacer frente a las amenazas latentes en la acción no pueden ser encontrados dentro del campo categorial de lo político, los filósofos rebajaron la dignidad de la esfera de los asuntos humanos hasta hacer de ella un siniestro juego de sombras carente de verdad⁵⁹⁵. La inexistencia de verdad en el terreno de la acción política fue asumida como lugar común por la generalidad del pensamiento filosófico, que conceptualizó el cerco inmanente de las apariencias -cuyo paradigma es para Arendt el *ágora* o espacio político-

⁵⁹² Así ocurre en el caso paradigmático de Platón y la figura por él ideada del filósofo-rey, “cuya 'sabiduría' solventa las perplejidades de la acción como si fueran solubles problemas de cognición”. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 243. La condición voraz del pensamiento filosófico clásico, que tendió a convertir todo problema en problema filosófico, es también referida por Taminioux: “As a consequence of his total devotedness to the thinking activity, the professional thinker is inclined to claim the right of regulating all other activities and, therefore, to confuse or amalgamate thought and action, or thought and will, or thought and judgement” (“Como consecuencia de su absoluta devoción por la actividad de pensar, el pensador profesional se inclina a reclamar el derecho de regular toda otra actividad y, por lo tanto, a confundir y amalgamar pensamiento y acción, o pensamiento y voluntad, o pensamiento y juicio”). Taminioux, J., *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, op. cit., pág. 21.

⁵⁹³ Que son, someramente, los centros respectivos de la filosofía política en su fundación, en Platón, y su culminación moderna, en Marx. Véase *infra*, “III. Semillas de ideología en el nacimiento y final de la tradición occidental”.

⁵⁹⁴ Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., págs. 243-244.

⁵⁹⁵ El análisis del mito platónico de la caverna revela, según Arendt, la depreciación del espacio político, tomada como postulado primero por la filosofía política. A diferencia de, por ejemplo, Heidegger, que interpretó la alegoría en el sentido de la *paideia*, la autora lo toma como un relato cuya intencionalidad primera es describir la naturaleza de las relaciones políticas. En él, siempre según la interpretación de Arendt, el espacio político es representado por la oscuridad y naturaleza equívoca de la caverna misma. Para la interpretación arendtiana de la alegoría, véase: Arendt, H., “Philosophy and Politics”, op. cit., págs. 94 y ss.

como una realidad derivada, engañosa o privada de la autenticidad de lo invariable; la revelación de la verdad, argumenta la autora, fue filosóficamente depositada en el exterior del espacio político, nunca en el interior de su perímetro, ya fuera en la dimensión de permanencia del Ser, ya en la Historia, ya en la soledad del pensamiento consigo. El estudio que Arendt realiza de las fuentes del pensamiento occidental descubre un sutil juego de desplazamientos que recompone la estructura interna de lo político de acuerdo con los intereses filosóficos, un trastocamiento de las problemáticas y las tensiones internas, un intercambio de conceptos y recursos que traslada a lugares diversos los puntos de luz y de sombra para hacer filosóficamente habitable la intemperie de la acción y la apariencia; así, la filosofía política clásica realiza una traslación primordial del problema fundamental de la política desde la atención a las diversas formas de la experiencia política realmente existentes a la búsqueda en la teoría de la mejor forma de gobierno posible⁵⁹⁶, desde la condición humana de la pluralidad al ideal cierre de la unidad, lo que descoyunta la sintaxis de la acción convirtiendo en primordial problema político uno no perteneciente originariamente a su ámbito, sino al de las inquietudes filosóficas por dominar una realidad que, en principio, escapa a su tutela.

Arendt fue categórica al afirmar la traición del pensamiento filosófico hacia la experiencia, y, concretamente, hacia la experiencia política⁵⁹⁷. Los filósofos, a lo largo del transcurso de la historia del pensamiento político, han dado la espalda a los procedimientos habilitados en la experiencia política para enfrentar sus riesgos, prefiriendo la importación de conceptos y categorías pertenecientes a otras actividades y conduciéndose, de este modo, antes por intereses teóricos que por la realidad de las experiencias políticas prácticas. Lo patente es que, en el campo de la filosofía política, no se ha dado, según defiende la pensadora, ninguna concepción del hombre centrada en su capacidad para actuar, para comenzar lo nuevo e introducir iniciativas espontáneas en el mundo⁵⁹⁸. Las pocas intuiciones filosóficas de esa capacidad casi conceptualmente inasible de desencadenar lo

⁵⁹⁶“I have enumerated the forms of government in the way they were formulated and defined in the tradition, whose foundation was established not through historical curiosity about the manifold ways of life of different peoples, but through Plato's search for the best form of government, a search that sprang from and always implied his negative attitude to the Athenian city-state” (“He enumerado las formas de gobierno del modo en que fueron formuladas y definidas por la tradición, cuya fundación fue establecida no a través de la curiosidad histórica acerca de los variados modos de vida de diferentes pueblos, sino de la búsqueda platónica de la mejor forma de gobierno, una búsqueda que surgió y siempre implicó su actitud negativa ante la ciudad-estado ateniense”. Arendt, H., “The Great Tradition. I. Law and Power”, op. cit., pág. 715.

⁵⁹⁷Cf. “¿Qué es la autoridad?”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 181, donde asevera que la conversión del concepto de “gobierno” en centro de la teoría política obedeció, no al examen de experiencias políticas específicas, sino al conflicto entre la filosofía y la *polis*.

⁵⁹⁸Cf. “La tradición de pensamiento político”, incluido en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 96.

carente de causas o precedentes, como las formuladas por Agustín de Hipona, por Kant, por Nietzsche, fueron situadas por sus autores en contextos ajenos a la filosofía política, y no llegaron a tener, según ella defiende, ningún significado político ni siquiera para sus autores. Esas intuiciones filosóficas acerca de la capacidad para desatar lo nuevo son, según la autora: la “gran frase” de S. Agustín: “*Initium ut esset homo creatus est ante quem nemo fuit*” (“Para que hubiese un comienzo fue creado el hombre, antes del cual no había nadie”); la concepción kantiana de la actividad mental como “espontaneidad”; la definición nietzscheana del ser humano como “el animal que hace promesas”⁵⁹⁹. Resulta sorprendente, en principio, que en esta sucinta nómina no haya lugar para Aristóteles, cuya relevancia radica en la importancia que dio a la naturaleza política del ser humano. El mismo Aristóteles destacó en este respecto la importancia de la *praxis* y su distinción radical con respecto a la *poiesis*, tal y como hace la propia Arendt. No obstante, la argumentación de la autora enfatiza la circunstancia de que esa definición aristotélica sólo tiene sentido en relación a la necesidad natural y la teleología propias del pensamiento del filósofo de Estagira, cosas extrañas a un concepto de acción que apunta a la espontaneidad y la emancipación con respecto a fines⁶⁰⁰.

Si esto es así, ¿cuáles fueron esos remedios, de carácter frágil y falible, pero pertenecientes al dintorno de la acción, que la tradición filosófica de pensamiento político desoyó para poner en su lugar soluciones filosóficas ajenas a la esfera propiamente política? Lo crucial del caso, según la postura adoptada por Hannah Arendt, es que el olvido filosófico de la experiencia política y sus elementos primordiales resultó también en un correlativo olvido de las correcciones y limitaciones históricamente introducidas para aliviar las amenazas latentes en la capacidad de actuar. El olvido no afectó sólo a la experiencia griega de la acción, sino también a la romana de la fundación como fuente de autoridad⁶⁰¹, o a la también romana concepción de la ley y la alianza política como promesas que habilitan la representación del futuro como habitable, o la experiencia cristiana del perdón como modo de liberar a los hombres de las acciones pasadas⁶⁰². Esto se tradujo no sólo en la incapacidad de comprender el actuar como centro de la política, sino en la demoledora impotencia de la tradición ante los peligros fácticos propiciados por las acciones concretas que, se quiera o no, en cualquier momento pueden inundar el campo de los asuntos humanos. Esta imposibilidad de

⁵⁹⁹Ibídem, págs. 95-96.

⁶⁰⁰“Las pocas definiciones filosóficas del hombre que toman en consideración no sólo, siguiendo el modelo aristotélico, a los hombres que viven juntos *en mutua dependencia*, sino también al hombre como un ser que actúa, tienen lugar fuera del contexto de la filosofía política (...)”. Ibídem, pág. 95. (Cursivas añadidas).

⁶⁰¹Cf. “La tradición de pensamiento político”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 90.

⁶⁰²Ibídem, pág. 94.

hacer frente a los peligros de la acción, según relata la autora, se hizo notoriamente patente en la ineptitud que demostraron el pensamiento político y las instituciones inspiradas en sus cánones ante la emergencia del totalitarismo. La doble dimensión del olvido -olvido de la acción, pero también olvido de los remedios propiamente activos ante los peligros de la acción- convergieron en hacer que la tradición del pensamiento político occidental no sólo fuera incapaz de avivar y conservar la experiencia de la libertad política que, todavía en los siglos XVIII-XX, despertó en las revoluciones europeas y americana⁶⁰³, sino que significó, también en el ámbito práctico, un completo desmantelamiento de las defensas políticamente eficaces ante el auge del empoderamiento histórico de las ideologías y la consiguiente extensión del modelo totalitario de política⁶⁰⁴. Lo encerrado en la crítica de Arendt a la comprensión de lo político por parte de la tradición de la filosofía occidental se escinde, por lo tanto, en dos polos correlativos de sentido que ofrecen a su análisis una inusitada fuerza: no sólo hay una celebración “positiva” de la política y el solidario lamento por la incapacidad filosófica de atender a la consistencia de la acción como fuente de sentido para la vida humana, sino la “negativa” advertencia de los riesgos inmanentes al actuar político y la certidumbre de que sólo un pensamiento político que dé cuenta de la consistencia interna de su campo puede encarar con posibilidades de éxito los trances indeseables que constantemente se abren ante su ejercicio.

c) Pero, ¿cómo acometió Arendt la cartografía de ese terreno movedizo que configuran las respuestas filosóficas a los riesgos de la acción? ¿Cómo delinea las estrategias de resolución que, haciendo caso omiso de los remedios *políticos* destinados a conjurar los peligros de la acción, la

⁶⁰³La dificultad de comprender lo nuevo es localizada por por la pensadora judía no sólo en la filosofía, sino en la mente humana misma: “(...) la mente humana sólo en muy raras ocasiones es capaz de retener algo que se presenta completamente inconexo”. Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 17. El hecho de que la filosofía haya siempre procurado acercarse a los fenómenos asimilándolos a otros ya conocidos nos habla, entonces, no de un mero “error” filosófico, sino de una constante que afecta a la experiencia misma del pensar. Esta es una de las ocasiones en las que las “falacias metafísicas” se anclan en experiencias auténticas del pensamiento. Cf. Arendt, H., “One/Thinking”, *The Life of the Mind*, op. cit., pág. 12. En el caso concreto de la libertad implicada en el ámbito de la acción, libertad “no prevista por la tradición”, el fracaso mismo de las revoluciones modernas fue aprehendido por Arendt como un fracaso del pensamiento político para acceder a los resortes internos de la acción política y la “libertad pública”: “El tesoro [el tesoro de las revoluciones modernas: la experiencia de la libertad pública] no se perdió por circunstancias históricas ni por los infortunios de la realidad, sino porque ninguna tradición había previsto su aparición ni su realidad, porque ningún testamento lo había legado al futuro”. Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 16.

⁶⁰⁴Modelo de “política” que, como expondré en el último capítulo de este trabajo, es la realización de la desaparición de la política. Acerca de la indefensión de la tradición de pensamiento político occidental ante el hecho totalitario, véase *infra*, “IV. Filosofía e ideología”.

historia de la filosofía dispuso como soluciones a las incertidumbres amenazantes de la acción? La operación fundamental descrita por la filósofa consistió, de acuerdo con el trazo firme dibujado por Platón, en invertir las categorías internas que configuran la “Vita Activa”. Esta inversión no supuso sólo un reordenamiento conceptual de la acción, sino a la vez una inversión de las jerarquía valorativas que la comunican con el resto de actividades humanas: mientras que la aproximación fenomenológica que emplea Arendt sitúa en la acción el punto focal que irradia sentido sobre el abanico de actividades desarrolladas por los hombres -de modo tal que la sola limitación a la labor o al trabajo terminarían por expulsar a la vida humana del ámbito del sentido-, la inversión filosófica del campo práctico hizo de ella la más baja, la más atravesada por el absurdo de las actividades. Una constante del pensamiento filosófico, según el examen arendtiano, ha sido el desprecio de la acción, su depreciación de la capacidad de actuar hasta colocarla en el grado del sinsentido y el ridículo; ya sea en la descripción del ámbito de la polis como caverna humana de desorientación, ya como descrédito hegeliano de los motivos de la acción, ya como tematización marxiana de la acción política como pantalla que cubre el desarrollo necesario de las fuerzas productivas, el espacio político de aparición fue denostado hasta convertirlo en terreno casi privado de significado⁶⁰⁵.

Reescribir la historia de la filosofía desde el punto de vista de la acción conduce a Arendt, al elegir la perspectiva que parte de uno de los puntos ciegos de la tradición filosófica, a conmovir el suelo axiológico sobre el que se soporta el relato canónico de ésta. Interpretada desde tal ángulo, la narración que la pensadora judía compone deja ver el conjunto de tensiones que nutren el constituirse de la filosofía como disciplina, y permite hacer visible una continuidad en su desarrollo que, más allá de la divergencia programática entre escuelas y tendencias, traza un hilo que vincula el principio con el final. Desde esa posición, la filosofía deja ver que, además de ser la invención de una forma positiva de vida y pensamiento⁶⁰⁶, ha tenido como aglutinante fundamental el compromiso contra formas o dimensiones de vida antecedentes cuya pervivencia podía, de un modo u otro, constituir una amenaza para la vida filosofante. En este sentido, como más tarde se explicará, la experiencia del juicio y condena de Sócrates fue decisiva para la filosofía platónica. La tesis defendida por Arendt afecta, entonces, a un significado central de la historia de la filosofía,

⁶⁰⁵En relación a Hegel, Arendt subraya cómo, en él, “las pasiones, los fines del interés particular, la satisfacción del egoísmo, son el motor más efectivo de la acción”. “Historia e inmortalidad”, incluido en: Arendt, H., *De la historia a la acción*, op. cit., pág. 67.

⁶⁰⁶“Plato considers human existence according to one of its extreme possibilities, namely philosophical existence” (“Platón considera la existencia humana de acuerdo con una de sus posibilidades extremas, la existencia filosófica”). Heidegger, M., *Platons sophist: Gesamtausgabe 19*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1992, pág. 12. Citado en: Taminaux, J., *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, op. cit., pág. 4.

reagrupándola en torno a aquello *contra* lo cual se constituyó. La toma de postura ante la política, ante la acción, es, según esto, parte constitutiva de la filosofía históricamente acaecida, y su entero desarrollo permite colegir que ese ineludible posicionaliento se tradujo en la amplia mayoría de los casos -comenzando por el poderoso impulso fundador de Platón- en un posicionamiento contra la acción y contra la política⁶⁰⁷.

El cimiento axiológico que dio nacimiento a la filosofía se define aquí, por lo tanto, por una gran rotación del significado de las distintas actividades humanas y su distribución jerárquica respectiva. La “primera gran rotación”⁶⁰⁸ que constituyó el nacimiento de la filosofía occidental realizó ya la completa inversión de las relaciones mutuas entre las diversas formas de actividad humana.

Tal y como había formulado Nietzsche al hablar de la “inversión de todos los valores” presente en el nacimiento de la filosofía⁶⁰⁹, Arendt también detecta una inversión similar que afecta a la ordenación y el significado antropológico de los diferentes modos del “hacer” humano. Lo que en el seno de la vida griega, formada en el espíritu de los poemas homéricos, era lo más sobresaliente de la vida humana -su capacidad para iniciar lo nuevo a través de acciones, proezas y palabras- se convirtió, desde la perspectiva filosófica, en la más dudosa de las actividades⁶¹⁰. La filosofía, de acuerdo con la máxima de Hegel, vino a la luz como un sentido común vuelto completamente del revés⁶¹¹, un modo de aprehensión de lo real definido por un estricto juego de

⁶⁰⁷Los grandes filósofos fueron casi unánimes en su actitud de recelo ante la acción, según defiende Arendt; sólo algunos pensadores, que, por lo demás, tienden a ser expulsados del relato convencional de la historia de la filosofía, se atrevieron a acercarse al hecho de la acción desde una postura divergente, no teñida por esos “prejuicios” filosóficos contra la política. Entre estos, cabe destacar a Montesquieu, a Cicerón o a Maquiavelo. Véase, por ejemplo, “La tradición de pensamiento político”, “La revisión de la tradición por Montesquieu”, “El final de la tradición”, incluidos en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., págs. 77-99, 99-107 y 119-131, respectivamente. “Pero, desde Sócrates, ningún hombre de acción, esto es, nadie cuya experiencia original fuese política, como lo era, por ejemplo, la de Cicerón, podía aspirar a ser tomado en serio alguna vez por los filósofos (...)”. “El final de la tradición”, ibídem, pág. 121. Con respecto a Maquiavelo: “Para nosotros es más importante que Maquiavelo fuese el primero en percibir el nacimiento de una esfera puramente secular cuyas leyes y principios de acción eran independientes de la doctrina eclesiástica en particular, y de las normas morales que trascienden la esfera de los asuntos humanos, en general”. Arendt, H., *Sobre la revolución*, op. cit., pág. 47.

⁶⁰⁸Cf. “La tradición y la época moderna”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., págs. 59-60.

⁶⁰⁹Véase, al efecto: Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*; traducido por López Castellón, E.; Madrid, PPP Ediciones, 1985.

⁶¹⁰“Se podrían fácilmente enumerar (...) aquellas experiencias políticas de la humanidad occidental que quedaron sin sitio, podríamos decir que sin un hogar, en el pensamiento político tradicional. Entre ellas se puede encontrar la primigenia experiencia pre-polis de los griegos, tal y como existe en el mundo homérico, con su comprensión de la grandeza de los hechos y las empresas humanas (...)”. “La tradición de pensamiento político”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 81.

⁶¹¹Cf. Arendt, H., “One/Thinking”, *The Life of the Mind*, op. cit., pág. 88.

oposiciones con respecto a lo dado en la experiencia y el vivir políticos de los griegos. La lucha entre el pensamiento filosófico y el sentido común estableció los polos enfrentados que había de delimitar la contraposición de la filosofía y la acción política como confrontación entre la pertenencia humana al mundo y el alejamiento filosófico de lo mundano. Con su renuncia al sentido común, de acuerdo con esto, la filosofía renunció precisamente a aprehender lo común, que es el mundo compartido por la pluralidad en acto de los hombres, lo que significó una decisiva inhabilitación para comprender la actividad política⁶¹². Lo perteneciente a la acción fue cuidadosamente desmontado, rebajado, confundido con actividades extrañas a su dominio, distorsionado por la aplicación de conceptos extraños a su ámbito. El filosofar dirigido a dar cuenta de la política difuminó las diferencias entre la acción y otras actividades y estableció como criterio no aquellas medidas pertenecientes a la esfera del actuar, sino pautas escogidas del repertorio perteneciente a las experiencias del mantenimiento de la vida -la labor-, la fabricación de objetos -el trabajo-, o la contemplación -el pensamiento⁶¹³-. En cuanto a este último, aunque el pensamiento no pertenece por sí mismo al ámbito de la “Vita Activa”, según la cuidadosa repartición efectuada por Arendt, su posición en la “Vita Contemplativa” está afectada por la compleja relación entre la aparente pasividad y la actividad que, al mismo tiempo, exhibe. El carácter activo del pensamiento, que permitirá la emigración de sus categorías constitutivas al campo de otras actividades, es subrayado por la autora, en su estudio dedicado al efecto, recurriendo a una cita de Catón: “Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam solus esset” (“Nunca está nadie más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo”). Esta cita, de hecho, constituye el hilo que une su obra acerca de la “Vita Activa” (*La condición humana*), publicada en 1958, con la dedicada a la “Vita Contemplativa”, sólo editada póstumamente. La inserción del mismo fragmento al final de aquélla y al comienzo de esta última obra parece dar cuenta de la vinculación percibida por la autora entre las dos esferas de la vida humana que la tradición, en muchos casos, se esforzó por separar de modo tajante.

⁶¹²“Toda la historia de la filosofía (...) está atravesada por una lucha interna entre el sentido común del hombre, este altísimo sentido que adapta nuestros cinco sentidos a un mundo común y nos permite orientarnos en él, y la facultad del pensamiento, en virtud de la cual el hombre se aleja deliberadamente de él”. “El pensar y las reflexiones morales”, incluido en: Arendt, H., *De la historia a la acción*, op. cit., pág. 117.

⁶¹³Cf. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pag. 341 e “Introduction”, en: “One/Thinking”, *The Life of the Mind*, op. cit., págs. 7-8.

2. PLATÓN COMO CREADOR Y DEFINIDOR DE LA IDEA DE FILOSOFÍA POLÍTICA

Platón, como para tantos otros que han vuelto sus ojos al significado de la historia de la filosofía, supone para Hannah Arendt el impulso formador del pensamiento filosófico, impulso que está presente, de principio a fin, en todo su recorrido. Del mismo modo, Platón no es para ella sólo el fundador de la filosofía política como disciplina, sino, además, el que definió las estrategias y contenidos básicos con que la filosofía se pertrechó en relación a la esfera de los asuntos humanos. Por esta razón, encontramos en la pensadora judía una constante identificación entre Platón y la filosofía, entre el devenir entero de la tradición filosófica y la figura ejemplar del filósofo ateniense⁶¹⁴, de tal manera que, al utilizar la repetida fórmula “los filósofos” en sus textos, podemos, como apuntamos más arriba, comprobar cómo a menudo los así caracterizados se reúnen para ella en torno a rasgos determinados por el platonismo y los remedios que éste define para hacer frente a la fragilidad de lo político. El “filósofo”, para ella, encuentra definición, sobre todo, en su posicionamiento ante el campo de lo político, y las coordenadas fundamentales de esta posición son las introducidas en el momento fundacional por Platón. Puede, sin duda, argumentarse en contra de esta, quizás, excesiva simplificación del campo del pensamiento filosófico, reducido de tal manera a su origen que puede resultar, para quien busca la inmensa proliferación de detalles incluidos en toda serie histórica, más una relación esquemática que un verdadero dar cuenta del curso del pensamiento filosófico. La “ligereza” en la aproximación a los hechos históricos ha sido un achaque del que Arendt no ha podido librarse, como es el caso del juicio de Habermas acerca de su aproximación a las revoluciones francesa y americana: “Hannah Arendt interpreta estos hechos bastante caprichosamente”⁶¹⁵. La apuesta arendtiana es, sin lugar a dudas, metodológicamente problemática, porque corre el peligro de, dejándose guiar por la exclusiva búsqueda del sentido, dar la espalda a la materia histórica⁶¹⁶.

⁶¹⁴Como ya mencioné más arriba, esta maniobra de reducción al platonismo emparenta cercanamente a Arendt con dos de sus más frecuentados precedentes filosóficos: Nietzsche y Heidegger, para quienes toda la metafísica es, esencialmente, platonismo.

⁶¹⁵“La historia de dos revoluciones”, incluido en: Habermas, J., *Perfiles filosófico políticos*, op. cit., pág. 203.

⁶¹⁶Acerca de la historia, las historias y la búsqueda del sentido, véase *supra*: I, 2.4, “El método y la comprensión de los asuntos humanos”. Simona Forti ha enfatizado, por su parte, el papel de la búsqueda del sentido en el relato arendtiano acerca del origen platónico de la filosofía, reivindicándolo en razón de aquello que, acerca del nacimiento del pensar filosófico, permite comprender. Cf. Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, op. cit., pág. 144.

La primordialidad que en la obra de Arendt manifiesta el pensamiento platónico puede refrendarse en toda la bibliografía de la autora, y, a veces, puede transmitir la idea de una obsesión exagerada por hallar en la vida y obra del solo filósofo ateniense el significado de toda la historia de la filosofía. Estrategia tramposa, podríamos afirmar, si no fuera porque Arendt nos enseña todas sus cartas y fundamenta argumentalmente tal proceder al elegir construir el relato de la filosofía no desde una puntillosa crítica histórico-científica -que ella, en líneas generales, rechaza como inane-, sino desde la forja de tipos ideales capaces de revelar el sentido inmanente al acontecer. Lo interesante para Arendt consiste en revelar el significado, no en constatar la interminable sucesión de hechos, y eso convierte a su escritura en un envite cuyo precio es el riesgo de contrariar el anhelo de exactitud o la fidelidad autolimitada a los cánones de lo admisible por métodos historicistas. Esta apuesta, digamos, sacrifica la adecuación científica y metodológica a la revelación de aquellos rasgos que permiten desarrollar una narración acerca del asunto. Podemos encontrarnos ante una dudosa forma de acercarse a la historia de la filosofía, pero debemos recordar que el propósito de la autora no es escribir un manual de historia, sino entresacar de toda la corriente del pensamiento filosófico aquello que posee relevancia para el pensamiento de la política, lo que exige a menudo un acercamiento oblicuo a los textos capaz de limpiar y pulir en ellos, no sin cierta violencia, el significado político de nociones a menudo no directamente políticas, sino mezcladas en consideraciones aparente o realmente ajenas a ese ámbito. Esto ocurre, por ejemplo, en su interpretación de las ideas platónicas⁶¹⁷. Como resultado, el relato de Arendt acerca de la responsabilidad platónica en la idea occidental de política aparece como una narración plena de sentido, pero ello no quiere decir que, en algunas ocasiones, no pueda levantar la sospecha de una renuncia a la verdad en nombre del significado⁶¹⁸.

La interpretación de la historia de la filosofía ofrecida por Arendt se fijó sobre todo en la definición inaugural detallada por la obra platónica para, a partir de ella, volver sobre el final y comprobar los modos en que la tradición iniciada por el pensador ateniense llegó a su conclusión, consumación y crisis. El peso del fundador es para ella tan descomunal que, en cierta manera y,

⁶¹⁷Véase *infra*, III, 2.2, “La propuesta platónica de desactivación de los riesgos de la política”.

⁶¹⁸Es George Kateb quien levanta con más fuerza esta acusación, como más arriba cité. En su artículo referido, cita unas palabras de Arendt ciertamente elocuentes: “Arendt is confident that Kant himself 'would certainly have been prepared to sacrifice truth to the possibility of human freedom; for if we possessed truth we could not be free' ” (“Arendt está convencida de que el mismo Kant 'hubiera estado dispuesto a sacrificar la verdad ante la posibilidad de la libertad humana; porque si poseyéramos la verdad no podríamos ser libres' “). Kateb, G., “Ideology and Storytelling”, op. cit., pág. 339.

sobre todo, en relación a la posición con respecto al campo de lo político, todo filósofo lo es históricamente si conserva lo decisivo de los prejuicios platónicos acerca de la esfera de los asuntos humanos. Por esta razón, otros pensadores -como Cicerón, como Maquiavelo, como Montesquieu, como Lessing- no han contado como “filósofos” para la historia de la filosofía y han conformado una tradición “oculta” y paralela cuya importancia reside en ofrecer un modelo alternativo de pensamiento no hostil a la realidad política. La historia que Arendt describe bien puede compararse a la forma musical del tema con variaciones, de manera que el foco que aglutina el itinerario entero, el tema que se presenta como motivo primero y gobierna todo su decurso, se identifica con la hostilidad y prejuicio platónicos contra la política, mientras que los diferentes hitos característicos que revelan los acasos de las relaciones entre filosofía y política se configuran como variaciones - más o menos cercanas a la tonalidad fundadora, a veces reveladoras de disonancias y modulaciones sorprendentes- de ese tema.

Pero, entonces, ¿cuál es el impulso fundador de Platón, un impulso que mantuvo su vitalidad desde el nacimiento de la filosofía y definió de una vez las líneas esenciales de la comprensión filosófica de la política? ¿Dónde encontró su génesis un pensamiento tan poderoso y capaz de hegemonizar la idea de lo político hasta el fin de la tradición de pensamiento político occidental? En pocas palabras: ¿cómo fue posible Platón?

2.1. El origen del origen: Sócrates y el cortocircuito entre filosofía y política

Aunque la narración arendtiana de la historia de la filosofía política se inicie con el proyecto teórico de Platón, lo cierto es que éste no constituye para la filósofa un inicio absoluto, sino que está gobernado por problemas preexistentes que lo suscitaron. La filosofía política, tal y como el filósofo ateniense la fijó, es comprendida por Arendt como el intento de llegar a solucionar las trágicas dimensiones del choque entre Sócrates y la *polis*, cuyo desenlace fue la supresión, la condena a muerte del filósofo por parte de la ciudad de Atenas. Aunque Arendt se manifestara en diversas ocasiones en contra de las interpretaciones psicoanalíticas, en su relato parece prevalecer la idea de que el origen de la filosofía política es un trauma que, en la figura de Platón, se condensó en torno a lo filosóficamente inasimilable de la muerte de Sócrates. El origen traumático de la filosofía política marcó, según se desprende de su posición, todo el discurrir de la disciplina, de modo tal que la respuesta platónica siguió operante, mucho después de haber desaparecido su autor, en el modo

original en que los filósofos que le siguieron se dirigieron al ámbito político. La respuesta de Platón al conflicto de Sócrates con la *polis* siguió viva hasta el final de la tradición filosófica, cuando Marx pretendió llegar a cerrar esa herida, *realizar* la filosofía en la esfera política.

En relación a lo que diremos a continuación, y en vistas a clarificar lo que se esconde bajo los nombres “Sócrates” y “Platón”, es preciso recordar que, más que ante objetos de la investigación histórico-empírica, nos encontramos ante *tipos ideales*. Como expusimos más arriba y repetimos al considerar la importancia de Platón para la tradición occidental, el uso de tipos ideales es una seña de identidad del modo arendtiano de la narración. En el caso de Sócrates, la autora afirmó explícitamente que su propósito no era explorar la verdad histórica del individuo “Sócrates”, sino considerar cómo en él se anuda el significado representativo de la tensión entre el pensamiento y la acción y sus secuelas en la formación de la filosofía platónica⁶¹⁹.

Sócrates, de acuerdo con Arendt, es el maestro de Platón, pero no es él mismo un filósofo en el sentido en el que éste redefinió aquello en lo que verdaderamente consistía filosofar⁶²⁰. La experiencia en torno a la cual gravita el significante “Sócrates” es la del pensamiento y sus paradojas en relación al campo de la acción y la política, pero no la de la resolución *filosófica* de esas paradojas. Él vivió y murió en la paradoja, en la imposibilidad de ofrecer un remedio definitivo a las tensiones entre la vida del espíritu y la vida de la *polis*: “había oído yo (...) que no haces otra cosa que problematizarte y problematizar a los demás”⁶²¹. Sócrates fue, para Arendt, un pensador aporético que no ofreció un repertorio de estrategias para resolver las aporías, aunque sí para soportarlas, lo único a lo que, según la pensadora, podemos humanamente aspirar. El que dio su solución a las aporías fue, según la autora, Platón, no Sócrates, y al hacerlo dio a luz a la tradición de pensamiento filosófico y político occidental⁶²².

El personaje de Sócrates, tallado en los a menudo gruesos trazos que exige la conformación de un tipo ideal, señala, según muestra Arendt, el trauma que dio pie a la obra platónica y, sobre todo, a la comprensión platónica de las relaciones entre filosofía y política. La filosofía política,

⁶¹⁹Cf. Arendt, H., “Thinking and Moral Considerations”, op. cit., pág. 12.

⁶²⁰Sócrates, según Arendt, “did think without becoming a philosopher”. *Ibidem*, pág. 11.

⁶²¹*Menón*, 80a, en: Platón, *Diálogos II*; traducción de Calonge Ruiz, J., Acosta Menéndez, E., Olivieri, F. J., Calvo, J. L.; Madrid, Editorial Gredos, 1992, pág. 299.

⁶²²De los *Diálogos* de Platón, Arendt piensa, como tantos otros, que aquellos que nos brindan una imagen más fiel del Sócrates histórico son los llamados “de juventud”, aquellos en los que se nos muestran las aporías a las que conduce el pensamiento en su examen de los problemas éticos y políticos sin presentar solución definitiva alguna.

pues, fue fundada por Platón, nos dice Arendt, como respuesta filosófica ante las tensiones que enfrentaron a Sócrates con la ciudad de Atenas y concluyeron en su condena a muerte, y lo fue con el fin, parafraseando a Aristóteles, de que no se repitiera el crimen contra Sócrates. ¿Qué entresacó Platón del enfrentamiento entre Sócrates y la ciudad? ¿Cómo acuñó a partir de ese enfrentamiento la relación entre el filósofo y la *polis*? ¿En qué sentido mantuvo su fidelidad a los planteamientos socráticos y en qué otros se separó determinadamente de ellos? Una comprensión preliminar del “caso Sócrates” parece delimitarse como esencial para introducirse en los supuestos directores de la filosofía política platónica.

2.1.1. Platón y el problema socrático de la política

[Socrates] *no pretende provocar, pero su misma existencia es una provocación contra la ciudad.*

Jan Patôcka

Llegar a comprender la constitución platónica de la filosofía política es sumergirse en el conflicto protagonizado por Sócrates, primero, y en la traducción conceptual y la resolución que propuso Platón para ese conflicto, después. Ambos son los momentos que reúnen la génesis del pensamiento político occidental, según defiende Hannah Arendt⁶²³. En algunos lugares, la autora trae a luz el drama de Sócrates y su significado para el pensamiento y la política; en otros, con mayor extensión y profundidad, se fija en el modo en que Platón experimentó ese drama y en la panoplia de categorías filosóficas que le sirvieron para tratar de responder a sus desafíos. Dada la relevancia histórica de sus efectos y el objetivo mismo de este trabajo, lo más importante en este lugar es llegar a dar cuenta de las tesis platónicas que emergieron de esa experiencia traumática, antes que rastrear exhaustivamente la posición de Arendt ante lo efectivo de la figura de Sócrates. No obstante, es imposible realizar una descripción de la posición de Platón sin referir brevemente al lugar que ocupa Sócrates en la economía del pensamiento arendtiano.

Lo importante a tener en cuenta ante lo concebido por Arendt en torno a Sócrates es que, en gran medida, su tipo ideal es forjado por ella sobre el negativo de las respuestas platónicas; es decir: Platón, que tuvo como mentor y modelo filosófico a Sócrates, es para la pensadora judía, en gran

⁶²³“El abismo entre filosofía y política se abrió históricamente con el juicio y la condena de Sócrates”. “Sócrates”, incluido en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 44.

parte, una cumplida refutación de su maestro⁶²⁴, sobre todo si nos referimos al significado político de la vida y muerte de este último. La contraposición establecida por Arendt entre Platón y Sócrates los sitúa a ambos lados de un eje imaginario cuya consistencia sería la del espejo invertido, de tal modo que el resultado obtenido puede cifrarse como una rigurosa antítesis que introduce un abismo entre sus respectivas figuras; su cercanía, la intimidad compartida entre el maestro y el discípulo contiene, contemplada desde la perspectiva del significado para la historia de la filosofía política, las trazas de la desgarradura que separa sin remisión modos de concebir la existencia, el pensar y la vida en común diametralmente opuestos. Dada la doctrina platónica, Arendt hace ver la relación de antagonismo que guarda con respecto a lo que podemos aventurar del pensamiento socrático, de modo que da cuenta del impulso intelectual que dirige el pensamiento de Platón como de una enorme empresa de rectificación y corrección, de enmienda e inversión de lo operante en las enseñanzas socráticas, aquellos elementos que, a sus ojos, determinaron que, en última instancia, su choque con la *polis* se saldara con el fracaso del filósofo. Comprender el significado del filosofar platónico es introducirse en el gran “no” que tacha las líneas principales del pensamiento de Sócrates, es aproximarse al descomunal intento especulativo por salvar retrospectivamente a Sócrates de aquellos componentes de su pensar que obtuvieron como fruto la derrota ante la ciudad⁶²⁵.

El juego de oposiciones que regula la relación entre el pensamiento platónico y el socrático ofrece como resultado, de acuerdo con el esfuerzo interpretativo de Arendt, un conjunto de ingredientes decisivos que identifican el pensar de Sócrates y lo definen como un pensador excepcional y anómalo, un “filósofo” no reducible a la tradición filosófica, una refutación *avant la lettre* del “pensador profesional” y que quizás sólo encuentra un análogo, en la nómina de grandes filósofos, en Inmanuel Kant⁶²⁶. Lo que aquí, sin embargo, me gustaría resaltar es cómo,

⁶²⁴La complejidad de la obra platónica, como Arendt indica, es que, sin embargo, Platón no dejó de utilizar a Sócrates como figura sobresaliente en la mayor parte de sus diálogos, lo que, sin duda, distorsiona la compleja relación Platón-Sócrates. Cf. Arendt, H., “One/Thinking”, *The Life of the Mind*, op. cit., pág. 168.

⁶²⁵Frederick M. Dolan ha señalado también cómo la misma Arendt procuró situarse en una relación de negación con respecto a la filosofía política platónica: “Arendt's distress was the mirror image of Plato's: where Plato condemned politics on behalf of philosophy, Arendt condemned (Platonic) philosophy on behalf of politics”. Dolan, F. M., “Arendt on Philosophy and Politics”, en: Villa, D.R., *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, op. cit., pág. 263.

⁶²⁶Arendt establece una estrecha afinidad entre la mayéutica socrática y el “pensamiento crítico” de Kant, distinguiendo y separando a ambos pensadores de la corriente principal y “metafísica” de la tradición filosófica. Refiriéndose al pensador alemán, afirma: “To think critically, to blaze the trail of thought through prejudices, through unexamined opinions and beliefs, is an old concern for philosophy, which we may date, insofar as it is a conscious enterprise, to

obedeciendo quizás a la lógica de contraposición de tipos ideales purificados, el acercamiento arendtiano al pensamiento de Sócrates se instituye como “vía negativa”, como la imagen especular invertida de lo establecido en el pensamiento de Platón:

a) Frente a la imagen platónica del conocimiento como contemplación silenciosa de la esencia, como saber situado más allá de las palabras, como visión muda del “espectáculo de la verdad”⁶²⁷, Sócrates se caracteriza por el convencimiento acerca del poder de la palabra: “Sócrates creía en la palabra hablada”⁶²⁸. Platón desconfía de la movilidad y ambigüedad esenciales de todo hablar, de la innovación impredecible que se introduce constantemente en el discurso humano y lo separa de lo que no cambia. Desconfía de aquello que hace del lenguaje, en último término, un medio inapropiado de aprehensión de la verdad⁶²⁹; por ello, el móvil de toda filosofía auténtica es en él la “admiración silenciosa”, mientras que Sócrates muestra el pensamiento como ejercicio de admiración hacia lo nuevo y la palabra que lo vehicula, a la vez que reconoce el enlace de acciones y palabras, el ser acción perteneciente a toda palabra y el compartir consecuentemente la capacidad milagrosa de suscitar lo nuevo y sin precedentes⁶³⁰. La oposición palabra/silencio es, entonces, uno de los pivotes que, según Arendt, sitúan adversativamente las posiciones de Platón y Sócrates; Sócrates es “ciudadano entre ciudadanos”⁶³¹ y comparte con los otros la discusión e incesante hablar acerca de los asuntos comunes. Su lugar es el *ágora*, aunque Platón le haga afirmar en el *Teeteto* que los filósofos no conocen el camino a la plaza del mercado⁶³²; Platón, por su parte, se

the socratic midwifery in Athens” (“Pensar críticamente, abrir el camino del pensamiento entre prejuicios, entre opiniones y creencias carentes de examen, es un antiguo interés de la filosofía, que podemos retrotraer, en tanto proyecto consciente, al socrático arte de las comadronas dado en Atenas”). Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op. cit., pág. 36.

⁶²⁷Cf. *República*, 475e, en: Platón, *Diálogos*, IV; traducido por Egers Lan, C.; Madrid, Editorial Gredos, 1986, pág. 286.

⁶²⁸“Socrates believed in the spoken word”. “Some Questions of Moral Philosophy”, incluido en: Arendt, H., *Responsibility and Judgement*, New York, Schocken Books, 2003, pag. 86.

⁶²⁹Cf. *Ibíd.*, pág. 86.

⁶³⁰“Socrates brings philosophy and politics together by investing the faculty of wonder in the realm of human affairs. An adequate response to this specifically 'human' wonder is not only sheer speechlessness, nor the bare assertion of opinions, but a unique discourse in which individuated personalities meet as equals to question one another and themselves on how the miracle appears to them” (“Sócrates reúne filosofía y política ubicando la facultad de admirarse en la esfera de los asuntos humanos. Una respuesta adecuada a este específico admirarse 'humano' no es sólo la pura carencia de palabras, ni la mera aseveración de opiniones, sino un discurso único en el que personalidades individuales se encuentran como iguales para preguntarse unos a otros y a sí mismos acerca de cómo el milagro les aparece”). Dolan, F. M., “Arendt on Philosophy and Politics”, op. cit., pág. 272.

⁶³¹Cf. Arendt, H., “Thinking and Moral Considerations”, op. cit., pág., 11.

⁶³²Cf. *Teeteto*, 173d, en: Platón, *Diálogos*, V; traducido por Santa Cruz, M. I., Vallejo Campos, A., Luis Cordero, N.;

aparta de las conversaciones públicas, de las discusiones que no alcanzan meta alguna, del engañoso “hacer figuras con la boca” en que consiste la argumentación pública⁶³³.

b) El segundo foco contrastante que, en la cartografía trazada por Arendt, sitúa al pensamiento socrático en las antípodas del platónico es el referido al valor de la verdad, de la *doxa* y sus relaciones mutuas. Como más adelante se examinará, una de las nucleares maniobras “políticas” platónica para conjurar la incertidumbre de lo político consistió, según la pensadora judía, en la instauración de una “tiranía de la verdad”⁶³⁴. Platón, según esto, rompió la copertenencia, propiamente política, que vincula a la verdad y la opinión, separándolas estrictamente y asignando a cada una un diferenciado valor epistemológico⁶³⁵. Desde su intervención en ese campo, se afianza la marcada contradicción de los caminos de la verdad y de las “opiniones de los mortales”, tal y como fue entendido comunmente en Parménides. Sócrates, al contrario, fue un pensador apegado al vínculo que une verdad y opinión, convencido de que la verdad, en tanto humanamente otorgada, se manifiesta y refulge en el seno de las opiniones⁶³⁶; la *doxa*, en Sócrates, no es engaño o ilusión subjetiva, dado que no es en la verdad filosófica emancipada del opinar, sino en las *doxai* y la multiplicación de las perspectivas, donde se revela el mundo⁶³⁷. Frente al reparto unívoco de jerarquías que separa verticalmente al “amante de la opinión” y al “filósofo”⁶³⁸, Sócrates compone los dos ámbitos, los entrelaza para apuntar a una verdad que es verdad-de-las-opiniones. Por esta razón, Arendt llega a afirmar que Sócrates fue “el

Madrid, Editorial Gredos, 1988, pág. 239. Cf. Arendt, H., “Part One/Thinking”, *The Life of the Mind*, op. cit., pág. 168.

⁶³³La metáfora, utilizada por Platón para motejar a los sofistas, se encuentra en *Crátilo*, 414d, en: Platón, *Diálogos II*, op. cit., pág. 418.

⁶³⁴Véase *infra*, III, 2.2.4, “Los medios, los fines y la transformación platónica del lenguaje político”.

⁶³⁵“(…) Plato's furious denunciation of *doxa*, opinion, which not only ran like a red thread through his political works but became one of the cornerstones of his concept of truth. Platonic truth, even when *doxa* is not mentioned, is always understood as the very opposite of opinion” (“... la furiosa denuncia de la *doxa*, opinión, por parte de Platón, que no sólo atraviesa como un hilo rojo sus obras políticas, sino que llegó a ser una de las piedras de toque de su concepto de verdad. La verdad platónica, incluso cuando la *doxa* no es mencionada, es siempre entendida como lo totalmente opuesto a la opinión”) Arendt, H., “Philosophy and Politics”, op. cit., pág. 74.

⁶³⁶“(…) en el diálogo veraz cada uno de los amigos puede entender la verdad inherente a la opinión del otro”. “Sócrates”, incluido en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 55.

⁶³⁷Para Sócrates, “(...) *doxa* was neither subjective illusion nor arbitrary distortion (...)” (“... la *doxa* no era ilusión subjetiva ni distorsión arbitraria ...”). Arendt, H., “Philosophy and Politics”, op. cit., pág. 85.

⁶³⁸“Ha de llamarse 'filósofos' a los que dan la bienvenida a cada una de las cosas que son en sí, y no 'amantes de la opinión’”. Platón, *República* 480a, op. cit., pág. 294.

más grande de los sofistas”, a quienes, no obstante, desbordó ampliamente por no limitarse a aceptar la existencia de sólo “dos *logoi*” acerca de cualquier asunto, al modo del Protágoras de los *dissoi logoi*⁶³⁹, sino de innumerables perspectivas⁶⁴⁰. Frente al escepticismo sofista, la respuesta más poderosa no es, para la filósofa, la renuncia a la opinión múltiple y la clausura sobre sí de una verdad única, sino el reconocimiento pleno de la verdad de la opinión. Sócrates defendió la verdad de las apariencias y reconoció la opinión como epistemológicamente idónea en el espacio del aparecer; Platón representa, al contrario, el triunfo de la voluntad de alcanzar una “perspectiva única” y homogénea⁶⁴¹, una mirada totalizadora sobre la realidad que sobrevuele el ámbito de las apariencias para acceder a la esencia unitaria de los fenómenos. Sócrates, en suma, dotado de una “mirada agonal” a la que su discípulo renunció, aceptó el juego dialéctico de las opiniones -aunque como una dialéctica no entendida al modo platónico, sino como “multiplicación de los *logoi*”-, de las fuerzas encontradas que se confrontan en el espacio público, de la persuasión. Sócrates aceptó la política.

La verdad de las opiniones frente a la opinión sin verdad, la pluralidad frente a la unificación, el aparecer fragmentado frente a la totalización oculta, son correlaciones de opuestos que localizan, para Arendt, las posiciones respectivas de socratismo y platonismo.

e) La consideración de la *eudaimonía* revela asimismo la incompatibilidad de marcos conceptuales que separa a Sócrates de su discípulo. Arendt, en este respecto, buscó en el encuentro de las dos figuras el choque, la repulsión mutua, más que la limadura de las aristas o el modo de llegar a conciliar lo desemejante. Su tallado de los tipos ideales (opuestos) así lo exige. Si la idea platónica de la vida superior corresponde al filósofo, vuelto de espaldas a la *polis*, la de Sócrates sólo es concebible en el tráfigo de la pluralidad abarcada por el *ágora*. La felicidad filosófica exige el aislamiento con respecto a los asuntos humanos, que, como el cuerpo, sólo pueden significar la

⁶³⁹Cf. Protágoras de Abdera, *Dissoi logoi. Textos relativistas*; traducido por Solana Dueso, J.; Ediciones Akal, Madrid, 1996.

⁶⁴⁰Cf. Arendt, H., “Philosophy and Politics”, op. cit., pág. 85.

⁶⁴¹“The Platonic political philosopher is interested in his point of view only; the socratic political philosopher tests and elaborate his perspective against others” (“El filósofo político platónico está interesado sólo en su punto de vista; el filósofo político socrático pone a prueba y elabora su perspectiva en relación a la de otros”). Dolan, F. M., “Arendt on Philosophy and Politics”, op. cit., pág. 268.

interrupción del pensar⁶⁴²; la libertad a la que apunta una política plegada a los solos intereses del filosofar es la libertad *para* filosofar, una libertad que no se confunde con un espacio político en el que, para Platón, impera por definición lo no-libre. Para él, de manera característica, el espacio de las cosas humanas es comparable a un teatro en el que los individuos aparecen como marionetas dirigidas por los dioses⁶⁴³. La antitética posición socrática es aireada por Arendt subrayando su concepto “público” de felicidad, su representación de lo más deseable para la vida humana no como reclusión en una felicidad privada -sea el bienestar y disfrute de los propios bienes, sea el gozo filosófico en el propio pensamiento y la contemplación-, sino como ensanchamiento de sus límites e intereses hasta extenderse a la activa participación en los asuntos de la *polis*⁶⁴⁴. Componente nuclear de la filosofía socrática es, según defiende la pensadora judía, el compromiso de aunar filosofía y política, de conjugar su presencia sin el requerimiento de subsunción de una en otra. Sócrates no quiso desempeñar sin más un papel político, defiende Arendt, sino convertir a la filosofía en políticamente relevante, introducirla en el torbellino de pluralidades que describen la apertura de un espacio político⁶⁴⁵. No obstante, es preciso aclarar que, a pesar de la general aprobación hacia las motivaciones socráticas, Arendt no ocultó las dificultades que tal proyecto esconde, ya que, de hecho, lo que reveló el intento de conciliar filosofía y política fue un conflicto perdurable entre ambas, un desajuste que, quizás, el pensamiento socrático no pudo adivinar, y que desembocando en la confrontación abierta y los consiguientes juicio y condena de Sócrates, cristalizó en la rotunda *apolitia* que, según defiende la pensadora judía, caracterizó a los filósofos posteriores⁶⁴⁶. El proyecto socrático de hacer presente al filosofar en la vida política, a la postre, no dejó de tener, de acuerdo con la imagen arendtiana, consecuencias amargas, equívocas y desazonantes: es precisamente por la condición que Sócrates niega de sí mismo, la de sabio, por la que fue condenado a muerte por la ciudad⁶⁴⁷.

d) El modelo arendtiano coloca también a Platón y a Sócrates en situaciones enfrentadas en

⁶⁴²Cf. Arendt, H., “One/Thinking”, *The Life of the Mind*, op. cit., pág. 44.

⁶⁴³Platón, *Leyes*, 644d y ss. en: Platón, *Diálogos*, VIII; traducido por Lisi, F.; Madrid, Editorial Gredos, 1999, pág. 230 y ss.

⁶⁴⁴Sobre la distinción felicidad privada-felicidad pública, véase, “La búsqueda de la felicidad”, en: Arendt, H., *Sobre la revolución*, op. cit., págs. 152-188. Sócrates es citado particularmente en la pág. 175.

⁶⁴⁵Cf. Arendt, H., “Philosophy and Politics”, op. cit., pág. 91.

⁶⁴⁶Cf. *Ibidem*.

⁶⁴⁷Cf. *ibidem*, págs. 77-78.

relación a la categorización de lo activo en la vida humana; Platón convirtió en fundamental, en paradigma de toda actividad, la metáfora de la fabricación y el trabajo, y contempló cualquier ocupación humana -así como el ser mismo- bajo el prisma de la producción⁶⁴⁸; Sócrates, por su parte, conservó una visión intrapolítica de la vida humana y, por lo tanto, dio primacía a la acción - la *praxis*- como modo eminente de desenvolvimiento humano en el mundo. En consonancia con la tonalidad metafórica de sus respectivas concepciones, la visión acerca de la vida de la *polis* se vio profundamente afectada por alteraciones profundas en el tránsito de uno a otro.

En Sócrates, Arendt encuentra una directa relación con la experiencia política de la ciudad tal y como la vivieron los griegos: un camino del pensamiento político, cegado por la tradición posterior, cuyo interés no radica en *quién* gobierna. El juego de negaciones está, aquí, también cumplido: Platón se interesa ante todo por la mejor forma de gobierno para la *polis*, lo que altera profundamente la noción de “política” desplazándola al ámbito, para los griegos novedoso, del mandato jerárquico, de la formulación y el cumplimiento verticales de órdenes; Sócrates, al contrario, piensa las relaciones entre ciudadanos desde un plano espacial inmanente, circular, como discusión, persuasión y acuerdo dado entre semejantes. En este sentido, Sócrates pudo mantener sustancial fidelidad al descubrimiento griego de la política, que consistió, según la pensadora alemana, en mantener distante su problemática de la práctica técnica del gobierno, de la pregunta acerca de *quién* ha de gobernar:

El que la entera organización de la vida de la polis no permitía la distinción entre gobernantes y gobernados es manifiesto en la famosa discusión de Heródoto acerca de las formas de gobierno donde el defensor de la polis griega finalmente, tras haber sido derrotado en disputa, pide que se le permita retirarse a su vez de la vida política, dado que no quiere gobernar ni ser gobernado⁶⁴⁹.

⁶⁴⁸ Acerca de la sustitución platónica de la acción por la producción, véase *infra*, III, 2.2.2, “El nacimiento de la 'tradicional sustitución del actuar por el fabricar’”.

⁶⁴⁹ “That the whole organization of polis-life did not permit the distinction between ruler and subjects is quite manifest in Herodotus's famous discussion of forms of government where the defender of the Greek polis finally, after he is defeated in a contest, demands to be permitted to retire from political life altogether, because he neither wants to rule or to be ruled”. Arendt, H., “The Great tradition. II. Ruling and Being Ruled”, op. cit., pág. 943. El texto del historiador griego expresa bella e idealmente lo contenido en la noción radical de libertad de la *polis*: “(...) el gobierno del pueblo tiene, de entrada, el nombre más hermoso del mundo: *isonomía*; y por otra parte, no incurre en ninguno de los desafueros que comete el monarca: las magistraturas se desempeñan por sorteo, cada uno rinde cuentas de su cargo y todas las deliberaciones se someten a la comunidad”. Heródoto, *Historia. Libros III-IV*, III, 80,

Frente al arquetipo platónico de una justicia que rige, la experiencia socrática de la amistad que extiende relaciones⁶⁵⁰; si la filosofía política nace, en Platón, como una teoría de la dominación⁶⁵¹ capaz de mantener unida a la ciudad frente a las fuerzas centrífugas inmanentes, una teoría centrada en la irradiación de justicia, Sócrates dispone a la amistad como antídoto contra la lucha agonal y la envidia que amenazan con descomponer la ciudad⁶⁵². Idéntico hecho político es afrontado de manera excluyente y contrapuesta, fundando desde el origen una rotura, un doble camino dilemático para acercarse a los problemas que la vida política suscita.

No obstante, cabe aquí preguntarse sobre la verdad de la imagen de Sócrates forjada por la autora. En este caso, parece que el interés de fundir la doctrina socrática con su propia idea de política le lleva a ignorar testimonios históricos acerca de la auténtica posición de Sócrates, que quizás fuera más cercana a la platónica de lo que ella estuvo nunca dispuesta a aceptar. Así, no sólo Platón, sino también Jenofonte atestigua acerca del interés de su maestro acerca del problema del gobierno y de su planteamiento de la política en términos ineludibles de dominio. Según este último, en una conversación mantenida por Sócrates y Aristipo, éste afirma que, antes que gobernar o ser gobernado, él prefiere una vía intermedia, la de la “libertad”. A esto, el filósofo le replica:

Si ese camino (...), lo mismo que no pasa ni por el mando ni por la servidumbre, tampoco pasara a través de los hombres, podrías tener alguna razón, pero si viviendo entre hombres pretendes no gobernar ni ser gobernado, (...) creo que tienes que darte cuenta de que los más fuertes saben utilizar a los más débiles como esclavos⁶⁵³.

e) Por último, cabe señalar que, en su versión arendtiana, el pensamiento platónico se cierra

6; traducido por Schrader, C.; Madrid, Editorial Gredos, 2000, pág. 159. Este mismo pasaje del historiador griego fue, por cierto, muy distintamente valorado por Hegel, para quien “(...) en este sentido ingenuo deliberaron (...) los magnates persas (...)”. Hegel, G.W.F., *Introducción general y especial a las “Lecciones sobre la filosofía de la historia universal”*, op. cit., pág. 184.

⁶⁵⁰Cf. Arendt, H., “Philosophy and Politics”, op. cit., pág. 84.

⁶⁵¹Cf. Abensour, M., “Against the Sovereignty of Philosophy over Politics”, op. cit., pág. 977.

⁶⁵²Cf. Arendt, H., “Philosophy and Politics”, op. cit., pág. 82.

⁶⁵³*Recuerdos de Sócrates*, II, 1, 7, en: Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*; traducido por Zaragoza, J.; Madrid, Editorial Gredos, 1993, pág. 63.

sobre sí mismo, sobre los arquetipos ideales cuyo logro es el resultado de una ascensión solitaria hacia la desolada -en tanto no es habitada por hombre ninguno- “llanura de la verdad”⁶⁵⁴; mientras, la potencia socrático de pensar se dispara hacia el mundo compartido, reconoce en el diálogo la relevancia del “punto de vista de los otros” y se demuestra como una disposición abierta, más que a la definitiva adquisición de la verdad, a la enunciación posterior de juicios acerca de lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo particulares. Platón representa una solidificación del pensamiento que tiene como resultado al “pensador profesional”⁶⁵⁵; Sócrates, al contrario, remite a una experiencia del pensar no constituida por “su interés profesional en tanto pensador”, sino unida -de manera “aparentemente contradictoria”- a la “pasión por actuar”⁶⁵⁶. De este modo, la orientación antagónica del pensar es el constitutivo básico de dos modos de asumir la labor filosófica, dos modos extraños y contradictorios entre sí que, como demuestra la historia de occidente, y, sobre todo, el acontecimiento moderno del totalitarismo, manifestaron finalmente para Arendt una relevancia crucial en el campo del mal políticamente auspiciado.

Si es así que uno de los descubrimientos esenciales de la investigación arendtiana es la relación perversa entre los principios de la filosofía política occidental (platónica) y el triunfo moderno de los totalitarismos, el binomio Platón/Sócrates representa la apuesta trágica, originaria y decisiva del pensamiento en el reino de la vida humana: un pensamiento que, como precio para conjurar los riesgos de la política, se condena a malentender y desarticular la consistencia interna de los asuntos humanos, frente a otro que acepta las incertidumbres y carencia de remedios definitivos ante la constante emergencia de lo nuevo y peligroso; un pensar incompatible con la dedicación a las cosas y asuntos humanos “ordinarios” o un pensamiento asumido como requisito primero para la política⁶⁵⁷. El pensador profesional está dispuesto, según Arendt, a renunciar a lo

⁶⁵⁴La expresión “llanura de la Verdad” procede de *Fedro*, 248b, en: Platón, *Diálogos*, III; traducido por García Gual, C., Martínez Hernández, M, Lledó Íñigo, E.; Madrid, Editorial Gredos, 1986, pág. 349.

⁶⁵⁵A lo que hace referencia el título del libro de Taminioux: *Arendt and Heidegger. The Thracian Maid and the Professional Thinker*, op. cit. En su artículo de homenaje a Heidegger, Arendt se refiere a ese carácter “profesional” del pensamiento tan mortífero para la política: “(...) podemos encontrar sorprendente y enojoso que Platón, lo mismo que Heidegger, recurriesen a los tiranos y a los jefes, puesto que se comprometieron en los asuntos humanos. Ello no puede deberse sólo a las respectivas circunstancias temporales y aún menos a un carácter preformado, sino más bien a lo que los franceses llaman una *déformation professionnelle*”. Arendt, H., “Heidegger octogenario”, op. cit., pág. 108.

⁶⁵⁶Cf. Arendt, H., “One/Thinking”, *The Life of the Mind*, op. cit., págs. 166-167.

⁶⁵⁷Sin embargo, Arendt recurre a la definición platónica de pensar como “discurso que el alma tiene consigo misma” a la hora de señalar que la pluralidad es un hecho originario, no sólo en la experiencia humana de la convivencia con otros, sino también en la convivencia interior con uno mismo. Esta definición platónica, tan importante para la imagen arendtiana del pensamiento, aparece, por ejemplo, en: Platón, *Teeteto*, 189e, op. cit., pág. 272. El

político como único modo de preservar la labor del pensamiento, o a intervenir en el campo de la acción política con el solo propósito de proteger su actividad filosófica; en cambio, el filósofo al estilo de Sócrates reconoce la prioridad de la acción para la vida humana y acepta que la vida “interrumpe” constantemente el pensar⁶⁵⁸. En esta alternativa se jugó, de acuerdo con la pensadora judía, uno de los nudos fundamentales del discurrir histórico de occidente, y el triunfo del modelo filosófico platónico, con su desmembración interna de lo presente en la acción humana y la política, significó retrospectivamente una de las semillas decisivas para la alienación del hombre moderno con respecto al mundo común de la política.

Aunque la intención de Platón fuera la de desactivar ciertos riesgos patentes en la práctica política democrática de Atenas, el resultado último -que él no podía adivinar- fue la creación de una nueva forma de política cuyos riesgos, antes que desaparecer, se conformaron de forma novedosa y no menos amenazante, como puede comprobarse en el ocultamiento actual de la política, el relevo de ésta por una administración técnica de las cosas humanas y, decisivamente, la degradación culminante del ámbito político a través de la emergencia de los estados totalitarios en el siglo XX.

2.2. La propuesta platónica de desactivación de los riesgos de la política

Tan repetidas veces han enterrado a la metafísica que hay que juzgarla inmortal.

Nicolás Gómez Dávila

2.2.1. La filosofía política platónica como rama de la metafísica

La lectura de las obras de Platón fue, a lo largo de toda la vida de Hannah Arendt, constante y reiterada, conformándose como un diálogo que cubrió su reflexión acerca de la esencia de las relaciones políticas y la tradición de filosofía política occidental. En su atenta lectura de los diálogos platónicos, descubrimos una perseverante fascinación por la obra del filósofo ateniense, una fijación casi hipnótica que tiende a desdibujar el resto de la historia del pensamiento filosófico

pensamiento supone la seña originaria de la pluralidad humana en uno mismo. La capacidad de establecer una convivencia “política” interior entre las instancias diferenciadas que conforman la “vida del espíritu” es de hecho una preparación para la relación con la pluralidad de hombres que habitan fuera, en el espacio compartido: “(...) living together with others begins with living together with oneself” (“... vivir junto a otros comienza con vivir junto a uno mismo”). Arendt, H., “Philosophy and Politics”, op. cit., pág. 86.

⁶⁵⁸Cf. Arendt, H., “One/Thinking”, *The Life of the Mind*, op. cit., pág. 166.

reduciéndolo a sus orígenes platónicos. Tan marcada fascinación destella por entre la casi totalidad de la obra arendtiana, configurándose como un polo primario de aglutinación de significado en relación a las conflictivas relaciones de filosofía y política y el devenir de la tradición occidental hasta su naufragio totalitario. Ya en su primer estudio acerca de los sistemas totalitarios, *Los orígenes del totalitarismo*⁶⁵⁹, a pesar de sentar la tesis de que el triunfo de tales ideologías responde a un hundimiento y colapso de la tradición filosófica y cultural occidental, la pensadora judía no dejó de apuntar a un segundo nivel de comprensión que señalaría la presencia sumergida de componentes filosóficos que, si bien no causaron, sí hicieron posible la toma de lo político por los movimientos totalitarios. Las contadas referencias al pensamiento platónico incluidas en esta su primera gran obra parecen indicar, casi elusivamente, que, para llegar a comprender la naturaleza de la política monstruosa que culmina en Auschwitz y el Gulag, es preciso retornar al examen de los supuestos que, en el pensamiento platónico, dieron base a la concepción occidental de lo político⁶⁶⁰.

Arendt no afirma en ningún momento que Platón y la filosofía política por él definida sean *causas* de la emergencia de las ideologías totalitarias, pero sí observa cómo la tradición filosófica de pensamiento político instaurada por aquél operó una desarticulación de las relaciones políticas que dejó este campo, una vez derrotada esa misma tradición, a merced de las novedosas concepciones ideológicas que ofrecieron un nuevo significado a ciertos elementos que habían sido injertados en la esfera política por aquélla. La responsabilidad de la tradición filosófica en el surgimiento del totalitarismo, más que de naturaleza causal directa y positiva, estriba en que fue precisamente del hundimiento de *esa* tradición, y no de otra cualquiera, de donde pudo surgir el fenómeno ideológico moderno. La fascinación arendtiana por Platón, por desmesurada que pueda parecer, se justifica en razón a la impronta indeleble que el origen prestó al devenir entero de la filosofía política, incluido su final.

⁶⁵⁹Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit.

⁶⁶⁰Las referencias a Platón contenidas en *Los orígenes del totalitarismos* son básicamente cinco, pero en ellas se descubren motivos cruciales que guiarán las obras posteriores de Arendt y su aproximación a la filosofía política: (a) la oposición entre verdad y persuasión que sitúa a la filosofía y a la política en planos enfrentados (op. cit., pág. 72); b) la introducción platónica de lo absoluto en el terreno de los asuntos humanos (b) (op. cit., pág. 423), la reformulación de las relaciones políticas a través de la asimilación a las categorías técnicas de mando y obediencia (c) (op. cit., pág. 456); el establecimiento de las leyes como instancias de estabilidad en los asuntos políticos (d); la distinción esencial de las ideas platónicas y la idea inherente a las ideologías (e). En estas sucintas referencias al filósofo de Atenas, descubrimos la ambivalencia de la filosofía con respecto a la novedad introducida por los totalitarismos en el campo de los asuntos humanos, ya que, si bien se apunta a elementos que tornaron posible el fenómeno totalitario (a, b, c), también se indica que desde el filosofar platónico existieron ingredientes que, a su vez, salvaguardaban a la filosofía política con respecto a nociones centrales del pensamiento totalitario (d, e). Véase *infra*, “IV. Filosofía e ideología”.

Para la pensadora judía, el impulso naciente del filosofar platónico es de naturaleza tan decisiva que recorre toda la trayectoria del pensar filosófico, hasta su final efectivo en la época moderna; Platón, en su hechizante configuración del saber acerca de lo ente, descubrió el modo metafísico de acercarse a lo real, modo que convertirá en dominante para toda la tradición filosófica. Por esta razón, Arendt comparte la idea, central en Heidegger, de que toda metafísica es platonismo⁶⁶¹, y, por consiguiente, toda la tradición filosófica -en tanto se asienta en el impulso metafísico- es un conjunto de variaciones en torno al tema platónico.

Si la filosofía, en tanto originada en Platón, es metafísica, la cuestión que se dibuja en su horizonte es capital: ¿qué tipo de aproximación a la política pertenece por derecho propio a la metafísica? ¿Cómo, desde sus supuestos más íntimos, la metafísica desarbola el campo de los asuntos humanos? ¿Qué es lo mortífero que introduce en esta esfera?

Lo primordial que reúne la amenaza que la metafísica presenta al campo de lo político, al marco espacial de presentación de la facultad humana de actuar, tiene que ver con su posición hostil ante las apariencias, su prevención ante la dimensión ontológica del aparecer y la construcción de una “teoría de los dos mundos” dirigida a conjurar las incertidumbres con que el aparecer se señala⁶⁶². La maldición que la metafísica esparce por el cerco del aparecer afecta directa y mortalmente a las actividades humanas que se despliegan únicamente en el interior de su perímetro, y estas son las actividades esencialmente unidas a la acción humana y, por lo tanto, a la vida política. El impulso metafísico dicta el apartamiento irrevocable de la esfera de las apariencias, del espacio que constituye lo común de la experiencia humana, dado que se concentra en aquello sólo asible en el pensamiento solitario y que siempre posee el carácter de lo ausente⁶⁶³; con esto, la metafísica se conforma como un disciplinado método de reclusión en el pensamiento, modo privilegiado de trascender lo que aparece para llegar a aprehender la esencia (ausencia) de lo real, y, por esta razón, presenta como requisito primero la separación del filósofo con respecto al resto de los hombres⁶⁶⁴. En consecuencia, en tanto la filosofía se definió platónicamente como supremo esfuerzo metafísico, los filósofos ignoraron desde el origen la “infinita diversidad de las

⁶⁶¹Cf. Heidegger, M., *Nietzsche*, II; traducido por Vernal, J.L.; Barcelona, EdicionesDestino, 2000, pág. 23.

⁶⁶²Véase *supra*, II, 3.1, “Metafísica y apariencia”.

⁶⁶³Véase *supra*, III, 1.2.2, “La extrañeza del pensar ante la acción”.

⁶⁶⁴Requisito que, por otra parte, ya se cumplía, según observa Arendt en un apunte suelto, en los más genuinos ascendientes de la actividad filosófica platónica: “Tanto en Parménides como en Heráclito ya la pretensión de saber lo que la pluralidad de los hombres nunca podían saber, lo inaudito, lo extraño a la multitud”. “Apéndice: documentos para el proyecto 'Introducción a la política’”, en: Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 143.

apariencias”⁶⁶⁵ y se esforzaron por reducir a unidad todo el amplio campo de las experiencias afectadas profusamente por la pluralidad que, en tanto siguieron siendo seres humanos, no dejaron de habitar. Así esbozada su consistencia, no cabe extrañarse ante la insistencia arendtiana en el carácter anti-político de toda la empresa metafísica.

La metafísica, como admiración y asombro silencioso cuyo objeto es la totalidad previa a toda fragmentación, la unidad subyacente a cualquier forma de alteridad, exhibe desde su ineptitud para hacerse cargo de la comprensión del variado campo de la vida humana en común, cuya nota más significativa es la constante floración de novedades y la originaria presencia, no ya sólo de lo múltiple, sino de diferenciadas instancias plurales que son los agentes humanos -los “quienes”- de la acción. El asombro filosófico tematizado por Platón y puesto por él a la base de toda genuina experiencia filosófica, según Arendt, no tiene que ver con la admiración hacia la diferencia inagotable de las apariencias o hacia el siempre fragmentado y huidizo campo de los asuntos humanos, sino con la ambición de desbordar ese marco para conducir el solo pensamiento a la consideración de lo uno que no aparece y no varía. Los juicios aventados por Arendt no dejan apenas dudas acerca de su consideración del *thaumadzein* platónico-metafísico: supone una reducción de la pluralidad originaria, tanto de la fáctica convivencia humana como de la propia de la actividad de pensar⁶⁶⁶; una traición de lo finito, ya que, al concentrarse exclusivamente en la experiencia universalizadora del pensar, evita considerar lo particular y contingente, que es lo que nutre de realidad la dimensión humana de la acción⁶⁶⁷; deja atrás lo visible para dirigirse preferentemente a lo invisible⁶⁶⁸; consiste, no en una actividad, sino en un padecimiento⁶⁶⁹; empieza y termina en el silencio, lo que descubre su intrínseca oposición a la por necesidad esfera locuaz de

⁶⁶⁵Cf. Arendt, H., “One/Thinking”, *The Life of the Mind*, op. cit., pág. 20.

⁶⁶⁶Cf. Arendt, H., “Philosophy and Politics”, op. cit., pág. 101. Dado que la pluralidad está presente ya en el pensamiento en tanto éste se conforma como un “diálogo de uno consigo”, el silencio forzado por la admiración metafísica “destruye la pluralidad de la condición humana”.

⁶⁶⁷“(…) philosophy (the cognition *kata logon*) is not concerned with particulars, with things given to the senses, but with universals (*kath' holou*), things that cannot be localized. (... la filosofía (el conocimiento *kata logon*) no está concernida con los particulares, con cosas dadas a los sentidos, sino con universales (*kath'holou*), cosas que no pueden ser localizadas en el espacio)”. Arendt, H., “One/Thinking”, *The Life of the Mind*, op. cit., pág. 200. Véase también pág. 144.

⁶⁶⁸“The philosopher marvels at the 'non-visible harmony', which, according to Heraclitus, is 'better than the visible'. (El filósofo se admira ante la 'armonía no-visible', que, de acuerdo con Heráclito, es 'mejor que la visible')”. *Ibidem*, pág. 143.

⁶⁶⁹“The wonder is a *pathos*, something to be suffered, not acted. (El asombro es un *pathos*, algo que se padece y no objeto de acción)”. *Ibidem*, pág. 143.

la política⁶⁷⁰. Los términos así delineados se contraponen punto por punto a la consistencia de la actividad política, y, por lo tanto, configuran a la admiración filosófico-platónica -según el pensamiento arendtiano- como una poderosa potencia de negación de la humana realidad, activa y mundana. En última instancia, los polos del dilema se enfrentan con claridad desnuda: o Platón o la política, pero en ningún caso ambos a la vez.

El análisis arendtiano del significado de la metafísica está gobernado por la convicción de que todas las amenazas que se desprendieron del desprecio platónico por las apariencias, en lo que se refiere a la concepción de la vida política, se organizan en torno a la desactivación de la pluralidad. Pero, ¿en razón de qué niega Platón la pluralidad manifiesta en la existencia humana?

Platón no distingue entre órdenes distintos de la realidad “sensible”, sino que la única diferenciación ontológica relevante es proyectada por él de forma vertical (mundo sensible-mundo inteligible). La realidad humana es, en el filósofo ateniense, una parte más del mundo de las cosas naturales, y es definido por las mismas deficiencias que éste con respecto a las esencias, aunque con el importante añadido de representar un debilitamiento mayor de contenido de realidad con respecto a ellas. En su ajuste de cuentas con la metafísica platónica, Arendt comprueba cómo el conjunto de sus supuestos condenan a la vida política humana a la condición de simple juego de sombras, más alejado que cualquier otra cosa natural y mundana de las instancias eidéticas de significatividad; por ello, para Platón, “los asuntos y las acciones de los hombres (*ta tón anthrópón pragmata*) no merecen que se los tome muy en serio”⁶⁷¹. Frente a aquellos que apuestan por la inmersión plena del mundo humano en el universo de los procesos naturales, como es, entonces, el caso de Platón, Arendt mantiene que la distinción radical a establecer no se encuentra entre un mundo suprasensible y otro sensible, sino entre el mundo humano y el resto de la realidad, lo que hace que las categorías de comprensión de ambas esferas sean completamente otras, y que no puedan reducirse a meras partes de una ontología general, sino que constituyan ellas mismas esferas ontológicas formal y realmente distintas⁶⁷²; la confusión de ambos órdenes, la negación de especificidad al campo de la

⁶⁷⁰“Donde acaba el habla acaba la política”. “Apéndice: documentos para el proyecto 'Introducción a la política’”, en: Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 145.

⁶⁷¹“El final de la tradición”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 119.

⁶⁷²Como refrendo moderno de la absorción del mundo humano en el natural, podemos también recordar la rotunda posición del judío Spinoza, para quien no puede comprenderse al ser humano más que como modo finito de la sustancia única *sive* naturaleza: “La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio”.

vida y la acción humanas significa siempre, según se desprende de la postura de la pensadora, una devaluación necesaria del ámbito de la política y de la problemática de la convivencia humana, lo que se vio fijado como tradición desde la metafísica inaugural de Platón. Esta asimilación del mundo humano al de las cosas naturales es, pues, una de las maniobras precisas de anulación de la pluralidad que describe Arendt en la naciente filosofía política platónica, que, de esta forma, es, antes que nada, una rama de la metafísica. Además, como tendremos ocasión de comprobar más adelante, es conservada y acentuada en el marco de la filosofía propia de la época moderna, y, en una cierta manera, llevada a consumación en las ideologías y regímenes totalitarios del siglo XX.

La ontología platónica está pertrechada para ofrecer respuestas, más o menos satisfactorias, acerca de la multiplicidad presente en el mundo natural⁶⁷³, pero, sin embargo, es completamente inhábil para dar cuenta de la pluralidad presente en los hombres en tanto son agentes irrepitibles de acciones libres. Para Arendt, existe un abismo entre la simple multiplicidad que hallamos en la naturaleza y la pluralidad que conforma el mundo humano y el espacio político; mientras la multiplicidad refiere a la multiplicación o reiteración de lo mismo -que bien puede ser el *eidos*- lo originario en la pluralidad refiere a la diferencia, a la ausencia de una mismidad esencial que haría de cada individuo sólo un caso de lo general. El factor de indeterminación radical presente en la acción humana desborda los supuestos ontológicos platónicos. De esta manera, la naturalización metafísica del mundo humano supuso, en Platón y, a través de él, en toda la tradición de filosofía política, una devaluación consumada de la política realizada a través de la eliminación del hecho de la pluralidad: “Platón habla del orden del mundo cuando cree que habla de política”⁶⁷⁴.

Incluir los asuntos políticos en el fluir del orden del mundo significa erradicar la pluralidad del marco de la convivencia humana y, por lo tanto, apartar el elemento fundamental que hace significativo cualquier léxico propiamente político. La pluralidad, en tanto condición humana de la acción, es condición de posibilidad de la genuina relación política entre los seres humanos iguales-distintos, y su desaparición condena a toda la esfera que cubre las acciones y las palabras humanas a la superfluidad y la destrucción. Siendo cierto que todos los riesgos que emanan de la política provienen de la ingobernable pluralidad que constituye su elemento, lo cierto es que Platón contó

Spinoza, *Ética*; traducido por Peña, V.; Madrid, Alianza Editorial, 1988, pág. 191.

⁶⁷³A ello se dirigirían las diferentes versiones platónicas de la relación entre el *eidos* y las cosas múltiples a las que sirve de esencia. Para una introducción, véase Ross, D., *Teoría de las ideas de Platón*; traducido por Díez Arias, J. L.; Madrid, Cátedra, 1989, especialmente “Las ideas y las cosas sensibles”, págs. 261-265.

⁶⁷⁴Arendt, H., *Diario filosófico*, septiembre de 1950, op. cit., pág. 20.

con la perspicacia de dirigirse al centro mismo del problema. Por esta razón, la maniobra platónica es, según Arendt, tan efectiva en el orden teórico: al regir el mundo humano por las categorías metafísicas generales, se ejercita una deconstrucción de la esfera política que imposibilita su consideración desde la perspectiva de la pluralidad, instaurando en su lugar, como diría Spinoza, la “perspectiva de la eternidad”⁶⁷⁵.

La habilitación de la visión metafísica de la política, por lo tanto, depende del borrado de las categorías nucleares que dan acceso a la experiencia política misma, convirtiéndola en una rama de la metafísica, o, lo que es lo mismo: una rama de la técnica. La filosofía platónica estableció, de esta manera, una política *del* hombre, volcada en la esencia-ausencia metafísica y situada de espaldas al hecho inapelable que da nacimiento y necesidad al convivir político: no existe el hombre, sino *los* hombres⁶⁷⁶, y es, precisamente, la política la que parte como de su principio de la pluralidad efectiva de los hombres, frente a otras aproximaciones -y Arendt ofrece el ejemplo de la zoología- a las que vale con la determinación del género y la especie universales⁶⁷⁷. La filosofía platónica, al bucear en la “esencia” humana y tratar de localizar en ella las notas constitutivas y el proyecto predeterminado mismo de toda acción en común, se condenó a malentender sistemáticamente el reino humano de la diferencia, a convertir a la política en ciencia, en zoología, en técnica. La “esencia” humana, según Arendt, es la pura ausencia de los hombres efectivamente existentes, “terrestres”; no cabe encontrar en una esencia humana universal aquello que sólo responde a la composición de fuerzas individuales señaladas por la diferencia, por la novedad, por la natalidad, es decir: aquello que sólo es localizable en el juego y la variación de relaciones contingentes y no puede ser reducido a substancia de cosa alguna aislada. Al constituirse como una ciencia *del* hombre, la filosofía platónica renunció a participar activamente en los asuntos humanos como potencia propiamente política, ya que “todos sus enunciados serían acertados aunque sólo hubiese un hombre, o dos hombres, o bien hombres simplemente idénticos”⁶⁷⁸; en su lugar, al reducir la interacción política a su “grado cero”, la metafísica platónica -en la forma de filosofía política- procuró imponer un conjunto de normas exteriores a la arena de los asuntos humanos, que serían, de este modo, regidos “filosóficamente” desde fuera, gobernados por criterios “correctos” de actuación que no podrían

⁶⁷⁵Correspondiente al tercer género de conocimiento expuesto en la parte quinta de: Spinoza, *Ética*, op. cit., págs. 381-428.

⁶⁷⁶Para todo este pasaje, Cf. Arendt, H., *Diario filosófico*, agosto de 1950, op. cit., págs. 15-18.

⁶⁷⁷Cf. *Ibíd.*, pág. 15.

⁶⁷⁸*Ibíd.*, pág. 15.

encontrarse en su propio respecto inmanente⁶⁷⁹. He aquí por qué, desde su fundación platónica como metafísica, filosofía y política son términos mutuamente excluyentes, a pesar de su forzado emparejamiento en un solo sintagma: la política trata de la pluralidad de los hombres; la filosofía, *del hombre*⁶⁸⁰. Al referirse a la identidad de la esencia, a la mismidad que sólo cabe ser encontrada en un solo sujeto, la filosofía política se condenó a trazar una política para un solo individuo organizado de acuerdo a normas de funcionamiento exteriores, un individuo que sería, en este caso, la *polis*, que para Platón se comprende en analogía a un alma individual⁶⁸¹; la política, por lo tanto, consistiría en una técnica de reducción de la pluralidad a la determinación de la unidad:

(...) que por todos los medios se extirpe completamente de todos los ámbitos de la vida lo llamado particular y se forje un plan para que en lo posible también las cosas que son propias por naturaleza se hagan de alguna manera comunes, como que ojos, orejas y manos parezcan ver, oír y actuar en común, y todos alaben y critiquen al unísono lo más que puedan, alegrándose y doliéndose por las mismas cosas, y, por fin, las leyes que en lo posible hagan una ciudad unida al máximo⁶⁸².

La esencia del pensar metafísico consiste en “suprimir la extrañeza del mundo”⁶⁸³. Tal supresión, de acuerdo con Arendt, fue acometida en la historia de la filosofía, por vez primera, por obra de las precisas herramientas platónicas de desactivación de la alteridad y, en el terreno de las cosas humanas, de la pluralidad. La distribución técnica de los asuntos políticos, encargada de conjurar su descomunal extrañeza y la indeterminación presente en la totalidad de su perímetro, fue el recurso propiamente platónico que convirtió a la política en objeto de una disciplina propiamente metafísica, la filosofía política, y que orientó su problemática hacia la búsqueda de formas eficientes de unificación del espacio público por mor de una *techné* política que determinara un conjunto de

⁶⁷⁹Cf. Abensour, M., “Against the Sovereignty of Philosophy over Politics”, op. cit., pág. 966.

⁶⁸⁰Arendt señala el deseo apenas reprimido que guió la reconstrucción platónica de la política: que la pluralidad, de hecho, no existiera; Platón, de acuerdo con esto, “deplora el hecho de que existan muchos hombres en lugar de uno solo viviendo sobre la tierra”. “La tradición de pensamiento político”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 97.

⁶⁸¹“¿No nos será acaso enteramente necesario convenir que en cada uno de nosotros habitan los mismos géneros y comportamiento que en el Estado?”. Platón, *República*, 435e, op. cit., pág. 227. Véase también *ibidem*, 368e-369a, pág. 121.

⁶⁸²Platón, *Leyes*, V, 739 c-d, op. cit., pág. 419.

⁶⁸³Cf. Arendt, H., *Diario filosófico*, diciembre de 1952, op. cit., pág. 269.

reglas de fabricación del “mejor Estado posible” y la mejor forma de gobierno. Las incertidumbres proveniente de la igualdad inmanente al plano político, la *isonomía* griega, fue atajada por medio de la uniformización y jerarquización regladas conscientemente⁶⁸⁴. El interés de la política fue convenientemente trasladado desde el ámbito del mundo común, del espacio abierto en la *polis* para el encuentro y composición contingente y libre de los iguales-distintos, al de “el hombre” y su organización, en vistas, o bien a las necesidades de la vida, o bien a un fin superior; de este modo, la política, cuyo interés radica en el mundo - “el cambio o mantenimiento o fundación del mundo”⁶⁸⁵ - fue sofocada por el engrosamiento respectivo del ámbito asignado a intereses limítrofes, el situado “por debajo” -todo lo relativo a la satisfacción de los procesos biológicos- y el “superior” -la posibilidad de una vida humana redimida de toda necesidad natural, el *bios theoretikos*, la “vida filosófica”-.

El rédito platónico permanente que extendió sus frutos a lo largo de la historia de la filosofía política fue, según se desprende de lo anterior, la conversión de la política en una técnica de la organización humana. De este modo, la filosofía política puede a su vez definirse como una metafísica de los asuntos humanos. Al partir y acabar en *el* hombre, al procurar instaurarse como técnica de la construcción o modelado de una comunidad humana organizada en torno a fines biológicos o filosóficos -mas nunca propiamente políticos- las teorías políticas se definieron, desde Platón, por su condición de “teoremas” de la pura dominación⁶⁸⁶, del sometimiento de un material a los principios de gobierno idóneos. Así, según la pensadora judía, Platón “no se interesa por el poder”⁶⁸⁷, que refiere a las relaciones multívocas generadas en el espacio abierto por una pluralidad, sino al gobierno o dominio capaz de conducir a unidad, de acuerdo con la esencia, a lo “aparentemente” distinto. La organización, en este respecto, constituye la promesa de superación de

⁶⁸⁴De la misma manera, el tirano “starts his rule with the stablishment of uniformity, which is the perversity of equality” (“comienza su gobierno con el establecimiento de la uniformidad, que es la perversión de la igualdad”). Arendt, H., “The Great Tradition. II. Ruling and Being Ruled”, op. cit., pág. 953.

⁶⁸⁵Arendt, H., “Apéndice: documentos para el proyecto 'Introducción a la política’”, en: Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 142.

⁶⁸⁶Cf. Arendt, H., *Diario filosófico*, enero de 1951, op. cit., pág. 53. En este pasaje, Arendt habla literlamente de “teoremas del puro poder”, pero, dado que una piedra angular de su pensamiento consiste en la distinción entre poder y violencia/dominio, y que aquí se refiere evidentemente a lo segundo y sólo introduce el término “poder” en su acepción común que lo hace equivaler al segundo par -es decir: dado que ella misma ejercita aquí un prejuicio filosófico que los hace equivalentes- , en beneficio del sentido, he preferido alterarlo. Acerca de la distinción poder/dominio, véase “On Violence”, incluido en: Arendt, H., *Crisis of the Republic*, op. cit., especialmente págs. 134 y ss.

⁶⁸⁷Arendt, H., *Diario filosófico*, agosto de 1952, op. cit., pág. 225.

la pluralidad, “de tal forma que los muchos se convierten en uno”⁶⁸⁸. Desde la “perspectiva de eternidad” ofrecida por la esencia, la pluralidad del mundo humano es evaluada como el verdadero obstáculo para los fines *del* hombre, ya que se interpone e interfiere en la realización de su plena soberanía, de su libertad interpretada como capacidad de ordenar y construir una realidad que se ajuste mansamente a lo proyectado por la esencia⁶⁸⁹. El sendero metafísico iniciado por Platón, y duradero en los pliegues de la entera historia de la filosofía reiteró una y otra vez la sumisión de la política a los imperativos desprendidos de la idea de hombre o la esencia humana, y hubo de forjar una teoría política que, desatendiendo la dinámica inmanente de la pluralidad, ofreciera un utillaje extrínseco a ésta que operara la imposición de un orden orgánico o de automatismo capaz de propiciar el funcionamiento unitario de la ciudad, de forzar su aglutinación en torno a “fines” preestablecidos por el ámbito trascendente de la esencia. Por esta razón, la política sufrió tradicionalmente una amputación de su modo expresivo fundamental, la asamblea⁶⁹⁰, para ser estructurada de acuerdo con imperativos técnicos de construcción y funcionamiento. La racionalidad técnico-metafísica, de este modo, significó para la política un reordenamiento integral, una “inversión de todos los valores” que desplazó su problemática del terreno del poder -la relación entre fuerzas de composición variable y contingente- al de los modelos de conformación de un funcionamiento orgánico, unificado y cuasi-natural. El problema central de la filosofía política fue siempre, de esta manera, el del sometimiento de la pluralidad, ya sea al todo, a la colectividad organizada, ya al individuo aislado y sus fines, como ocurre en la teoría liberal moderna: colectivismo e individualismo encuentran su identidad en la común anulación del hecho de la pluralidad; por ello, leyendo a Hegel, que es para la pensadora referencia privilegiada del significado de toda la filosofía moderna, Arendt detecta la constante metafísica que establece el primado de la individualidad sobre la pluralidad en ambas formas, acordándose entre sí una lectura “liberal”, basada en el individuo empírico perteneciente a la sociedad civil, con una interpretación “organicista” de la unidad del Estado como funcionamiento del todo. Tanto en un caso como en el otro, la individualidad es siempre puesta como “esfera de los fines”, mientras la pluralidad se reduce

⁶⁸⁸Ibídem, pág. 35. Septiembre de 1950.

⁶⁸⁹Como más arriba se adujo, el concepto de libertad en Arendt no tiene que ver con el dominio sobre las consecuencias de la acción, imposible de principio por la propia existencia actual de una pluralidad de agentes no ajustados a esencia precedente, sino con la indeterminación y novedad que desata el actuar. Véase *supra*, II, 2, “La dimensión humana del 'hacer'”.

⁶⁹⁰Véase *supra*, II, 4.3, “La política y el espacio de aparición”.

a “esfera de los medios”⁶⁹¹.

Platón, en definitiva, y siempre según la apreciación de Arendt, inauguró la afinidad del filósofo y el tirano, aunque fuera el tirano “filosófico” guiado por la contemplación de lo verdadero, ya que tendió a representar el entero campo de lo político como el material sobre el que el artesano o fabricante ejerce una violencia técnica conducente a la transformación de lo informe en objeto⁶⁹². La maniobra metafísica de conversión de la acción, sólo posible en el seno de una pluralidad de agentes, en fabricación, que puede ser efectuada por uno solo, proyecta su sombra sobre toda la historia de la política occidental, siendo asimismo una nota característica del siglo XX y, podríamos afirmar, del tiempo transcurrido desde la muerte de la pensadora hasta nuestros días. Las consecuencias inquietantes de esa conversión pertenecen por propio derecho a la situación política del día de hoy, y ponen sobre la mesa la pregunta acerca de la viabilidad y dirección a tomar por unas formas de organización política dirigidas de manera creciente al logro de la eficiencia técnica y económica: “ (...) si la política es un asunto del hombre y de la constitución racional del Estado, sólo la tiranía puede producir buena política”⁶⁹³. El “experto”, en este sentido, es la figura en la que converge la entera historia de la metafísica occidental en tanto extiende sus resortes hacia el terreno de los asuntos humanos, y supone la efectiva clausura del espacio público-político y su movilización en vistas a resultados de naturaleza técnica:

Política como un asunto de expertos, del que puede abstenerse el ciudadano.
Hacia aquí camina toda la tradición del pensamiento político de Occidente,
incluido Marx⁶⁹⁴.

A su vez, Arendt no dejó de señalar cómo la época post-metafísica de la civilización occidental, marcada por el hundimiento de la tradición y la afloración de los nuevos sistemas políticos del siglo XX, conserva una vinculación precisa con los resultados obtenidos del entero

⁶⁹¹“(…) el individuo entra en el mundo de la pluralidad (universalidad) solamente porque en su indigencia solitaria busca los medios para su satisfacción. Así pues, la pluralidad es definida de antemano como la esfera de los medios, y la individualidad se define como la esfera del fin”. Arendt, H., *Diario filosófico*, julio de 1951, op. cit., pág. 99.

⁶⁹²Cf. *ibídem*, diciembre de 1950, pág. 44.

⁶⁹³*Ibídem*.

⁶⁹⁴*Ibídem*, julio de 1951, pág. 113.

recorrido metafísico, de modo que, antes que ante una superación, nos encontramos ante la consumación de aquello que la misma metafísica no podía realizar desde sí misma, aunque, en cierto modo, lo contuviera. Consecuentemente, en la disolución metafísica de la pluralidad puede localizarse la mayor responsabilidad de la filosofía con respecto a la eclosión de los totalitarismos, dado que “esta filosofía occidental nunca ha tenido un concepto puro de lo político, ni podía tampoco tenerlo, porque forzosamente hablaba *del* hombre y trataba marginalmente el hecho de la pluralidad”⁶⁹⁵. En esta senda, el protagonismo prestado por la filósofa judía al núcleo metafísico de la filosofía en el “paso” a la no-política totalitaria ha sido subrayado especialmente por intérpretes como Simona Forti o Dana R. Villa. Concretamente, para aquélla, es “la misma construcción lógica del concepto por el cual se rige la metafísica” la que facilitó el nexo fatal entre la teoría filosófica y la práctica totalitaria⁶⁹⁶.

Del núcleo central de la metafísica platónica, conjurar la pluralidad, sustituir la igualdad política por la uniformización dictada ontológicamente, se obtiene, según observamos en la propuesta de sentido de la historia occidental delineada por Arendt, el devenir entero de la filosofía política occidental y se ve cumplida la aseveración de que “el comienzo es como un 'acorde fundamental' que suena en sus interminables armónicos a través de toda la historia del pensamiento occidental”⁶⁹⁷. Retomando un tópico heideggeriano, la responsabilidad filosófica de mayor significatividad no se revela en el abstracto “olvido del ser”, sino en el “olvido de la política”⁶⁹⁸, lleno de implicaciones tangibles. En consecuencia, en vistas a fundar un nuevo tipo de saber político - un saber que no fuera levantado sobre supuestos profundamente anti-políticos y extrínsecos a su materia peculiar- Arendt se atrevió a exigir una nueva forma de saber filosófico, un saber fundado en la pluralidad⁶⁹⁹.

De la re-conceptualización metafísica del pensar operada con inigualable efectividad por el pensar platónico se desprende la contundente oposición histórica que Arendt estableció entre la

⁶⁹⁵“Cartas a Karl y Gertrud Jaspers”, 4 de marzo de 1951. Incluido en: Arendt, H., *Lo que quiero es comprender*, op. cit., pág. 210.

⁶⁹⁶Cf. Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, op. cit., págs. 122-123. En lo concerniente a Villa, véase: Villa, D.R., *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, especialmente “The Tradition as Reification: Productionist Metaphysics and the Withdrawal of the Political”, op. cit., pág. 166 y ss.

⁶⁹⁷Véase *supra*, nota 201.

⁶⁹⁸Cf. Brunkhorst, H., “Equality and Elitism in Arendt”, op. cit., pág.s. 195-196.

⁶⁹⁹“The establishment of political science demands a philosophy for which men exist only in the plural” (“El establecimiento de una ciencia política demanda una filosofía para la que los hombres existan sólo en plural”). Arendt, H., *Diario filosófico*, enero de 1953, op. cit., pág. 285. Subrayado de la autora.

filosofía y la política, gobernadas respectivamente por extremos inarmonizables, la pluralidad y el hombre. La situación estrictamente adversativa que detentan la filosofía y la política en referencia al plano inmanente de asuntos humanos se resuelve en la aglutinación en torno a categorías nucleares disyuntivas: así como el pensar filosófico se adhirió desde su origen platónico a la mortalidad⁷⁰⁰, a aquello que retira del mundo y denuncia el carácter fugaz y engañoso de las apariencias, el concepto central de la política es la natalidad, la capacidad humana de iniciar lo nuevo en la acción; la muerte, según defiende la autora, es la categoría anti-política por antonomasia, ya que constituye la desaparición del ser humano del reino del aparecer⁷⁰¹, mientras que es el hecho del nacimiento, en tanto irrupción de lo inesperado e imprevisible, lo que responde como metáfora privilegiada a los requerimientos de la esfera humana de los asuntos comunes. Nunca Arendt se mostró más opuesta a su maestro Heidegger que en la formulación claramente polémica de este principio que, además, al trazar un criterio de demarcación preciso, situaba de hecho al filósofo de Messkirch, a pesar de sus esfuerzos críticos, en el campo de los filósofos dominados por el anhelo metafísico. Aun reconociendo la impronta decisiva del pensamiento de Heidegger, la pensadora de Hannover dejó bien claro, a través de la reivindicación de la natalidad como concepto central para una nueva filosofía, que su maestro pertenecía por derecho propio a una historia de la filosofía dominada por la profunda incompreensión de lo político, y que sus intentos de dismantelar la metafísica habían sido, en última instancia, fallidos al compartir los prejuicios filosóficos hacia el mundo de las cosas humanas y haber reforzado, por lo tanto, la hostilidad filosófico-platónica hacia la vida de la *polis*⁷⁰².

⁷⁰⁰“Porque corren el riesgo cuantos rectamente se dedican a la filosofía de que les pase inadvertido a los demás que ellos no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos”. *Fedón*, 64a, en: Platón, *Diálogos*, III, op. cit., pág. 39.

⁷⁰¹“(…) death, whether faced in actual dying or in the inner awareness of one's own mortality, is perhaps the most antipolitical experience there is. It signifies that we shall disappear from the world of appearances and shall leave the company of our fellow-men, which are the conditions of all politics” (“La muerte, ya sea enfrentada en el morir real o en la interna conciencia de la propia mortalidad, es quizás la más antipolítica de las experiencias. Significa que debemos desaparecer del mundo de las apariencias y dejar la compañía de nuestros semejantes, que son las condiciones de toda política”). “On Violence”, incluido en: Arendt, H., *Crises of the Republic*, op. cit., págs. 164-165.

⁷⁰²“Thus we find the old hostility of the philosopher toward the *polis* in Heidegger's analyses of average everyday life in terms of *das Man* (the 'they' or the rule of public opinion, as opposed to the 'self') in which the public realm has the function of hiding reality and preventing even the appearance of truth” (“Por lo tanto, encontramos la vieja hostilidad del filósofo hacia la *polis* en los análisis de Heidegger de la vida ordinaria en términos del 'Se' – el 'ellos' o regla de la opinión pública, en tanto opuesto al 'sí mismo' – en los que la esfera pública posee la función de esconder la realidad e incluso impedir la aparición de la verdad”). “Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., págs. 432-433. Acerca de la relación entre Heidegger y

La elección platónica, reasegurada a través de la práctica totalidad de la historia de la filosofía, significó el privilegio de la muerte sobre la vida, y esto quiere decir que ensalzó, contra el sentido común que tiene por elemento la presencia de otros, la soledad frente a la compañía, el pensamiento retirado del mundo común frente al juicio que sólo puede enunciarse “entre” otros. Arendt construyó de esta manera, con la maestría que demostró para establecer contraposiciones llenas de significado, un retrato de la filosofía platónica lleno de consecuencias políticas, o, más bien, anti-políticas. Los términos de la estricta oposición que establece el campo de batalla entre dos actividades irreconciliables -al menos hasta que sea posible re-fundar la filosofía sobre el hecho de la pluralidad- son aguda y precisamente recortados: allí donde la acción en común, dándose por marco una *polis* capaz de fijar en el recuerdo las proezas y palabras de los hombres, pretende la inmortalización intramundana en obras situadas en el espacio público y en relatos contingentes, la filosofía busca alas capaces de asegurar la eternidad y la necesidad propias de lo trascendente; allí donde la acción es ejercitada como *performance* cuya pretensión es el solo aparecer, la filosofía concibe el obrar como medio para la consecución de a) fines biológicos y b) propósitos filosóficos superiores; así como la *praxis* carece de objeto (producido), la filosofía apunta a la sustitución de toda forma de acción por una producción o fabricación reglada idealmente; mientras el terreno político de la acción está dominado por el intercambio y conflicto de la opinión y la persuasión, la filosofía introduce desde el exterior el criterio absoluto de la verdad como modo de terminar con el infinito vaivén de las palabras que nada producen, y, de este modo, hace presente en la política el elemento de la coerción deductiva como modo de alcanzar una eficiencia de los significados; por último, frente a la libertad pública existente como indeterminación de las acciones y sólo limitada por el perdón y las promesas, la filosofía redefinió lo libre para ensimismarse en una libertad meramente interior referida a la soberanía sobre el mundo y el propio obrar⁷⁰³.

A continuación, será la hora determinar los desplazamientos, las estrategias de sustitución, las sinécdoques ejercitadas en el filosofar platónico sobre la esfera de la política; habrá que dar cuenta de la efectividad misma del pensamiento del filósofo ateniense a la hora de remodelar el campo de la actividad política. Estas maniobras, de carácter complejo y difícilmente sintetizables,

su recaída en la “vieja hostilidad del filósofo” hacia la política, puede leerse la introducción de Taminiaux a su *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, op. cit., págs. 1-23, donde también cita -aunque con un pequeño error en la numeración de las páginas- el artículo referido.

⁷⁰³ Acerca de estas contraposiciones que enfrentan los campos respectivos de la política y la filosofía metafísica, véase Canovan, M., *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, op. cit., pág. 256 y Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, op. cit., pág. 151.

serán expuestas de acuerdo con los trazos más poderosos que, de acuerdo con lo expuesto por Arendt, transmitieron un impulso perdurable hasta la crisis y hundimiento de la tradición de pensamiento filosófico occidental en el siglo XX, y pueden enumerarse de la siguiente forma:

a) Sustitución del carácter interno de la acción política, interpretando todo actuar de acuerdo con las categorías propias del trabajo y la fabricación de objetos, por un lado, y las pertenecientes al ámbito de la labor y el mantenimiento de las funciones primordiales de la vida, por otro. Subordinación del campo de la política a la ontología metafísica a través de las “ideas”, “formas” o esencias metafísicas, e interpretación política de éstas como criterio de medida y modelos originantes de toda acción. [2.2.2, 2.2.3, 2.2.4]

b) Transformación del léxico de la libertad política para acomodarlo al de una libertad extra-política, con el fin de efectuar el deslizamiento de la realidad política al ámbito o esfera de los medios técnicos. Reemplazo de las formas de lenguaje válidas en el terreno del intercambio humano -la *doxa*, la persuasión- por el lenguaje normativo de la argumentación filosófica -la verdad, la deducción-. [2.2.5]

2.2.2. El nacimiento de la “tradicional sustitución del actuar por el fabricar”⁷⁰⁴

Arendt pone de manifiesto que, al pensar el ser como objeto de fabricación, las metáforas “produccionistas” platónica permitieron pensar los asuntos humanos como una esfera despojada de la complejidad e imprevisibilidad que le son inherentes, concibiéndola como la construcción de un súper-objeto dependiente de la sola pericia y el saber de un artesano experto, el “político”. El desplazamiento de la articulación interna de la *praxis* por parte de las categorías pertenecientes a la *poiesis* se descubrió, en fin, en manos del exhuberante pensamiento de Platón, como la estrategia de desactivación y redefinición de la política capaz de rendir más frutos. La metáfora que reunió al político-artífice con el cuerpo político, pensando éste como un material puesto a su disposición para modelar la “obra de arte total” - la ciudad o el Estado – manifestó ya tempranamente un poder de fascinación tan penetrante que se reveló incomparable en cuanto a la influencia y generación de efectos se refiere. La filosofía política, según se desprende del pensamiento de la autora, *nació* en esa poderosa metáfora platónica, y todo su devenir – desde la Grecia platónica hasta la época

⁷⁰⁴La expresión pertenece a la autora. Cf. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., págs. 242-251.

moderna – está gobernado por su irresistible embrujo. No ha habido, en el campo del pensamiento político, una metáfora más incontestada, más rica en consecuencias y variaciones, más persistente que la de la política como empresa de construcción de una comunidad y el espacio político como despejado taller del artesano.

En vistas de lo anterior, puede señalarse que la clave de bóveda de todo el edificio de la filosofía política platónica, en lo que tiene de inaugural para la tradición occidental, se identifica, pues, por la conversión de la acción y la esfera política a la que pertenece en una forma más de *poiesis*, y, por lo tanto, de *techné*, que es el modo particular de desvelamiento o verdad que atañe a aquella⁷⁰⁵. En lo que sigue será preciso mostrar los resortes peculiares de esta decisiva reconceptualización platónica del terreno de la acción política, examinar sus supuestos, diseccionar la nueva configuración del espacio político tan cara a toda la tradición occidental; de este modo, contemplando la desarticulación de los caracteres originarios de la política operada por Platón, será posible llegar a comprender en qué medida la tradición de filosofía política legó ciertos elementos que, de forma no prevista por la misma tradición, sirvieron para levantar una nueva imagen de lo político de naturaleza ideológica y, en última instancia, totalitaria.

En el nacimiento de la filosofía política platónica, Arendt distinguió dos eventos principales, dos acontecimientos casi epocales que empujaron al filósofo de Atenas a la búsqueda de herramientas dirigidas al dominio sobre la tormentosa disposición del espacio político. El primero fue la decadencia y disolución que afectó, a partir de la Guerra del Peloponeso, al escenario político griego; el segundo, el juicio y condena a muerte de Sócrates⁷⁰⁶. La noción de la historia como relato significativo (*story*) condujo a la pensadora judía a un esfuerzo de comprensión dirigido a dar cuenta de la profunda motivación platónica por desmembrar el hecho de la acción y convertirlo en una esfera de comportamientos previsibles y racionalizables. Sobre el estado de desintegración de la política griega en tiempos de Platón, poco nos dice Arendt⁷⁰⁷, aunque es posible entender cómo

⁷⁰⁵Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 4, 1140a-b, op. cit., págs. 185-188.

⁷⁰⁶Cf. “Sócrates”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, especialmente págs. 43-45. En este lugar, Arendt formula su tesis del modo más conciso y contundente: “El abismo entre filosofía y política se abrió históricamente con el juicio y condena de Sócrates, que en la historia del pensamiento político representa el mismo papel de punto de inflexión que el juicio y la condena de Jesús en la historia de la religión”. *Ibidem*, pág. 44.

⁷⁰⁷Cf. “Sócrates”, incluido en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 43. En su estudio sobre las revoluciones modernas, la pensadora judía también alude ocasionalmente a la fractura de la experiencia política acontecida en Atenas en el siglo V a.C.: “Esta falta de claridad y precisión conceptuales respecto a las experiencias y realidades del mundo ha sido el azote de la historia occidental desde que, en las postrimerías de la época de Pericles, los hombres de acción y los hombres de pensamiento se separaron, y el pensamiento comenzó a emanciparse de la

estimuló la búsqueda de nuevos modos de asir la realidad de la vida en común; al contrario, la autora se concentra en desentrañar el “Caso Sócrates” y sus efectos sobre la visión de la política que dio a luz Platón. En efecto, esa desintegración general de la vida griega, llena de ricos significados, es concentrada por la autora en un momento de intensidad deslumbrante: el enfrentamiento entre Sócrates y la *polis* de Atenas. En este choque decisivo, que toma la condensación propia de un caso ejemplar, Arendt localiza toda la significación del nacimiento de la filosofía política platónica, y, por ende, occidental. El significado de ese enfrentamiento fue acogido sin reservas por Platón, y claramente interpretado por él: la muerte de Sócrates demuestra, efectivamente, que existe una contraposición radical entre el filósofo y la ciudad, demuestra que la política, mientras no sea profunda y filosóficamente remodelada, significa en su esencia un peligro para la actividad del filósofo. El fracaso de Sócrates ante la ciudad reveló, según la comprensión de Platón, la necesidad de salvaguardar la filosofía, de protegerla del ámbito a-filosófico de la política, y tuvo como consecuencia que éste se obligara, no sólo a una redefinición de la política que desactivara en ésta las amenazas desatadas en el caso de su maestro, sino también a una redefinición de la filosofía misma y de su vinculación al espacio público. En este momento nace la filosofía tal y como fue tradicionalmente entendida: como un interés teórico desconectado totalmente de la esfera pública, ya que ésta se erige en su principal amenaza; pero, a la vez, como una voluntad definitiva de establecer soluciones satisfactorias en el terreno de la política, soluciones definitivas que permitan hacer cesar la constante amenaza que lo público levanta contra lo filosófico. Sólo así cabe entender una filosofía, como es el caso de la platónica, que, despreciando la política como tal -despreciando el reino tenebroso de la caverna- vuelve una y otra vez a la problemática de cómo hacer habitable para el sabio esa esfera de vida en común⁷⁰⁸. Platón extrajo de la experiencia socrática, según defiende Arendt, enseñanzas profundamente antisocráticas: primero, que la filosofía no pertenece al *ágora*, que su presencia en ésta está señalada como el riesgo más inminente contra su actividad⁷⁰⁹; segundo, que, dado que la existencia de la esfera política obedece a la necesidad natural, el filósofo

realidad y, especialmente, de la realidad y experiencia políticas”. Arendt, H., *Sobre la revolución*, op. cit., pág. 243.

⁷⁰⁸En este sentido, tal y como afirmó Jaeger en su *Paideia*, aunque en un sentido bien distinto al que él le dio, Arendt defiende que el interés primordial de Platón puede ser localizado en la política: “La política era para el hombre cuyas obras fundamentales son la *República* y las *Leyes* no sólo el contenido de ciertas etapas de su vida durante las cuales se sentía impelido a la acción, sino el fundamento vivo de toda su existencia espiritual”. Jaeger, W., *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, III; traducido por Roces, W.; Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1962, pág. 464. Acerca de los distintos puntos de vista de Arendt y Jaeger al respecto, véase *infra*, “Conclusiones”.

⁷⁰⁹“(…) aquéllos [los filósofos] desconocen desde su juventud el camino que conduce al *ágora* y no saben dónde están los tribunales ni el consejo ni ningún otro de los lugares públicos de reunión que existen en las ciudades”. Platón, *Teeteto*, 172c-d, op. cit., pág. 239.

ha de intervenir en ella sólo con el fin de sujetarla a principios acordes con la pervivencia de la propia filosofía⁷¹⁰.

Así, al comienzo no de nuestra historia política o filosófica sino de nuestra tradición de filosofía política, encontramos el desprecio de Platón hacia la política, su convicción de que 'los asuntos y las cosas de los hombres (*ta tón anthrópón pragmata*) no merecen que se los tome muy en serio', y que la única razón por la que el filósofo necesita inmiscuirse en ellos es el hecho desafortunado de que la filosofía (...) resulta materialmente imposible sin una ordenación mínimamente razonable de todos los asuntos que incumben a los hombres en tanto que viven juntos⁷¹¹.

Nace así el imperioso deseo platónico de reformular lo político, de desactivar su arsenal de peligros, pero también la delimitación de la filosofía, la incardinación de ésta en un juego preciso de relaciones con la esfera de lo común, un juego que extrae al filósofo de la arena pública para establecer su lugar de intervención política en una localización extra-política. Sócrates, su presencia filosófica en el *ágora*, es así refutado por su discípulo, y reemplazado por un filósofo que, verticalmente, procura gobernar la esfera pública haciendo que se adecúe a los intereses, no directamente políticos, sino propiamente filosóficos. El *polités* es sustituido por el *poietés*, el productor que, manipulando desde fuera el material "político", lo adecúa técnicamente a exigencias no intrínsecas. Por esta razón, tal y como relata la filósofa alemana, la figura occidental del filósofo tendió a adoptar a menudo, ya que no directamente el papel de filósofo-rey, sí el de consejero de un tirano capaz de atesorar la capacidad de un *poietés* único e indiscutido⁷¹². La muerte de Sócrates, en suma, propició, según el relato de Arendt, que Platón se apartara bruscamente de la fe en la vida de la *polis*, pero también que pusiera en duda la misma filosofía socrática y se embarcara en una completa empresa de redefinición de la filosofía, la política y sus mutuas relaciones⁷¹³.

⁷¹⁰“En tal caso, ¿impondrás la vigilancia del Estado a otros que a quienes, además de ser los más inteligentes en lo que concierne al gobierno del Estado, prefieren otros honores y un modo de vida mejor que el del gobernante del Estado?”. Platón, *República*, 521b, op. cit., pág. 347.

⁷¹¹“El final de la tradición”, incluido en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 119.

⁷¹²En su último avatar, el del propio Heidegger y su apoyo al nacional-socialismo en la época del rectorado. Cf. Arendt, H., “Martin Heidegger, octogenario”, op. cit., págs. 106-108.

⁷¹³Cf. “Sócrates”, incluido en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 44.

Fruto de la traumática experiencia de la muerte de Sócrates, que hizo visible para Platón la incompatibilidad de filosofía y política si ambas no eran radicalmente transformadas, el filósofo ateniense se sumergió en la crucial empresa de desactivar la incertidumbre constitutiva de los asuntos políticos. Según la exposición de Arendt, Platón recurrió entonces al cuidadoso desmontado de los resortes mismos de la acción -como fondo del que brota toda forma de incertidumbre para el ser humano- con el fin de asimilarla a otras experiencias activas que, situadas también en la exterioridad de la actividad teórica y contemplativa, no ofrecían, sin embargo, incompatibilidad alguna con respecto a ella ni riesgo para el filósofo. La idea fuerte de la filosofía política platónica fue, de acuerdo con esto, la reconstrucción del ámbito de la acción humana de acuerdo con las categorías afines al pensamiento teórico -o, al menos, no enfrentadas a ésta- que pueden encontrarse en el resto de la “Vita activa”: en la labor y, sobre todo, el trabajo⁷¹⁴.

La trama central del desmontaje platónico de lo político y su minuciosa reconstrucción conceptual pivota, pues, en torno al par *praxis-poiesis*, apoyándose a su vez la transferencia de significatividad de la segunda a la primera también en conceptos tomados de la tercera dimensión de la vida humana activa, la labor. De esta forma, Platón logró reasignar a la política un papel subordinado a lo que para él llegaron a ser las experiencias fundamentales del “hacer” humano, la fabricación de objetos y el mantenimiento de la propia vida y la de la especie, y reajustó su definición a las exigencias de estas dos dimensiones conductoras, convirtiendo la vida política en algo derivado de ellas, una zona sombreada cuya sola consistencia consiste en la intermediación entre la cruda vida biológica -su origen- y los fines humanos superiores y post-políticos ofrecidos en la actividad contemplativa⁷¹⁵. Con su gusto por rehabilitar diferencias olvidadas, por introducir distinciones conceptuales capaces de desvelar lo silenciado por la tradición filosófica, Arendt es capaz de señalar una nota fundamental que incluso los más grandes críticos de la filosofía platónica habían dejado de lado: el deslindamiento fundamental del pensar del filósofo ateniense no se reduce a la separación y jerarquización de la “Vita contemplativa” y la “Vita activa”, sino que, mucho más decisivamente, se introduce en el terreno de esta última para otorgar una forma unívoca a sus manifestaciones diversas, para doblegar sus aspectos más recalcitrantes a los intereses ordenadores de la razón teórica, descubriendo que, si bien la acción es irredimible desde las categorías pertenecientes al pensamiento, las experiencias activas de la labor, por un lado, y el trabajo -la

⁷¹⁴Para todo lo que sigue, véase *supra*, II, 2, “La dimensión humana del 'hacer'”.

⁷¹⁵Cf. “El final de la tradición”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 121.

poiesis-, por otro, responden a parámetros mucho más cercanos y asumibles por el pensamiento teórico. Por esta razón, la filosofía platónica no fue, frente a lo que cupiera apreciar, simplemente hostil a lo “activo”, sino preferentemente a la acción. El movimiento decisivo no fue, pues, el borrado de la actividad en general, sino la animadversión particular hacia la *praxis* en tanto forma ingobernable de actividad humana.

(...) ninguna otra actividad se muestra tan anti-filosófica, tan hostil a la filosofía, como la actividad política en general y la acción en particular (...). Spinoza, puliendo lentes, pudo llegar a convertirse con el tiempo en la figura simbólica del filósofo, del mismo modo que los innumerables ejemplos tomados de las experiencias del trabajo, la artesanía y las artes liberales desde los tiempos de Platón pudieron servir por analogía para conducir al conocimiento más elevado de las verdades filosóficas⁷¹⁶.

Pero, ¿en qué consiste la diferencia determinante y definitiva que enfrenta como dos potencias irreconciliables a *praxis* y *poiesis*? ¿Cómo da cuenta Arendt de esa su fundamental y mutua exclusión que hace que, siendo dos formas de actividad, sin embargo sean más extrañas entre sí que, por ejemplo, el trabajo con respecto al pensamiento teórico? El proyecto filosófico arendtiano es ininteligible sin prestar la debida atención al intento de reconstruir las categorías internas de la “Vita activa”, distribuir apropiadamente sus conceptos diferenciados, articular de acuerdo con sus experiencias peculiares cada una de las formas en que la actividad humana se manifiesta; en este sentido, es crucial su forma de dinamitar la forzada unidad en la que la tradición filosófica fusionó formas tan incompatibles de actividad como son la acción y el trabajo, la *praxis* y la *poiesis*⁷¹⁷. En esta labor de demolición de la unificación ideal de todo el campo del “hacer”, Arendt se apoyó, frente a la hegemonía de los conceptos platónicos, en el intento de acceder al fondo mismo de la experiencia política -ya fuera griega o moderna- y, en el respecto filosófico, en aquellos resquicios que, en el seno de una tradición gobernada por el platonismo, permitieron hacer resplandecer, de forma discontinua, una vinculación, por débil que fuera, con las categorías

⁷¹⁶Ibidem, pág. 121.

⁷¹⁷Forma unitaria e híbrida que alcanzará su forma definitiva, de acuerdo con la lectura de la autora, en el concepto marxiano de *praxis*, que hace indistintas las experiencias de la producción y la acción, o que, en otras palabras, consuma la identificación de la acción con un tipo de producción. Véase *infra*, III, 3.3, “Karl Marx y el triunfo del *animal laborans*”.

propriadamente políticas aún presentes en la práctica de las asambleas, los consejos populares o la democracia municipal⁷¹⁸. Por esta razón, Arendt se apoyó estratégicamente en la figura de Aristóteles, quien, contra su maestro, mantuvo una clara diferenciación interna entre la acción -y sus expresiones ético-políticas- y la fabricación. En este sentido, la pensadora judía retornó a las disquisiciones aristotélicas acerca de la *praxis*, operando una “reapropiación praxeológica”⁷¹⁹ de los términos fundamentales de una distinción que, según ella, es crucial para establecer una demarcación de esos dos ámbitos de experiencia -la política y la productiva.

¿Qué es lo que Arendt, esa “entusiasta del reciclaje”⁷²⁰, aprovechó de la distinción aristotélica de *praxis* y *poiesis*? ¿Cómo sirvió tal deslinde conceptual para robustecer una idea de la política cuya continuidad histórica, aunque solapada y a menudo tornada invisible, alcanzó a las revoluciones modernas y resurgió espontáneamente cada vez que los habitantes de occidente se enfrentaron a la tarea de auto-organizar su vida común?

2.2.3. *Praxis* y *poiesis*

Parece estar fuera de dudas la marcada influencia que Arendt recibió de su aprendizaje junto a Heidegger. Taminioux, en su ensayo acerca de la relación intelectual entre ambos, señala la perdurable huella que los cursos del filósofo de Messkirch en la Universidad de Marburgo dejaron en la joven pensadora⁷²¹. En estos años, Heidegger estaba embarcado en una relectura de las principales obras de Platón y Aristóteles, y Arendt pudo asistir, o al menos poseer conocimiento directo de ellos, a seminarios dedicados al análisis de *El sofista* del primero y la *Ética a Nicómaco*

⁷¹⁸Práctica efectiva que, por otra parte, nunca se perdió definitivamente en occidente, quizás hasta un siglo XX en el que se impone la formidable maquinaria de los Estados sobre las experiencias políticas a pequeña escala. Incluso en este último siglo, empero, cabe para Arendt mantener la esperanza de un reavivamiento de formas políticas participativas, como muestra en última instancia el levantamiento húngaro contra el dominio soviético o, en occidente, la desobediencia civil ante el automatismo de la violencia estatal y la rebelión de los estudiantes en 1968. Cf. “Reflexiones sobre la Revolución húngara”, en: Arendt, H., *Karl Marx y la tradición de pensamiento político occidental*, op. cit., págs. 67-120; “Civil Disobedience” y “Thoughts on Politics and Revolution”, en: Arendt, H., *Crises of the Republic*, op. cit., págs. 49-102 y 199- 233, respectivamente.

⁷¹⁹Cf. Taminioux, J., *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, op. cit., pág. 90.

⁷²⁰Según expresión de su amiga Mary McCarthy, en el homenaje escrito con ocasión de la muerte de la filósofa. McCarthy, M., “Para decir adiós a Hannah”, traducido por Ackermann, A.; en: Birulés, F. (comp.), *El orgullo de pensar*, op. cit., pág. 43.

⁷²¹Cf. Taminioux, J., *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, op. cit.

del segundo⁷²²; en ellos, el filósofo alemán hizo especial énfasis en la reconsideración de la *praxis* aristotélica y su relación con una de las “extremas posibilidades” de la existencia humana: la vida filosófica⁷²³. Sin embargo, Arendt, partiendo de esta poderosa lectura, terminó por separar sus intereses del proyecto heideggeriano de conjuntar la comprensión de la *praxis* con la redefinición y revalorización completas de la teoría, que llevó al filósofo alemán a identificar la acción auténtica con la ocupación teórica del filósofo y a alcanzar las siniestras conclusiones que llevaron a su *Discurso del rectorado* de 1933: el filósofo es el verdadero político⁷²⁴. De hecho, según el intérprete francés, puede llevarse a cabo la lectura de *La condición humana* arendtiana como la de una réplica a la problemática presente en aquellos cursos de los años 20 y en *Ser y tiempo*, de tal manera que la filosofía heideggeriana es contestada desde sus propios fundamentos, aprovechando las agudas consideraciones del filósofo acerca de la diferencia entre la *praxis* y la *poiesis* aristotélicas para alcanzar una revalorización de la acción política que transfigura las categorías heideggerianas y desecha sus conclusiones abiertamente anti-políticas: la extrañeza ante el mundo cotidiano, la noción solipsista de individuación basada en el enfrentamiento solitario con la propia muerte, el desprecio de la esfera pública como reino anónimo del “se” ocupado por el mero trabajo utilitario⁷²⁵.

Partiendo de la reactualización heideggeriana de las categorías que articulan la *praxis*, y de la profunda diferenciación con respecto a la *poiesis*, Arendt encuentra en Aristóteles una vía de acceso a la experiencia política griega, a la vida de acción y palabra que borboteaba en el *ágora*; para ella, Aristóteles es “más griego” que Platón, en tanto no se desvinculó con tal grado de radicalidad de la experiencia de la *polis*, y, en este sentido, cabe adivinar una vinculación de su pensamiento con las más políticas de las enseñanzas socráticas⁷²⁶. Por esta razón, buena parte de su reflexión acerca de los conceptos fundamentales de la vida política está impregnada de las consideraciones aristotélicas acerca de la *praxis*. Sería ocioso repetir aquí toda la configuración de la “Vita activa” delineada por Arendt en su cartografía de las diferentes actividades humanas, pero tendremos que pararnos sobre alguna de sus notas esenciales con el fin de subrayar su innegable

⁷²²Ibidem, pág. 3. Véase también Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, op. cit., pág. 58.

⁷²³Cf. Taminioux, J., *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, op. cit., pág. 4.

⁷²⁴Para un desarrollo pormenorizado véase ibidem, págs. 1-24.

⁷²⁵Ibidem, págs. 13-17.

⁷²⁶“(…) great parts of Aristotle's political philosophy, specially those in which he is in explicit opposition to Plato, go back to Socrates” (“... gran parte de la filosofía política de Aristóteles, especialmente aquellos lugares en los que está en oposición explícita a Platón, retorna a Sócrates”). Arendt, H., “Philosophy and Politics”, op. cit., pág. 82.

ascendiente aristotélico y, sobre todo, su acentuado planteamiento crítico con respecto a la filosofía política platónica.

En Aristóteles, Arendt localiza una apertura hacia el campo de la acción que puede ser utilizada contra la confusión platónica entre las diferentes dimensiones del “hacer” humano; en primer lugar existe en él una tajante diferenciación entre la labor y la acción, entre el ámbito privado y familiar del *oikos* y el público de la *praxis*⁷²⁷, entre “cosas que deben mostrarse y cosas que han de permanecer ocultas”⁷²⁸; en segundo lugar, una distinción también clara entre la acción y la *poiesis*, de tal modo que “de todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bios politikos*, es decir, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), de los que surge la esfera de los asuntos humanos (...) de la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta”⁷²⁹. De acuerdo con Aristóteles, la vida humana no es producción, sino acción⁷³⁰, y por esta razón es exigible una clara diferenciación entre ellas, una distinción crucial para alcanzar comprensión sobre la especificidad de esta vida y la irreductibilidad de la política a actividades disociadas del actuar. La acción no es sólo una actividad más en el ámbito del obrar humano, sino que posee preminencia ontológica sobre el resto de las actividades; sin su ejercicio continuado, la esfera de los asuntos humanos se deslizaría al monótono automatismo de los procesos naturales, al eterno retorno de las necesidades y su constante satisfacción. La acción, tal y como Arendt la toma del vocabulario aristotélico, es la única actividad que, constituyendo para el hombre su *energeia*⁷³¹, redime de la multiplicación inacabable de medios y fines a que aboca el reinado homogéneo de la instrumentalidad perteneciente al trabajo; en suma, la acción extrae de su intrínseca consistencia la oportunidad de desplazar los procesos reiterativos de la labor que tienen su esfera en la privacidad del *oikos*, por un lado, ofreciendo la apertura de inicios y novedades, y, por otro, la de escapar a la

⁷²⁷Lo que, por otra parte, es tan profundamente griego que puede encontrarse ya en la *Odisea*, en la caracterización de los cíclopes como seres a-políticos, refugiados exclusivamente en su vida familiar y los procesos de la labor que exige su mantenimiento. Cf. Homero, *Odisea*, IX; traducido por Pabón, J.M.; Madrid, Editorial Gredos, 2006.

⁷²⁸Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 87.

⁷²⁹Ibidem, págs. 52-53.

⁷³⁰“La vida es acción, no producción, y por ello el esclavo es un subordinado para la acción”. Aristóteles, *Política*, I, 254a, op. cit., pág. 13.

⁷³¹La autora evoca la caracterización aristotélica señalando su vinculación a la *entelechia*, e incidiendo en la carga de sentido que, frente a la labor o el trabajo, la acción y el discurso atesoran: “Los dos conceptos aristotélicos de *energeia* y *entelechia* están estrechamente relacionados (...): la plena existencia real (*energeia*) no efectúa ni produce nada aparte de sí misma, y la plena realidad (*entelechia*) no tiene otro fin aparte de sí misma”. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 269, nota 37.

cadena de la necesidad que, en la conexión irrompible de medios y fines a que se adhiere la *poiesis*, subordina al hombre a la lógica de los objetos fabricados. Sólo en ella, en la *praxis*, se presenta la libertad que, exclusivamente y en la forma arendtiana de indeterminación, conforma el sentido de la vida política. Sobre esta plataforma aristotélica, última tentativa griega de rescatar ciertas experiencias política decisivas de la indiferenciación platónica con el resto de actividades humanas, Arendt levanta su noción de la acción política. A su vez, la autora cruzará también la central concepción aristotélica de un saber práctico no reducible al teórico -la *phrónesis*- con la conformación kantiana de un “pensamiento extendido” cuyo objeto es el juicio y la consideración de las apariencias, de modo que la política no sea asimilada al pensamiento contemplativo y encuentre sus resortes en una forma peculiar de pensar vinculado a la acción.

Su peculiar ideal [de Aristóteles], su modelo para la aptitud específicamente política está en la *phrónesis*, aquel discernimiento del hombre político (del *politikos*, no del hombre de estado, que aquí no existe), que tiene tan poco que ver con la sabiduría que Aristóteles incluso la remarcó como opuesta a la sabiduría de los filósofos (...). De esta *phrónesis*, la virtud política cardinal para Aristóteles, apenas se ha hablado durante siglos. Es Kant en quien la reencontramos en primer lugar, en su alusión al sano entendimiento humano como una facultad de la capacidad de juicio. La llama 'el modo de pensar más extendido' y la define explícitamente como la capacidad “de pensar desde la posición de cualquier otro” (...)⁷³².

No obstante, a pesar de su indudable influencia sobre el pensar arendtiano, el juicio de la pensadora alemana sobre Aristóteles es, en última instancia, inequívoco: el filósofo de Estagira no pudo evitar por las categorías capitales del platonismo. La lectura arendtiana de la *praxis* se aferra a la diferenciación presente en su versión aristotélica, pero deconstruyendo a su vez la sólida edificación en que ésta se consolidó para liberarla de su subordinación última a los principios de la metafísica “productivista”. Arendt coincide con Aristóteles en que la acción se constituye en actividad auto-suficiente, dotada de sentido en su sola realización, y no se articula en torno a las categorías de medio-fin; es *energeia* y no deja objeto tras de sí. La fabricación, por el contrario, está gobernada por el objeto a producir, para los que localiza y adecúa los medios y recursos técnicos

⁷³²“Introducción a la política II”, incluido en: Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 112.

propicios. Frente a la racionalidad propiamente política, que conforma el sentido de la acción como un aparecer ante la pluralidad de los otros y un deliberar localizado en el espacio público, la lógica de la *poiesis* estriba en la racionalidad instrumental sólo concentrada en la adecuación de medios y sin apertura alguna a la pluralidad de los hombres: el fabricante, el hombre que trabaja en la conformación de un objeto, bien puede producir en soledad, ya que los otros hombres pertenecerán también -como el material o las herramientas utilizadas- a la esfera de los medios. Sin embargo, lejos de alcanzar un acuerdo final con el relato aristotélico, la filósofa se vuelve contra él. Detecta en la conformación definitiva de la filosofía aristotélica un repudio y desvalorización de la política que lo retrotrae a las conclusiones platónicas y traiciona, por así decirlo, su planteamiento inicial⁷³³: en primer lugar, el estagirita terminó rebajando la vida política al establecer como tipo superior de vida el de la contemplación, el *bios theoretikós*⁷³⁴; por otro, ante el vértigo de la *praxis* desligada de todo fin, ante la presencia de un concepto de acción desfondado en el solo aparecer, en la pura ejecución o *performance*, el filósofo griego terminó por vincular todo el edificio de la actividad humana a un *telos* establecido por la *physis*, y, por tanto, desactivó el carácter “a-télico” -carente de finalidad externa- del actuar para asimilarlo a un medio en la producción del fin último de la *eudaimonía*, la realización de los fines relativos al ámbito de la naturaleza⁷³⁵. Por lo tanto, a pesar de sus iniciales énfasis, y a pesar de “ser demasiado consciente” de la diferencia entre el actuar y el hacer, la acción retornó en Aristóteles a la esfera de la producción de fines, al cerco de los medios que conspiran para la consecución de una obra ontológicamente diferenciada⁷³⁶:

⁷³³Esto ha sido puesto de relieve por la lectura de Dana R. Villa, sobre todo en los dos primeros capítulos de su estudio acerca de la relación entre Arendt y Heidegger, “Arendt, Aristotle, and Action” y “Thinking Action against the Tradition”: Villa, D.R., *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, op. cit., págs. 17-41 y 42-80, respectivamente.

⁷³⁴“(…) la actividad del intelecto parece que es superior en valor al consistir en la contemplación y no tender a fin alguno diferente de sí misma (...). Y una vida de esta clase sería superior a la medida humana, pues no vivirá de esta manera en tanto es un hombre, sino en tanto hay en él algo divino; y en la misma medida en que ello es superior a lo compuesto, en esa medida su actividad su actividad es superior a la correspondiente al resto de la virtud”. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 1177b, op. cit., pág. 303.

⁷³⁵Taminiaux resalta la vinculación de la crítica arendtiana con la realizada por el Heidegger de los años veinte en torno a la interpretación aristotélica: “In other words, the pollution of *sophia* by *poiésis* and *techné* explains that the Greek ontologists grants more attention to the being of nature than to his own being. The reason is that Being in the sense of the subsisting presence of nature is that which the activity of production never ceases presupposing and taking for granted” (“En otras palabras, la contaminación de la *sophia* por la *poiésis* y la *techné* explica el que los ontologistas griegos dedicaran más atención al ser de la naturaleza que al suyo propio. La razón estriba en que el Ser, en el sentido de presencia subsistente de la naturaleza, es aquello que la actividad de producir nunca cesa de presuponer y dar por sentado”). Taminiaux, J., *The Thracian Maid and the Professional Thinker*, op. cit., pág. 8.

⁷³⁶En realidad, esto ya lo dejó claro Aristóteles en los primeros compases de su *Ética a Nicómaco*, donde establece que

Así es como en la filosofía política de Aristóteles encontramos el segundo intento de establecer un concepto de autoridad en términos de gobernantes y gobernados (...). Aristóteles, en mi opinión, fue el primero que, para establecer una regla en el manejo de los asuntos humanos, apeló a la 'naturaleza', el primero que 'estableció la diferencia ... entre el joven y el viejo, destinó a los unos a ser gobernados y a los otros a gobernar'⁷³⁷.

Si bien Arendt recurrió a Aristóteles, lo hizo más como modo de hacerse con elementos de resistencia ante la poderosa doctrina platónica de lo político que por convencimiento en torno a la íntegra posición aristotélica. Su acercamiento está dirigido por intenciones e intereses que desbordan, en este caso, lo buscado por el filósofo de Estagira. De él, la autora recoge la distinción *praxis-poesis* para acceder, antes que a la verdad filosófica de una teoría, a los resquicios que comunican con la experiencia política recusada por Platón. En este sentido, Aristóteles es sumamente importante, pero en último término insuficiente. Por ello, aunque largamente asentada sobre las especulaciones y distinciones aristotélicas, la versión arendtiana de la acción ha de entenderse más allá de ellas e, incluso, contrarias a su último significado.

Volviendo a Platón, ¿cómo da cuenta Hannah Arendt de su motivación para emplear tan gran

la política es la más importante de las disciplinas en tanto su objeto es el fin último o supremo bien de la vida humana. Pero con esto, a pesar de referirse a la “más importante” de las disciplinas, a pesar de subrayar que se dirige al “fin que deseamos por él mismo”, la política se ha deslizado de hecho al terreno de los medios, de la *téchne*. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1094a, op. cit., pág. 48. Como apunta Dana R. Villa, la diferencia aristotélica entre *praxis* y *poiesis* remite en definitiva a la distinción jerárquica de sus respectivos fines, mas no a la misma existencia de éstos, por lo que “(...) the teleological model subsumes *all* activity, *praxis* included, as either the achievement of a good or the fulfillment of a function” (“... el modelo teleológico subsume *toda* actividad, incluida la *praxis*, ya sea como la consecución de un bien o la satisfacción de una función”). Villa, D. R., *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, op. cit., pág. 46.

⁷³⁷“¿Qué es la autoridad?”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., págs. 184-185. El pasaje aristotélico al que hace referencia afirma: “Sin embargo, que deben ser distintos los gobernantes de los gobernados, es indiscutible. Cómo se conseguirá esto y de qué manera participarán del gobierno, debe examinarlo el legislador (...) La naturaleza, en efecto, ha proporcionado la distinción, al hacer a individuos de una misma especie a unos más jóvenes, y a otros más viejos: de ellos, a los primeros les va bien ser gobernados, y a los segundos gobernar”. Aristóteles, *Política*, VII, 1332b, op. cit., págs. 394-395. La convergencia de lo platónico y lo aristotélico es, de acuerdo con esto, localizada por Arendt en la común apuesta por sobrepasar la acción: “Lo mismo que Platón lo veía todo bajo la idea, Aristóteles lo ve todo bajo el *τέλος*. Pero propiamente se trata tan sólo de formas diferentes de interpretar la *ποίησις* y la *τέχνη*; en la *πράξις* no hay *τέλος*, ni idea”. Arendt, H., *Diario filosófico*, febrero de 1954, op. cit., pág. 455.

cantidad de recursos en la redefinición de la acción y la política? La respuesta no deja concesión al simplismo de pensar en algo así como una maldad intrínseca de la pulsión filosófica platónica, ya que, según la pensadora, ésta se vio movida por problemas acuciantes y reales existentes en la vida política griega, problemas que, como se dejó ver en el caso de Sócrates, ponían en peligro incluso la existencia misma de la vida y el pensar filosóficos. Cuando Platón ejercita la sustitución del poder por el dominio⁷³⁸, es decir, del espacio abierto de la acción en común por la ordenación vertical y jerárquica de los asuntos humanos, no se guía por una ciega voluntad de poder que depositaría su posesión exclusiva y despótica en manos del filósofo, sino que procura dar respuesta a problemas políticos reales, aunque esta respuesta, según la autora, condene, antes que a la imposible resolución de éstos, a la creación y multiplicación de nuevas amenazas de carácter aun más sombrío.

El problema político por excelencia al que procuró ofrecer respuesta la filosofía política en su fundación -en Platón, pero también en Aristóteles- fue el de la inexistencia de una autoridad política en la agitada práctica política de las ciudades griegas⁷³⁹. La carencia de una instancia de autoridad que sí existía en el resto de actividades humanas -la vida doméstica, el arte y la producción técnica de objetos- parecía condenar a la esfera de los asuntos humanos a una incesante variabilidad e inseguridad que a menudo se hacían patentes en la forma de violencia despiadada, de envidia y ambición desatadas bajo la forma de la emulación no sometida a medida, de guerras interminables entre *poleis*, de esclavitud e inicuidad irreparables. A pesar del ensalzamiento de los aspectos nucleares de la vida política griega, Arendt no deja, aunque sea ocasionalmente, de recordar la realidad trágica de lo político en el marco de las democracias helenas. Según esta lectura, lo que inclinó a Platón a la búsqueda de una solución definitiva a los asuntos políticos fue su extremada sensibilidad -propiciada en gran medida por la muerte de Sócrates- ante la tragedia constantemente avivada por las rencillas y fragilidades del acontecer político. Si la filosofía política se configura en sus manos como una teoría de la dominación, si su objetivo último es desplazar el poder abierto de la multitud por un gobierno fundado filosóficamente, el significado no cabe

⁷³⁸Para Josep M^a Esquirol esta es la pregunta que, en la obra de Arendt, desafía a toda la tradición de filosofía política: “¿Qué se esconde tras la confusión entre poder y dominio?”. Esquirol, J. M., “En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y dominio”, en: Cruz, M. y Birulés, F., *En torno a Hannah Arendt*, op. cit., pág. 51. También para Abensour, en el nacimiento de la filosofía política se exhibe su carácter de teoría de la dominación. Véase Abensour, M., “Against the Sovereignty of Philosophy over Politics: Arendt's reading of Plato's Cave Allegory”, op. cit., pág. 977.

⁷³⁹“Esto se expresa con toda claridad en la filosofía de Platón y Aristóteles que, de maneras muy distintas pero desde las mismas experiencias políticas, trataron de introducir algo semejante a la autoridad en la vida pública de la *pólis* griega”. “¿Qué es la autoridad?”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 165.

hallarlo en una especie de furor utópico fundamentalista, sino en la voluntad de conducir lo aparentemente caótico y patentemente peligrosos a un orden capaz de asegurar la vida humana y sus más altos fines filosófico-contemplativos. A la búsqueda de modelos posibles de ordenación del espacio político, Platón no pudo más que dirigirse a las otras esferas de actividad humanas en las que el decurso de sus procesos no se veía salpicado de la futilidad y el riesgo, esto es, esas esferas de la “Vita Activa” en las que, de hecho, sí existía una instancia de autoridad que conjuraba el riesgo de la violencia y el tumulto. Platón, como después Aristóteles, buscó el modelo de una autoridad benévola⁷⁴⁰ en los terrenos ajenos al político que estaban disponibles a su observación -el espacio doméstico de los procesos aseguradores de la vida, el ejercicio de las técnicas y el arte de producir- y así creyó poder asegurar un desenvolvimiento de los asuntos comunes no adherido a la sola potencia física de la violencia, pero tampoco al albur de las opiniones y la persuasión, sino guiado por una jerarquía reconocida al unísono tanto por el que ordena como por el que obedece, y fundada en la posesión del conocimiento adecuado⁷⁴¹.

Las estrategias platónicas destinadas a introducir formas de autoridad en el espacio incierto de la acción política son descritas por la pensadora judía con detenimiento y perspicacia, observando como horizonte de sentido la desactivación de las incertidumbres a que los hombres son abocados en el ejercicio de una *praxis* carente de fines, de soberanía, ingobernable por la condición de pluralidad en que se realiza y perteneciente sin resto al ámbito de las apariencias. El magisterio del filósofo ateniense se reveló especialmente productivo, según da cuenta Arendt, en este encontrar un sustituto a la acción, en este fundir y redefinir la esfera de existencia política humana alejando los atisbos de indeterminación que despuntan en toda *praxis* y conformando un terreno que, en su previsibilidad y plena inteligibilidad eidética, se reorganiza de acuerdo con una afinidad esencial con respecto a los procesos calculables, necesarios y de fabricación. Frente a la apertura del espacio-entre de la política, aquel espacio del *ágora* o la asamblea cuyo sentido es articulado por la presencia de una pluralidad o multitud cuya acción concertada no obedece a reglas técnicas, de manos de Platón surgió una superficie transfigurada, un recinto de producción dotado de fines

⁷⁴⁰Benévola en tanto supone, de acuerdo con la lectura arendtiana de la *República* de Platón, un dominio ejercido en favor del gobernado: “Se sigue de lo dicho que nadie domina según las reglas de lo conveniente para el dominio mismo, pues el dominio no está referido a sí mismo, sino que [el dominar] consiste en atender a lo *ξυμΦέρων* (lo conveniente) para los dominados”. Arendt, H., *Diario filosófico*, op. cit., pág. 199. Véase también Platón, *República*, 342 e, op. cit., pág. 83-84.

⁷⁴¹Esta es, precisamente, la definición arendtiana de la autoridad. Cf. “¿Qué es la autoridad?”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 146.

precisos y gobernado por las metáforas de la efectividad, la autoridad, la eficiencia y la soberanía. Surgió la nueva imagen de una política despojada de categorías políticas, una política a-política que constituyó el acariciado ideal de buena parte de la especulación filosófica tradicional⁷⁴². La ironía, que no falta en buenas dosis cuando contemplamos la serie histórica iniciada en el pensar de Platón, es que, si bien el pensador ateniense creyó posible esquivar los males de la política a través de su desactivación efectiva, su esfuerzo pareció desembocar -aunque fuera inintencionadamente- en la multiplicación y engrandecimiento de la opresión y la tiranía. La supresión de lo político, como se reveló en la sociedad y los totalitarismos modernos, no produjo realmente la extinción de los males latentes en su seno, sino su ensanchamiento, su distorsión amplificada y liberada de los remedios que sólo la acción puede establecer ante sus riesgos⁷⁴³.

¿Dónde encontró Platón, pues, las instancias de autoridad no presentes originalmente en la *praxis*, pero destinadas por él a insertarse en su ámbito?

a) Particularmente, Platón recurrió a las relaciones entre amo y esclavo para enarbolar un modelo de autoridad que pudiera sujetar a certidumbre el desenvolvimiento de la acción pública. De este modo, reformuló la esfera pública de acuerdo con la relación entre desiguales que tendría como resultado la división del cuerpo político en gobernados y gobernantes.

La importancia de este primer desplazamiento en la significatividad de lo político es crucial, ya que constituye la plataforma misma de reorientación de la vida pública hacia un espacio regido por imperativos técnicos de eficacia. Su presencia en la comprensión arendtiana de la tradición occidental de filosofía política es tangible desde su estudio acerca de los orígenes del totalitarismo, donde, en una de las contadas referencias al pensamiento platónico, ya subrayaba que la acción es tradicionalmente entendida como “dar y ejecutar órdenes, como ha sucedido demasiado a menudo

⁷⁴²Una vez más, Arendt comprende el grueso de la tradición filosófica como dependiente de esas poderosas intuiciones platónicas que operan el proceso cuasi-alquímico de transformar la acción en actividad sujeta a soberanía: “El elemento de gobierno, tal como se presenta en nuestro concepto presente de autoridad tan tremendamente influido por el pensamiento platónico (...)”. “¿Qué es la autoridad?”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 181.

⁷⁴³“Bajo este punto de vista, en lugar de una abolición de lo político obtendríamos una forma despótica de dominación ampliada hasta lo monstruoso”. “Introducción a la política I”, incluido en: Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 50.

en la tradición política y en la historia de Occidente”⁷⁴⁴. De esta forma, la filosofía platónica depositó en la esfera de la acción algo profundamente extraño que, sin embargo, ha servido desde entonces como señal distintiva de las condiciones teóricas de su ejercicio.

Como señalamos anteriormente, nada podía ser más ajeno a esas experiencias que la división entre gobernantes y gobernados, desde el momento en que el mando era, precisamente, una condición prepolítica del vivir juntos y, por lo tanto, en los términos de la antigüedad, sólo podía significar que una categoría de la vida privada era aplicada a la esfera público-política⁷⁴⁵.

Según expresa Arendt, la forzada intromisión de los parámetros de sentido de la experiencia doméstica en el ámbito de la acción política condujo a extender como posibilidad fundamental de vida en común la existente en las relaciones familiares, poniendo en su centro la estricta jerarquía que hacía depender todo el proceso diario de la vida en las órdenes del varón cabeza de familia, que era así contemplado como una suerte de tirano benévolo en el que se recogía toda capacidad de iniciativa. El criterio regulador de la vida política se asimiló, de este modo, a los requerimientos familiares de homogeneidad y eficacia en la satisfacción de las necesidades vitales primordiales, ofreciéndose la comunidad política y sus asuntos como una ampliación de la comunidad doméstica. En su *República*, así como en el *Político*, Platón expresó con rotundidad la hibridación de lo que la mentalidad profundamente política de las ciudades griegas había separado terminantemente -el espacio abierto del *ágora* y el resguardado y oculto ámbito de la casa familiar-, tomando la *polis* como una gran familia o, tal y como el filósofo la denomina, “comunidad del dolor y de la alegría”⁷⁴⁶. Las reglas del buen gobierno, según defiende el ateniense, no difieren de acuerdo con el tipo de comunidad a que se dirigen, sino que convergen en un tipo único, el político, que se

⁷⁴⁴Ibídem, págs. 455-456. Es en la nota unida a esta aseveración donde Arendt cita explícitamente a Platón: “Por primera vez en *El Político* de Platón, donde la actuación es interpretada en términos de *archein* y *prattein*, de ordenar el comienzo de una acción y de ejecutar esta orden”. Ibídem, pág. 456, n. 41. No obstante, esto no quiere decir que la autora identifique sin más esta maniobra platónica con el gobierno totalitario, ya que, precisamente, el contexto de la cita sirve para diferenciar el modelo autoritario de gobierno diseñado por Platón y la naturaleza totalitaria original de los regímenes de Hitler o Stalin. Cf. Ibídem.

⁷⁴⁵“Nothing, as we pointed out before, could be more alien to these experiences than the division of rulers and subjects, since rule was precisely a pre-political condition of living together and therefore, in terms of antiquity, this could only mean that a category of private life was applied to the public-political realm”. Arendt, H., “The Great Tradition. II. Ruling and Being Ruled”, op. cit., pág. 953.

⁷⁴⁶Platón, *República*, 464a, op. cit., pág. 267.

significa como poseedor del conocimiento preciso para gobernar a *cualquier* comunidad humana, ya sea un hogar o una gran ciudad⁷⁴⁷. Los ámbitos privado y público, por lo tanto, fueron fundidos de esta manera en una progresiva indistinción que alcanzó culminación, según la pensadora judía, en el advenimiento de la época moderna y su peculiar configuración de vida en común, la *sociedad*⁷⁴⁸, la administración colectiva doméstica centrada en las necesidades económicas (propias del *oikos*) y en el surtido de lo que permite conservar y acrecentar el proceso vital del organismo total⁷⁴⁹. La relación política paradigmática fue reformulada por Platón en los términos propios a la jerarquía familiar griega y, especialmente, en los del modelo de toda jerarquía doméstica: la relación amo-esclavo. Inversamente a la lectura hegeliana de esta relación – que la toma como punto de partida dialéctico para el nacimiento del reconocimiento político-, para la pensadora judía no existe aquí desenvolvimiento que conduzca por necesidad de la servidumbre a la libertad, sino que, muy al contrario, la relación desigual y jerárquica dada entre el amo y el esclavo supone el punto muerto, el fin de toda posibilidad de relación política⁷⁵⁰. Esto significa que, desde su nacimiento platónico, la filosofía política “podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo”⁷⁵¹.

Arendt se enfrenta, desde una perspectiva poco usual, a la posición de Platón respecto a la institución de la familia: mientras una lectura poco detenida encuentra que Platón pretende eliminar la familia de la *polis*, el atento examen de su postura revela que, en realidad, el filósofo de Atenas lo que pretende es desplazar su localización, extender su modelo al ámbito entero de la ciudad⁷⁵². Para Platón, entonces, la toma de lo político por las categorías domésticas supone el establecimiento de una concepción política renovada, una plataforma capaz de establecer la mediación idónea con las formas de actividad sujetas a reglas técnicas, sujetas a cálculo y predicción. En la exuberancia del relato platónico de lo político, en sus casi ilocalizables desplazamientos y pliegues, Arendt señala de esta manera lo que para ella se fijó desde la antigüedad como fundamental imagen de la acción

⁷⁴⁷“¿Y entonces? ¿Acaso entre una casa muy grande y la masa de una ciudad muy pequeña hay alguna diferencia en lo que toca a su modo de gobernarse? (...) En consecuencia, a propósito de lo que estábamos ahora examinando, es evidente que hay una única ciencia referida a todas estas cosas”. *Político*, 259c, en: Platón, *Diálogos*, V; traducido por Santa Cruz, M. I., Vallejo Campos, A., Luis Cordero, N.; Madrid, Editorial Gredos, 1988, pág. 504.

⁷⁴⁸Véase *infra*, III, 3.1.2, “La sociedad moderna: Labor y biopolítica”.

⁷⁴⁹Cf. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 55.

⁷⁵⁰“Sin duda la obediencia ha llegado a la política desde el ocaso de la polis griega, desde la esclavitud y desde el cuarto de los niños”. Arendt, H., *Diario filosófico*, principios de 1965, op. cit., pág. 620.

⁷⁵¹Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., págs. 243-244.

⁷⁵²Cf. *ibídem*, pág. 245.

política: la imagen de un espacio en el que confluyen, en envolvente extensión que obtura su apertura originaria, lo doméstico, por un lado, y lo técnico, por otro. La maniobra primera consistió, entonces, en el virtuoso deslizamiento semántico de la acción política hacia la región de la autoridad familiar. El ateniense partió de los momentos integrantes de toda acción, *archein* y *prattein*, y los tradujo a la configuración doméstica de las relaciones de dominio. Arendt da cuenta en varios lugares de su obra de esta transformación decisiva, y siempre de manera casi idéntica: toda acción contiene la articulación de dos momentos, el inicio espontáneo de algo -que responde a la facultad humana de comenzar cosas sin causas deterministas, a la natalidad esencial de la condición humana- y la colaboración con otros que, en acción concertada, hace posible el llevar a término lo iniciado. Este era, para Arendt, el significado propio de “*archein*” y “*prattein*”, tal y como se hacen patenten en toda acción humana⁷⁵³. La articulación política de la vida en común tiene que ver, según defiende, con la composición de estos momentos definatorios que engendran en la comunidad la forma específicamente política de libertad. Sin embargo, Platón introdujo en la comprensión de estas articulaciones del actuar los significados propios de la actividad doméstica, y reformuló ambos momentos: el inicio fue tornado en mando, el llevar a cabo en obediencia. La *polis* así entendida no tenía ya que ver con la confluencia en un espacio en el que las iniciativas múltiples y espontáneas dependen para su realización de la persuasión y la opinión de los otros, sino con la dependencia jerárquica y cuasi-automática de los súbditos que, ante la orden emitida por el gobernante, “ejecutan” y realizan lo enunciado:

Porque la ciencia que es verdaderamente real no debe actuar por sí misma, sino gobernar a las que tienen la capacidad de actuar, ya que ella (...) conoce el punto de partida y la puesta en marcha de los más importantes asuntos de la ciudad, mientras que los demás deben hacer lo que les ha sido impuesto⁷⁵⁴.

La ciudad fue así reconstruida teóricamente por Platón, con pulso y destreza conceptuales, y

⁷⁵³Es en *La condición humana* donde Arendt se extiende más extensamente sobre la transformación semántica de los momentos de la acción, y donde analiza etimológicamente el significado mismo de esos momentos: “A los verbos griegos *archein* ('comenzar', 'guiar' y, finalmente, 'gobernar') y *prattein* ('atravesar', 'realizar', 'acabar') corresponden los verbos latinos *agere* ('poner en movimiento', 'guiar') y *gerere* (cuyo significado original es 'llevar’)”. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 217.

⁷⁵⁴Platón, *Político*, 305c-d, op. cit., pág. 605.

adecuada al modelo de mando presente en el *oikos*. La pluralidad fue así tornada en simple repartición de funciones que se enlazan en el sostenimiento de un proceso unitario que conforma la totalidad de la vida social; la diferencia que señala la existencia de cada individuo o agente es “integrada” en una unidad-producto -la comunidad o el Estado- a través de una organización de las funciones, “(...) armonizándose los ciudadanos por la persuasión o por la fuerza, haciendo que unos a otros se presten los beneficios que cada uno sea capaz de prestar a la comunidad”⁷⁵⁵.

El marco de la pluralidad es la existencia de la acción indeterminada, no sujeta a necesidad natural o reglas finalistas, pero su carácter específico es borrado allí donde predominan los modelos activos de la labor o el trabajo, ya que “la condición humana de la pluralidad no equivale ni a la pluralidad de los objetos fabricados de acuerdo con un modelo (o *eidos*, como diría Platón), ni a la pluralidad de las variaciones dentro de una especie”⁷⁵⁶. El despliegue de esta nueva sintaxis en el lenguaje político convierte el ámbito público en una extensión de lugares privados carentes de naturaleza política, y, tal y como lo aprecia la pensadora de Hannover, opera una violenta torsión que desarticula la realidad misma de la acción en común al desarbolar el lenguaje que indica su posibilidad. A partir de este momento, el imaginario occidental, fascinado por el pensamiento platónico, concebirá la esencia de la política como un ordenar/obedecer, un léxico que ya no remite a la libertad de palabra y obra, sino que se determina por las exigencias necesarias del laborar y el trabajar. La filosofía política de Platón, en este sentido, constituye una consumada revuelta contra la pluralidad, o, lo que es lo mismo, contra la política en su condición de abierta estructura de acción y de palabra, ya que, frente a los riesgos e incertidumbres de una actuar dado en el seno de una pluralidad ingobernable de agentes, “para cualquiera es mejor ser gobernado por lo sabio y divino, sobre todo conteniéndolo en su interior como propio, pero si no, dándole órdenes desde fuera. De este modo, bajo el mismo gobierno, seremos semejantes y amigos en lo posible”⁷⁵⁷.

b) El saber del gobierno, una vez conformado el lenguaje de mando como aglutinante esencial de la acción política, fue a continuación articulado por Platón en la forma de un conocimiento específicamente técnico, una sabiduría volcada en la efectividad de las reglas de construcción de un súper-objeto que pudiera ser dirigido a la cumplimentación de fines, siendo ese

⁷⁵⁵Platón, *República*, VII, 519e-520a, op. cit., págs. 345-346.

⁷⁵⁶“La tradición de pensamiento político”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 98.

⁷⁵⁷Platón, *República*, IX, 590d, op. cit., pág. 453.

objeto desdoblado en el Estado o la comunidad entendida como organismo, por un lado, y el alma individual como artefacto adecuado a funciones precisas, por otro. El origen de la *polis* fue concebido por el ateniense de acuerdo con la necesidad de la unión familiar, la necesidad natural de los otros en vistas a la supervivencia de la especie; así, si la ciudad es aquello “forjado por nuestras necesidades”⁷⁵⁸, la única imagen posible de la pluralidad de individuos pasa a ser el reparto diversificado de funciones en vistas a un fin común, lo que permite el acceso, a su vez, a una concepción técnica del saber capaz de dirigir todo el proceso para asegurar la efectividad de los resultados. Sobre el modelo doméstico de servidumbre y diversidad de funciones sujetas a la unidad de un mando jerárquico, Arendt vio levantarse la posibilidad anhelada por Platón de desarrollar una técnica de dominio sobre el “gran animal”, el pueblo⁷⁵⁹, que conjurara los peligros que la acción.

El elemento central que Arendt distingue en la configuración del saber técnico, elemento del que la acción o *praxis* carece por completo, es la soberanía, es decir: la capacidad del fabricante de guiar y tutelar todo el proceso, desde su comienzo hasta la compleción del objeto final. El horizonte que, según ella, movió a Platón a reemplazar el modelo abierto de la política por una nueva *techné* dedicada al ordenamiento y gestión de los asuntos humanos fue, entonces, la consecución de un saber de lo político que introdujera en su seno el dominio que el técnico o el artesano poseen desde un principio sobre su obra, de modo que fuera posible desterrar la indeterminación que convierte a la acción en frágil, impredecible e ingobernable. Sustituyendo la acción por un hacer fundado en el conocimiento técnico, Platón contemplaba la posibilidad de desactivar las consecuencias dolorosas de un actuar que se realiza generalmente en situación de ceguera acerca de los efectos e implicaciones de lo realizado, y que sólo alcanza una seguridad demasiado inestable y falible a través de remedios tan frágiles como la promesa y el perdón. De este modo, tal y como Arendt apunta, la adopción del modelo de autoridad familiar en Platón se realizó con vistas a un movimiento más amplio: la facilitación de las condiciones que hicieran posible el moldeamiento de la práctica política según un saber técnico rigurosamente controlable y racionalmente gobernado. El desensamblaje platónico de los momentos constitutivos de la acción política -*archein* y *prattein*- tenía como sentido último la construcción de un nuevo saber acerca de los asuntos humanos, un saber cuya naturaleza ya no podía ser “práctica” -en tanto renunciaba a la *praxis*- sino técnica, y cuyo último sentido era constituido por instalar una nueva forma de conducta regida por principios

⁷⁵⁸Cf. *ibídem*, II, 369c, pág. 122.

⁷⁵⁹*Ibídem*, VI, 493c, pág. 309.

racionalmente fundados en un saber de nuevo definitivo. El repertorio de las metáforas que sirvieron a Platón para reorientar la esfera de la acción hacia la del saber y el ejecutar técnicos es, por sí mismo, elocuente: la política es un “arte de tejer”⁷⁶⁰; el gobernante, el piloto de una nave, y “el piloto, en sentido estricto, es gobernante de marineros, y no un marinero”⁷⁶¹. Los momentos de la acción, convenientemente desarticulados y troceados para facilitar la introducción de una autoridad extrapolítica en el campo de lo político, dieron finalmente en la básica distinción platónica que gobierna la esfera toda del hacer y convierte a toda actividad humana en aplicación de principios teóricos: la distinción entre aquel que sabe (pero no actúa) y el que ejecuta (pero no sabe), entre el filósofo -el “verdadero político” o poseedor de la *techné politiké*⁷⁶²- y la muchedumbre; entre el gobernante y el súbdito; o, en términos actuales, entre el experto y la masa laborante.

Platón ingenió un poderosísimo arsenal teórico cuyo objeto se tradujo en la anulación misma de la acción y la ocupación de su ámbito por las actividades humanas sometidas a cálculo y soberanía. La forma de disolver la *praxis* en la *poiesis*, y, por lo tanto, de reemplazar la indeterminada libertad política por la libertad soberana del fabricante, consistió principalmente en – a partir de su despiece en un *archein* que es ordenar y un *prattein* que tiene como significado el obedecer- distinguir en la acción, como en la fabricación, el *saber qué* del *hacer*, e identificar la acción misma sólo con este último momento, un “llevar a cabo” entendido como ejecución, como aplicación de un saber previo y separado; al igual que en la *poiesis* se pueden distinguir los dos momentos precisos y constitutivos -la idea pensada que sirve de modelo o paradigma y la fabricación efectiva “con las manos”, que modela en la materia inerte lo presente en aquella- Platón concibió la acción en la *polis* como un hacer que completa y realiza lo ya pensado con anterioridad, y que puede ser ejecutado por quien recibe de otro la idea directora. De la misma manera que la parte racional del alma, “que confía en la medición y el cálculo”⁷⁶³, se constituye como parte rectora, órgano capaz de gobernar al cuerpo entendido como materia inerte, el saber -basado en el conocimiento de la trama ontológica de las formas o ideas- ha de poseer en la ciudad la facultad de iniciar, señalando el modelo precedente de lo por hacer y arrancando a la acción su carga imprevisible de incertidumbre y desconocimiento de consecuencias.

⁷⁶⁰Cf. *Político*, 305e, op. cit., pág. 606.

⁷⁶¹Platón, *República*, I, 342d-e, op. cit., pág. 83.

⁷⁶²“(…) a quienes participan en todos estos regímenes políticos, excepción hecha del individuo que posee la ciencia, hay que excluirlos, dado que no son políticos sino sediciosos”. Platón, *Político*, 303b-c, op. cit., pág. 304.

⁷⁶³Platón, *República*, X, 603a, op. cit., pág. 470.

2.2.4. Las formas platónicas como ideas políticas

En beneficio de una concepción de la política plegada a los imperativos de la fabricación el mismo Platón plasmó la configuración definitiva de las ideas o formas que constituyen el centro de su ontología, y transformó su posición y relevancia de acuerdo con los intereses de fundación de su original *techné politiké*. Platón, dice Arendt, “había obtenido la palabra clave de su filosofía, la 'idea', de las experiencias en la esfera de la fabricación”⁷⁶⁴. En una lectura presumiblemente influida por la tesis de Heidegger acerca de la esencia de las ideas platónicas, la pensadora judía establece un hiato decisivo entre el semblante del *eidos* en los diálogos platónicos no estrictamente políticos y su introducción -de consecuencias perdurables- en la *polis*, efectuada en obras como la *República* o el *Filebo*, en las que el centro de su interés se revela como la producción de un modelo director de saber político y ético⁷⁶⁵. Con el fin de habilitar una fuente de autoridad externa e inmutable, independiente del tornadizo espacio apariencial de la política, Platón realizó una transformación capital en su concepto del *eidos*, que le llevó de entenderlo como aquello capaz de “iluminar” el ser a definirlo como medida absoluta aplicable al cálculo y fijación de lo que por sí -lo perteneciente al mundo del aparecer- tiende a la fluidificación y la huida constantes. Arendt, en esta dirección, señala cómo el carácter genuinamente filosófico de las ideas platónicas, su irradiación luminosa que permite al pensamiento la contemplación de la esencia, fue así desplazado en relación a la búsqueda del modo de intervención del filósofo en la realidad política; mientras en el *Banquete* la clave de bóveda de todo el sistema de las formas es la idea de belleza, dotada del poder iluminador y revelador al que aspira allí el filósofo, en la *República* la cúspide de las ideas es el Bien, que posee la dimensión de aplicabilidad y, por lo tanto, sirve de manera idónea al propósito de hacer de las formas algo políticamente utilizable⁷⁶⁶. “Bueno”, como asevera Arendt, significa en

⁷⁶⁴Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 246.

⁷⁶⁵La ruptura interna de las obras platónicas, que permite observar una variación crucial en la esencia y función de las ideas, no sólo fue señalada por Arendt, sino que ha sido una importante fuente de especulación en torno a la filosofía del ateniense. Véase, por ejemplo: Ross, D., *Teoría de las ideas de Platón*, op. cit., págs. 284-288. Aquí el autor subraya cómo la intencionalidad ética de obras como *República* y *Filebo* lleva a Platón a situar como idea jerárquicamente superior al Bien, mientras en el *Sofista*, más interesado en el plano ontológico, habla de la Existencia, la Identidad y la Diferencia como de “las clases mayores”. *Ibidem*, págs. 284-285.

⁷⁶⁶Cf. Arendt, H., “Philosophy and Politics”, op. cit., pág. 77. Véase también “Qué es la autoridad”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 178. La interna quiebra del filosofar platónico, la alternativa trágica entre el filósofo como tal, volcado en la contemplación, y el “político” (o filósofo-rey, por decirlo de otra forma), empeñado en la aplicación de un conocimiento que no ha de tener como fin su sola posesión, ha sido comentada, en relación a la crítica de Arendt, por Miguel Abensour. Según su consideración, la belleza anhelada por el filósofo en el *Banquete* sólo exige un movimiento de ascensión, mientras que el Bien del filósofo-rey -tal y como exhibe la alegoría de la caverna- también implica un descenso que permita la medición de las cosas humanas de acuerdo con su patrón.

griego “bueno para” o “adecuado”, por lo que su preeminencia entre las ideas reformó el carácter entero de éstas para conducir las a la aplicación y el uso en el terreno de los asuntos humanos⁷⁶⁷. Las ideas abandonaron, de esta manera, su condición desocultadora para adoptar la de criterios de medida y corrección, principios unívocos de autoridad⁷⁶⁸. Tal y como Heidegger había apuntado, la verdad filosófica, en Platón, se transformó en corrección, y las formas en criterios de medición.

Y así, de la preeminencia de la *idea* y del *ideiv* sobre la *alétheia* nace una transformación de la esencia de la verdad. La verdad se torna *óρθότης*, corrección de la aprehensión y del enunciado⁷⁶⁹.

No obstante, Arendt, a diferencia de su maestro, encontró la razón última de esta conformación de las ideas en el problema político que el ateniense se propuso resolver, antes que en otro tipo de razones abstractas como las esgrimidas por el filósofo alemán. La incompreensión heideggeriana del ámbito de lo político fue quizás la responsable de esta “ceguera” ante los motivos presentes en la entera transformación platónica de las ideas. Al fin y al cabo, Arendt ilumina la problemática que Heidegger no supo o quiso descubrir, quizás porque, tal y como ella afirmó, él mismo compartía los prejuicios filosóficos comunes acerca de la esfera de los asuntos humanos⁷⁷⁰.

De esta manera, en el pensamiento platónico encontraríamos el relato del abandono de la experiencia genuinamente filosófica en favor del asentamiento en un nuevo tipo de saber apto para ocupar el espacio político. Cf. Abensour, M., “Against the Sovereignty of Philosophy over Politics: Arendt’s Reading of Plato’s Cave Allegory”, op. cit., págs. 972-975.

⁷⁶⁷Cf. Arendt, H., “Philosophy and Politics”, op. cit., pág. 77 y “Qué es la autoridad”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., págs. 178 y ss. Véase lo mismo en Heidegger: “τό ἀγαθόν significa, pensado en griego, aquello que sirve o es útil para algo y que vuelve a algo útil y servible”. “La doctrina platónica de la verdad”, en: Heidegger, M., *Hitos*; traducido por Cortés, H. y Leyte, A.; Madrid, Alianza Editorial, 2000, pág. 190. Por su parte, en Platón, “(...) la idea del Bien es el objeto del estudio supremo, a partir de la cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas”. Platón, *República*, VI, 505a, op. cit., pág. 327.

⁷⁶⁸“La esencia de la verdad desecha el rasgo fundamental del desocultamiento”. Heidegger, M., *Hitos*, op. cit., pág. 192. Véase también: “Now is the time to note that, from the perspective of this speculation, the very notion of excellence (*arété*) changes its meaning. Whereas for *bios politikos* it consisted in searching for a frail measure between extremes, Plato now defines it as the strict observation of a univocal principle” (“Ahora es el momento de señalar que, desde la perspectiva de esta especulación, la misma noción de excelencia (*arété*) cambia su significado. Así como para el *bios politikos* consistía en buscar una frágil medida entre extremos, Platón la define como la estricta observancia de un principio unívoco”). Taminiaux, J., *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*, op. cit., págs. 109-110.

⁷⁶⁹“La doctrina platónica de la verdad”, en: Heidegger, M., *Hitos*, op. cit., pág. 192.

⁷⁷⁰Cf. “Heidegger octogenario”, op. cit., especialmente págs. 106-108. Por esto mismo, la misma noción del actuar en Heidegger se acerca a la concepción técnica que él mismo denunció en Platón, dejando de lado su específica relación con la natalidad, con la aparición de lo nuevo sobre el mundo: “Pero la esencia del actuar es el llevar a

El problema central de Platón, según esto, más que asegurar la unidad de las cosas, es introducir el principio de unidad en la ciudad. De esta manera, la ontología platónica plasmada en la teoría de las formas estaría, en origen, atravesada por intereses eminentemente políticos, y el carácter técnico de las ideas -que hace que el ser tome en Platón, como advirtiera asimismo Heidegger, la configuración de *productio*- procede, en este sentido, de la voluntad de conformar técnicamente la unidad de la *polis*⁷⁷¹. Según la apreciación arendtiana, en suma, el problema capital latente en toda la articulación filosófica de las ideas es el de la política y la viabilidad de la vida humana en común, profundamente problemática y problematizadora; la búsqueda de una autoridad capaz de fijar el voluble ámbito de lo humano condujo al filósofo ateniense a transformar la esencia misma de las ideas para convertirlas en “modelos en medio del torbellino”⁷⁷², en criterios de corrección análogos al arquetipo pensado según el cual los objetos de la técnica son fabricados y que constituyen la medida a la que éstos han de adecuarse. La solución platónica al problema político, pues, consiste en redefinir todos los problemas y riesgos que afectan a su espacio como problemas técnicos dependientes de la dispersión de su materia, un material que ha de ser llevado a unidad a través de la confección de un objeto fabricado que se adecúe -como en el caso de las cosas fabricadas- a la determinación de unidad recogida en el prototipo ideal.

Sobre la idea: las ideas platónicas, concebidas originariamente como objetos de contemplación y experimentadas en la producción, se convierten en estándares, reglas y 'medidas' por primera vez cuando son aplicadas a la acción. Por tanto, entran ya pervertidas y desnaturalizadas en la moral y la política. Dicho de otro modo: originariamente la idea no había de ser nunca la 'idea del bien', sino la idea de la cama; porque se necesitaban μέτρα en lo político, se 'inventó' la idea

cabo. Llevar a cabo significa el desplegar algo en la plenitud de su esencia (...). Por eso, en realidad, sólo se puede llevar a cabo lo que ya es”. Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, op. cit., pág. 15. La ascendencia platónica de las ideas políticas heideggerianas fue también hecha patente en la misma adscripción al régimen nacional-socialista revelada en el célebre discurso del rectorado, donde la tripartición de los servicios del trabajo, de las armas y del saber se corresponden de manera directa con las tres clases de la *polis* ideal platónica, artesanos, guardianes y filósofos. Heidegger, “La autoafirmación de la universidad alemana”, incluido en: Heidegger, M., *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, op. cit., pág. 14 y ss.

⁷⁷¹Por lo tanto, sería la política el problema fundamental de la tradición filosófica, y ella misma estaría detrás de la aseveración de Hegel: “La filosofía entera no es sino un estudio de la determinación de la unidad”. Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, citado en: Reale, G., *Platón: en busca de la sabiduría secreta*; traducido por Heraldo Bernet, R.; Barcelona, Herder, 2001, pág. 198. Véase también *supra*, n. 803.

⁷⁷²Arendt, H., *Diario filosófico*, enero de 1953, op. cit., pág. 293.

del bien⁷⁷³.

Las ideas platónicas constituyen los recursos más potentes que, en la desoladora percepción que el filósofo ateniense se forjó del campo de lo político, ofrecen respuesta al peligro contenido en la convivencia humana; ellas son las que, en el seno de la filosofía política de Platón, insertan con contundencia un principio extra-político en medio del ámbito de los asuntos humanos para conducirlo a gobernabilidad⁷⁷⁴; ellas las que introducen la posibilidad de una autoridad que sirva de medida para el conjunto de decisiones de las que depende la pervivencia de la *polis*; ellas, en definitiva, las que permiten el hecho de la obediencia y hacen superflua la *isonomía* inmanente a la esfera de la acción pública⁷⁷⁵. Al establecer un modelo como fin de toda acción común, Platón cree, según la lectura de Arendt, encontrar remedio contra la relatividad de los asuntos políticos, sujetando su predio a medida, asiendo su rostro proteico de acuerdo con las herramientas más simples y efectivas de fijación: medir, contar, pesar⁷⁷⁶. Por esta razón, el político no es ya el ciudadano capaz de iniciativa, capaz de acción y palabra, sino que, como liberado de la “caverna” de las apariencias, sería más bien un técnico que supera el engaño a través del cálculo⁷⁷⁷. Por eso, de la misma manera, la maniobra de Platón situó como concepto político principal, no ya la amistad – a la que todavía en el *Banquete* caracterizó como motor de la aglutinación política⁷⁷⁸, tal y como

⁷⁷³Ibídem, septiembre de 1953, op. cit., págs. 438-439.

⁷⁷⁴“The idea is to be the measure we need in order to know what is good. The entire platonic problematic stems from our needing some kind of life measure, which should be analogical to the measures of geometry, which are the conditions for measuring things that are not geometrical” (“La idea existe para ser la medida que necesitamos con vistas a conocer lo que es bueno. La entera problemática platónica surge de nuestra necesidad de alguna medida para la vida, que habría de ser análoga a las medidas de la geometría, que son la condición para poder medir las cosas que no son geométricas”). Patôcka, J., *Plato and Europe*, op. cit., pág. 217.

⁷⁷⁵Cf. Abensour, M., “Against the Sovereignty of Philosophy over Politics: Arendt's Reading of Plato's Cave Allegory”, op. cit., pág. 961.

⁷⁷⁶Cf. Arendt, H., *Diario filosófico*, agosto de 1952, op. cit., pág. 229. Véase también: “Y el medir, el contar y el pesar se han acreditado como los más agraciados auxiliares para evitar esto, de modo que no impere en nosotros lo que parece mayor y menor, más numeroso o más pesado, sino lo que calcula, mide y pesa”. Platón, *República*, X, 602d, op. cit., pág. 469.

⁷⁷⁷“Pretende que, al pintar las cosas tal como aparecen, los pintores explotan nuestra propensión natural a ser engañados por estos proyectores de sombras; y dice que las defensas que poseemos contra esta propensión son técnicas tales como medir, contar y pesar”. Crombie, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón, 2. Teoría del conocimiento y de la naturaleza*; traducido por Torán, A. y Armero, J. C.; Madrid, Alianza Editorial, 1979, pág. 90.

⁷⁷⁸Jaeger subraya en su lectura del *Banquete* esta centralidad de la amistad, aunque, con el fin aparente de forzar el acuerdo con las tesis de la *República*, la interpreta como una amistad dada entre una minoría encargada de reconstruir y dirigir la ciudad, no como una amistad que atraviesa la vida política entera: “Cuando la comunidad sufre una enfermedad orgánica que afecta a su conjunto o es destruida, la obra de su reconstrucción sólo puede partir

habían hecho Sócrates y, después de él, Aristóteles⁷⁷⁹ - sino la justicia, una justicia entendida como el conocimiento de la proporción y la medida matemáticas aplicables a los objetos elaborados a través del trabajo e indiferente hacia el hecho de la pluralidad, y de la que Arendt afirma que “no tiene nada que ver con la política”, ya que, a diferencia de aquella, “es posible también en la reconditez absoluta”⁷⁸⁰. La anegación de la política en la técnica se pone de relieve en la concepción de aquella como una forma de conocimiento análogo al de ésta. El conocimiento mismo responde a un modelo eminentemente técnico, tal y como comunican las metáforas e imágenes empleadas por Platón a la hora de su descripción⁷⁸¹. Caracterizada nítidamente frente a la amistad socrática, la justicia platónica descubre su índole de conocimiento técnico acerca de la repartición organizada de funciones, que disuelve la pluralidad en un objeto unitario, proporcionado y orgánico.

Como resultado de todo lo anterior, es posible afirmar que, a pesar de percibir en la obra platónica una complejidad no reducible a fórmulas unívocas o esquematizadoras, Arendt logra convincentemente reunir el núcleo del significado de la filosofía política platónica alrededor de la sustitución de la acción incierta y enmarañada dada entre una pluralidad de iguales-diferentes por la actividad artesanal y técnica en la que se distinguen con nitidez el ámbito de los medios y de los fines, de manera que los hombres son redefinidos como material bruto a partir del cual pueda instituirse la *polis*, no ya como tráfago indomeñable de acciones y palabras, sino como producto de un saber técnico preciso. La ciudad es, de esta manera, atravesada por una ruptura epistemológica decisiva que separa a aquellos que saben -los políticos o filósofos- de los que, apartados del conocimiento proyectivo y técnico, ciegos ante el resplandor del *eidos*, encuentran su lugar en la aplicación de lo señalado por aquéllos. Esta fractura del campo de las cosas humanas, marcada por la posesión del saber acerca de los asuntos humanos, permite, entonces, convertir la política en

de un grupo reducido, pero fundamentalmente sano de hombres identificados en ideas, que sirva de célula germinal para un nuevo organismo; tal es siempre el significado de la amistad (*φιλία*) para Platón: es la forma fundamental de toda comunidad humana que no sea puramente natural, sino una comunidad espiritual y ética”. Jaeger, W., *Paideía: los ideales de la cultura griega*, op. cit., pág. 565.

⁷⁷⁹Cf. Arendt, H., “Philosophy and Politics”, op. cit., 82-84.

⁷⁸⁰Arendt, H., *Diario filosófico*, agosto de 1952, op. cit., pág. 218.

⁷⁸¹Aquí, a su vez, se pone de relieve cómo la filosofía entera de Platón está invadida por el modelo técnico. El conocimiento mismo, verdadero centro de toda su concepción, está, en sus dimensiones más conspicuas, tomado del ámbito del trabajo, ya que una de sus imágenes decisivas refiere al uso y fabricación de útiles: “Y la excelencia, belleza y rectitud de cada instrumento, ser viviente o acción, ¿están referidas a otra cosa que al uso que les corresponde por naturaleza o que fue tenido en cuenta al fabricarlas?”. Platón, *República*, 601d, op. cit., pág. 467.

asunto de uno o unos pocos⁷⁸², a la vez que posterga el lugar y significado de la *praxis* hasta convertirla en mera obediencia y aplicación de principios dictados por una autoridad ajena al mismo actuar. Tan fundamental resulta, según defiende la autora judía, esta crucial innovación platónica, que sus resultados se extienden por toda la política occidental hasta llegar al momento actual, en el que la política es representada como asunto de expertos, de poseedores de un saber técnico que agota los márgenes de lo político y han de ser escuchados y obedecidos convenientemente, de manera que la misma definición de democracia se ve profundamente alterada, ya que “siempre que se separa el conocimiento de la acción, se pierde el espacio de la libertad”⁷⁸³.

Mas, ¿cuál es el precio de la sujeción de la política al trabajo? ¿Cuál es el riesgo presente en la eliminación de los riesgos propiamente políticos? En última instancia, el riesgo último que es posible entrever en todo el relato arendtiano es el reinado de la tecnocracia, la burocracia y, en última instancia, el totalitarismo, último avatar de una historia política occidental presidida por la alegoría platónica de la caverna. Una política como la propuesta en el proyecto platónico descansa, según Arendt, en la profunda desconfianza y el deseo de eliminar la acción junto a todas sus incertidumbres, pero, a la vez, elimina la posibilidad de esgrimir los únicos remedios válidos para contrarrestar los peligros del ámbito político, que son los pertenecientes al campo mismo de la acción. Las ideas o modelos normativos de la actividad fabricadora son, en este sentido, inservibles: tratan de lo que ya siempre *es* y son, por ello, inútiles para la acción, que tiene que ver con lo que literalmente no existe⁷⁸⁴. Al encontrar en las ideas la norma o modelo de acción ansiado, o, como en el caso de su postrer diálogo político, al encontrarlo en las leyes entendidas como traducción política de las formas⁷⁸⁵, Platón vació a la acción de su consistencia específica y desalojó ciertos riesgos tenidos por él muy en cuenta a partir del caso de Sócrates, pero sólo a cambio de introducir en el ámbito de los asuntos humanos una imposibilidad cardinal: la de hacer frente a las amenazas imprevistas propiciadas por la inserción de modelos de actividad provenientes del trabajo en el campo de la acción política. Al variar la consistencia de lo político se transformó también la consistencia de sus amenazas, lo que hace que, en la nueva forma de política nacida de la reflexión platónica, puedan brotar riesgos -seguramente inimaginables para el mismo filósofo- para los que

⁷⁸²Cf. Platón, *Político*, 292d-293a, op. cit., págs. 579-580.

⁷⁸³Arendt, H., *Sobre la revolución*, op. cit., pág. 365.

⁷⁸⁴Cf. Patôcka, J., *Plato and Europe*, op. cit., pág. 200.

⁷⁸⁵Cf. Arendt, H., “The Great Tradition. I. Law and Power”, op. cit., pág. 716. El diálogo aquí referido es *Leyes*, en: Platón, *Diálogos VIII-IX*; traducido por Lisi, F.; Madrid, Editorial Gredos, 1999.

no existe remedio propiamente político, pero en los que tampoco puede darse la efectividad que las reglas técnicas demuestran en el campo de la fabricación. Constituida en una especie de esfera híbrida, producto de la confluencia de la realidad política y los imperativos técnicos, la nueva comunidad política se enfrentaría, pues, a la amenaza de nuevos riesgos sin la protección de aquellos remedios que, más que de la especulación teórica, nacieron del ejercicio de un saber práctico como el reclamado por Aristóteles. El paisaje resultante explica, en cierta medida, la “reacción” aristotélica, ya que Platón sentó las bases de algo que, desde un punto de vista específicamente práctico, resulta aterrador: una política sin posibilidad de prudencia⁷⁸⁶. Esta prudencia, de la que el énfasis aristotélico daría cuenta como algo perdido o agonizante en la nueva representación de la política, habrá de ser la inequívoca apuesta de Arendt ante los siempre renovados riesgos nacidos de la convivencia política, y, por esta razón, se esfuerza, en su examen de la filosofía platónica, en localizar y desenmascarar las maniobras del filósofo ateniense conducentes a apartarla del horizonte del pensamiento político⁷⁸⁷.

Lo inequívoco para la pensadora judía es que todo proceso de carácter automático, aquel en el que los hombres han sido despojados de la capacidad de actuar e interrumpir el desenvolvimiento natural de las cosas, conduce indefectiblemente a la ruina⁷⁸⁸. En tanto es la natalidad -la capacidad humana imprevisible de iluminar o dar a luz cosas nuevas a través de la acción y la palabra- lo que hace irrumpir en el mundo lo libre y desligado de toda previsión y cálculo, la verdadera tragedia de implantar la hegemonía del trabajo sobre la política descansa en la condena formulada a los

⁷⁸⁶También Gadamer ha incidido en la recuperación de la prudencia como único saber que no traiciona el ámbito de lo práctico, un saber que “ya no sería una ciencia (*episteme*) de lo necesario e invariable, sino la virtud dianoética propiamente humana cuyo cometido es lo contingente, lo que puede ser de otra manera”. López Sáenz, M. C., “La aplicación gadameriana de la *phronesis* a la *praxis*”, op. cit., págs. 79-80.

⁷⁸⁷Cualquier problema político, nos dice Arendt, es tergiversado al recurrir al solo saber teórico; su específica naturaleza requiere de un saber relativo a acontecimientos y fenómenos contingentes, un saber práctico del tipo de la prudencia o el “pensamiento extendido” de Kant, no de tipo alguno de *techné*. Esto, según defiende, sigue siendo así incluso en los tiempos presentes, en los que el saber del “experto” choca reiterada y constantemente contra la dureza de lo real. Así, en el caso de la Guerra de Vietnam, examinado por ella, la catástrofe fue causada por la conducción de los asuntos políticos por “expertos” que “no necesitaban de hechos, ni de información ninguna; tenían una ‘teoría’, y todos los datos que no se ajustaban a ella fueron negados o ignorados”. “Lying in Politics”, en: Arendt, H., *Crises of the Republic*, op. cit., pág. 39.

⁷⁸⁸Como más adelante tendremos ocasión de ver, las ideologías propusieron, precisamente, la búsqueda de la salvación en la inserción de la humanidad en procesos automáticos, lo que de hecho provocó, no la redención, sino la destrucción, ya que una “vez automatizados, los procesos históricos generados por el hombre no son menos dañinos que el proceso de la vida natural, que conduce a nuestros organismos y que, en sus propios términos, los biológicos, nos lleva desde el ser hasta el no-ser, desde el nacimiento hacia la muerte”. “¿Qué es la libertad?”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 265.

hombres de que sólo podrán formar parte de procesos y procedimientos predecibles, calculables, cuantificables de antemano, de que su misma vida ha de someterse a la hegemonía de itinerarios repetibles y codificados en un saber previo. Platón, al introducir las ideas como causa de toda realidad, despojó a los hombres de su facultad para comenzar cosas nuevas⁷⁸⁹, y así trocó la libertad del *polités* en el dominio de un trabajador sobre un curso de acontecimientos predeterminado: las ideas, entendidas como las causas que anteceden a cualquier objeto fabricado, suplantaron así la función de comienzo poseída por los seres humanos.

2.2.5. *Los medios, los fines y la transformación platónica del lenguaje político*

La conversión de la política en un hacer técnico arrastra tras de sí la reconfiguración de sus estructuras de sentido. La actividad política, tras su redefinición platónica: **a)** será tomada por las categorías centrales del trabajo, las de “medio” y “fin”; **b)** forzará a la transformación profunda del lenguaje político, desde la opinión y la persuasión propias de la plena inserción humana en el mundo del aparecer a un nuevo léxico cuyo centro es la verdad de lo no-opinable, perteneciente al orden de la esencia no aparente.

a) *la política como “medio” y como “fin”*. Hannah Arendt diagnosticó en esta traslación fundamental un significado de consecuencias duraderas y fatídicas: la esfera de la política fue tomada por las categorías nucleares del pensamiento “productivista”, las de *medio* y *fin*. Atravesado por estas categorías, el campo político deja de tener, sin embargo, sentido, ya que éste es definido como la propia y sola apertura de un espacio público de aparición, es decir: la libertad. En su acontecer, la acción se sitúa siempre fuera de la esfera de los medios y los fines, porque

(...) los medios para lograrlo -las virtudes o *aretai*- no son cualidades que puedan o no realizarse, sino que por sí mismas son 'realidades'. Dicho con otras palabras, los medios para lograr el fin serían ya el fin; y a la inversa, este 'fin' no puede considerarse un medio en cualquier otro aspecto, puesto que no hay nada más elevado que alcanzar que esta realidad

⁷⁸⁹Cf. Arendt, H., *Diario filosófico*, enero de 1954, op. cit., pág. 451.

misma⁷⁹⁰.

La política, desde el momento en que fue sumergida en estas categorías, sólo puede ser comprendida como medio -quizás privilegiado, pero medio al fin- para procurar la consecución efectiva de fines extraños a su solo ejercicio. Pensada como medio técnico, “el criterio de la acción dentro del ámbito político mismo no es la libertad, sino la competencia y la eficacia en asegurar la vida”⁷⁹¹. En el caso específicamente platónico, el fin superior al que ha de apuntar el despliegue de la política es el de asegurar la más alta posibilidad de existencia humana, la vida filosófica, y, por ello, la intervención política exigida en la *República* al filósofo como una carga no se concibe en relación a un significado propiamente político, sino exclusivamente filosófico: el filósofo, para asegurar su actividad contemplativa, necesita de una “política razonable”⁷⁹², necesita no permitir que le gobiernen los “peores”⁷⁹³, y para ello habrá de convertir a la política misma en una labor de corte filosófico. Así, en el *Político* y el *Crátilo*, el ateniense reúne en un mismo tipo de actividad -la de trenzar adecuadamente un tejido- la del político y la del dialéctico, cuyo arte consiste en un saber acerca de las proporciones adecuadas en las que puede mezclarse un material dado con vistas a su unificación. Al escoger la metáfora del arte de tejer como descripción de la labor de ambos, se descubre patentemente la indiferenciación de sus identidades, la mismidad de sus procedimientos y propósitos. La política sólo puede ser entendida como filosofía, aunque sea una filosofía “por otros medios”⁷⁹⁴. Platón inaugura, de esta manera, un modelo reiterado de pensamiento acerca de la acción política, un modelo que pervive a lo largo de toda la tradición y se agudiza en la época moderna: la política es un “mal necesario” y sólo se justifica en torno a la pretensión de emplear medios capaces de alcanzar bienes externos a ella, sea la vida filosófica, la santidad o la salvaguarda de los intereses privados. Lo primero constituye la actitud genuinamente platónica que

⁷⁹⁰Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 232.

⁷⁹¹Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 84.

⁷⁹²“(…) el hecho desafortunado de que la filosofía -o, como diría Aristóteles algo después, una vida dedicada a ella, el *bios theóretikos*- resulta materialmente imposible sin una ordenación mínimamente razonable de todos los asuntos que incumben a los hombres en tanto que viven juntos”. “El final de la tradición”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 119.

⁷⁹³“Por eso es necesario que se les imponga compulsión y castigo para que se presten a gobernar; (...) el mayor de los castigos es ser gobernado por alguien peor, cuando uno no se presta a gobernar”. Platón, *República*, 347c, op. cit., pág. 90.

⁷⁹⁴Los pasajes en los que se compara el arte del político y el saber del filósofo dialéctico con el arte de tejer se encuentran, respectivamente, en: Platón, *Político*, 305e y ss., op. cit., pág. 606 y ss.; *Crátilo*, 388a-390e, en: Platón, *Diálogos II*, op. cit., págs. 372-377.

atraviesa la historia de la filosofía con perseverancia; incluso un pensador tan heterodoxo filosóficamente como Espinoza, cuya significación política es claramente diferenciada, no dejó de repetir ese gesto platónico fundamental al defender que el fin más valioso de la vida común está constituido por la existencia del sabio y su modo de vida contemplativo; lo segundo puede relacionarse con ciertas posiciones medievales acerca de la vida en comunidad; lo último refiere a la concepción liberal y moderna de una política cuya sola consistencia es la protección de los intereses privados y su coexistencia⁷⁹⁵.

La política fue aprisionada por una doble cobertura que la degradó sustancialmente: por “abajo” se convirtió en producto de la necesidad de la vida y sus urgencias; por “encima” se supeditó a la consecución de fines superiores y extrapolíticos. El interés supremo de la política fue así reformulado por Platón, disponiendo la acción política como la hechura de los medios capaces de cubrir las necesidades vitales, por un lado, y cancelar la política misma en actividades superiores, por el otro. La filosofía política, en este sentido, es pensada por Arendt como la demanda de una organización de la ciudad que facilite su conversión en un medio más del que la razón instrumental dispone para la producción de bienes no políticos: la política se torna monótonamente en medio “para otra cosa” que no es la política misma. El campo político, de esta forma, es pensado, no ya como espacio o apertura, sino como material de construcción: la filosofía política platónica se dibuja como un estricto materialismo⁷⁹⁶ en el doble sentido de que se instala en el terreno de la técnica de dominio sobre los cuerpos -está “determinado por lo meramente corporal”⁷⁹⁷-, por un lado, y entiende la agregación de éstos en la ciudad como la de un material bruto con el que producir fines superiores, por otro. La *polis*, en el seno de esta nueva concepción política, es tomada por las categorías instrumentales, insertada en la cadena de medios y fines a través de la cual el trabajo moviliza y se apodera de lo mundano. Esta es la contribución revolucionaria de la filosofía de Platón al pensamiento de lo político, y será fijada como marco de comprensión de la acción política a lo largo de toda la tradición occidental⁷⁹⁸; de poco servirán los

⁷⁹⁵Lo que, por otro lado, muestra en el liberalismo moderno una sospechosa afinidad con las tiranías clásicas: “Los tiranos, si conocen su cometido, pueden ser 'amables y suaves en todo', como Pisístrato (...); sus medidas pueden ser muy 'poco tiránicas' y beneficiosas a los oídos modernos (...). Sin embargo, todos tienen en común el destierro de los ciudadanos de la esfera pública y la insistencia en que se preocupen de sus asuntos privados y que 'sólo el gobernante debe atender los asuntos públicos’”. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 243.

⁷⁹⁶Cf. Arendt, H., *Diario filosófico*, marzo de 1953, op. cit., pág. 312.

⁷⁹⁷Ibidem.

⁷⁹⁸En realidad, según Arendt, el pensamiento occidental en sí mismo está desvalido fuera de las categorías de “medio” y “fin”. Cf. ibidem, diciembre de 1950, pág. 46.

énfasis aristotélicos, su intento de rehabilitar el carácter a-télico de la *praxis*, ya que la teoría política tomará como perennes los rasgos técnicos introducidos por Platón, y no la realización performativa de la *energeia* exaltada por el estagirita⁷⁹⁹. Desde la instauración platónica de una teoría política “filosófica”, y no específicamente política, el pensamiento occidental se encuentra desamparado fuera de las categorías de medio y fin. La comunidad política ya sólo puede ser entendida como el producto de una fabricación consciente guiada por el conocimiento de ideas extrapolíticas y ajenas al valor del aparecer, pero al ser constituida como *fin* u objeto de producción se aboca a su vez a ser degradada a mero medio a través del cual alcanzar otras cosas que se representan como de más alto valor, dado que la aplicación de las categorías de medio y fin significa, según Arendt, el sometimiento a la regla que dice que todo fin se convierte, a su vez, en medio para la producción de cosas posteriores⁸⁰⁰.

Estos fines no son lo mismo que las metas, que es lo que en la acción política siempre se persigue; las metas de una política nunca son sino líneas de orientación y directrices que, como tales, no se dan por fijas sino que más bien varían constantemente su configuración al entrar en contacto con las de los otros, que también tienen las suyas. Sólo cuando la violencia se interpone con su arsenal de instrumentos en el espacio entre los hombres, recorrido hasta entonces por la mera habla desprovista de todo medio tangible, las metas de una política se convierten en fines tan inmutables como el modelo según el cual un objeto cualquiera es producido, y que igual que él determinan la elección de los medios, los justifican e incluso los santifican⁸⁰¹.

El intento de evitar la disolución anárquica de la convivencia política condujo a Platón a consumir, más que a evitar, la unión de política y violencia bajo la pretensión de que sólo guiada por imperativos técnicos dejaría ésta de ser una amenaza para la comunidad -y, especialmente, para el filósofo- y se regiría por dictados razonables y benévolos. La asimilación de la política a la

⁷⁹⁹A lo que cabría añadir, como más arriba expuse, que el mismo Aristóteles se desdijo, en última instancia, de su acento “práxico” y terminó por aceptar la inclusión de la acción y el discurso políticos en la cadena instrumental de medios y fines, rindiendo un postrer servicio a la teoría platónica. Véase *supra*, III, 2.2.3, “*Praxis y Poiesis*”.

⁸⁰⁰La lógica de las categorías instrumentales es desarrollada por la autora en: Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., págs. 178-183. En este lugar podemos leer: “Es decir que, en un mundo estrictamente utilitario, todos los fines están sujetos a tener breve duración y a transformarse en medios para posteriores fines”. *Ibidem*, pág. 178.

⁸⁰¹“Introducción a la política II”, en: Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 133.

producción introdujo, por lo tanto, su conformación en torno a una violencia pareja, de tal manera que la tradición occidental conservó la noción nuclear de que el problema del poder político es el de la posesión de los medios de la violencia y el Estado el detentador “legítimo” de su monopolio⁸⁰².

b) *Apariencia, opinión y persuasión*. En la constitución de la filosofía como búsqueda de una verdad situada *tras* las apariencias, Arendt reconoció un motivo poderoso de desconfianza hacia una esfera, la de la acción y la política, en la que el ser *es* la aparición. El desprecio hacia lo político, la consideración de su superfluidad y bajeza, tomaron motivo en la franca repugnancia ante lo que *sólo* aparece, sin esconder en su seno una verdad trascendente. Lo puesto en juego en la acción, aquello que se da en el espacio público compartido, es comparado por Platón con un juego de marionetas dirigidas por un artífice oculto; paralelamente, la búsqueda de un lenguaje cuya naturaleza trascienda los límites de la apariencia, un lenguaje que sobrepase los ambiguos y frágiles contornos de lo sensible, condujo a Platón a trazar una demarcación de sentido dirigida a expulsar de lo epistemológicamente significativo al discurso recluido en el campo de la percepción y la aparición, o lo que es decir: el perteneciente al campo de la política. El examen de la búsqueda platónica de un lenguaje filosófico carente de las ambigüedades e imprecisiones sensibles revela, según la apreciación de la pensadora de Hannover, no sólo el poderoso impulso de una búsqueda filosófica, sino la doble condición de una tentativa política: la de convertir o colonizar el ámbito de la política adecuándolo a los imperativos de claridad racional propia de la región del “ser”. Desde esta perspectiva, la crucial empresa platónica de hacer de la política una actividad cierta y previsible hubo de enfrentar, entonces, la fundamental tarea de desprestigiar y restar crédito al lenguaje propiamente político, que para Arendt se hace presente en la opinión, la persuasión y el juicio. Como consecuencia, existe en Platón una clara separación del lenguaje propio de la filosofía y las técnicas y el lenguaje “encerrado” en el marco de las apariencias, ya que, mientras los primeros suponen un cierto conocimiento de la esencia, el segundo se vacía en la enunciación de “simulaciones” o “simulacros” (*phantasmata*)⁸⁰³, así como en el constante vaivén del devenir; aquí

⁸⁰²Tal y como estableció Weber en su tan célebre definición del Estado: “(...) Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (...), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima*” . “La política como vocación”, en: Weber, M., *El político y el científico*; traducido por Rubio Llorente, F.; Madrid, Alianza Editorial, 1969, pág. 83.

⁸⁰³Que es lo que hace el sofista en tanto permanece en el nivel sensible de la imagen. Cf. *Sofista*, 236b-c, en: Platón, *Diálogos V*, op. cit., pág. 381.

también, por lo tanto, se muestra para el ateniense la superioridad de los procesos de fabricación, que, a diferencia del nudo aparecer cuyo marco es la esfera pública, sí albergan una verdad escondida y fija que es preciso alcanzar: la esencia, forma o idea que guía en todo momento la fabricación del objeto.

En el marco de su reflexión, Platón contrapone poderosamente la aptitud que hacia la verdad muestran los distintos tipos de saberes, alcanzando la convicción de que es, precisamente, el lenguaje propio de la esfera política -opinión, persuasión, juicio- el que más alejado se halla de su aprensión al encontrarse preso de las solas apariencias. La gradación establecida en el camino hacia la posesión de lo verdadero dispone como puntos antitéticos el lenguaje teórico que contempla la verdad y el político que sólo relata las apariencias: como el *Teeteto* fija con claridad, el conocimiento no pertenece al campo de la percepción y las sensaciones, ya que sólo el pensamiento como tal conecta al hombre con la auténtica realidad⁸⁰⁴. La opinión es categorizada como estrictamente excluyente con respecto al lenguaje filosófico que, necesariamente, ha de recluir a las apariencias en su marco de ilusión, de manera que quien “conoce” no “opina” y quien “opina”, de ninguna manera puede “conocer”⁸⁰⁵.

El recelo platónico ante las apariencias es recelo hacia lo que, según Arendt, constituye el centro de la esfera política: los hechos y la verdad peculiar que les pertenece, la verdad de hecho⁸⁰⁶. Aunque la filósofa utiliza aquí, sin ninguna otra calificación, los términos “hechos” y “verdad de hecho” (“facts” y “factual truth”), lo cierto es que deberíamos entenderlos antes como relativos a los fenómenos en su acepción fenomenológica que a la burda concepción positivista o científicista de “fact”, que poco tiene que ver con la posición filosófica de la autora. El carácter crucial de la verdad de hecho es señalado por Arendt de manera inequívoca: es siempre una verdad relativa a lo contingente, frágil, y opuesta a las verdades científicas o filosóficas que se caracterizan por el postulado de la necesidad⁸⁰⁷. Es una verdad relativa al marco del aparecer. La desconfianza con respecto a la apariencia corre pareja, en Platón, a la desconfianza con respecto al lenguaje dirigido a

⁸⁰⁴Cf. Platón, *Teeteto*, 184b-186e, op. cit., págs. 260-266.

⁸⁰⁵Cf. Platón, *República*, V, 479e., op. cit., pág. 293. Véase también el análisis del conocimiento en la célebre imagen de la línea, en la que se dibujan las relaciones de oposición entre el conocimiento dialéctico-filosófico de lo real y el engañoso y débil conocimiento sensible efectuado en la *doxa*. *Ibidem*, VI, 509d-511e, op. cit., pág. 334 y ss.; también, desentrañando la consistencia de la dialéctica, *ibidem*, VII, 533d y ss., op. cit., pág. 366 y ss.

⁸⁰⁶“Verdad y política”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 364.

⁸⁰⁷“La verdad filosófica se refiere a lo que no puede ser distintamente de como es. El objeto de la verdad política siempre habría podido ser de otra manera”. Arendt, H., *Diario filosófico*, febrero de 1969, op. cit., pág. 687.

aprehender la verdad de las apariencias; este lenguaje es, según la autora, el de la persuasión, íntimamente vinculada al juicio y a la opinión – que dan cuenta del modo en que la realidad se aparece ante alguien y pretenden una potencia persuasiva⁸⁰⁸-. Las formas genuinas del discurso político son, en consecuencia, depreciadas por Platón como formas de un “arte de la decepción”⁸⁰⁹ cuyo objeto, pensado bajo la forma platónica de una producción universal, no es otro que la conformación de imágenes (*eidola*) o simulacros a medio camino entre el ser y el no-ser. La búsqueda denodada de una verdad para la que, en última instancia, no hay palabras –ya que “es completamente imposible hablar sobre esto del mismo modo que sobre las otras cosas que aprendemos; más bien, después de una larga convivencia con ello [...] se enciende una luz como de un chispazo”⁸¹⁰- conduce a la categorización de la opinión, de la persuasión y de la retórica como intrínsecamente falsas, ya que no son producto de la contemplación de la verdad⁸¹¹; con ello, el filósofo ateniense atentó, según Arendt, directamente contra el centro mismo de la política, que es su condición fenoménica y, por lo tanto, no ligada al juego de las esencias sino al de los pareceres⁸¹².

La filosofía política de Platón fue armada sobre la búsqueda consciente de una fuente

⁸⁰⁸“(…) la persuasión no proviene de la verdad, sino de las opiniones [Fedro, 260 a], y sólo la persuasión tiene en cuenta a la multitud y sabe cómo tratar con ella”. “Sócrates”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 51. La perpetuación filosófica de la distinción así trazada por Platón es señalada por Arendt al indicar la separación establecida por Aristóteles entre un lenguaje de la verdad, la dialéctica, y otro opuesto y perteneciente al discurso político, la retórica. *Ibidem*, págs. 50-51. En cuanto a los textos platónicos, no cabe duda de que el retrato que en ellos se dibuja de la opinión es, valga la ironía, marcadamente persuasivo en su intención de desprestigiar su validez y naturaleza. Véase, por ejemplo: “Cuando la multitud se sienta junta, apiñada en la asamblea, en los tribunales, en los teatros y campamentos o en cualquier otra reunión pública, y tumultuosamente censura algunas palabras o hechos y elogia otras, excediéndose en cada caso y dando gritos y aplaudiendo, de lo cual se hacen eco las piedras y el lugar en que se hallan, duplicando el fragor de la censura y el elogio”. Platón, *República*, 492c, op. cit., pág. 307.

⁸⁰⁹O “técnica engañadora”, caracterización platónica de la retórica y la oratoria utilizadas por los sofistas. Cf. Platón, *Sofista*, 264d, op. cit., pág. 473. En la traducción española de la obra de Cornford, encontramos la expresión “arte de la decepción”, expresión a mi entender más poderosa: Cornford, F. M., *La teoría platónica del conocimiento*; traducido por Cordero, N. L. y Ligatto, M. D. C.; Barcelona, Paidós, 2007, pág. 400. En su ensayo acerca de las revoluciones, Arendt evoca la impronta duradera de la depreciación platónica de la opinión y el juicio políticos subrayando su importancia para la política de los revolucionarios modernos. Cf. Arendt, H., *Sobre la revolución*, op. cit., pág. 316.

⁸¹⁰Arendt, H., “Philosophy and Politics”, op. cit., pág. 97. Cf. Platón, *Teeteto*, 155d, op. cit., pág. 202; *Carta VII*, 341c, en: Platón, *Diálogos*, VII; traducido por Zaragoza, J. y Gómez Cardó, P.; Madrid, Editorial Gredos, 1992, pág. 513.

⁸¹¹La retórica sólo probará su rectitud en tanto se subordine a la auténtica ciencia de la política: Cf. Platón, *Político*, 304b y ss., op. cit., págs. 602 y ss.

⁸¹²Véase *supra*, II, 4.3, “La política y el espacio de aparición”. Por esta razón no son los lenguajes de la técnica o el de la dialéctica los propicios para las formas políticas del discurso, sino que son la persuasión y la retórica las constituyentes del “verdadero arte político”. Cf. Arendt, H., “Philosophy and Politics”, op. cit., pág. 74.

absoluta de autoridad. Su resultado último es la institución de una “tiranía de la verdad” que termina con el vaivén y la incertidumbre propios del interminable intercambio de opiniones y argumentaciones que, según la perspectiva del filósofo, asolan la *polis*⁸¹³. La elección de esta expresión por parte de Arendt, que la emplea en lugares neurálgicos y decisivos para el análisis de los efectos de la teoría platónica⁸¹⁴, permite pensar que su intención fue antes de carácter polémico que descriptivo: al escoger deliberadamente un término que alude a la forma de gobierno que, precisamente, Platón quería evitar y hacer imposible -la tiranía-, la filósofa judía pudo querer señalar una contradicción latente y explosiva que el pensamiento platónico legaba como una amenaza para el futuro de la tradición occidental, y es que la búsqueda de fuentes absolutas de autoridad que presentan la promesa de cancelación definitivas de la violencia y la incertidumbre no puede más que, en último término, instituir la violencia o el terror como formas superiores de gobierno. No obstante, en el proyecto platónico, el propósito de instaurar una política centrada en la verdad se dirigía a evitar la tiranía violenta, arbitraria e irrazonable de los hombres⁸¹⁵. La *aletheia* aparece como el remedio para atajar la corriente de disputas generadas por la relatividad de la *doxa*, cuyo último resultado no puede ser otro, según su posición, que la *stásis* o enfrentamiento civil generalizado⁸¹⁶; por ello, frente a los riesgos de “abandonar” los asuntos políticos en manos de la persuasión y la guerra potencial e indiscriminada, Platón situó como medida absoluta de los asuntos público a la idea de Bien y postuló que la auténtica forma de la política es la aplicación de los conocimientos propios de una ciencia -la ciencia política- cuyo objeto último no está atado a discusiones⁸¹⁷. El filósofo es el auténtico político, puesto que suyo es el conocimiento de los principios, mientras que, sirviéndose de la opinión, “los hombres políticos gobiernan los Estados y no difieren en nada, con respecto al conocimiento, de los vates y los adivinos” que “no saben nada

⁸¹³“Platón diseñó su tiranía de la verdad, en la cual no es aquello que resulta bueno temporalmente y de lo cual puede persuadirse a los hombres lo que debe regir la ciudad, sino la verdad eterna, con respecto a la cual los hombres no pueden ser persuadidos”. “Sócrates”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 49.

⁸¹⁴Véase, sobre todo, el párrafo “The Tyranny of Truth”, en: Arendt, H., “Philosophy and Politics”, op. cit., págs. 78-82.

⁸¹⁵La estructura dilemática del problema político planteado según los términos platónicos fue formulada por Arendt de la siguiente manera: “la alternativa de Platón: estar forzado o bien por el egoísmo, o bien por lo verdadero”. Arendt, H., *Diario filosófico*, enero de 1968, op. cit., pág. 656. La verdad, según esto, contendría la promesa de una forma de autoridad más fuerte que la persuasión y la violencia. Cf. Abensour, M., “Against the Sovereignty of Philosophy over Politics: Arendt's Reading of Plato's Cave Allegory”, op. cit., pág. 961.

⁸¹⁶“Para Platón, persuadir a la multitud significa imponer la opinión propia a las opiniones de los demás; de este modo, la persuasión no es lo opuesto al gobierno por violencia, sino únicamente otra forma del mismo”. “Sócrates”, en: *La promesa de la política*, op. cit., pág. 51.

⁸¹⁷“En consecuencia, si gobierna un único individuo que se halla en verdadera posesión de la ciencia, se le aplicará, en todos los casos, el nombre de 'rey' y ningún otro”. Platón, *Político*, 301b, op. cit., pág. 595.

de lo que dicen”⁸¹⁸. Mas esa solución, según defiende Arendt, no sólo constituye la sustitución de una tiranía por otra, sino que, lo que es más importante, desmonta la posibilidad misma de la política.

El relato arendtiano de los avatares de la teoría política platónica da cuenta también del fracaso del filósofo en el espacio político. Platón descubrió la insegura posición de la verdad en el seno de la tumultuosa ciudad democrática griega. Descubrió que la persuasión surge de las opiniones antes que del solo poder demostrativo de lo verdadero, suficiente para el filósofo. La cuestión decisiva que la autora apunta es que la verdad filosófica, dada su extrañeza ante el espacio político del aparecer, es en última instancia impotente en su seno. La verdad es el criterio primero del pensamiento, pero no de la acción⁸¹⁹, y la misma facultad de juzgar, sin la cual es imposible la apertura de un espacio político, se vincula irresistiblemente a la *doxa*, pero no a la verdad. Para que se introduzca en la esfera de los asuntos humanos sin destruirla, la verdad ha de estar dispuesta -ya que “la opinión y no la verdad absoluta se encuentran entre los prerequisites de todo poder político”⁸²⁰- a convertirse ella misma en opinión o en hecho perteneciente a la esfera pública, cosa que Platón, como otros filósofos, según la pensadora judía, nunca estuvo dispuesto a aceptar.

⁸¹⁸Platón, *Menon*, 99b-c, op. cit., págs. 335-336.

⁸¹⁹Cf. Arendt, H., *Diario filosófico*, 1963-1964, op. cit., pág. 604.

⁸²⁰Birulés, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, op. cit., pág. 72.

3. LA CRÍTICA A MARX Y A SU PRESENTIMIENTO DE LAS IDEOLOGÍAS

Marx pone a Hegel de pies a cabeza, y Nietzsche invierte el platonismo; así se realiza el final de la filosofía occidental. Ambos querían realizar lo que hasta ese momento sólo se había pensado; preparaban -¿o presentían?- con ello el camino totalitario, que también quiere convertir en realidad lo pensado, aunque sólo sea imaginado.

Arendt, H., *Diario filosófico*.

Uno de los resultados esenciales obtenidos del análisis arendtiano nos dice que las ideologías invadieron lo político sólo a partir del desquiciamiento en que, llegado el predominio de la modernidad, se encontraba su ámbito. Este desquiciamiento, del que hemos recorrido algunas raíces filosóficas que confluyen en el olvido de las experiencias políticas que ofrecían articulación a la capacidad humana para la acción, se descubrió como el motivo propicio para el intento de reformular de forma radical y profunda la condición humana, así como la configuración de la totalidad de capacidades y experiencias en que se manifiesta. La respuesta ideológica a la desorientación y la incertidumbre se dio entonces en la constitución de sistemas de ideas capaces de organizar y estructurar la vida humana sobre la tierra, con lo que llevaron a plenitud el proyecto – antes sólo filosóficamente pensado- de cancelar lo político, en tanto su espacio señala el origen de toda la inseguridad y fragilidad que afecta a los asuntos humanos. Para hacer de las ideas una potencia definitivamente activa, no obstante, fue antes preciso el abandono de la aprensión filosófica ante la intervención política, lo que llevó a cabo la filosofía del siglo XIX y, especialmente, el desarrollo por parte de Marx de la intuición hegeliana de que en los asuntos humanos se revela también la verdad y, por lo tanto, han de ser anegados, como un momento parcial más, en el sistema de pensamiento que da cuenta del proceso entero de la realidad. El “descubrimiento” hegeliano de que en los asuntos humanos se revela la misma necesidad que ordena cualquier fenómeno, esto es, de que existe una lógica oculta que guía férreamente todo suceso humano, una lógica que ha de ser rescatada de su ocultación tras unas apariencias en las que parece predominar lo imprevisible y espontáneo, supuso la apertura y consolidación de una forma de pensamiento en la que atreverse a encontrar la regulación profunda de los asuntos humanos ya no

resultó vano o impracticable, pues resultó factible emprender la reforma e intervención sobre las apariencias para obligarlas a ajustarse a ésta su verdad profunda.

Una vez solidificado el nuevo modo de mirar los asuntos humanos, la vía hacia las ideologías se encontraba expedita, y sólo faltaba la simplificación y extensión a las masas de la sociedad moderna de un novedoso modo de pensar. Porque las ideologías no hacen sino cumplir con la posibilidad que en este momento se ofreció: la de prometer un futuro estado de la humanidad en el que, anuladas aquellas capacidades humanas que ensucian la realidad con desorden y fragilidad, sea posible alcanzar una plena administración de los aconteceres y actividades que integran la vida común. Como más abajo comprobaremos, es importante tener en cuenta que las ideologías, aunque puedan transmitir una sensación caótica auspiciada por los violentos cambios que introdujeron en las sociedades en las que alcanzaron un poder totalitario, son expuestas por Arendt como colosales intentos de sujetar, de una vez por todas, los asuntos humanos a lo previsible, lo calculable; las ideologías, según esto, se conformaron como los principios de organización imprescindibles para el proyecto de dominación total que los movimientos totalitarios procuraron realizar y, en su forma oblicua y terrible, constituyen, por lo tanto, una cristalización del viejo anhelo que latía en el fondo de la filosofía política: el de anular la política junto a su inseguridad e imprevisibilidad, el de sustituir a la política por la organización. Las ideologías son, entonces, una promesa renovada de administrar los asuntos humanos⁸²¹.

En el camino sinuoso y contingente recorrido por la teoría política hasta alcanzar la forma de ideología, Hannah Arendt señala una posición singular a Marx, en cuya figura se anudan la inversión de la tradición filosófica y su culminación. El filósofo de Tréveris resulta algo así como un epítome de toda la modernidad, que consiste en una negación inapelable de la tradición occidental a la vez que constituye una realización drástica de algunas de sus tendencias más profundas. El juego de relaciones modernidad-tradición, plagado de rupturas y refrendos, de negaciones y cumplimientos, tiene como correspondencia filosófica la inversión marxiana de la filosofía anterior, que, a la vez que renunciaba al magisterio del pasado, actualizó en su proyecto un programa filosófico cuyas líneas de fuerza pueden ser detectadas ya en el nacimiento platónico de la filosofía política. Si nos atenemos al relato enunciado por la filósofa de Hannover, con Marx se completa el ciclo entero de la metafísica occidental con una inversión que agota -y, por lo tanto, completa- las posibilidades contenidas en el inicial marco de categorías filosóficas:

⁸²¹Véase *infra*, “IV. Filosofía e ideología”.

La filosofía política necesariamente implica la actitud del filósofo ante la política; su tradición comenzó cuando el filósofo se apartó de la política y después regresó a ella para imponer sus normas a los asuntos humanos. El fin se produjo cuando un filósofo se apartó de la filosofía como para “llevarla adelante” en el campo político⁸²².

Que Marx signifique una actualización del proyecto filosófico dado a luz por Platón en relación a la política, es, como veremos más adelante, una repetida convicción expresada en la obra de Arendt. Marx, según su lectura, supone el esfuerzo conceptual más vasto por introducir ciertas aspiraciones filosóficas -mantenidas a menudo por la tradición en el plano contemplativo- en el “más acá” de las relaciones humanas reales. La convicción marxiana dominante es “que la filosofía y su verdad están situadas no fuera de los asuntos de los hombres y de su mundo común, sino precisamente en ellos, y sólo se pueden 'llevar adelante' en la esfera de la coexistencia, llamada por él 'sociedad', a través del surgimiento de los 'hombres socializados' (...)”⁸²³. El gran desafío asumido por el pensamiento del filósofo alemán consistió en convertir en conocimiento el saber acerca de la sociedad humana moderna con el fin de trocar la filosofía en una potencia eminentemente práctica y efectiva en el terreno de la realidad material. Por esta razón, la filosofía habrá de atravesar una renovación profunda correspondiente a las transformaciones particulares surgidas con el nacimiento del mundo moderno. La cuestión, tal y como la observa Arendt, es que, desde la perspectiva marxiana, esas “transformaciones” no son propiamente novedades, sino la superación dialéctica de los anteriores estadios de evolución humana, es decir: una superación que, a la vez que suprime, conserva⁸²⁴; del mismo modo, la filosofía de Marx, en su agresiva inversión de la tradición filosófica, se dotó del mismo carácter dialéctico de preservación de la tradición que negaba, ofreciendo en la forma de un pensamiento renovado una formulación de las verdades filosóficas

⁸²²“La tradición y la época moderna”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., págs. 33-34.

⁸²³Ibidem, pág. 33.

⁸²⁴De acuerdo con la lógica hegeliana de la *Aufhebung*. Esto puede ser simplemente observado, por ejemplo, en el siguiente pasaje, donde Marx y Engels dan cuenta de la sociedad burguesa moderna como presentación esquemática y desnuda de las relaciones de dominio presentes en las formas anteriores de sociedad: “Dondequiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. (...) En una palabra, en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal”. Engels, F. y Marx, K., *Manifiesto del partido comunista*; traducido por Editorial Progreso; Barcelona, L'Eina Editorial, 1989, pág. 39.

reinterpretadas de acuerdo con las condiciones de la modernidad. En suma, de acuerdo con la autora, la filosofía de Marx se integró sin resto en la corriente impetuosa del mundo moderno y ofreció en sus líneas una profunda comprensión de sus tendencias más propias. Antes que constituirse en un pensamiento “antimoderno”, el pensar de Marx realizó la adecuación de la filosofía a lo dado en el siglo XIX, recogiendo, en el medio del concepto, la poderosa y agresiva transformación de lo real acontecida desde el fin de la edad media. Rebelándose contra la tradición filosófica, Marx exhibió, de acuerdo con Arendt, una profunda fidelidad a sus categorías más genuinas⁸²⁵. Esta es, quizás, la fundamental ironía presente, para ella, en el pensamiento del pensador alemán.

3.1. Crisis y desquiciamiento del mundo moderno

3.1.1. Las revoluciones y la ambivalencia de la modernidad

La posición de Hannah Arendt ante la realidad equívoca y profundamente ambigua del mundo moderno está señalada por la fidelidad a ese mismo carácter ambivalente que reconoce en su seno. Si, por un lado, no deja de recoger y reelaborar elementos de crítica a la modernidad con el fin de configurar una lectura profundamente original del fenómeno mismo de la existencia moderna, por otro la redime de su subsunción en una corriente única y homogénea, señalando una pluralidad de fenómenos que, como las revoluciones, apuntan, en vez de a un reforzamiento de sus tendencias dominantes, a una ruptura con éstas. Si la modernidad es, tendencialmente, la progresiva cancelación de la política como manifestación de la capacidad humana de acción, por otro lado está también atravesada por la continua irrupción de acontecimientos y fenómenos en los que se manifiesta, en su modo más radical, una renovación de la práctica y la acción humanas. Por esta razón, cabe afirmar que el “antimodernismo” de Arendt no constituye un ejercicio de nostalgia⁸²⁶, sino que, más bien, está entreverado de la voluntad de reivindicar aquellas experiencias específicamente modernas que, dadas las tendencias finalmente triunfantes, fueron ocultadas u olvidadas. Es el caso de las revoluciones, fenómenos peculiares de la modernidad, que Arendt comprende como quiebras en el desarrollo cuasi-automático de los procesos llevados adelante por el

⁸²⁵Podemos citar como ejemplo la fidelidad a las categorías tradicionales de gobernante/gobernado, inaugurales en el pensamiento platónico. Cf. “De Hegel a Marx”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 114.

⁸²⁶Esta posición es defendida, por ejemplo, por Dana Villa. Cf. “A Rejectionist Critique? Thinking the Present from an Arendtian Perspective”, en: Villa, D., *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, op. cit., pág. 202 y ss.

aparato económico-estatal, procesos que terminaron por consumir el frágil espacio de las prácticas políticas. Por esta razón, el órgano a través del cual la filósofa da cuenta de los acontecimientos revolucionarios es, más que nunca, la memoria, que enlaza estas tardías eclosiones de la política con las prácticas de la antigüedad griega y romana. El pensamiento acerca de la modernidad no exige, pues, una renuncia completa a sus manifestaciones peculiares, sino también una recuperación de las dimensiones excluidas de los grandes relatos, más interesados en la redacción de una “Historia Universal” que en la práctica de una nueva política como la anunciada en las revoluciones. La aspiración arendtiana no se limita a tachar lo moderno como tal, sino que apunta a la recuperación de una posibilidad latente que, en el campo del pensamiento, nunca fue realizada, pero sí ejercitada en la acción revolucionaria. En este sentido, la rememoración y el recuerdo, practicados profusamente por la autora, no son un vano intento de volver al pasado, sino que adquieren una significación particularmente “moderna” al conformarse como auténtico proyecto de futuro⁸²⁷.

Si la época moderna significó la anegación de las comunidades humanas en los procesos automáticos de la sociedad, la ocultación de la política bajo el bienestar y la representación burocratizada, asimismo vio nacer esa formidable reactualización de lo político que fueron las revoluciones⁸²⁸. Esta ambivalencia es esencial, de acuerdo con Arendt, a la modernidad, y puede ser localizada en el interior de los mismos fenómenos revolucionarios, de tal manera que si, por un lado, en dichos acontecimientos se presentó una renovada aparición de vida política centrada en la libertad – la “promesa de las revoluciones”- por el otro resultaron a menudo en el reforzamiento del concepto antitético que anula toda libertad política: la soberanía concentrada en el Estado. Existe, en este sentido, una indeterminación histórica crucial en el acontecer de las revoluciones, cuyo umbral puede hallarse en el momento en el que “el objetivo de la revolución dejó de ser la libertad para convertirse en la abundancia”⁸²⁹. De la fractura interna presente en las revoluciones modernas nace la distinción que Arendt plantea entre la revolución americana y la francesa, que fue duramente criticada por Habermas, para quien la separación de las “buenas” y las “malas” revoluciones, la

⁸²⁷No debemos olvidar que es esta preminencia del futuro lo que señala una de las características más relevantes del nuevo modo de comprensión nacido en la modernidad. El modo del recuerdo es algo que Arendt recogió de Benjamín -cuya postura no puede ser definida, precisamente, como “medievalizante”- y adecuó a sus fines más propios. Para la rememoración como “proyecto de futuro” en Hannah Arendt, cf. Ricoeur, P., “De la filosofía a lo político. Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt”, op. cit., pág. 6.

⁸²⁸Véase, sobre todo, el estudio arendtiano acerca del asunto: Arendt, H., *Sobre la revolución*, op. cit.

⁸²⁹Birulés, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, op. cit., pág. 120.

americana y la francesa, procede de una interpretación “caprichosa” de los hechos⁸³⁰. La separación de dos modelos puros de revolución obedece, según el filósofo alemán, a la rígida división arendtiana entre lo “social” y lo puramente “político”, y posee tan poca realidad como ésta última. Habermas apunta a que nunca la política tiene realidad como una esfera incontaminada, y que los problemas sociales, como tales, se entrecruzan inevitablemente con los políticos, formando una única estructura en la realidad de las comunidades humanas. Es un juicio que encontramos también en otros intérpretes o críticos de la obra arendtiana⁸³¹.

La crítica de Habermas es principalmente correcta en el plano empírico, ya que, de hecho, corresponde a unos acontecimientos que, como todo acontecer, no presentan dimensiones unilaterales de sentido; en las revoluciones todo se enmaraña, motivos, fines, metas, de manera que no puede haber lugar a unas líneas tan nítidamente definidas. De la misma manera, en la realidad de las comunidades humanas no existe una limpia separación entre lo “social” y lo “político”. Es cierto también que Arendt, seguramente, se dejó llevar por el anhelo de sentido al enfrentar los hechos revolucionarios, y da a entender que los hechos históricos que trata en *Sobre la revolución* se constituyeron de acuerdo con las directrices narrativas con que ella los expone. Pero incluso aquí, contra el exceso arendtiano, también es posible advertir que existen dos planos que Habermas, en su crítica, no contempla: la descripción de las revoluciones obedece también, en Arendt, a su extendido método de armar tipos ideales con el fin de extraer coordenadas de sentido de entre toda la masa de datos fácticos⁸³². Lo “social” y lo “político”, antes que secciones incomunicadas de la realidad humana, son tipos ideales que permiten su comprensión. Arendt, entonces, construye un concepto de las revoluciones atendido a su significado para la política, la esfera de existencia humana en que estuvo primariamente interesada; más que ante una descripción empírica, nos encontraríamos, pues, ante una propuesta normativa que señala cómo, en las revoluciones históricamente acontecidas, puede haber un tipo u otro de rasgos que revelan el significado de un fenómeno distinguible, y que han de ser destacados para no perderse en la multiplicación de *data*. El mismo Habermas, no obstante su crítica, parece también aceptar implícitamente este papel de tipo ideal de las distinciones

⁸³⁰Cf. “La historia de dos revoluciones”, en: Habermas, J., *Perfiles filosófico-políticos*, op. cit., pág. 203. Es menester indicar que Arendt habla de la revolución americana, es decir, del momento fundacional de la república, no de su devenir posterior, de muchos de cuyos aspectos es muy crítica, como puede comprobarse en: Arendt, H., *Crises of the Republic*, op. cit.

⁸³¹Véase, por ejemplo: Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, especialmente “The Social and the Political: An Untenable Divide”, págs. 138-172.

⁸³²Acerca de los tipos ideales arendtianos, véase *supra*, I, 2.4, “El método y la comprensión de los asuntos humanos”.

arendtianas cuando afirma que

(...) por otra parte, Hannah Arendt insiste con toda razón en que la realización del bienestar no debe confundirse con la emancipación con respecto al dominio. (...) Tanto en el Este como en el Oeste el impulso revolucionario inicial se agota en los objetivos de una eliminación técnicamente eficaz de la miseria y del mantenimiento administrativo de un sistema de crecimiento económico exento de conflictos sociales⁸³³.

La división de lo “social” y lo “político”, la distinción de la revolución americana y la francesa, más que como elementos empíricos, han de tomarse como tipos puros presentes a la hora de *enjuiciar* los hechos, las acciones, y sus resultados, con el fin de alumbrar formas de actuación que eviten el “agotamiento” del “impulso revolucionario” que Habermas también contempló.

No obstante la ambivalencia de la modernidad y sus fenómenos, arriba señalada, Arendt sí muestra un rechazo significativo hacia el producto acabado del desarrollo histórico-político moderno: la sociedad burguesa⁸³⁴. La “filosofía política de la burguesía”, afirma, “era siempre ‘totalitaria’; siempre supuso una identidad de política, economía y sociedad, en la que las instituciones políticas servían sólo como fachada de sus intereses particulares”⁸³⁵. En la coyuntura de la organización burguesa, la pensadora judía detecta la plasmación de todo un proceso en el que la política ha sido finalmente doblegada bajo el peso de todo aquello que la convierte en desecho: la pérdida del mundo como espacio de acción y el consecuente desamparo y aislamiento de los seres humanos; la sustitución de la libertad pública por la soberanía de las maquinarias estatales y paraestatales; la conversión de toda actividad humana en fabricación, primero, y labor, después, con lo que se completa la redefinición del hombre como mera función social y *animal laborans*; la “naturalización” de lo humano y la devolución íntegra de su realidad al marco de los procesos biológicos; la subsunción de la contingencia de la acción en un vasto proceso unitario y totalizador, la “Historia Universal”. La sociedad burguesa, en suma, es para Arendt, antes que la realización de lo positivamente apuntado en las revoluciones -la re-politización del vivir humano-, su negación

⁸³³Habermas, J., “La historia de dos revoluciones”, op. cit., pág. 204.

⁸³⁴En una fecha tan tardía como 1971, Arendt escribe a Mary McCarthy: “En otras palabras, la sociedad burguesa es realmente un fenómeno detestable, que repele a toda la gente ‘recta de mente’”. Esta “rectitud de mente”, según ella, incluye por igual a Marx y la “izquierda” decimonónica y a la “derecha” aristocratizante crítica de la burguesía. Cf. Arendt, H. y McCarthy, M., *Entre amigas*, op. cit., pág. 347.

⁸³⁵Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 469.

cumplida.

3.1.2. La sociedad moderna: labor y biopolítica

En su obra *Homo sacer*⁸³⁶, el filósofo italiano Giorgio Agamben vincula entre sí las reflexiones de un filósofo y una filósofa acerca de la modernidad y su peculiar configuración política. Lo audaz de esta conjunción descansa en el hecho de que ninguno de los dos se refirió en momento alguno a la obra del otro, siendo, sin embargo, contemporáneos. Uno de ellos es Michel Foucault; la otra, Hannah Arendt. Lo que señala el filósofo italiano es la afinidad casi subrepticia que existe entre los análisis de ambos, de tal manera que, antes que como separados y autónomos, cabe completar cada uno de ellos con las aportaciones del otro, con el fin de alcanzar una imagen cabal y completa de los avatares políticos modernos. El lugar en que se anudan ambos testimonios filosóficos, el centro de sus intentos respectivos por dar cuenta del mundo moderno, se recoge en el concepto foucaultiano de “biopolítica”: el desarrollo de la sociedad moderna exhibe la preminencia creciente de una política cuyo interés dominante se localiza en la administración, la organización y ordenación de la “nuda vida”, la vida despojada de cualquier calificación y devuelta al marco de los puros procesos biológicos. Eso será, como veremos más adelante, característica decisiva del pensamiento ideológico del siglo XX, tal y como Arendt da cuenta de él⁸³⁷. Para caracterizar lo que entiende por “nuda vida”, Agamben recurre a las distinciones ya operadas por la filósofa judía en relación con la constitución griega de lo político. En la noción griega de “política”, existe una confrontación clara entre la *zoé*, la vida natural presente en cualquier organismo vivo, indiferenciada y común a todos ellos, y el *bios*, que refiere a una cualificación que diferencia modos distintos de vivir referidos a un individuo o grupo humano⁸³⁸. Tal y como Arendt hace notar, en su momento inaugural la *polis* se funda sobre un *bios*, el *bios politikós*, excluyendo de su espacio la manifestación de la necesidad vital y sus procesos biológicos característicos. La ciudad se fundó alejándose de la naturaleza. Lo relativo a la nuda vida, la vida orgánica de los cuerpos, fue recluido por la *polis* en el ámbito de la privacidad, entre las paredes opacas del *oikos*, como algo ajeno y, en cierto modo, amenazante para la esfera pública. La crisis de los modos políticos clásicos, sin

⁸³⁶Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*; traducido por Gimeno Cuspinera, A.; Valencia, Pretextos, 1998. A partir de ahora se citará como *Homo sacer*.

⁸³⁷Véase *infra*, “IV. Filosofía e ideología”.

⁸³⁸Cf. Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., pág. 9. En la obra de Arendt, esta diferenciación está trazada, por ejemplo, en: Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 39 y ss.

embargo, permitió que lo que había sido considerado como esencialmente no-político -el conjunto de procesos naturales que aseguran el mantenimiento y reproducción de la vida- se llegara a transformar en referente mismo del interés político del Estado moderno y su soberanía. En términos arendtianos, esto marcó el fin de la comunidad política, tal y como había sido entendida desde la antigua Grecia, y determinó el nacimiento moderno de la “sociedad”, una esfera híbrida en la que se mezclan lo político y lo privado hasta transformar la *polis* en una gigantesca administración doméstica de las funciones vitales, una gestión de lo biológico extendida a la totalidad de la esfera pública, una “organización pública del proceso de la vida”⁸³⁹. La sociedad, de acuerdo con la acepción acuñada por la pensadora alemana, no es una forma más de comunidad política, sino la negación todo patrón político de convivencia, la organización colectiva dirigida a disponer un funcionamiento de las cosas no interferido por la acción humana, no obstaculizado por usos políticos. Para indicar lo mismo, Agamben parafrasea a Foucault: “El 'umbral de modernidad biológica' de una sociedad se sitúa en el punto en que la especie y el individuo, en cuanto simple cuerpo viviente, se convierte en el objetivo de sus estrategias políticas”⁸⁴⁰. De esta manera, la modernidad triunfante no es otra cosa que biopolítica, “una suerte de animalización del hombre llevada a cabo por medio de las más refinadas técnicas (...)”⁸⁴¹.

En la hegemonía de lo biopolítico localiza Agamben la característica decisiva de la modernidad, marcada asimismo por una duplicidad, por una ruptura con la tradición que, en vez de anular, intensifica a su vez los supuestos metafísicos del pensamiento occidental. En la obra del filósofo italiano se señala, pues, algo bastante parecido a lo que Arendt pone a la luz: si bien existe una fractura patente del desarrollo histórico al advenir la modernidad, una crisis y final debacle de la tradición inaugurada en la antigüedad griega, esa ruptura no es simplemente un abandono de todo lo anterior, sino que acontece en la forma de una exacerbación de ciertos elementos del pensamiento metafísico que esa misma tradición tenía como principio pero había dejado de realizar como realidad efectiva. En la época moderna se rompió definitivamente la distancia entre metafísica y política, una distancia que el carácter “contemplativo” de la metafísica, tal y como había sido asumida por la tradición, preservó como límite de ambas⁸⁴². La política moderna, en su renovado semblante, rompió esos límites ya exangües y se convirtió en una empresa de corte metafísico, de

⁸³⁹Ibídem, pág. 68.

⁸⁴⁰Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., pág. 11.

⁸⁴¹Foucault, M., *Dits et écrits*, citado en: ibídem, pág. 12.

⁸⁴²Cf. “La inversión de la contemplación y de la acción”, en Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., págs. 311-315.

manera que la “política se presenta entonces como la estructura propiamente fundamental de la metafísica occidental”⁸⁴³. Para ambos, Arendt y Agamben, la ósmosis de ambos elementos se presenta, en su más acabada perfección, en el campo de concentración, de manera que “el campo de concentración y no la ciudad es hoy el paradigma biopolítico de Occidente”⁸⁴⁴.

Lo que defendemos en este trabajo, precisamente, es que la crítica de las ideologías de Arendt, y su solidaria reconsideración de la filosofía política occidental *in toto*, se dirigen a la comprensión adecuada del hecho crucial de que su caudal se vertiera finalmente en la forma del campo de concentración y exterminio, tomando la existencia de dichos campos, no como una anomalía debida a regímenes delirantes y opuestos a la corriente principal del pensamiento político moderno, sino como verdadera experimentación de una posibilidad efectiva contenida en la concepción moderna de la política: “(...) el campo es el paradigma mismo del espacio político en el punto en que la política se convierte en biopolítica”⁸⁴⁵.

En Arendt, la noción de “biopolítica”, no utilizada expresamente, se encuentra contenida en la percepción del desarrollo de la época moderna como la ascensión y hegemonía de un nuevo tipo de hombre y de vida humana sobre la tierra: el *animal laborans*. Los tiempos modernos significan, de acuerdo con la pensadora judía, que el sujeto propiamente político pasa a ser solamente el animal humano, el ser vivo que se ocupa de la preservación de su vida, y no el ser capaz de acción y lenguaje. La sociedad, la forma en la que se organizan los hombres así entendidos, es una comunidad planteada exclusivamente como forma colectiva de mantenimiento del proceso vital y, como tal, se concentra en el proceso de la labor, en las funciones de los cuerpos. La actividad que define la humanidad de lo humano es, a partir de ahora, la reproducción de la propia vida, y la vida en común “gira en torno a la vida como el denominador común”⁸⁴⁶. El desplazamiento radical de la política al campo de la vida biológica supone, a los ojos de Arendt, una redefinición, completa y decisiva, de su consistencia, dado que, ante el hecho bruto de los organismos, la política ha de renunciar a los elementos de la acción y el lenguaje, para convertirse en administración técnica:

(...) cuando la vida está en juego, por definición, las acciones están bajo el imperativo de la

⁸⁴³Agamben, G., *Homo sacer*, op. cit., pág. 17.

⁸⁴⁴Íbidem, pág. 230.

⁸⁴⁵Íbidem, pág. 217. Véase *infra*, IV, 3.2.4, “Corolario II. Espacio y campos de exterminio”.

⁸⁴⁶Arendt, H., *Diario filosófico*, op. cit., pág. 517.

necesidad, y el campo adecuado para ocuparse de las necesidades vitales es la gigantesca y siempre creciente esfera de la vida social y económica, cuya administración proyectó su sombra en el espacio político desde el principio mismo de la Edad Moderna⁸⁴⁷.

La sociedad, en los términos en los que Arendt la describe, es el dispositivo de convivencia humana en el que la política, como tal, ha desaparecido. Es el lugar del “monopolio de la organización sobre la opinión”⁸⁴⁸. Gobernada por los requerimientos biopolíticos, la esfera de lo social ha de destinar al individuo a identificarse con una función resultante del proceso de la división de la labor, ya que “la sociedad es la forma de estar juntos en la que cada uno cumple una función, y es solamente en cuanto se identifica con su función”⁸⁴⁹; de este modo, el destino de la sociedad está marcado por la necesidad de excluir de su ámbito de sentido la libertad política para sustituirla por el aprovechamiento biológico de los procesos encerrados en el campo de las necesidades vitales. Una sociedad de laborantes no puede ser, en este sentido, una comunidad en la que sea tolerable el acontecimiento de la libertad, dado que su aglutinante se define en relación a la necesidad y coerción de la nuda vida orgánica. Las características que dibujan los contornos definidos de la sociedad moderna son, pues, la conformidad, el egocentrismo, la compulsión de las necesidades biológicas y privadas⁸⁵⁰. El hecho primordial que define a la moderna sociedad de laborantes refiere a que la puesta en el centro -en el lugar del espacio público- de las demandas biológicas condena a los hombres a la superfluidad, es decir, a la intercambiabilidad mutua. Los hombres son reducidos a las exigencias de la división de la labor, y la sociedad se articula como un entero sistema de necesidades en el que se asfixia el espacio abierto de la política. Por esta razón, Arendt comprende el primado de la sociedad como el efectivo desplazamiento de las capacidades políticas humanas a un lugar testimonial y privado, mientras que su lugar es ocupado por la “pública” exposición de las necesidades orgánicas privadas, idénticas a todos; la sociedad manifiesta, de acuerdo con esto, los rasgos de una cohesión monolítica que corresponde al “ser-uno del género humano” despojado de toda huella de diferencia individual⁸⁵¹. En su propio lenguaje aristocratizante, Chateaubriand expresó la misma idea de ocaso de la singularidad individual, que,

⁸⁴⁷“¿Qué es la libertad?”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 245.

⁸⁴⁸Expresión tomada de: Flores D'Arcais, P., *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, op. cit., pág. 77.

⁸⁴⁹Arendt, H., *Diario filosófico*, mayo de 1953, op. cit., pág. 349.

⁸⁵⁰Cf. Canovan, M., *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, op. cit., págs. 117-121.

⁸⁵¹Cf. Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, op. cit., pág. 352.

según Arendt, sólo puede manifestarse en la esfera del aparecer, de la acción y la palabra: “(...) la grandeza del individuo se verá en adelante sustituida por la grandeza de la especie”⁸⁵². La crítica arendtiana a lo social tiene que ver, por lo tanto, con su comprensión de la pluralidad como evento esencial del convivir humano y piedra de toque de la actividad política; pluralidad que, así como en el pensamiento filosófico tradicional fue tachada para afirmar la hegemonía *del hombre*⁸⁵³, la moderna organización social expurgó de la realidad efectiva a través de la anegación de los hombres en una masa indiferenciada de laborantes, eliminando el espacio abierto entre ellos y la posibilidad correspondiente de revelación de la pluralidad constitutiva de la esfera política. Atenta a las particulares palpitaciones y necesidades del organismo humano vivo, la sociedad, dirigida al paternal cuidado y satisfacción de las más concretas necesidades de cada uno de los cuerpos individuales, opera del modo en que Hegel describe la atención de la conciencia al “aquí” y “ahora” de la certeza sensible: poniendo de manifiesto que cada “aquí” y cada “ahora”, en realidad, corresponden a lo más universal e indiferenciado, y que cada uno de ellos puede ser sustituido por cualquiera otro, dada su naturaleza abstracta y carente de singularidad⁸⁵⁴. Reducidos a la inmediatez de la certeza sensible, así como a la de los procesos biológicos, los “yoes” se resuelven en el hecho de que “cada yo es solo, es el único, pero todos ellos dicen lo mismo”⁸⁵⁵.

La distinción entre lo social y lo político ha sido especialmente polémica y discutida con amplitud por parte de los lectores de Arendt. Habermas, como hizo en el caso de su visión de las revoluciones, criticó la excesiva rigidez de Arendt al separar completamente lo social de lo político y tratar las cuestiones sociales como “contaminación” en los acontecimientos específicamente políticos⁸⁵⁶. Según su parecer, “un estado descargado del tratamiento administrativo de las cuestiones sociales; una política purificada de las cuestiones de política social; una institucionalización de la libertad pública, independiente de la organización del bienestar (...) esto ya no es un camino practicable por *ninguna* sociedad moderna”⁸⁵⁷. También Albert Wellmer aventuró una crítica en este sentido, al afirmar que habría sido “más consistente que ella hubiera

⁸⁵²Chautebriand, *Memorias de ultratumba III*, apéndice; traducido por Monreal, J.R.; Barcelona, Acantilado, 2006, op. cit., pág. 1382.

⁸⁵³Véase *supra*, III, 2.2.1, “La filosofía política platónica como rama de la metafísica”.

⁸⁵⁴Cf. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., pág. 66.

⁸⁵⁵Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*; traducido por Fernández Buey, F.; Barcelona, Ediciones Península, 1991, pág. 89.

⁸⁵⁶Cf. “La historia de dos revoluciones”, en: Habermas, J., *Perfiles filosófico-políticos*, op. cit., pág. 201. Véase *supra*, III, 3.1.1, “Las revoluciones y la ambivalencia de la modernidad”.

⁸⁵⁷“El concepto de poder en Hannah Arendt”, *ibidem*, pág. 215.

reconocido que las cuestiones sociales (...) se convierten en políticas en el momento en el que son consideradas (...) como de interés común”⁸⁵⁸. Es cierto que Arendt demostró cierta ingenuidad al defender a menudo la no interferencia de lo social y lo político, llegando a establecer que los problemas sociales son simples “problemas técnicos” que pueden ser resueltos sin presencia alguna de elementos políticos de debate o discusión⁸⁵⁹; no obstante, la misma Arendt pareció en ocasiones comprender la distinción entre ambos aspectos en el modo que apunta Wellmer. En discusión con Richard Bernstein, la filósofa afirmó que los asuntos políticos se definen como todos aquellos en los que no existe un cálculo seguro y, por lo tanto, se da un espacio de discrepancia y discusión. ¿No son de esa naturaleza la mayor parte de las controversias acerca de las cuestiones pertenecientes al ámbito de lo “social”, tal y como ella misma lo entiende? De hecho, el ejemplo que Arendt ofreció para ilustrarlo es clarificador en este sentido: la construcción de un puente en un concejo americano, un asunto que, en primera instancia, no ofrece problema político alguno, hasta que se convierte en asunto de discusión y debate y, por lo tanto, comienza a proyectar implicaciones claramente políticas⁸⁶⁰. En esta coyuntura, existe, incluso en el pensar de Arendt, una copertenencia de lo social y lo político, de tal manera que la preponderancia de lo político habría de ser determinante en la definición misma de lo social, convirtiendo su frontera en una demarcación oscilante de acuerdo con los intereses políticos mismos. Si apuramos con seriedad el ejemplo presentado por ella, no podemos más que concluir en que la distinción que establece entre lo social y lo político es ya, ella misma, producto de una decisión política. Desgraciadamente, la pensadora alemana no articuló suficientemente la correlación entre lo social y lo político, dejándola en un plano demasiado abstracto en el que sólo es posible aventurar desarrollos más definidos.

⁸⁵⁸“It would have been far more consistent had she acknowledged that social questions (...) become political the moment they are considered (...) to be of common concern”. Wellmer, A., “Arendt on Revolution”, en: Villa, D. R. (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, op. cit., pág. 234.

⁸⁵⁹Véase, por ejemplo, la respuesta a una pregunta en este sentido en conversación con el mismo Wellmer: “Discusión con amigos y colegas en Toronto”, en: Arendt, H., *Lo que quiero es comprender*, op. cit., pág. 82.

⁸⁶⁰“Imaginemos un concejo. Se trata, por ejemplo, de determinar dónde hay que construir un puente. Esto puede decidirse de dos maneras: desde arriba o mediante debate. Si la cuestión de dónde hay que poner el puente es realmente una pregunta abierta, puede decidirse mejor mediante debates que desde arriba”. *Ibidem*, pág. 81. Albrecht Wellmer, ante esto, extrajo las consecuencias del planteamiento arendtiano : “Tome usted, por ejemplo, la cuestión de la educación, o de la sanidad, o el problema de la vida en las grandes ciudades, o incluso el simple asunto del nivel de vida. Me da la impresión de que, en nuestra sociedad, hasta los problemas sociales son inevitablemente problemas políticos”. *Ibidem*, pág. 82.

3.1.3. El Estado y la máquina

El advenimiento de la nueva organización industrial fue el acontecimiento angular de una modernidad en la que el trabajo se hizo indistinguible de la labor, ya que se asimiló a un proceso constante de producción y consumo en el que lo realmente nuclear no era la producción de objetos hechos para durar y componer los rasgos de un mundo estable, sino su confección para ser deglutidos, destruidos en los instantáneos actos de apropiación subjetiva que conforman la relación de consumo entre un ser laborante y su entorno⁸⁶¹. La industria, con su movilización general del mundo como un depósito permanente de recursos, permitió realizar la aspiración a anegar lo individual en un proceso inacabable en el que “todos nacemos con el fin de contribuir al trabajo y para desaparecer después”⁸⁶². Permitted, asimismo, convertir a las actividades privadas de aseguramiento de la vida orgánica en discurrir de toda la vida en común, siendo el más eficaz instrumento de socialización de la labor⁸⁶³. El primado de la máquina supuso la posibilidad misma de ensanchar los márgenes de la labor y las demandas de la “nuda vida” al total entramado de las manifestaciones vitales modernas, tanto en el tiempo, puesto que permitió extender la actividad laborante más allá de las posibilidades finitas de los cuerpos, como en el espacio, ya que ocupó todo claro de revelación dejando en su lugar la sola exhibición de intereses y actividades de carácter privado. Para la “sociedad de laborantes”, afirma Arendt, “el mundo de las máquinas se ha convertido en un sustituto del mundo real”⁸⁶⁴. Desde la aparición de la labor maquinística, todo podía convertirse ya en actividad laborante, rotos los límites en los que la tradición había encerrado su despliegue. Toda actividad fue adquiriendo, con la extensión del modelo industrial, los mismos ritmos y rutinas, el mismo carácter de programa desenvuelto en el tiempo, la misma naturaleza impregnada de necesidad y engranaje. La misma política, acomodada a los procedimientos de una técnica más, asumió como propias las características de automatismo y producción inacabable de “la realidad”. Remontando hasta los lúcidos juicios de Tocqueville, quien ejerció gran influencia en el pensamiento político de la filósofa, ésta no dudó en diagnosticar la dolencia que afectaba a aquellas comunidades en las que, desaparecido el espacio público y su condición radical de

⁸⁶¹“Y cuanto más rápidamente se consumen los productos confeccionados, tanto mayores son los ámbitos de actividad humana que el trabajo [labor] conquista y tanto mayor es la vinculación a las *ἀναγκαιά* que predomina en él, tanto más coacción se difunde en el mundo, etc.”. Arendt, H., *Diario filosófico*, noviembre de 1952, op. cit., pág. 254. La aclaración introducida entre corchetes es mía, dado que la traducción de la obra vierte “*labor*” (original inglés) por “trabajo” y “*work*” por “producción”.

⁸⁶²Zola, E., citado en: Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche*; traducido por Estiú, E.; Buenos Aires, Katz, 2008, pág. 375.

⁸⁶³Cf. Arendt, H., *Diario filosófico*, abril de 1953, pág. 338.

⁸⁶⁴Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 177.

apertura, los ciudadanos son encerrados en el ejercicio sonámbulo de actividades privadas. Este estado de cosas se parece excesivamente a lo que los antiguos denominaron “tiranía”, y es una señal del momento en que “los ciudadanos alcanzaron la madurez necesaria como para someterse a un poder despótico central”⁸⁶⁵. Aunque Arendt lo hace desde una reivindicación decidida de la revolución, mientras que Tocqueville postuló un carácter intrínsecamente liberticida en las formas revolucionarias, la pensadora judía coincide en buena parte de los juicios del autor francés acerca de la sociedad moderna; para éste, la sociedad es producto del triunfo de la revolución sobre la tradición, mientras que, para aquélla, es precisamente el resultado del fracaso de los movimientos revolucionarios, dirigidos en primera instancia a la institución de la libertad pero trocados en movimientos encaminados a alcanzar la simple abundancia⁸⁶⁶. Para ambos, eso sí, el producto coincide en sus rasgos reconocibles: una sociedad dominada por la “pasión por el bienestar” -que es “como la madre de la servidumbre”⁸⁶⁷- y la solidaria asunción de un modelo despótico de administración y organización que “sustrae a los ciudadanos toda pasión común, toda necesidad mutua, toda exigencia de entenderse, toda ocasión de actuar juntos; los encierra, por así decirlo, en la vida privada”⁸⁶⁸.

En la sociedad moderna, al desaparecer el carácter público de las cosas comunes, sólo queda la administración eficaz de los intereses privados y la concertación y organización que los integre en un marco común de referencia. La política se ha transformado en gestión. El único interés común que prevalece es el de cada cual por sus asuntos privados. Por esta razón, para inscribir lo “común” en sus estructuras de sentido, el liberalismo naciente hubo de postular una taumátúrgica “mano invisible” que sincronizara los intereses privados dispersos, dado que la desaparición de la esfera pública como tal había clausurado la posibilidad de “toda exigencia de entenderse, toda ocasión de actuar juntos”. Arendt, sin embargo, no se plegó al embeleco de esa dirección de orquesta fantasmagórica, y supo localizar el resorte real de la organización social moderna en el dominio, centralizado y progresivamente más burocratizado, del poder del Estado. El aislamiento de los hombres, la reclusión en la opacidad de sus funciones orgánicas y la “labor de sus cuerpos”, la incapacidad de llegar a habitar un espacio común en el que actuar, exigió de manera correspondiente un instrumento técnico de administración de todo aquello en lo que ya era

⁸⁶⁵Tocqueville, A., citado en: Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, op. cit., pág. 333.

⁸⁶⁶Cf. Birulés, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, op. cit., pág. 120.

⁸⁶⁷Tocqueville, A., *El antiguo régimen y la revolución*, op. cit., pág. 171.

⁸⁶⁸Ibídem, pág. 50.

imposible “actuar juntos”. El crecimiento de la sociedad, de esta manera, no puede entenderse como independiente del Estado moderno, sino como íntima y solidariamente adherido a él. El Estado ocupa el lugar vacío de lo público, movilizándolo y ordenándolo en beneficio de las actividades privadas puestas a la luz, pero monopolizando su disponibilidad, y, en última instancia, incluso dirigiéndose contra las mismas disposiciones privadas que parecía garantizar, como es el caso de la consumación totalitaria del principio estatal.

El Estado-nación europeo, según Arendt, asumió en el ocaso de la política el cuidado y fortalecimiento de la sociedad, convirtiéndose en “una organización de propietarios que pedían protección para su riqueza (no ya exigencia de acceso a la esfera pública)”⁸⁶⁹, pero culminó su periplo sacrificando incluso esos intereses en favor del “todo” de la sociedad totalitaria. El gran instrumento emergente en la modernidad es, por lo tanto, el Estado tecnificado y burocratizado que se apropia de los intersticios que separan a los átomos aislados que son los individuos; es el gigantesco aparato que organiza los territorios, los recursos, las poblaciones en torno a un programa de eficacia y aprovechamiento biológico de la realidad entera; es el nuevo poder secular que “prescindiendo de la religión cristiana (...) se convierte necesariamente en 'el conjunto de todas las realidades', en el 'ser universal', y en la 'providencia del hombre’”⁸⁷⁰. La política perdió así su consistencia y definición propias -presente tanto en la antigüedad greco-romana como en las eclosiones revolucionarias- para convertirse en el medio estatal “para proteger la subsistencia de la sociedad y la productividad del libre desarrollo social”⁸⁷¹. El diagnóstico sobre la modernidad está unido en Arendt, consecuentemente, a la crítica del dominio del Estado sobre el espacio público, un dominio en *crescendo* que terminará por hacerse absoluto en los regímenes totalitarios. Su lectura corre pareja a la de otra gran pensadora del siglo XX, Simone Weil, para quien el Estado “era la máquina anónima, ciega, productora de orden y poder (...) que algunos países adoran”⁸⁷², llevada a “un punto más alto de perfección por Luis XIV, y a un punto todavía más alto por la Revolución [francesa], y después por Napoleón” y que, finalmente, “ha encontrado su forma suprema en Alemania”⁸⁷³.

⁸⁶⁹Campillo, N., *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, op. cit., pág. 105.

⁸⁷⁰Palabras de Feuerbach acerca del Estado, citado en: Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche*, op. cit., pág. 115.

⁸⁷¹“Introducción a la política II”, en: Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 63.

⁸⁷²“Algunas reflexiones sobre el origen del hitlerismo”, en: Weil, S., *Escritos históricos y políticos*, op. cit., pág. 231.

⁸⁷³Ibídem, pág. 228.

3.1.4. *La alienación del mundo*

El aislamiento de los hombres, su reclusión en la privacidad, la apropiación de lo público por parte de una burocracia estatal que lo convirtió en prolongación de los intereses privados técnicamente administrados, todo ello refiere el devenir de una historia moderna que cabe ser entendida, según la apreciación de Arendt, como un progresivo debilitamiento de la práctica y la acción políticas. El hombre moderno, separado de sus semejantes en el plano de la acción, pero fundido con ellos en el de los procesos imparables de la vida biológica, asistió a lo que la filósofa denomina una creciente “alienación del mundo”. Esta expresión, que evoca al concepto de “alienación” formulado por Marx, supone realmente una posición polémica de la autora con respecto al filósofo alemán, y tanto que dibuja una frontera adversativa clara entre los dos. Mientras la alienación en Marx refiere a la relación del sujeto consigo, a la separación con respecto a su propia esencia y su estado de pérdida en el mundo objetivo, en Arendt tiene que ver con la pérdida por parte del hombre moderno de su hogar mundano, su incapacidad para habitar políticamente el mundo⁸⁷⁴. Así, mientras la solución a la alienación marxiana consistiría en convertir en “sujeto” al mundo objetivo a través del trabajo, porque sólo así el hombre reencontraría su propia mismidad, la de la pensadora judía pasaría precisamente por lo contrario: asegurar la alteridad del mundo, fortalecer los límites y medidas que impidan que sea asumido por el sujeto como parte de su propio organismo, afirmarlo en su “carácter de cosa”.

Según la lectura de la Arendt, la edad moderna supuso, en el discurrir histórico, un proceso creciente y acelerado de expropiación. Los hombres fueron despojados de su situación mundana por la poderosa constelación de las ideas científicas, las innovaciones técnicas, las fuerzas económicas y la soberanía expansiva del Estado. El centro de la sociedad moderna es, en esta coyuntura, el desatamiento de las fuerzas productivas, la toma del espacio mundano por los procesos de crecimiento y aprovechamiento económico-biológicos. El consumismo, el nuevo modo de relación entre el hombre y su entorno, significó la depreciación de todas las cosas mundanas, a las que se negó el carácter de “cosa” - que el trabajo transmite a sus objetos- con el solo fin de posibilitar su asimilación metabólica por parte de los cuerpos laborantes. La labor, la actividad cada vez más predominante en la humanidad moderna, no produce objetos hechos para durar y disponer las lindes

⁸⁷⁴Nos encontramos aquí también con un acuerdo con ciertas tesis de Heidegger, aunque “rectificadas” por el irreprimible carácter político de la comprensión de Arendt, que hace que, a la larga, su significado varíe notablemente. Para la idea heideggeriana de pérdida humana del hogar en la tierra, véase, por ejemplo: “El desterramiento deviene un destino universal”. Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, op. cit., pág. 57.

y referencias de un mundo dotado de perdurabilidad, sino cuasi-objetos formados para ser deglutidos por los organismos, producidos para ser inmediatamente destruidos e incorporados a los procesos metabólicos que aseguran la constancia de la vida biológica y los procesos sociales. En la emancipación de las fuerzas económicas que nutren la vida de la sociedad moderna, el objeto único es la acumulación de riqueza, la creación de reservas energéticas disponibles para la alimentación de los procesos orgánicos del “cuerpo” social. Esta acumulación “sólo es posible si se sacrifica el mundo y la misma mundanidad del hombre”⁸⁷⁵. El ser humano fue expulsado, así, de su espacio mundano y obligado a una huida hacia sí mismo -lo que constituye el proceso de subjetivización que conforma la creación del sujeto moderno a partir de Descartes- y hacia el universo -a través de la hegemonía de las ideas científicas y su búsqueda de fuerzas y leyes universales-⁸⁷⁶. Los tres grandes acontecimientos que configuran la idiosincrasia moderna, tal y como son retratados por la autora alemana, abundan de esta forma en el exilio humano con respecto al mundo, en la expropiación, tanto ideal como material, que tiene como resultado la desaparición del espacio público y de la realidad común que constituyen el territorio patente de la actividad política. Estos acontecimientos, en lo que tienen de intenso poder simbólico, hablan por sí mismos de la anulación de la condición humana por excelencia: la condición de la mundanidad, y abrieron la puerta, por lo tanto, a los intentos ideológicos de reformular esta condición “liberando” al hombre de sus ataduras mundanas y transformando a la criatura humana en “ser universal”. Los tres eventos de definición de la época moderna poseen, por lo tanto, la inequívoca contundencia de un desarraigo brutal del hombre con respecto al mundo:

Tres grandes acontecimientos se sitúan en el umbral de la Época Moderna y determinan su carácter: el descubrimiento de América y la consiguiente exploración de toda la Tierra; la Reforma, que al expropiar las posesiones eclesiásticas y monásticas inició el doble proceso de expropiación individual y acumulación de riqueza social; la invención del telescopio y el desarrollo de una nueva ciencia que considera la naturaleza de la Tierra desde el punto de vista del universo⁸⁷⁷.

⁸⁷⁵Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 283.

⁸⁷⁶Para todo esto, sólo esquemáticamente expuesto en las líneas que nos ocupan, es preciso acudir a: “*La vita activa* y la época moderna”, en: *ibidem*, págs. 277-355.

⁸⁷⁷Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 277.

Acosados por tan cruciales acontecimientos, los cuerpos fueron barridos de su situación mundana y entregados a la sola vida orgánica; las mentes, por su parte, quedaron recluidas en una forma de pensamiento incapaz de alcanzar las certidumbres de un mundo común. Por esta razón, la filosofía moderna, según Arendt, responde a un proceso de precipitación de la subjetividad, producto del destierro del mundo. Para la filosofía moderna, fue preciso reformular la realidad humana de acuerdo con una subjetividad que, carente de mundo, hubiera de buscar su decantación precisa en una doble huida de lo mundano: una fuga hacia el interior, hacia la subjetividad recién constituida en único fundamento de la experiencia y la realidad; una huida hacia el exterior, hacia el universo descrito como nuevo marco de una experiencia descarnalizada, matematizada, elevada a la abstracción de un “punto de vista universal”⁸⁷⁸. El término medio en retirada, el mundo como realidad duradera que localizaba antiguamente al hombre en una posición irreductible a los procesos biológicos animales o a la eternidad trascendente de los dioses, fue, así, erradicado como espacio humanamente conformado y devuelto a la condición natural de materia en permanente proceso de elaboración y consumo. Con él, con ese mundo que constituye el interés genuino de la acción, la política fue condenada a sobrevivir únicamente en la asimilación a los procesos de la labor -en tanto administración doméstica de los intereses biológicos de la sociedad- o de la fabricación -como desarrollo técnico de un plan o programa dirigido a “construir” o “fabricar” una sociedad o un hombre “nuevos”. La alienación del mundo, por lo tanto, se configura en la representación arendtiana como núcleo de la moderna desaparición de la política y motor de todas las expresiones consecuentes, que culminan en el nacimiento de las ideologías políticas y su realización totalitaria⁸⁷⁹, políticas de la nuda vida y la labor cuya comprensión de la acción se resuelve en la actividad fabricadora de un mundo, una realidad, un hombre “nuevos” planteados como objetos resultantes de una producción reglada.

⁸⁷⁸Cf. *ibidem*, caps. 37-40, págs. 294-310. Esta idea puede ser encontrada, antes de Arendt, también en su frecuentado Walter Benjamin, para quien la cardinal distinción entre la antigüedad y la modernidad consiste en que en ésta se da una “entrega a una experiencia cósmica” que puede localizarse, como impulso naciente, en los primeros astrónomos modernos -Brahe, Copérnico, Kepler- en tanto “hincapié exclusivo sobre una conexión óptica con el universo”. De este modo, según Benjamin, en la Gran Guerra de 1914 es posible constatar, a través de la hasta entonces desconocida movilización de la materia a través de la inteligencia técnica, “un intento de celebrar nuevos, inauditos desposorios con las potencias cósmicas”, de modo que el “gran galanteo con el cosmos se consumó por primera vez a escala planetaria, es decir, en el espíritu de la técnica”. La transformación moderna de la vida humana sobre la tierra es, también para Benjamin, brutal, de manera que en “la técnica se le está organizando una *physis* en la que su contacto con el cosmos se forma de manera nueva y diferente (...)”. Véase: “Al planetario”, en: Benjamin, W., *Calle de sentido único*; traducido por Brotons Muñoz, A.; Madrid, Akal, 2015, págs. 89-91.

⁸⁷⁹Véase *infra*, “IV. Filosofía e ideología”

La alienación del mundo es el fenómeno central de la modernidad, y de él Arendt obtiene un sentido preciso para los fenómenos que acompañarán al deambular histórico de los últimos siglos. El hombre perdió la única trascendencia a la que le es dado aspirar, la de un mundo que le acoge al nacer y cuya duración ofrece un marco de estabilidad a la constante inquietud del vivir individual y efímero⁸⁸⁰. Hoy es, entonces, un extraño desterrado de todo hogar y sólo acogido al impulso biológico de las necesidades vitales. Atenuado progresivamente el sentido de realidad proporcionado por el sentido común, el hombre de la modernidad sólo puede confiar en lo amparado bajo la cobertura de una certeza subjetiva. El significado de la filosofía cartesiana es, en este sentido, de una importancia fundacional, pues realizó aquello que hizo pensable la desaparición del mundo en el movimiento de la propia conciencia, la “disolución de la realidad objetiva en los estados subjetivos de la mente”⁸⁸¹. El mundo, tal y como fue tomado por la nueva subjetividad, sólo tiene sentido como “materia” inerte de la “acción práctica”⁸⁸², como material susceptible de modelación por parte de la voluntad “libre” -soberana- del sujeto. La única y positiva apropiación de la realidad que hizo representable tomó el aspecto de la técnica, que otorga forma humana a lo extraño y mostrenco. El mismo Hegel, pensador esencial de estos tiempos, convino en que la actividad del espíritu resulta en la asimilación de lo otro, el reconocimiento de sí en lo aparentemente extraño, señalando como metáfora reveladora la afinidad del espíritu con los procesos digestivos que convierten la exterioridad en interioridad. Sólo en tanto digerido e incorporado a la actividad subjetiva, sólo como pensamiento, el mundo es dotado del carácter de realidad que por sí mismo había extraviado⁸⁸³. Desde el momento en que el ser humano ha perdido el mundo, o se ha perdido con respecto a éste, la única forma de reconocer lo real como propio es el metabolismo, como más adelante veremos que propugna el mismo Marx. El mundo ya no puede ser apreciado como hogar, como espacio de presencia pública, sino como “objeto” de deseo y consumo para el organismo aislado de los otros; por ello, la técnica maquinística desplazó a cualquier otra disposición en la relación con la realidad, ya que facilitó la licuefacción de lo sólido con vistas a su fácil deglución. El único modo pensable de restablecer contacto con el mundo, de sentirse en él

⁸⁸⁰Cf. Arendt, H., *Diario filosófico*, agosto de 1954, op. cit., pág. 477.

⁸⁸¹Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 305.

⁸⁸²Recuérdese a Fichte. Como es evidente, aquí “acción práctica” tiene mucho más que ver con el modelo del trabajo - con la actividad fabricante que toma el “no-yo” como material de fabricación - que con la acción en su sentido arendtiano o la *praxis* griega.

⁸⁸³Arendt localiza en esta primordial identificación de realidad y pensamiento, en menoscabo de la realidad mundana, la línea irrompible que une principio y fin de la época moderna, Descartes y Hegel. Cf. Arendt, H., *Diario filosófico*, diciembre de 1969, op. cit., pág. 739.

“como en casa” -utilizando la expresión de Hegel- consistió, entonces, en el procesamiento mecánico de ese mundo, procesamiento que incorpora la alteridad mundana a los procesos laborantes humanos y la convierte así en reconocible para el hombre, la transforma en otro “sí mismo”. Jünger también lo expresó de un modo inequívocamente hegeliano: “La meta de la técnica es la espiritualización de la tierra”⁸⁸⁴. En este sentido, de acuerdo con Arendt, todos los intentos modernos de restañar la alienación y pérdida del mundo a través del trabajo, condenaron a la modernidad a una intensificación de la alienación, convirtiendo al mundo en simple materia para ser digerida por el organismo, y, por lo tanto, despojándole de su misma condición de “mundo”.

La relación constitutiva de la mentalidad moderna con el mundo externo -aquello sobre lo que pende la “duda cartesiana”- se define, por lo tanto, por la actividad asimiladora, digestiva, de una subjetividad que sólo reconoce realidad en aquello que ella misma ha hecho e incorporado a sus propios parámetros de inteligibilidad, un sí mismo que sólo contempla lo otro con extrañeza y, consecuentemente y por encima de todo, pone como “audaz empresa de la razón” la de “liberar a la humanidad del espanto del mundo objetivo”⁸⁸⁵. El concepto de verdad, con esto, transformó su semblante con respecto a la verdad tradicionalmente considerada: desde ahora, ya no puede ser producto de la revelación, “dada” en la experiencia mundana de los hombres, sino que ha de ser producida en su actividad trabajadora y laborante: “el hombre puede al menos conocer lo que hace”⁸⁸⁶. Como más adelante retomaremos, el auténtico “poner sobre sus pies” a la dialéctica hegeliana que Marx emprendió supuso en la interpretación de la filósofa, antes que nada, la traducción de esa dialéctica “espiritual” a los procesos materiales, es decir, la sustitución de la asimilación y reconocimiento de toda realidad en el pensamiento, postulada por Hegel, por la asimilación del mundo entendido como materia del trabajo marxiano⁸⁸⁷.

⁸⁸⁴Jünger, E., *El trabajador*; citado en: Fernández-Flórez Hidalgo, L., *La ontología política de Hannah Arendt y su lugar en el discurso anti-moderno del siglo XX*, op. cit., pág. 271.

⁸⁸⁵Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*; traducido por Gabás, R.; Barcelona, Tusquets Editores, 2012, op. cit., pág. 55

⁸⁸⁶Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 305.

⁸⁸⁷Ya antes nos hemos referido a esta relación entre Marx y Hegel. Frente a aquellos, como Althusser, que postulan una ruptura epistemológica en el pensamiento de Marx -distinguiendo entre el joven Marx, “humanista”, y el maduro científico social liberado de toda traza de hegelianismo-, Arendt lee en el itinerario entero del filósofo renano una continuidad sustancial que emparenta sus primeros escritos con *El capital*. Según esto, lo que hizo Marx al invertir el sistema hegeliano fue “producir un sistema estrictamente hegeliano de la historia”. Cf. Arendt, H., “Thinking and Moral Considerations”, op. cit., págs. 25-26. En este respecto, Arendt guarda consonancia con ciertos asertos del mismo Marx: “La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquella.

3.1.5. La sustitución de la política por la “Historia”

El efecto de las conmociones modernas en la vida humana, en relación a la siempre frágil constitución mundana de la política, fue demoledor. Debilitado el marco mundano en el que la acción política encuentra su interés, la forma dominante de supervivencia de las ideas y prácticas políticas consistió en un giro hacia el sí mismo de la vida y el metabolismo sociales, y generó una “movilización de lo apolítico”⁸⁸⁸ que tomó como centro de significatividad los procesos naturales, orgánicos de la nuda vida. El organismo, en esta coyuntura, en tanto entregado a sus propias funciones laborantes, sólo trata consigo, y cuando se dirige a lo otro es para destruir su alteridad en los procesos de apropiación metabólica. En este trance, se convirtió en difícil tarea pensar en la convivencia humana en términos estrictamente políticos, y éstos se sustituyeron, sobre todo, por la comprensión *histórica* de los fenómenos humanos. Este decisivo desplazamiento de lo político por lo histórico, gesto crucial de la modernidad para Arendt, no es óbice para que, a su vez, la autora reconozca en el nacimiento de la Época Moderna una indeterminación fundamental, que podría haber conducido, en vez de a un languidecimiento de la política, a una intensificación procedente del abandono de la metafísica productivista de la Antigüedad y la Edad Media. A diferencia de la lectura marxiana del devenir histórico humano, Arendt no contempla en el tiempo el estigma de una necesidad ineludible. Todo podía haber ocurrido de manera distinta, aunque finalmente ocurriera como lo hizo. En el nacimiento de la modernidad se da un quicio que se abría a muy distintos caminos. El período que alcanzó un oscurecimiento casi total de las capacidades políticas humanas se inauguró con la decidida apuesta política de Maquiavelo, que, según la pensadora judía, desató a la política de sus forzados lazos con la moral o la metafísica, y la puso en disposición de adquirir una dignidad propia *qua* política⁸⁸⁹.

En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darla la vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística”. “Epílogo a la segunda edición”, en: Marx, K., *El capital*, I; traducido por Scaron, P.; Siglo XXI, Buenos Aires - México D. F. - Madrid, 1975, pág. 20. Igualmente, en carta a Engels de 1858, Marx le confía: “(...) me proporcionaré el gran placer de hacer accesible, en dos o tres pliegos impresos, a los hombres con sentido común, el fondo racional del método que H[egel] ha descubierto y al mismo tiempo mistificado”. “Correspondencia con Engels, Lasalle y Weydemeyer”, en: Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política*; traducido por Tula, J., Mames, L., Scaron, P., Murmis, M. y Aricó, J.; Buenos Aires - México D. F. - Madrid, Siglo XXI Editores, 2008, pág. 315.

⁸⁸⁸Cf. “El concepto de poder en Hannah Arendt”, en: Habermas, J., *Perfiles filosófico-políticos*, op. cit., pág. 212.

⁸⁸⁹Arendt nunca dedicó a Maquiavelo más que reflexiones ocasionales y aisladas, pero en casi todas ellas señaló la importancia del florentino para una genuina teoría política, para una recuperación de lo político en tanto distinguible de otras actividades humanas. Pueden consultarse al efecto: Castillo Cisneros, M., “Rescate de Maquiavelo desde una mirada arendtiana”, *Desafíos*, 25, 2, págs. 69-92. Acerca de la “promesa” política que renació en los tiempos del

(...) que Maquiavelo fuese el primero en percibir el nacimiento de una esfera puramente secular cuyas leyes y principios de acción eran independientes de la doctrina eclesiástica en particular, y de las normas morales que trascienden la esfera de los asuntos humanos, en general⁸⁹⁰.

No obstante, la tendencia dominante consistió, finalmente, en subyugar lo político bajo el peso de la “necesidad histórica” y comprender los resortes indeterminados de la acción política como manifestaciones de un automatismo providente, ya fuera el “espíritu del mundo”, “la idea” o la necesidad de las “fuerzas productivas”. Éste es uno de los giros centrales de la época moderna, por el que cabe comprender la postergación de lo político. Sólo las breves y fulgurantes iluminaciones revolucionarias, según la visión de Arendt, sacaron a la luz de nuevo, aunque fuera fugaz y discontinuamente, el carácter propiamente político de la condición humana, ya fuera en Norteamérica, en Francia, ya en la Comuna de París, San Petersburgo o, más recientemente, en Budapest. El valor emblemático de las revoluciones responde, sobre todo, a este carácter de rememoración, de breve ejercicio de las capacidades políticas sepultadas bajo el peso de la “vida social”, más que a un éxito que, desgraciadamente, nunca llegaron a asegurar. El hecho es que el camino de la modernidad no fue la política, sino la Historia.

¿Qué significa, en la cartografía de las capacidades activas humanas, la evacuación del horizonte de la política por parte de la comprensión histórica triunfante? Arendt no puede dejar de evocar a Kant y su “melancolía del proceso histórico”⁸⁹¹, que radica en el cambio brutal de punto de vista que hace elevarse al “espectador” por encima de toda contingencia y toda individualidad, hasta alcanzar la perspectiva “flotante en el espacio”, la óptica de quien ha alcanzado a observar el desarrollo del actuar humano como un simple epifenómeno de la unitaria vida evolutiva de la especie.

El predominio de la historia en la mentalidad moderna -cuando “en lugar de doctrina política

pensador florentino, los albores de la época moderna: “ El problema de lo político recuperó aquella importancia grave y decisiva para la existencia de los hombres que le había faltado desde la Antigüedad”. “El concepto de historia: antiguo y moderno”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 114.

⁸⁹⁰ Arendt, H., *Sobre la revolución*, op. cit., pág. 47.

⁸⁹¹ Cf. Arendt, H., *Lectures on Kant's political Philosophy*, op. cit., pág. 9.

hubo filosofía de la historia”⁸⁹²- indica, una vez más, uno de los signos polifacéticos de lo que la pensadora judía nombra como “alienación del mundo”: la realidad, despojada de toda solidez mundana, de perdurabilidad y estabilidad, fue asumida en el discurrir subjetivo del “espíritu” en la forma de un caudal, un proceso temporal en el que todo se hace y deshace sin dejar tras de sí objeto alguno que no sea ruina o monumento. Lo único permanente es, de acuerdo con esto, la estructura del flujo, es decir, las leyes necesarias que determinan el discurrir del proceso en su totalidad. La historia, en este sentido, constituye, según Arendt, la transposición de las mismas categorías que rigen la “labor de los cuerpos” al ámbito entero de la realidad. La raíz del mundo humano no es ya el espacio que permite la presencia de los otros diferenciados, sino el tiempo en constante devenir cuyo significado sólo puede aprehenderse en tanto desarrollo necesario para el que nada cuentan las contingencias de la individualidad humana y su acción, porque lo “universal debe realizarse mediante lo particular”⁸⁹³. Por esta razón, en la modernidad asistimos a una transformación radical de la experiencia humana de lo real: el hombre moderno no se encuentra ya en un mundo que estaba ahí antes de él nacer y lo sobrevivirá a su muerte, sino en el seno de un proceso impetuoso en el que no es otra cosa que un elemento insignificante, otro más, arrastrado por la corriente imparable del tiempo.

Mientras en la antigüedad la historia tenía como centro el hecho de la inmortalidad del mundo, confrontado a la fugacidad individual, en la época moderna el común denominador de naturaleza e historia es el concepto de proceso⁸⁹⁴. Como bien adivinó Kant, que vivió los tiempos de fermentación definitiva de la nueva comprensión histórica de la realidad, la contemplación de la historia ha de traspasar al individuo de una profunda melancolía: la de quien sabe que la noción de “progreso”, unida al caudal histórico, condena a la vida individual a la plena insignificancia⁸⁹⁵. Arendt rememora así la inquietud que la nueva comprensión de la historia produjo en Kant, aunque él mismo contribuyera poderosamente a coronarla como punto de vista privilegiado. La “melancolía del proceso histórico”, tal y como fue anunciada por el filósofo de Königsberg, alude en Arendt al creciente borrado de la acción del campo de las actividades humanas. En un marco gobernado por

⁸⁹²La expresión, semejante a la utilizada por Arendt, es, en esta ocasión, de Safranski: Safranski, R., *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, op. cit., pág. 325.

⁸⁹³Hegel, G.W.F., *Introducción general y especial a las “Lecciones sobre la filosofía de la historia universal”*, op. cit., pág. 114.

⁸⁹⁴“El concepto de historia: antiguo y moderno”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 100. Acerca del concepto de “proceso” y su centralidad en las ideologías políticas, véase *infra*, IV, 3.2.1, “Libertad y proceso”.

⁸⁹⁵Cf. Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op. cit., pág. 9.

las leyes del proceso histórico, la acción -unida a las notas problemáticas de imprevisibilidad, contingencia, indeterminación- se convirtió en un invitado incómodo al festín del pensamiento humano. Al inscribirse en todo devenir la señal inequívoca de una necesidad histórica, la acción hubo de ser eliminada del repertorio de las capacidades humanas, o bien asimilada al espectro de otras actividades compatibles con su férreo cumplimiento: el trabajo, la labor, el entendimiento. Es el mismo Kant quien, aunque fuera impregnado de melancolía, contribuyó a fijar definitivamente la noción de una providencia histórica que desactivaba violentamente el significado de la acción humana, convirtiéndola en apariencia. La libertad, en un gesto moderno por excelencia, se presenta entonces, ante el filósofo alemán, como algo garantizado únicamente por la necesidad⁸⁹⁶.

La imposibilidad de la acción en un marco histórico presidido por la necesidad es, según Arendt, el gran problema al que no supo enfrentarse la política moderna, y continúa siendo el centro traumático que obtura el desarrollo de una política para los tiempos presentes⁸⁹⁷. Al establecer los carriles inflexibles de una “Historia Universal”, la época moderna hizo impracticable, o al menos muy difícil, el pensamiento de las diferencias que componen una pluralidad, dado que “en virtud de la idea de una historia universal, la pluralidad de los hombres se funde en un individuo humano, que pasa a llamarse humanidad”⁸⁹⁸; la filosofía de la historia, que acude al fondo de unidad que permanece oculto tras la algarabía múltiple de las apariencias, convirtió a la política en simple “superestructura”, y a la acción individual y comunitaria en efecto de estructuras invisibles y profundas, sumiendo toda diferencia en la homogeneidad impasible del ser⁸⁹⁹. Se estableció entonces el paradigma, tan importante para el desarrollo de las ideologías, de los super-sujetos, las entidades supraindividuales que vampirizando las capacidades concretas de los individuos, y condenando consecuentemente a éstos a la más completa impotencia, asumieron en el imaginario moderno todas las prerrogativas de la acción: la humanidad, la nación, la clase social, la raza⁹⁰⁰. La perspectiva política de Arendt, frente a la reificación de los sujetos políticos supraindividuales, se

⁸⁹⁶Cf. Arendt, H., *Diario filosófico*, enero de 1952, op. cit., pág. 165.

⁸⁹⁷A ello se refiere la autora cuando analiza la situación política contemporánea, como, por ejemplo, la norteamericana en los convulsivos años sesenta y setenta. Cf. Arendt, H., *Crises of the Republic*, op. cit.

⁸⁹⁸Arendt, H., *Diario filosófico*, agosto de 1950, op. cit., pág. 17. Subrayado de la autora.

⁸⁹⁹En este sentido, la Antigüedad metafísica y la modernidad historicista confluyen en la misma negación de las diferencias y la pluralidad del aparecer: “ya no habrá existencias, es decir, reales individuos, sino las eternas leyes del ser como proceso natural-histórico o histórico-natural”. Flores D'Arcais, P., *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, op. cit., pág. 130.

⁹⁰⁰Más adelante habremos de considerar con más detenimiento la consistencia de estos super-sujetos. Véase *infra*, “IV. Filosofía e ideología”.

dirigió siempre hacia estas entidades desde la convicción opuesta de que sólo el existente concreto, junto a otros existentes también concretos, es capaz de acción; por esta razón, la pensadora de Hannover denunció sin ambages la concepción histórica que anula la pluralidad, y apostó por un modo de hacer historia que renunciase a la ilusión de la unidad y la homogeneidad, que aboliera la esperanza en una providencia histórica inexorable. Es por ello que defendió una práctica del pensamiento histórico que, en vez de enfatizar la continuidad de un proceso, hiciese saltar por los aires, a la manera de Benjamin, todo “continuum” histórico⁹⁰¹ con vistas a posibilitar la aparición y comprensión de acciones no teleológicamente determinadas, o lo que es lo mismo: libres⁹⁰².

Arendt estuvo constantemente ocupada en la reversión del giro en la concepción de la historia, que convirtió a la pluralidad en un ente de razón ilusorio. De este modo, como la época moderna condujo a la absorción de los acontecimientos aparentemente contingentes -pertenecientes al plano de la pluralidad- en la necesidad, el empeño de la pensadora judía fue devolver todo lo humanamente significativo a ese plano y a la contingencia que le pertenece. No hay “ardid de la razón”⁹⁰³, no hay propósito oculto que guíe las cosas humanas en su devenir, sino contingencia, adherida a la pluralidad ingobernable y al aparecer sin esencia. La historia, según Arendt, no está gobernada por mano alguna invisible que señale un progreso, y el precio de ensanchar su ámbito de significado hasta provocar la saturación de sentido característica de la concepción histórica moderna sólo puede ser una devaluación decisiva de los hechos y acciones concretas, extinguiendo todo sentido perteneciente al ámbito de la política. Esto es, en suma, lo que efectuó la noción moderna de “Historia”. Y, en relación con ello, según la filósofa, es indiferente mirar a “liberales” o “conservadores”, ya que todos confluyen en la misma fe en el “proceso histórico”. Todos ellos asientan sus más arraigadas convicciones políticas en la expulsión de lo político del espacio humano de las apariencias, o lo que es lo mismo: erradican el sentido de la política a través de su saturación, a través la postulación de un super-sentido unitario e inmovible que guía con precisión todo acaecer, ya sea la mano invisible de Smith, ya el espíritu del mundo hegeliano, ya su posterior avatar marxista: la necesidad histórica⁹⁰⁴.

⁹⁰¹Cf. Nordmann, I., “Hannah Arendt: las vías hacia la acción y el pensamiento político”, *Debats*, 37, 1991, pág. 41.

⁹⁰²Acerca del concepto de libertad en Arendt, véase *supra*, II, 2, “La dimensión humana del 'hacer'”.

⁹⁰³O, como suele traducirse en Hegel, “astucia de la razón”. Arendt utiliza la expresión refiriéndose a Leibniz: Cf. Arendt, H., *Diario filosófico*, noviembre de 1954, op. cit., pág. 490.

⁹⁰⁴Según Arendt, las diferencias políticas exhibidas por los dos espectros enfrentados en la política contemporánea, remiten a “las dos caras de la misma moneda”: “el liberalismo y el conservadurismo se presentan como filosofías políticas correspondientes a la mucho más general y amplia filosofía de la historia del siglo XIX”. “¿Qué es la

Romper, pues, la necesaria y férrea continuidad del proceso que los modernos denominaron “Historia” es la clave a la que apunta todo el pensamiento arendtiano y que soporta sobre sí la posibilidad de volver a pensar la política, y, por consiguiente, de volver, también, a actuar. Pero, ¿cómo? Así como el gesto moderno por excelencia consistió en la conversión de lo contingente en necesario -al modo en que Leibniz indicó cómo una serie de puntos arrojados al azar sobre un papel pueden ser conducidos a la unidad de una curva matemática que permita deducir una fórmula⁹⁰⁵- Arendt sitúa la esperanza para un convivir político en la devolución a la contingencia de todos los hechos y acciones asidos con fuerte mano por la necesidad histórica. Su deseo es devolver a la pluralidad lo que sólo puede surgir *en* ella. La ruptura del *continuum* histórico, que ha de conformar lo esencial de la tarea del historiador, no exige, sin embargo, una renuncia a la historia como tal. Según la perspectiva de Arendt, es la misma historia la que resuelve y reivindica un desarrollo discontinuo, fragmentario, contingente. La historia, contemplada en sí misma, es acontecer, y no deducción. El lugar privilegiado de aparición del acontecimiento, es decir, de aquello que imposibilita todo intento de reducción del acaecer al producto de un proceso unitario, lo señala el recurrente estallido de episodios revolucionarios a lo largo de la historia moderna. En la revolución se resuelve, según podemos colegir de la postura de Arendt, la crisis de un modelo necesitarista y procesual de la historia, porque en ella se manifiesta lo imprevisible, lo que nadie espera, y aquello con lo cual nadie sabe qué hacer. La distancia entre las nociones marxista y arendtiana de “revolución” es claramente insalvable: mientras Marx comprende el hecho revolucionario como el desbordamiento límite de fuerzas que son producto de un proceso de naturaleza determinista, la ambición de Arendt es mostrar cómo la revolución es un corte que entierra bruscamente las pretensiones de automática prolongación del pasado en el futuro. La categoría dueña del acontecimiento revolucionario no es la necesidad, sino la espontaneidad. Como ella misma apunta en el título de una de sus obras, y trata de interpretar en el prefacio, el presente es la constante ruptura de la línea que vincula pasado y futuro, evitando cualquier fantasía de transcurso automático⁹⁰⁶. A la lógica profundamente antideterminista de la comprensión histórica arendtiana corresponde, en el plano de la existencia y los fenómenos, el corte abrupto de cualquier tipo de “desarrollo” lógico que introdujeron, en el discurrir de las sociedades europeas y americana,

autoridad”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., págs. 159-160. Es conveniente recordar que la distinción señalada por Arendt entre liberales y conservadores corresponde, en Norteamérica, a la que estructura los sistemas parlamentarios europeos de acuerdo a los polos derecha-izquierda.

⁹⁰⁵Cf. Arendt, H., *Diario filosófico*, noviembre de 1954, op. cit., pág. 490.

⁹⁰⁶Cf. “Prefacio: la brecha entre el pasado y el futuro”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., págs. 13-31.

las variadas revoluciones que salpicaron los derroteros de la modernidad. Ambas son polos necesarios de una manera de concebir lo histórico como fragmentación y pluralidad prismática, una manera que, para Arendt, señala la vía de salida a los procesos automáticos de los que sólo puede esperarse como resultado la ruina.

La revolución es el polo existencial donde se realiza la comprensión de la historia como aparecer y contingencia desligados de un transcurso esencial oculto y necesario. Todas las revoluciones que rompieron desde el siglo XVIII -aunque fuera por breve plazo- la ilusión de un despliegue continuo de la historia, poseen en Arendt, por lo tanto, no sólo una significación histórico-política, sino plenamente ontológica: son clave de la revelación del carácter fragmentario y discontinuo del ser de las cosas humanas.

La reflexión de Arendt sobre el significado de las revoluciones se dirigió a pensar las fuerzas que, en el seno de una época cuya culminación fue el dominio totalitario, señalan la posibilidad de un significado distinto para una política situada en condiciones modernas. Por esta razón, el elogio arendtiano de las revoluciones se asienta sobre la comprensión de su naturaleza libre, desligada de toda necesidad histórica, sobre la aprehensión de su carácter profundamente político. El tesoro que aparece una y otra vez en los momentos revolucionarios, y que una y otra vez se perdió ante la toma de la revolución por las categorías de pensamiento productivista, fue, precisamente, el de la libertad pública, la cual no es la libertad sin más, la libertad de la voluntad o del sujeto para consigo, sino la libertad del espacio público. Una libertad que, como Arendt repite, no sirve para “hacer” nada, pero abre el mundo como lugar de acción y lo revierte a su condición de hogar habitable humanamente. En tanto el interés de las revoluciones es el mundo, y no el sujeto, suponen una redención con respecto a la alienación moderna del mundo. De esta forma, junto con la crítica de la modernidad, en Arendt es posible detectar una profundización en los elementos que indicaron un carácter emancipatorio con respecto a la constelación de condiciones triunfantes en la modernidad, lo que ha permitido a pensadoras como Benhabib reivindicar el pensamiento de Arendt como mucho más moderno de lo que sus intérpretes antimodernos habrían supuesto⁹⁰⁷. Lo cierto es que las revoluciones -fenómeno típicamente moderno- ofrecen, en el pensamiento de Arendt, un lugar de mostración de la posibilidad de la política, a pesar de tantos obstáculos interpuestos. Frente al primado de lo económico en el mundo burgués moderno -un primado que para Arendt, como para

⁹⁰⁷Cf. Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, op. cit., especialmente “From the Problem of Judgement to the Public Sphere: Rethinking Hannah Arendt's Political Theory”, pág. 172 y ss.

Rosa Luxemburgo, exige la extrema debilitación y progresiva eliminación de las fuentes del actuar político⁹⁰⁸-, existen focos de significación que exhiben una característica forma moderna de rehabilitar la acción política.

La lucha obrera, tal y como la comprendió Arendt, es precisamente un *topos* moderno de lo político, una localización específica de las potencias políticas latentes en la época moderna y constantemente postergadas. En los consejos obreros, en los *soviets*, en las asociaciones y sindicatos que vinculaban entre sí a los trabajadores en una acción común, la pensadora de Hannover no detectó la consabida repetición de reivindicaciones socio-económicas que justificarían ampliamente la lógica de la sociedad burguesa, es decir: que la revolución no se hace por la libertad, sino, como preconiza el ideal burgués, por la abundancia⁹⁰⁹; lo que encuentra la filósofa en las asambleas que una y otra vez surgieron espontáneamente en las más variadas situaciones revolucionarias -desde la revolución rusa hasta la insurrección húngara contra el poder comunista soviético o la rebelión de los estudiantes en 1968- es una rememoración de lo directamente político, antes que sólo una organización dirigida a cualquier serie de mejoras económicas. Lo que hacen las asambleas es abrir de nuevo un espacio público olvidado u ocupado por las maquinarias de dominación estatales o privadas. Las organizaciones obreras revolucionarias, reunidas en asambleas de reivindicación, palabra y lucha, permiten aparecer a los hombres así congregados, según Arendt, no como meros clientes económicos, sino como agentes políticos⁹¹⁰. Lo heterodoxo de la interpretación arendtiana vuelve a vincularla a las posiciones de Foucault, para quien, del mismo modo, las luchas revolucionarias no se dirigieron, o no lo hicieron en exclusividad, a la satisfacción de necesidades, a la demanda de “pan” -como la historiografía común ha establecido casi reglamentariamente- sino al centro mismo de la actividad política, a la formación de un nuevo poder⁹¹¹. Las asambleas obreras y revolucionarias fueron, por lo tanto, el modo moderno de retorno de lo político, modo que para Arendt representa la promesa de una apertura del espacio público sin necesidad de un regreso

⁹⁰⁸Birulés, F., “El totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión”, en: Cruz, M. (comp.), *El siglo de Hannah Arendt*, op. cit., pág. 47.

⁹⁰⁹ Por supuesto, aquí es preciso distinguir entre los sindicatos, organizaciones y asambleas revolucionarias y los partidos y sindicatos integrados en los aparatos estatales, que son una forma más de la cancelación del espacio público en nombre de las oficinas e instancias de gestión de variados intereses económicos. Cf. Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, op. cit., pág. 142.

⁹¹⁰Ibidem, pág. 142.

⁹¹¹“En cuanto a los movimientos populares, se les ha presentado como producidos por el hambre, los impuestos, el paro; nunca como una lucha por el poder, como si las masas pudiesen soñar con comer bien, pero no con ejercer el poder”. “Más allá del Bien y del Mal”, en: Foucault, M., *Microfísica del poder*; edición y traducción de Varela, J. y Álvarez-Uría, F.; Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1992, págs. 33-48, pág. 34.

nostálgico a las condiciones de la antigua Grecia.

La modernidad es, en suma, un conjunto casi traumático de tendencias y fuerzas opuestas, según la constatación de Arendt. Sus polos de oscilación, que marcan la ambigüedad de toda la época hasta llegar al presente, son los más extremos que nunca han podido ser descritos en el conjunto de la historia humana: por un lado, el crecimiento desmesurado de lo natural, de la nuda vida, cuya actividad se resuelve en la labor y excluye cualquier asomo de espontaneidad y libertad políticas, un camino cuyo desarrollo pseudo-automático desemboca, si no encuentra rupturas o resistencias en su camino, en los desiertos totalitarios; por otro lado, la más reveladora aparición de la política como exaltación de la acción y la no determinación del ser humano, las revoluciones en las que los hombres ejercitan la vieja pasión de la *praxis*. Ambos son caminos que describen un recorrido típicamente moderno: lleno de contradicciones; quizás fueron todas esas contradicciones las que, precisamente, hicieron emerger en la filosofía de Marx el proyecto de superación más ambicioso y completo que el final de la época moderna vio nacer. Un proyecto al que, casi necesariamente, Arendt tuvo que enfrentarse como modo de comprender las dimensiones prácticamente inabarcables, profundas, equívocas de todo el devenir de los tiempos modernos.

3.2. Marx y su posición: entre la tradición y el totalitarismo

3.2.1. La recepción marxiana de la tradición filosófica

Como en tantos otros aspectos, Arendt no construyó una imagen cerrada del significado de la filosofía de Marx para los tiempos modernos. No podía ser de otra manera, si nos tomamos en serio su apuesta por mantener la apertura ontológica de las cosas humanas y su deseo de desvincularlas de cualquier forma de desarrollo necesario⁹¹². Es cierto que el interés que guía la búsqueda arendtiana conduce a dar predominio, en la obra del filósofo alemán, a aquellos elementos que más tarde serían integrados en las ideologías auspiciadas por los movimientos totalitarios, pero eso no quiere decir que ella misma lo acuse de ello. De hecho, la autora descarga a Marx del peso de lo que sus epígonos hicieron con las ideas que formuló, de tal manera que, según ella, “puede mostrarse cómo la línea que va de Aristóteles a Marx muestra a la vez menos rupturas y mucho

⁹¹²Véase *supra*, I, 2.2, “Conocimiento, narración y metáfora”.

menos decisivas que la línea que va de Marx a Stalin”⁹¹³.

La posición de la misma Arendt ante Marx no está exenta de una constante ambigüedad, parecida a la que define su situación ante la tradición filosófica nacida en Platón. Se podría decir que el pensamiento marxiano afectó profundamente a Arendt, que en muchos aspectos guardaba una profunda afinidad con inquietudes del pensador alemán acerca de la configuración de la vida humana en la época moderna, pero que, en último término, se negó a aceptar los cauces por los que Marx intentó solucionar las aporías que este tiempo presentaba. Siguiendo la recurrencia constante de lo ambivalente que, según el pensamiento de la autora, impregna toda realidad humana, podemos comprender cómo, una vez más, en el caso de la filosofía de Marx se cumple la cercanía de lo salvífico y lo extremadamente amenazador.

Es preciso anotar la dificultad presente en la comprensión de la lectura arendtiana de la filosofía de Marx. Arendt no desarrolla un análisis sistemático de la obra del filósofo de Tréveris, e incluso, manteniendo fidelidad a su propio estilo metodológico, podemos afirmar que es indiferente a las técnicas de comentario y sistematización académicos que guían el desarrollo de la interpretación científica de la historia de la filosofía. Para ella, más que un venerable autor-objeto del *corpus* de la filosofía, Marx es un evento, una encrucijada en la que se revelan los hilos tendidos por una modernidad atravesada por innumerables traumas y conflictos. Por esta razón, su relato de la filosofía marxiana está expuesto a incontables e incluso obvias críticas que pueden señalar falta de rigor académico, una selección caprichosa de temas y contenidos significativos, o una carencia de distancia en la interpretación que permita dar cuenta de las articulaciones internas del pensamiento del filósofo alemán y de su estructuración en distintos momentos temporales y etapas diferenciadas. En este respecto es importante señalar que la pensadora judía en muy pocas ocasiones se molesta en localizar el lugar de las citas en la obra de Marx; asimismo, desatiende la complejísima red de interpretaciones que la filosofía marxiana ha suscitado a partir del segundo tercio del siglo XX; de este modo, dar cuenta de su comprensión del significado del pensamiento de Marx requiere un importante trabajo de desciframiento que procure acercar los resultados significativos que alcanza Arendt a la obra original del pensador alemán. Una vez más, el tratamiento arendtiano de la filosofía de un autor se acerca al establecimiento de un tipo ideal más que a la investigación historiográfica o bibliográfica cuidadosa, tratando de extraer de toda la masa

⁹¹³“Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental”, en: Arendt, H., *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, op. cit., pág. 17.

de contenidos científicos diferenciados aquellos rasgos que, por medio de su aproximación personal al tema, se revelan como cruciales para entender la época actual. El cristal con que Arendt enfoca el contenido de la obra de Marx es, entonces, el de sus propios intereses, y éstos se resuelven en desvelar la realidad de los procesos del mundo moderno, procesos que iluminan el ocaso de la política y su desplazamiento por los otros modos alternativos de habitar la realidad: la labor, el trabajo, la historia. De acuerdo con esta idiosincrasia personal a la hora de acercarse a la historia de la filosofía, no podemos esperar encontrar en el acercamiento arendtiano una atención visible a las cautelas metodológicas de los protocolos académicos, ni un cuidadoso análisis de textos, diferenciaciones conceptuales o variaciones diacrónicas en el progreso de la obra marxiana, sino una interpretación que hace de Marx el caso ejemplar de pensador en el que se entrecruza la consumación del pensamiento filosófico con la culminación de los procesos que desembocan en el mundo moderno del siglo XX.

El Marx al que Arendt presta cuidadosa atención es, sobre todo, el que se descubre como *efecto* en el pensamiento, la práctica y la realidad política contemporáneas, aquel que se introdujo en el modo de pensar del mundo moderno guiando decisivamente su curso, que sembró de implicaciones y resultados cruciales la mentalidad prevalente en el campo político inaugurado en el siglo XX. El que esto, en muchas ocasiones, ocurriera de manera inconsciente, que se negara a menudo la importancia de su influencia, “no se debe a que se haya abandonado el pensamiento de Marx y los métodos que él introdujo, sino más bien a que han llegado a ser tan axiomáticos que ya no se recuerda su origen”⁹¹⁴.

En definitiva, la aproximación de la filósofa puede parecer, a primera vista, arbitraria o en ocasiones inconsistente, ya que no contempla delimitaciones decisivas en la conformación del pensamiento de Marx como la cuestión de la “ruptura epistemológica” señalada por Althusser, según la cual existe una distinción conceptual decisiva entre el hegelianismo del joven Marx y su posterior desarrollo de una comprensión científica de los procesos de la economía capitalista, comprensión muy alejada de sus iniciales fidelidades a conceptos metafísicos presentes en la obra de Hegel, como “esencia” o “alienación”⁹¹⁵. También ha sido objeto de crítica su tratamiento del

⁹¹⁴Ibídem, pág. 13.

⁹¹⁵De acuerdo con Althusser, Marx rompió con el hegelianismo y con toda teoría fundada en la “esencia del hombre”. Con respecto a Hegel, se separó radicalmente de la forma particular de la dialéctica hegeliana para desarrollar una forma “racional” de dialéctica. El filósofo francés critica la visión predominante de la dialéctica marxista como simple “inversión” de la hegeliana, visión compartida por Arendt; según esta comprensión, argumenta Althusser, el

concepto marxiano de “trabajo” como idéntico al de “labor”, o su no distinción de la “alienación” tematizada por Marx -propia de la organización de la actividad productiva en el régimen económico capitalista- con respecto a la “objetivación” dada en el trabajo entendido como constante antropológica⁹¹⁶. Todos estos inconvenientes, no obstante, han de ser dejados en suspenso ante el objetivo del presente trabajo, que, más allá de las objeciones y considerando plausibles muchas de ellas, defiende que sí existe posibilidad de una interpretación de Marx como la llevada a cabo por Arendt, sobre todo si planteamos la necesidad, como hace la autora, de localizar lo real e históricamente efectivo del filósofo alemán, aquello que logró hacerse presente en el pensamiento y la práctica políticas que le sucedieron. El interés de estas líneas no se sitúa, entonces, en una interpretación general del pensamiento de Marx, sino en dar cuenta de lo que supuso como evento de la modernidad, a la luz de la interpretación arendtiana. De acuerdo con esto, y siempre según Arendt, Marx fue, en toda su obra, un pensador que, al invertir el hegelianismo, construyó un sistema de pensamiento marcado por la presencia de las categorías e impulsos originarios hegelianos. Pero, ¿qué elementos concretos de la filosofía de Hegel, según la pensadora judía, siguieron teniendo operatividad en la de Marx? Los más importantes, aquellos que Arendt localizó como claves alojadas en el impulso filosófico marxiano, son:

a) La asunción de la dinámica autónoma de los procesos históricos y el carácter de “apresados” en que sitúa la historia a los seres humanos en el proceso de su desenvolvimiento. De esta forma, Marx aceptó un principio anti-político⁹¹⁷ fundamental proveniente, a través de Hegel, del cauce central de la tradición filosófica: que la acción humana es sólo revestimiento aparente de un desarrollo regido por leyes necesarias, leyes que escapan al ámbito de la intervención humana. La forma moderna de esta entidad suprahumana, que adquiere plena expresión ya en el filósofo suabo y es completada por Marx para hacer de ella una “ciencia” -según expresión de Althusser-, es

papel determinante de la “idea” con respecto a la base material en Hegel es sustituido por la determinación inversa de la idea por la base material en el filósofo de Tréveris; sin embargo, afirma el pensador francés, en Marx no existe un simple cambio de lugar de los términos dialécticos, sino que “son a la vez los términos y su relación lo que cambia de naturaleza y de sentido”. “Contradicción y sobredeterminación”, en: Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*; traducido por Harnecker, M.; México – Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2004, págs. 71-106, pág. 89.

⁹¹⁶Véase *infra*, III, 3.3.1, “La confusión de trabajo y labor”. Para lo concerniente a esta crítica, puede consultarse: Suchting, W.A., “Marx and Hannah Arendt's *The Human Condition*”, *Ethics*, 73, 1, 1962, págs. 47-55

⁹¹⁷Así lo denomina la autora: Cf. Arendt, H., *Diario filosófico*, abril de 1951, op. cit., pág. 72.

la historia⁹¹⁸; los hombres son arrastrados por la historia hacia los objetivos que ésta, desde un principio, contiene como fines de su despliegue, y a los que no pueden más que subordinarse de manera apodíctica. De este modo, tanto Marx como Hegel desacreditaron la acción, convirtiéndola, a lo sumo, en expresión de juegos de fuerzas situados a su espalda, sobre los que, en definitiva, nada puede decidir. La acción es desterrada a la esfera de los medios de realización de una potencia superior, sea el espíritu hegeliano, o, como en Marx, la esencia genérica humana (*Gattungswesen*) o el interés de clase del proletariado⁹¹⁹. En ambos, por lo tanto, es erradicada la pluralidad -la central condición humana de la pluralidad-, para poner en su lugar la unificación y organización de todos los fines en una potencia superior homogénea e incontestable. En este sentido, señala Arendt, “Dios se convierte para Hegel en la divinidad, de la misma manera que luego para Marx el hombre se convertirá en la humanidad”⁹²⁰. Las acciones humanas son concebidas por ambos como expresión de una no-libertad intrínseca al discurrir real, meras herramientas de la “astucia de la razón”, en el caso de Hegel, o de la expansión material incontenible de las “fuerzas productivas”, en el caso del filósofo de Tréveris. Desacreditando la “aparente” espontaneidad de la acción humana, desplazando al ser humano de la posición de iniciador de lo históricamente nuevo, Marx puede afirmar, en consecuencia, que la “historia de la industria y del comercio no es más que la historia de la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las actuales relaciones de producción”⁹²¹, adscribiendo la facultad de actuar no a los individuos, sino a la estructura de la totalidad en la que se insertan, y repitiendo, en cierta manera, lo que anteriormente había criticado en Hegel⁹²². La única, pero “catastróficamente decisiva”⁹²³, diferencia entre ambos, de acuerdo con la postura adoptada por Arendt, descansa en la limitación hegeliana del conocimiento y el devenir históricos, que sólo alcanzan hasta su consumación en el presente; para Marx, al contrario, la historia es proyectada hacia el futuro, es transformada en profecía, y, a su través, dispone fines para la voluntad, lo que termina por anular mortalmente la naturaleza espontánea de la acción política y la prepara para asumir su completa metamorfosis en trabajo, fabricación o producción de un objeto final⁹²⁴.

⁹¹⁸Cf. “Prólogo a la segunda edición”, en: Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, op. cit., pág. xi.

⁹¹⁹Cf. Arendt, H., “Part Two/Willing”, *The Life of the Mind*, pág. 153.

⁹²⁰Arendt, H., *Diario filosófico*, abril de 1953, op. cit., pág. 327. Subrayados de la autora.

⁹²¹Engels, F., Marx, K., *Manifiesto comunista*, op. cit., pág. 42.

⁹²²“(…) Hegel erige siempre la idea en sujeto, haciendo del sujeto real y verdadero (...) el predicado”. “Crítica del derecho del estado de Hegel”, en: Marx, K., *Escritos de juventud*; traducido por Roces, W.; México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pág. 325.

⁹²³Arendt, H., *Diario filosófico*, abril de 1951, op. cit., pág. 71.

⁹²⁴Ibidem, págs. 71-72. Véase también: “This is what Marx discovered when he turned Hegel upside down: he changed

b) El interés decisivo de la reconciliación social con una realidad que ha devenido extraña y alienante y la reducción de toda expresión humana -incluido el pensamiento filosófico- a función de la sociedad y su historia⁹²⁵. Marx, de este modo, cobijó y potenció el gesto soteriológico inmerso en el pensar hegeliano, el deseo dominante de superación (*Aufheben*) de la distancia cosificadora que separa a objeto y sujeto, el anhelo de reencuentro y asunción por el espíritu de toda realidad como “sí mismo”. La significación del comunismo -en tanto “realización de la filosofía”⁹²⁶- es entonces estrictamente correspondiente a la del conocimiento absoluto hegeliano: ambos coinciden en la producción de una situación en que la vida humana haya superado todo extrañamiento. La comprensión arendtiana de la filosofía de Marx destaca la pretensión totalizadora y omniabarcante ya presente en Hegel, aunque en el pensador de Tréveris fuera en la forma de un materialismo que dibuja la toma de lo real por parte del hombre ya no como contemplación, sino como actividad. En consecuencia, Marx se propone “poner en evidencia y desacreditar esa lucha filosófica con las sombras de la realidad”⁹²⁷, realizar en la actividad corporal, y no a través de meras “ideas”, la reintegración de la realidad extraña y enajenada en el proceso vital de los hombres. Marx sigue, de acuerdo con la percepción de Arendt, el impulso desatado en toda su amplitud por la filosofía de Hegel, ya que también éste se representó el afán de reconciliación con lo otro como el cumplimiento de una negación de su ser-otro: “No es reconciliación con lo 'extraño', es decir, con lo no conseguido, no anticipable, sino el hecho de encontrar el sí mismo en otro medio”⁹²⁸. El ser-otro del mundo, en este sentido, no supone más que el rodeo mediante el cual el espíritu retorna a sí mismo, y ha de ser, por ello, anulado en su independencia. Hegel situó en el “trabajo”, como Marx, la potencia activa de esta anulación de la independencia del mundo, dado que, en él, el hombre “ha modelado el mundo y ha impuesto al ser la pura forma del yo”⁹²⁹; sin embargo, a diferencia de éste, el pensador suabo está convencido de que esa cualidad del trabajo es superada por el mayor

the direction of the historian's glance; instead of looking towards the past, he now could confidently look into the future” (“Esto es lo que Marx descubrió cuando invirtió a Hegel: cambió la dirección de la mirada del historiador; en vez de mirar hacia el pasado, podía ahora mirar con confianza en el futuro”). “On Violence”, en: Arendt, H., *Crises of the Republic*, op. cit., pág. 129.

⁹²⁵Cf. “La tradición y la época moderna”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 51.

⁹²⁶Cf. Marx, K., *Introducción a la crítica del derecho de Hegel*; traducido por Ripalda, J.M.; Valencia, Pre-textos, 2013, pág. 76.

⁹²⁷Engels, F. y Marx, K., *La ideología alemana*; traducido por Roces, W.; Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1970, pág. 11.

⁹²⁸Arendt, H., *Diario filosófico*, septiembre de 1968, op. cit., pág. 674. Subrayado de la autora.

⁹²⁹Hypolite, J., *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*; pág. 161.

potencial asimilador del pensamiento, que se demuestra como la verdad del trabajo: “(...) el esfuerzo del pensamiento o el trabajo del concepto aparecen como la forma superior del trabajo (...)”⁹³⁰; en su caso, Marx subordina el pensamiento a la realización “activa” de la toma del mundo, antes que defender su autonomía, pero lo hace a través de la absolutización del “trabajo”⁹³¹ entendido en términos hegelianos, como única actividad práctica de absorción de lo real por parte del sujeto humano, dado que la “producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio de una forma de sociedad determinada”⁹³².

El objeto del trabajo es, pues, la *objetivación de la vida del hombre como especie*; porque él no se reproduce ya sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activamente y en un sentido real, y contempla su propio reflejo en un mundo que él ha construido⁹³³.

3.2.2. *El interés de Arendt por Marx*

Arendt comenzó el acercamiento al pensamiento de Marx marcada por la necesidad de comprender el mecanismo ideológico desatado en los movimientos totalitarios. En ese momento, la pensadora ya advirtió que la impactante originalidad histórica del fenómeno totalitario albergaba también una conexión cierta con elementos de la tradición occidental, ya que emergió precisamente en Europa.

⁹³⁰Ibídem.

⁹³¹En el concepto marxiano de “trabajo” encontramos la actividad regida por las necesidades orgánicas que Arendt denomina “labor”. Esta será la crítica decisiva que la pensadora alemana haga al filósofo, el haber confundido entre sí las categorías del trabajo y la labor, haber convertido, en sus líneas generales, el “trabajo” en “labor”. Sin duda, esa diferencia, con respecto a los conceptos arendtianos, es patente; así, Marx se refiere al trabajo como “intercambio con la naturaleza”. Cf. Marx, K., “Manuscritos económico-filosóficos”, 1, en: Fromm, E. y Marx, K., *Marx y su concepto del hombre. Manuscritos económico-filosóficos*; traducido por Campos, J.; México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1962, pág. 110. No obstante, como más adelante tendremos ocasión de exponer, en el filósofo alemán el “trabajo” constituye una hibridación de toda actividad posible para el hombre, una fusión de todo el campo de las actividades humanas bajo la primacía de la labor, al que dará en ocasiones el nombre de “praxis”. Dado que Marx no habla de la labor, sino sólo de “trabajo”, y a efectos de no confundir el “trabajo” marxiano con el concepto propiamente arendtiano, en las próximas páginas señalaremos su uso por parte de Marx encerrando el término “trabajo” entre comillas. Acerca de la diferencia entre labor, trabajo y acción, véase *supra*, II, 2, “La dimensión humana del 'hacer'”.

⁹³²Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, op. cit., pág. 287.

⁹³³Marx, K., “Manuscritos económico-filosóficos”, I, op. cit., pág. 112.

Si es así que en *Los orígenes del totalitarismo* Arendt prefirió enfatizar la insalvable novedad de los hechos totalitarios, también lo es que la pensadora omitió en esa obra “deliberadamente” la relación con la tradición filosófica occidental que podría, de ser tratada entonces, haber diluido la carga de espantosa novedad que pretendía señalar en los regímenes de Hitler y Stalin. Poco tiempo después de la publicación de la obra, expresó su sensación de que esa omisión significaba un “vacío” en su análisis, una carencia que sería fundamental llenar para atender a la naturaleza polimorfa de las ideologías y gobiernos totalitarios. Al mismo tiempo, destacó que la ausencia primordial se refería al análisis de la ideología bolchevique, “el único elemento [de los totalitarismos] que tiene tras de sí una tradición respetable, y cuya discusión sería requiere la crítica de algunos de los principales principios de la filosofía política occidental: el marxismo”⁹³⁴. Tenemos ya aquí señalado el derrotero de un gran esfuerzo que ocupará a Arendt durante gran parte de la década de los años cincuenta: el de comprender el papel de la filosofía de Marx en la culminación de lo moderno y la eclosión totalitaria del siglo XX. Marx ocupa un lugar decisivo, ya que establece el terreno de transición entre la tradición filosófica y la ruptura totalitaria de la tradición, aportando “el vínculo que falta (...) entre las categorías comunmente aceptadas del pensamiento político y (...) la situación presente”⁹³⁵.

Marx es, entonces, el lugar en el que se comunican tradición filosófica, modernidad y totalitarismo, el gozne en el que confluyen fuerzas decisivas que, a pesar de la heterogeneidad de sus naturalezas, llegaron a integrarse más o menos violentamente en el apogeo de las ideologías políticas totalitarias; es el Jano bifronte que, por un lado, contempla y recoge el curso entero del pasado y la tradición filosófica, y por otro dirige su mirada a lo porvenir. Desde su asiento en la realidad europea de la industrialización y la alienación del mundo, por un lado, se comunica con Platón; por otro, con Lenin y Stalin. Esto, como repetí más arriba, no caracteriza a Marx como directamente totalitario, sino que despierta en Arendt la pregunta de cómo la filosofía de Marx se hizo aprovechable para el totalitarismo cuando él mismo todavía no podía sospechar su sola existencia⁹³⁶. La posición crítica en que se sitúa el filósofo alemán no corresponde a la de una causa

⁹³⁴Citado por Kohn, J., “Introducción”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 15.

⁹³⁵Ibídem, págs. 15-16.

⁹³⁶La categórica negación de Arendt a hablar de Marx como “causa” del totalitarismo es patente en pasajes como el siguiente: “Considerar que los pensadores de la época moderna, en especial los que en el siglo XIX se rebelaron contra la tradición, fueron responsables de la estructura y las condiciones del siglo XX es injusto y, aún más, peligroso. Las repercusiones aparentes en el hecho real de la dominación totalitaria van mucho más allá de las ideas radicales o más aventuradas de cualquiera de esos pensadores (...)”. “La tradición y la época moderna”, en: Arendt,

del totalitarismo, sino más bien a la de un síntoma: síntoma del colapso de la tradición occidental, que terminaría con su muerte definitiva bajo los efectos de la Primera Guerra Mundial⁹³⁷. Marx, como Nietzsche, es huella, es indicio o presagio, pero en ningún caso causa de la debacle de la tradición. Ninguna de las “rebeliones contra la tradición” ocasionaron su efectiva ruptura: ésta fue inducida por el “caos” y la desorientación política en que desembocó el torrente de la época moderna, “que los movimientos totalitarios, merced al terror y a la ideología, hicieron cristalizar en una nueva forma de gobierno y dominación”⁹³⁸. De hecho, lo que surge en pensadores como Marx, Nietzsche o Kierkegaard, según la filósofa, es la percepción de las nuevas condiciones en las que se debate el mundo humano tras el cambio de paradigma de la modernidad, unas circunstancias inciertas, turbulentas e inmanejables desde el marco de la tradición. Por ello, se rebelaron contra esa tradición, pero, según el relato de Arendt, más que terminar con la tradición que atacaban, se ataron fuertemente a ella al solamente invertirla. Las rebeliones decimonónicas contra la tradición significaron, entonces, una fidelidad de principio a ciertas categorías del pensamiento tradicional, de modo que éstas pudieron pervivir y traspasarse a las nuevas respuestas ofrecidas por las ideologías políticas triunfantes en el siglo XX. Estos filósofos tuvieron la “grandeza”⁹³⁹ de tratar de pensar lo que era impensable según los conceptos tradicionales, de enfrentar la nueva conformación del mundo tratando de dar respuesta a aquello para lo que la tradición enmudecía; pero estas respuestas fueron incapaces de saltar más allá de la tradición. Marx, según anota Arendt en su *Diario*, “fue el primero que entendió el trabajo y la historia como los problemas modernos”, pero su intento de procurarse respuestas ante esa nueva constelación problemática en la existencia humana, “lo echó a perder todo”⁹⁴⁰; en definitiva, la enorme perspicacia del pensador renano a la hora de introducirse en los novedosos traumas de la realidad moderna se vió desmovilizada por la carencia de otros recursos para ir a su encuentro que no fueran los filosóficamente disponibles: “El marxismo era el intento de hacerse con las nuevas preguntas utilizando los medios de la gran tradición”⁹⁴¹. La pregunta que despierta Marx es: ¿Cómo pudo la tradición filosófica, a través del tortuoso modo de la inversión, convertirse en elemento integrante de unos regímenes radicalmente antitradicionales como los totalitarios? ¿Qué tipo de recursos conceptuales hicieron del pensamiento político

H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 47.

⁹³⁷Ibíd.

⁹³⁸Ibíd., pág. 46.

⁹³⁹Ibíd., pág. 47.

⁹⁴⁰Arendt, H., *Diario filosófico*, octubre de 1952, op. cit., pág. 253.

⁹⁴¹Ibíd., septiembre de 1952, op. cit., pág. 243.

filosófico una energía aprovechable para los fines totalitarios?

Los veinticinco años de trayecto filosófico arendtiano tras la publicación de *los orígenes del totalitarismo* supuso una constante oscilación en torno a Marx, quizás sólo superado como centro de atención por la filosofía de Platón. Hay etapas diferenciadas. En cartas a Jaspers, Arendt muestra una ambivalencia manifiesta; por un lado, afirma que, aunque no quiera reivindicarlo como científico o filósofo, sí lo hace como “rebelde y revolucionario”⁹⁴²; por otro, confiesa que “Cuanto más leo a Marx, más me convengo de que tenía usted razón: no le interesa la libertad ni la justicia (...)”⁹⁴³. Durante toda su vida, y a pesar de los vaivenes de la simpatía, localizó en la revolución filosófica llevada a cabo por Marx una de las puertas de acceso al dominio totalitario. En los años cincuenta se enfrascará en un estudio titulado “Elementos totalitarios en el marxismo” que nunca llevará a fin⁹⁴⁴, pero que estará presente en gran parte de sus obras hasta los años sesenta; después, parece que el interés por Marx languidece o se ve oscurecido por el mayor énfasis en la filosofía política clásica como modo de criticar toda la forma occidental de entender la política, pero el filósofo de Treveris seguirá siendo una referencia primordial al abordar la problemática política contemporánea⁹⁴⁵. En general, Arendt identifica sus inquietudes acerca de la terrible realidad del mundo moderno con el planteamiento marxiano, pero recela profundamente de las respuestas que el mismo Marx planteó ante ese estado de cosas; esta afinidad ante el repertorio de preguntas marxianas, que se acompaña, sin embargo, de una manifiesta incomodidad ante sus respuestas no es exclusiva de Arendt, y puede ser localizada en otros pensadores, como Simone Weil, para quien “Marx (...) analiza y desmonta con claridad admirable el mecanismo de la opresión capitalista; pero da cuenta de todo ello tan bien, que no se puede imaginar cómo, con los mismos engranajes, el mecanismo podría un buen día transformarse (...)”⁹⁴⁶. Lo que sí es indudable es que Arendt procuró no confundir a Marx con los “marxistas”, o sea, con sus innumerables epígonos, y guardó una mejor

⁹⁴²Carta a Jaspers, 4 de marzo de 1951, citado en: Arendt, H., *Diario filosófico*, II, pág. 916.

⁹⁴³“Cartas a Karl y Gertrud Jaspers”, 13 de mayo de 1953, en: Arendt, H., *Lo que quiero es comprender*, op. cit., pág. 131.

⁹⁴⁴Cf. Arendt, H., *Diario filosófico*, II, pág. 947.

⁹⁴⁵Sólo en su última obra inacabada, *The Life of the Mind*, op. cit., la preocupación por Marx parece haber descendido al mínimo, dado que Arendt se centra preferentemente en las fuentes clásicas del pensamiento occidental.

⁹⁴⁶“Sobre las contradicciones del marxismo”, en: Weil, S., *Escritos históricos y políticos*, op. cit., pág. 128. El escritor polaco Aleksander Watt, por su parte, también se manifestó de modo parecido “sin el conocimiento del marxismo uno nunca se hace estas preguntas. Porque las preguntas del marxismo (...) son profundamente humanas. Inhumanas son sólo las respuestas que da”. Wat, A., *Mi siglo*, op. cit., pág. 726.

opinión de aquél que de estos⁹⁴⁷.

Comprender la filosofía marxiana no deja de ser, para Arendt, una manera fundamental de entender la consistencia del pensamiento político occidental, sus contradicciones y certezas, un modo de focalizar la recepción actual de esa tradición y una poderosa traducción de sus supuestos a las nuevas condiciones surgidas con la época moderna. Aún así, es preciso tener en cuenta una prevención en lo que respecta a la interpretación arendtiana de la filosofía de Marx: su visión del pensamiento del filósofo renano está fuertemente condicionada por el modo de su acercamiento. primero, su lectura de Marx está fuertemente influida por la manera en que éste fue interpretado de acuerdo con los intereses de intervención política de la socialdemocracia de la II Internacional, por un lado, y con los de los partidos comunistas dependientes del partido comunista soviético, por otro⁹⁴⁸; en segundo lugar, Arendt no contempla, como dijimos más arriba, la llamada “ruptura epistemológica” del pensamiento marxiano, es decir, la diferencia entre una primera etapa de adscripción hegeliana y una segunda, que correspondería a la escritura de *El capital*, donde desarrollaría su verdadera filosofía científica separado ya totalmente de las preocupaciones de origen hegeliano. Para Arendt, Marx sólo es inteligible a la luz del pensamiento de Hegel, de tal manera que, Según su parecer, toda la trayectoria del filósofo renano guarda una aguda fidelidad al programa filosófico de Hegel, aunque sea en la forma de una constante rebelión o un intento de “invertir” sus resultados.

3.2.3. *Marx y la inversión de la tradición*

Pero, ¿qué relaciones anudan al pensamiento marxiano con una tradición filosófica que conscientemente trató de romper, y cuyo último gran representante había sido Hegel? Dada la intención del presente trabajo, trataremos de clarificar algunas de las más fuertes vinculaciones que permiten detectar la continuidad del pensamiento filosófico en Marx, con vistas a señalar su rédito o presencia final en las ideologías contemporáneas.

⁹⁴⁷Como ocurre en el caso de su crítica a la glorificación de la violencia por parte de algunos sectores del movimiento estudiantil de los años sesenta, cuyos “argumentos teóricos no contienen usualmente otra cosa que un batiburrillo de restos sobrantes marxistas”. “On Violence”, en: Arendt, H., *Crises of the Republic*, op. cit., pág. 122.

⁹⁴⁸Cf. Birulés, F., *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, op. cit., pág. 57.

Como ya hemos expuesto⁹⁴⁹, Platón fundó la tradición filosófica sobre la demarcación de los ámbitos de la teoría y la práctica. El gesto firme de deslindamiento de lo contemplativo con respecto a lo activo definió poderosamente los derroteros posteriores de toda la tradición de pensamiento filosófico y político, dando preminencia a la contemplación frente a aquello que exigía un compromiso activo con la equívoca realidad de lo mundano. A la higiénica separación de los dos ámbitos, por lo tanto, correspondió el establecimiento de una jerarquía que situaba al pensamiento por encima de las actividades corporales desarrolladas en el seno de la engañosa realidad sensible. Contra esto, según Arendt, se levantó la época moderna, reivindicando toda esa área de experiencia señalada por su naturaleza activa y corporal, postergando lo meramente contemplativo y no productor de “utilidad” práctica, enalteciendo la instrumentalidad, la diligencia y la industriosisidad. Los hombres modernos, según Arendt, habían “decidido”, al renunciar a la contemplación teórica como valor supremo, que “jamás abandonarían lo que para Platón era 'la caverna' de los asuntos humanos”⁹⁵⁰. Sin embargo, en este contundente ademán de rechazo, en esta renuncia a seguir pensando de acuerdo con las directrices platónicas, la pensadora judía detectó aquello que diagnosticó en todas las inversiones de la tradición: una subrepticia fidelidad al punto de partida.

Si bien el antiplatonismo moderno rechazó bruscamente la esfera contemplativa para abrazarse a la de los intereses mundanos, rompiendo de este modo con la aspiración preminente en el filósofo de Atenas, al elegir permanecer en la esfera activa no rompió en absoluto con la categorización platónica que la había definido como tal esfera, sino que conservó sus articulaciones y distinciones internas tal y como en él -y en la tradición a la que dio lugar- se habían delineado. En consonancia con ello, lo que encontramos en Marx cuando anima a dejar de “interpretar” el mundo para dedicarse a “transformarlo”⁹⁵¹, es una decidida apuesta por abandonar las rutinas platónicas del pensamiento contemplativo, pero, al mismo tiempo, una realización de la concepción platónica del mundo de las actividades mundanas. Aunque invirtiera la jerarquía que situaba al pensamiento por encima de toda actividad práctica, aunque estableciera la prioridad de la “praxis” sobre las funciones contemplativas del espíritu humano, Marx siguió manteniendo la estricta concepción platónica de lo práctico, de las actividades del cuerpo y su significación para la vida humana. La oposición entre “lo que el hombre hace” y “lo que el hombre piensa” fue alterada por Marx en un sentido antiplatónico, dotando al polo antes cargado negativamente de preminencia sobre el polo

⁹⁴⁹Véase *supra*, III, 2, “Platón como creador y definidor de la idea de filosofía política”.

⁹⁵⁰“La tradición y la época moderna”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 66.

⁹⁵¹“Tesis sobre Feuerbach”, XI, en: Marx, K. y Engels, F., *La ideología alemana*, op. cit., pág. 668.

positivo, pero la polaridad misma se siguió manteniendo. En Marx, entonces, no se pone en ningún momento en cuestión “la relación entre pensar y actuar en cuanto tal”⁹⁵². Lo único que consigue al invertir su orden jerárquico es trastocar la perspectiva en la que ambos polos se disponen, pero para nada toca su definición, su consistencia interna⁹⁵³. En definitiva, Marx invierte a Platón al poner como dominante la esfera de los asuntos prácticos sobre los teóricos, pero mantiene la definición platónica de aquello que da forma a los asuntos prácticos mismos: “Al dar vuelta del revés a la tradición dentro de su propio sistema, Marx no se desembarazó de las ideas de Platón”⁹⁵⁴. De este modo, cuando reactivó la noción de “praxis”, cuando esgrimió el valor de la “acción” contra la tradición entera y frente a la bruma ensoñadora del “pensamiento”, estaba de hecho manteniendo la definición platónica de las actividades prácticas, ya que éstas son pensadas por él como un bloque homogéneo cuya sola nota característica es el “hacer”, el desenvolvimiento de actividades corporales en un medio de carácter material. Al hacer esto, como Platón, Marx estaba también cerrando la posibilidad de distinguir actividades diferenciadas en cuanto a su significado, su estatus antropológico y ontológico, su consistencia y resultados.

Frente a la cuidadosa articulación arendtiana de los diferentes momentos de la Vita Activa -la diferenciación de la labor, el trabajo y la acción⁹⁵⁵-, Marx mantiene la categorización platónica de su ámbito, respetando la configuración dictada por el filósofo platónico. Marx “no cambió la jerarquía dentro de la vita activa y (...) mantuvo aquella que era condición para sostener la contemplación”⁹⁵⁶. Platón es “vuelto del revés”, pero sigue siendo Platón.

En consecuencia, aunque en Marx la “praxis”⁹⁵⁷ sea lo primordial, ésta poco tiene que ver con la capacidad humana para la acción tal y como es precisada por Arendt, y sí más bien con los asuntos humanos *-ta ton anthropon pragmata-* tal y como son caracterizados por Platón: como labor

⁹⁵²“De Hegel a Marx”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 113.

⁹⁵³“Even Marx, in whose work and thought the question of action played such a crucial role, uses the expression 'Praxis' simply in the sense of 'what man does' as opposed to 'what man thinks'”. (“Incluso Marx, en cuyo trabajo y pensamiento el problema de la acción jugó un papel tan crucial, usa la expresión 'Praxis' simplemente en el sentido de 'lo que el hombre hace' en tanto opuesto a 'lo que el hombre piensa'”. Arendt, H., *The Life of the Mind*, “One/Thinking”, op. cit., pág. 7.

⁹⁵⁴“La tradición y la época moderna”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 66.

⁹⁵⁵Véase *supra*, pág. 106 y ss. De acuerdo con Benhabib, la distinción arendtiana de labor y trabajo se funda precisamente en la polémica con el pensamiento de Marx: 27-II-130.

⁹⁵⁶Campillo, N., *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, op. cit., pág. 91.

⁹⁵⁷Marx transcribe el término “*πρᾶξις*” como “praxis”, mientras nosotros hemos elegido verterlo, para diferenciarlo, como “*praxis*”. Esta diferencia en la transcripción nos servirá para distinguir el uso marxiano del término y el característico de Arendt, lo que enfatizaremos poniendo el término utilizado por Marx entre comillas.

de mantenimiento orgánico de un cuerpo vivo y actividad de producción. En este sentido, el movimiento de Arendt es más audaz, porque procura romper con la concepción tradicional de la *praxis* a través de una rememoración de su significado originario, y no del heredado de su reformulación platónica. De diferente manera, aunque Marx decidiera traspasar al campo de la “acción” y la “política” el ámbito decisivo en el desarrollo del vivir humano, al adoptar la concepción platónica de la esfera de los asuntos prácticos arruinó la posibilidad efectiva de escapar a la devaluación de la naturaleza política del ser humano y, con ello, recayó en el desprecio hacia la acción, la natalidad, la libertad, la vida política en condiciones de participación y compromiso mutuo, para poner en su lugar los dispositivos clásicos de las estructuras tradicionales de dominio: el Estado, la relación gobernar-ser gobernado, la organización funcional de la sociedad, las técnicas de automatización del “gran animal” colectivo.

La política, tal y como la describe Arendt, es igualmente postergada por Platón y por Marx, no teniendo sitio en la nómina de actividades que definen la condición humana para ninguno de los dos. ¿Qué será, qué seguirá siendo la política de acuerdo con su configuración marxiana? Sólo lo que ya era en la tradición de filosofía política, pero remodelado de acuerdo con las condiciones de la modernidad: necesidad de los organismos laborantes en su mantenimiento de la vida orgánica o construcción de la *polis* como un objeto del fabricar humano sometido a reglas técnicas. O ambas cosas.

De acuerdo con la aproximación arendtiana a la filosofía de Marx, su profunda significación en el cierre y cumplimiento de la tradición filosófica se cifra en la remodelación de esa tradición en relación con las condiciones modernas de vida, de las que el pensamiento filosófico se había separado gradualmente. En su propio lenguaje, Marx fue capaz, al mismo tiempo, de conservar los supuestos sustanciales de la tradición filosófica, sus propósitos últimos -tal y como fueron modelados por Platón en su comienzo- y de incorporar al ámbito del pensamiento filosófico una nueva realidad anteriormente inédita, la de la modernidad⁹⁵⁸; no obstante, su resultado no supuso, según plantea Arendt, una limpia “*Aufhebung*” de naturaleza hegeliana, sino la intensificación de numerosas contradicciones que hacen del pensamiento marxiano, a la vez, una consumación y un anuncio de derrumbamiento de la tradición filosófica, y ponen ante los ojos, al mismo tiempo que

⁹⁵⁸“El examen de Marx no puede ser, en otras palabras, sino un examen del pensamiento tradicional en la medida en que es aplicable al mundo contemporáneo; un mundo cuya presencia puede retrotraerse a la revolución industrial, por una parte, y a las revoluciones políticas del siglo dieciocho, por otra”. “El hilo roto de la tradición”, en: Arendt, H., *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, op. cit., pág. 18.

una crítica de los derroteros de la realidad política y humana modernas, un programa filosófico de cumplimiento de todas las tendencias que emergieron con el nacimiento de la época moderna. Marx, en este sentido, señala el gran trauma de la época moderna tal y como fue asimilado por la tradición filosófica, y representa un conspicuo síntoma de la completa transformación contemporánea de la vida de los hombres sobre la tierra.

Fue Marx, según el relato arendtiano, el pensador que supo advertir, en el conjunto de circunstancias variables y tornadizas en que se debate la vida humana actual, los dos polos esenciales que albergan los mayores significados e implicaciones; fue él el que identificó como problemas principales del mundo contemporáneo los de la labor y la historia⁹⁵⁹, problemas que mantienen, desde al menos el siglo XIX, su centralidad y relevancia en relación con la nueva configuración de las comunidades humanas tras la ruptura. Labor e historia son, por lo tanto, la condensación de todo el entramado significativo de la entera filosofía marxiana, aquellas nuevas realidades que enfrenta la vida humana en condiciones de modernidad y que procura comprender utilizando las herramientas heredadas de la tradición filosófica, pero sometiendo esa misma tradición a una tensión tal que forzó su interna desintegración, según la interpretación que pergeña Arendt. Ante lo monumental de la obra de Marx, ante el extremado riesgo de no poder localizar en él lo esencial “sin que se convierta en algo interminable” -como afirma la propia pensadora en carta a Heidegger⁹⁶⁰- hemos elegido articular la exposición de acuerdo con la decisiva determinación marxiana del ser humano como *animal laborans*, lo que nos ayudará a despejar el camino hacia la comprensión del fenómeno del totalitarismo y que, por lo tanto, promete facilitar la iluminación del vínculo subterráneo que enlaza a las ideologías políticas contemporáneas con el pensamiento filosófico-político tradicional.

⁹⁵⁹Ibídem, pág. 18.

⁹⁶⁰Carta a Heidegger, 8 de mayo de 1954. Citado en: Kohn, J., “Introducción”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 18.

3.3. Karl Marx y el triunfo del *animal laborans*

El que llega a Tecla poco ve de la ciudad, detrás de las empalizadas de tablas, los abrigos de arpillera, los andamios, las armazones metálicas (...). A la pregunta: -¿Por qué se hace tan larga la construcción de Tecla?- los habitantes, sin dejar de levantar cubos, de bajar plomadas, de mover de arriba a abajo largos pinceles: -Para que no empiece la destrucción- responden.

Italo Calvino, Las ciudades invisibles.

Marx fue el primer filósofo que, según Arendt, advirtió la capital transformación de la vida moderna y la puso en el centro de la problemática filosófica y política. Esta verdadera transvaloración supuso que aquello que había sido considerado desde la antigüedad el modo de actividad inferior de los seres humanos, es decir, el modo en el que están conducidos por las inmediatas urgencias de sus organismos, se convirtió en la actividad privilegiada y distintiva, imponiéndose al resto de actividades que los hombres son capaces de desarrollar en su existencia mundana.

De acuerdo con la genealogía arendtiana de las ideas políticas, en el marco de las categorías antropológicas antiguas y medievales, la labor señalaba el lugar en el que la actividad humana se hermanaba de modo más íntimo con las exigencias de la naturaleza, con las demandas inexorables a las que responden la totalidad de los animales. La labor era situada, entonces, en el punto de convergencia de lo animal y lo humano, y revelaba el hacer que hacía indistinguible al animal humano del resto de los organismos vivos. Mientras la actividad política era caracterizada por los griegos antiguos como la expresión conspicua de la libertad del ciudadano -dado que en la acción no rige la necesidad impuesta por los ritmos cíclicos de la naturaleza al organismo-, e incluso en el trabajo dirigido a la creación de objetos localizaban una especial forma de liberación de la necesidad que no estaba presente en el conjunto del reino animal, distinguían en los esfuerzos del cuerpo por perseverar la misma necesidad que encadenaba a toda expresión de vida en una lógica común e indiferenciada. Por esta razón, la labor fue depreciada hasta ocupar la base inferior y abyecta de un vivir humano disparado “hacia arriba”, hacia las actividades que introducen la grieta insalvable que separa la vida meramente animal de la humana: la fabricación y, sobre todo en la

antigüedad griega y romana, la política⁹⁶¹. En este sentido, Arendt señala que Aristóteles situó a la labor, esa reunión de las ocupaciones “en las que el cuerpo más se deteriora”, en el lugar más bajo de la jerarquía de las actividades⁹⁶². No obstante, el giro introducido por Platón, mediante el cual se atacaba a la tradición política griega y se instauraba un nuevo modo de comprender el obrar de los hombres, supuso, según el relato arendtiano, el principio de una radical re-categorización de las actividades humanas, reducidas en principio a ser lo otro indiferenciado con respecto a la verdadera “actividad” que ennoblecía a los hombres: la contemplación, el pensar filosófico tal y como el pensador ateniense lo acuñó e introdujo en la tradición occidental. De este modo, se instauró un marco de degradación de toda la esfera de las actividades humanas, que fueron así absorbidas y asimiladas principalmente a las características de una sola, la más básica y literalmente necesaria: la labor. La época moderna, como acertadamente supo distinguir Marx, fue el momento en el que el hombre, reducidas de aquella manera las actividades, quedó fijado como *animal laborans*, como criatura sólo interesada en aquellas actividades que aseguraban la satisfacción de las necesidades biológicas y fisiológicas inerradicables: un ser sólo caracterizado por la incesante repetición de los ciclos de elaboración y consumo.

El servicio de Marx a la comprensión de los tiempos modernos, aquello que revela su gran perspicacia filosófica, es, según Arendt, haber sabido comprender la nueva organización del hacer humano en torno a los requerimientos de la labor, haber señalado que ese sería el gran problema de la vida en condiciones de modernidad, y haber revolucionado la tradición de pensamiento para hacer posible la inclusión de este hecho decisivo en la aprehensión filosófica de la vida humana; sin embargo, como señalamos más arriba, su incapacidad para escapar de las redes de esa misma tradición, su encadenamiento a las ideas y categorías clave del pensamiento filosófico y la teoría política tradicionales, supuso que no pudiera ofrecer una respuesta desligada de los supuestos de la tradición, aunque fuera reformulando sus conceptos, moldeándolos de acuerdo con nuevas necesidades, sometiénolos a tensiones de gran intensidad. El modo en que Marx trató de escapar a la tradición fue la peraltación extremada de algunos de sus rasgos, y, en este caso, pasó por rasgar el velo que ocultaba la nueva realidad moderna, la labor, extendiéndose a través de la exposición y clarificación de su lugar central en la vida humana, y la descripción de un nuevo marco de conocimiento capaz de dar cuenta de lo que ya estaba ocurriendo en la realidad: el auge del *animal*

⁹⁶¹Cf. “Labor”, en: Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., págs. 107- 163. Véase también *supra*, II, 2, “La dimensión humana del 'hacer'”.

⁹⁶²Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 109.

*laborans*⁹⁶³.

De acuerdo con lo anterior, en Marx encontramos un detallado programa de la modernidad, un proyecto filosófico que pugna por desligar la realidad de los prejuicios morales, religiosos o políticos que todavía la tradición anterior observaba y que, según el filósofo de Tréveris, obstaculizaban el reconocimiento pleno del ser humano como dimensión específica de la naturaleza laborante. Esa es, sin duda, una de las grandes críticas de Marx a la burguesía: no querer reconocer hasta sus últimas consecuencias el proceso puesto en funcionamiento por la sociedad burguesa una vez derrocados los viejos regímenes medievales, y, por tanto, intentar aminorar o postergar la transición a la nueva realidad del *homo laborans* a través de subterfugios moralizantes o ilusiones ideológicas consoladoras, tratar de detener el autónomo despliegue de las fuerzas productivas conservando unas relaciones de producción que las limitan⁹⁶⁴. En definitiva, Marx fue el filósofo que, según la pensadora judía, situó al pensamiento filosófico en la nueva realidad material que había sido revolucionada por los acontecimientos modernos y la inauguración de la era industrial, el pensador que acometió la sutura de una herida abierta en el principio de la modernidad y que había distanciado cada vez más el mundo vivido de su aprehensión filosófica. Con ello, cumplió su proyecto de aunar en un sólo torrente el pensamiento y los procesos materiales en el seno de los que emerge, plasmar “el devenir filosofía del mundo y el devenir mundo de la filosofía”⁹⁶⁵.

La posición de Arendt ante la rotunda aparición del pensamiento marxiano será crítica precisamente en razón del cumplimiento de la confluencia entre filosofía y realidad, es decir: en razón de que la identidad entre lo real y el pensamiento -atendida como último propósito en la filosofía alemana desde el nacimiento del idealismo post-kantiano- despoja a los hombres de ese *pathos* de la distancia elogiado por Nietzsche, y que, en la interpretación de la autora, remite a la salvaguarda de la diferencia entre el hombre, la naturaleza y el mundo⁹⁶⁶, diferencia creadora de un

⁹⁶³En esta medida, el pensamiento de Marx no deja de cumplir, según la perspectiva arendtiana, las previsiones de Hegel, para quien la filosofía “siempre llega demasiado tarde” y no puede más que comprender lo ya sucedido. A pesar de las aspiraciones declaradas por Marx, Arendt localiza en su filosofía, no la apuesta por una nueva realidad aún inexistente, sino un programa que recoge lo que ya estaba pasando en la sociedad industrial.

⁹⁶⁴El énfasis en eliminar los obstáculos que entorpecen el desarrollo de las fuerzas productivas es fundamental en el pensamiento de cuño marxista: “La gran industria, liberada de las trabas de la propiedad privada, se desarrollará en tales proporciones que, comparado con ellas, su estado actual parecerá tan mezquino como la manufactura al lado de la gran industria moderna”. Engels, F., “Principios del comunismo”, en: Engels, F. y Marx, K., *El manifiesto del partido comunista*, op. cit., pág. 89.

⁹⁶⁵Marx, K., *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, op. cit., pág. 28.

⁹⁶⁶Véase *supra*, II, 4.1, “Naturaleza y mundo”.

espacio en el que a los seres humanos les es dado actuar sin reducirse a piezas inertes de un organismo totalizador, ser libres iniciando espontáneamente cosas nuevas. La filosofía de Marx, desde esta perspectiva, es una gigantesca justificación de la realidad moderna, y sólo se modula en protesta ante ella por la certidumbre de que los procesos iniciados en su comienzo no han sido completados y han de ser culminados. Por esta razón, podríamos también decir del pensamiento marxiano, como dice el filósofo alemán de la “miseria religiosa”, que “es a un tiempo *expresión* de la miseria real y *protesta* contra la miseria real”⁹⁶⁷.

Arendt describe en *La condición humana* cómo la labor se extendió a lo largo de la época moderna hasta cubrir la práctica totalidad de la vida humana occidental; el trabajo fue siendo desplazado en tanto la nueva época ya no demandaba la construcción de un mundo estable y dador de espacio, sino el incremento de la riqueza a través de la constante elaboración del entorno y la base materiales de la sociedad. Las cosas creadas como fruto del trabajo, las cosas fabricadas para durar y apuntalar las lindes de un mundo, fueron apartadas en favor de los flujos de riqueza, la constante multiplicación de los excedentes, la acumulación de capital fluido y en constante movimiento y transformación; lo estable fue corroído por la multiplicación de maniobras de expolio material de lo mundano, disuelto en los procesos económicos de acumulación; el mundo perdió su consistencia al ser movilizadado como materia prima al servicio de la abundancia en el consumo; todo el mundo de la fabricación y el trabajo fue asimilado por los procesos indefinidos de elaboración y dispendio que caracterizan la economía de los cuerpos y los organismos vivos. Arendt, en suma, al describir el auge de la sociedad moderna, realiza un vivo cuadro de su carácter líquido⁹⁶⁸, por utilizar la expresión del sociólogo Baumann, un gran fresco en el que se exhiben líneas fundamentales de comprensión de la sociedad global actual ya expuestas con claridad por el mismo Marx: todo lo sólido se desvanece en el aire. No obstante, lo peculiar del filosofar marxiano, expresado como protesta, se encuentra en la aceptación de los procesos esenciales que otorgan su semblante a la sociedad moderna; para él, estos procesos, a pesar de su inusitada violencia y su plasmación traumática en la transición de la vieja a la nueva sociedad, revelan el proyecto humano en su verdad y anuncian una definitiva reconciliación del hombre con un mundo que momentáneamente se le aparece como ajeno.

⁹⁶⁷Marx, K., *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, op. cit., pág. 43.

⁹⁶⁸Véase “La derrota del *homo faber* y el principio de felicidad”, “la vida como bien supremo”, “La victoria del *animal laborans*”, en: Arendt, h., *La condición humana*, op. cit., págs. 324-341.

La modernidad, según Marx, ha situado al hombre en la coyuntura de su real entidad, lo ha arrojado a la condición desnuda de ser laborante, y sobre esa base irrenunciable ha de levantarse una sociedad del futuro en la que se vean canceladas todas las contradicciones que han soportado las sociedades históricas: “(...) el modo capitalista de producción se presenta por una parte como necesidad histórica para la transformación del proceso de trabajo en un proceso social (...)”⁹⁶⁹.

3.3.1. La confusión de trabajo y labor

Así pues, Marx pone en el foco de la problemática moderna la revelación del ser humano como *animal laborans*. Frente a las “mixtificaciones” pasadas que hacían del hombre un animal racional, un ser espiritual o conformado de acuerdo con la imagen de Dios o los dioses, la sociedad moderna ha cumplido el extraordinario papel de extraer a la luz la auténtica naturaleza de los seres humanos, de revelar que no son realmente extraños en la naturaleza, sino seres que sólo se comportan en relación con ella. El “trabajo”, según él, señala la actividad que integra plenamente al hombre en la naturaleza y revela la consistencia misma de lo humano; es lo que define la condición humana y la sujeta a la tierra y al conjunto de sus procesos naturales.

La historia misma es una parte *real* de la historia natural, del desarrollo de la naturaleza en el hombre (...) La ciencia natural comprenderá algún día la ciencia del hombre ... serán una *sola* ciencia⁹⁷⁰.

Con la labor, el hombre regresa a una realidad natural desatendida por la postulación de un pretendido carácter espiritual del alma y las facultades “superiores”, y, a la vez, es devuelto a la esfera natural de su existencia. El hombre es reintroducido por su propio quicio al fundamento de su humanidad. En efecto, en la labor, el hombre se revela como hombre y se distingue como ser humano del resto de los animales; la labor, por lo tanto, lo devuelve al marco natural, que es el único que posee realidad determinada, pero, en tanto lo sitúa en ese marco y lo determina como

⁹⁶⁹Marx, K., *El capital*, I, op. cit., pág. 407.

⁹⁷⁰Marx, K., “Manuscritos económico-filosóficos”, III, op. cit., pág. 145.

real, lo distingue del resto de los seres naturales⁹⁷¹. Es por eso por lo que Arendt subraya la revolucionaria tesis marxiana de que el hombre, a través del “trabajo”, se crea a sí mismo y no debe su existencia a otro ser exterior a él, como Dios, sino a su propia actividad laborante⁹⁷². En este sentido, tal y como lo interpreta la pensadora judía, Marx puede alcanzar las tesis centrales del materialismo histórico: “el ser determina la conciencia”⁹⁷³ quiere decir propiamente que es la labor aquello que introduce a los hombres en el trato con lo real, lo que funda su aparición como efecto real -y no como “causa espiritual” ilusoria- en el campo de fuerzas de la naturaleza omnicomprendiva; quiere decir, por lo tanto, que la labor -la actividad que hace verdaderamente presente al hombre como agente sobre la tierra- constituye la plataforma sobre la que se levanta la existencia.

En la tesis de que el “ser” determina la conciencia es posible localizar, según defiende Arendt, la crucial confusión que señala a Marx no sólo como culminador de una tradición que desprecia el carácter peculiar de la acción, sino también como presentimiento de la absorción de toda manifestación humana por los procesos laborantes automáticos conformadores de una sociedad totalitaria. En *La condición humana*, Arendt se demora en la confusión central que revela el significado de la filosofía de Marx para la sociedad contemporánea. El capítulo titulado “labor” se abre con un aviso: “En este capítulo se critica a Karl Marx”⁹⁷⁴. Desde su perspectiva, Marx acompaña con su pensar a los procesos sociales desatados en la modernidad, asegurando conceptualmente el anegamiento de toda expresión del carácter activo del hombre y, en primer lugar, del trabajo, por parte de la labor, la actividad aseguradora de la vida y mantenedora de las estructuras inequívocas de la supervivencia biológica; así como en el sistema de la sociedad

⁹⁷¹Recordemos cómo, en Spinoza o Hegel, “omnis determinatio est negatio”. Marx determina la específica entidad humana en relación, no a la posesión de capacidades distintas a la labor, sino a la productividad de su labor, que desemboca en que el propio laborante crea todo un mundo adecuado a sus necesidades y, de la misma manera, se crea a sí mismo en el proceso de la labor; no son el pensamiento o la conciencia lo que establece distinción entre el animal y el hombre, sino la producción por parte de éste de sus propias condiciones materiales de vida: “Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo como lo producen”. Engels, F., Marx, K., *La ideología alemana*, op. cit., pág. 35.

⁹⁷²Cf. “El desafío moderno a la tradición”, en: Arendt, H., *Karl marx y la tradición del pensamiento político occidental*, op. cit., pág. 30 y ss. En un escrito posterior, la filósofa judía aclara cómo esta rotunda tesis constituye una rebelión contra la propia facticidad de la condición humana, que determina que, ya sea desde el punto de vista del individuo, ya desde el de la especie, el ser humano nunca debe su existencia a sí mismo. Cf. “On Violence”, en: Arendt, H., *Crises of the Republic*, op. cit., pág. 115.

⁹⁷³“No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia”. “Prólogo”, en: Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, op. cit., pág. 5.

⁹⁷⁴Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 107.

moderna “toda actividad que no es necesaria para la vida del individuo o para el proceso de la vida de la sociedad se clasifica en la categoría de la mera diversión”⁹⁷⁵, para el filósofo alemán todo aquello que no se plasma en la elaboración y consumo de la materia por parte de una sociedad organizada no constituye otra cosa que una ilusión, una actividad vacía y carente de contenido propio, por lo que la “moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad”⁹⁷⁶. Aunque Marx cifre el centro del comportamiento humano como “trabajo”, las notas distintivas de éste nos hablan de una entrega casi sin resto a la labor. En la lectura de las obras del filósofo, Arendt detecta una metamorfosis semántica radical del concepto de “trabajo”, de modo que, con el propósito de comprender cabalmente su contenido, propone reconsiderarlo como labor, apuntando a sus notas definitorias básicas⁹⁷⁷. Marx, afirma la filósofa, siguiendo la tendencia de los pensadores modernos, tendió a “considerar toda labor como trabajo”⁹⁷⁸, a transferir el prestigio productivo del *homo faber* al *animal laborans*. En efecto, el “trabajo” es, de acuerdo con la categorización de Marx, no otra cosa que el metabolismo del hombre con la naturaleza⁹⁷⁹, es decir, la actividad de los cuerpos involucrados en el cumplimiento de las exigencias orgánicas; es, por lo tanto, aquello que Arendt nombró como “labor” y distinguió nítidamente del trabajo o fabricación. Producto de esta crucial confusión, Marx puede afirmar: “La fuerza de trabajo es, ante todo, materia natural transformada en organismo humano”⁹⁸⁰.

Como trabajo útil, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza y, por consiguiente, de mediar la vida humana⁹⁸¹.

La pensadora de Hannover adivina en la transformación semántica del concepto de “trabajo”

⁹⁷⁵ *Ibidem*, pág. 142.

⁹⁷⁶ Engels, F. y Marx, K., *La ideología alemana*, op. cit., pág. 26.

⁹⁷⁷ Véase *supra*, II, 2, “La dimensión humana del ‘hacer’”.

⁹⁷⁸ Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 112.

⁹⁷⁹ “Como trabajo útil, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza (...)”. Marx, K., *El capital*, I, op. cit., pág. 53.

⁹⁸⁰ *Ibidem*, pág. 261.

⁹⁸¹ *Ibidem*, pág. 53.

una nuclear apuesta filosófica por reformular la condición humana en torno a un nuevo polo significativo, y escoge el pasaje arriba transcrito de *El capital*, en el que se expone con claridad esta nueva posición: esta actividad -no ya trabajo, sino labor- no tiene como fin producir un mundo de objetos destinado a durar, de delimitaciones que abran un espacio en el que actuar, sino confeccionar cuasi-objetos elaborados con el sólo propósito de ser deglutidos e incorporados por los organismos en sus pulsiones metabólicas; no produce mundo, sino que reproduce la vida; no fabrica cosas, sino valores⁹⁸². El mundo de la labor, tal y como Marx se representa la existencia y la sociedad humanas, es, precisamente, el lugar de la total licuefacción de lo sólido, el reblandecimiento de los contornos y la solidez del mundo de los objetos hasta ser convertidos en material fungible y metabolizable.

Es en la labor, según Arendt, donde deposita Marx la actividad de apropiación del mundo por parte del hombre, la anulación de la distancia que, separando a los objetos constituidos del sujeto productor, describe la alienación como distancia del hombre y su propia esencia productora. Es así como la pensadora alemana se introduce en la crítica de la teoría marxiana de la alienación, que, según su perspectiva, está afectada de una focalización extrema en la búsqueda de la completud del sujeto humano, en menoscabo de la realidad del mundo. Marx, de acuerdo con ella, compartió la preocupación unilateral del pensamiento moderno por el sujeto, considerando el “mundo” únicamente como material de realización de la humanidad o reserva de elementos inertes subordinados a los proyectos de la voluntad, de modo que tenía forzosamente que participar en la incompreensión general de la filosofía moderna hacia la política, que es preocupación por el mundo, no por el sujeto. Tal y como lo comprendió Arendt, la alienación moderna del mundo, el despojamiento de la realidad común constitutiva de un marco de existencia para los sujetos, fue contestada desde el pensamiento de Marx como una protesta ante la *separación* del hombre con respecto al mundo, y por la postulación de la simple absorción de éste en la actividad humana, que vendría a significar la completa reunión del hombre con su propia esencia como ser genérico (*Gattungswesen*).

⁹⁸²“Corresponde al trabajo vivo apoderarse de esas cosas, despertarlas del mundo de los muertos, transformarlas de valores de uso potenciales a valores de uso efectivos y operantes (...) su contacto con el trabajo vivo, es el único medio para conservar y realizar como valores de uso dichos productos del trabajo pretérito”. Marx, K., *El capital*, I, op. cit., pág. 222.

(...) lo que crea el comunismo, es precisamente la base real para hacer imposible cuanto existe independientemente de los individuos, en cuanto este algo existente no es, sin embargo, otra cosa que un producto del intercambio anterior de los individuos mismos⁹⁸³.

La conciencia del desgarramiento del hombre y del mundo tomó en Marx, de acuerdo con el análisis arendtiano, una forma ya cristalizada en el idealismo alemán: la de una crítica general de la separación de sujeto-objeto y la búsqueda de una posición subjetiva carente de grietas, capaz de asumir en su completud toda la realidad. Tomó una forma contundentemente filosófica y modulada por la nuda naturaleza laborante que Marx postulaba en el ser humano. De este modo, la reconciliación con el mundo fue propugnada desde su pensamiento como una asunción de toda realidad material exterior por parte de los procesos de la labor, como una anulación de la independencia de lo mundano a través de las actividades metabólicas de los organismos, como una colonización de todo el espacio de lo real por parte de la racionalidad laborante.

El reflejo religioso del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diáfanas racionales, entre ellos y con la naturaleza. La figura del proceso social de la vida, esto es, del proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente⁹⁸⁴.

El hombre, según esto, se encuentra “en casa en el mundo” no cuando comprende el mundo en el pensamiento -es decir, al modo hegeliano: cuando hace del mundo un momento del espíritu-, sino cuando moviliza su materia de acuerdo con las exigencias metabólicas de la vida humana, cuando hace de la realidad “objetiva” sólo un momento de la organización vital de la sociedad humana. Marx, por lo tanto, no sólo describe la labor como esencia de la humanidad, sino que, además, la contempla como una promesa salvífica de redención, le atribuye la función soteriológica que Hegel había depositado en la capacidad de pensar religiosa y, sobre todo, filosóficamente. Lo

⁹⁸³Engels, F. y Marx, K., *La ideología alemana*, op. cit., pág. 82.

⁹⁸⁴Marx, K., *El capital*, I, op. cit., pág. 97.

que despoja al mundo de su extrañeza, según Marx, es la inserción material en los procesos regulados por las necesidades del organismo humano, la puesta en movimiento de lo aparentemente sólido y ajeno a efectos de su asimilación por el cuerpo, la transformación incesante de la materia en relación a los requerimientos de los organismos humanos laborantes. Por esta razón, la labor filosófica, según Marx, no es sólo la de interpretar, sino, sobre todo, la de transformar la realidad. El objeto de esta transformación es superar las posturas insatisfactorias del idealismo y el materialismo dominantes hasta Hegel y Feuerbach, someter la aparente indocilidad del mundo y la naturaleza al carácter activo-laborante del hombre, llegar a concebir “lo sensorial como actividad sensorial-humana práctica”⁹⁸⁵. Producir, en el sentido laborante que le presta Marx, es adueñarse humanamente del mundo, hacer del “espanto del mundo objetivo” una realidad propia y familiar, cancelar la subordinación del sujeto a un mundo objetivo indómito e independiente de sus necesidades y anhelos. Es, en suma, realizar verdaderamente la filosofía llevando la aparente realidad objetiva, independiente, extraña, a su esencial condición de actividad humana “objetivada”.

De acuerdo con lo anterior, Arendt enfatiza el hegelianismo implícito en la superación marxiana de la alienación a través de la labor. Marx, según ella, no hace otra cosa que intensificar el movimiento hegeliano de asimilación de toda realidad objetiva por parte del espíritu humano, pero prestando a todo el movimiento una forma materialista plenamente integrada en los procesos de transformación iniciados por la modernidad.

Para Hegel el proceso del pensar (...) es el demiurgo de lo real (...). Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana (...). En él la dialéctica está puesta del revés⁹⁸⁶.

El mismo impulso originario existe por igual en ambos pensadores: el movimiento hacia la sutura de toda escisión en la realidad, la voluntad entregada a soldar entre sí los fragmentos separados de la existencia humana, el deseo de restitución de la vida aislada y desorientada a una totalidad omnicomprensiva y plena de sentido. Kolakowski lo denominó el “mito de la autoidentidad humana”, y lo ha descrito, en su forma marxiana, como el anhelo de una realización

⁹⁸⁵“Tesis sobre Feuerbach”, V, en: Engels, F. y Marx, K., *La ideología alemana*, op. cit., pág. 667.

⁹⁸⁶“Epílogo a la segunda edición”, en: Marx, K., *El capital*, op. cit., pág. 20.

de la identidad entre sociedad y política, es decir, de abolir definitivamente la dicotomía y la contradicción que separan la existencia personal y la colectiva⁹⁸⁷. Así como en Hegel la *Aufhebung* de las grietas existenciales de la vida humana se ofrece en la forma de una apropiación de la realidad por parte del pensamiento, que adquiere así la forma de un metabolismo espiritual que asimila el ámbito del ser como si de un vasto proceso digestivo se tratara⁹⁸⁸, en Marx ese metabolismo es devuelto a su lugar originario, al organismo vivo asimilador, la “fábrica” del cuerpo humano⁹⁸⁹ que, al auto-producirse sin descanso, transforma decisivamente la materia del mundo convirtiéndolo en “sí mismo”, realidad donde el existir humano, lejos de perderse, puede reconocerse como sujeto.

(...) con la constitución de la actividad individual como *directamente universal, es decir, actividad social*, los momentos objetivos de la producción se verán libres de esta *forma de alienación*; se constituirán como propiedad, como el *cuerpo orgánico de la sociedad* en el que los individuos se producen a sí mismos como individuos, pero como *individuos sociales*⁹⁹⁰.

La absorción del mundo por las funciones laborantes de los cuerpos -así como del hipercuerpo social- rectifica, a su vez, la doble problemática inherente a la fabricación de objetos

⁹⁸⁷Cf. Kolakowski, L., “The Myth of Human Self-Identity”, en: Kolakowski, L. y Hampshire, S. (Ed.), *The Socialist Idea*, Great Britain, University of Reading, 1974, especialmente págs. 18-26. El autor polaco, en este ensayo, señala una vía de comprensión ampliamente presente en los estudios de Arendt: más allá de la intención del proyecto de Marx, la posibilidad de realización de una reconciliación plena de sociedad civil y Estado no parece factible si no es a través de la forma del Estado totalitario. *Ibidem*, pág. 26.

⁹⁸⁸Son numerosos los pasajes en los que diversos intérpretes han subrayado la naturaleza metabólica del espíritu hegeliano. Hegel mismo lo expresa con rotundidad: “En efecto, lo mecánico es ajeno al espíritu, que tiene interés en ingerir el alimento indigesto que le ha llegado, es decir, en comprender y apropiarse lo que en él todavía está desprovisto de vida”. Citado en: Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche*, op. cit., pág. 380. Löwith también cita al joven Hegel de los escritos teológicos, donde presenta una sugerente imagen del acto espiritual de apropiación de lo objetivo en la eucaristía: “Ese 'amor que se ha objetivado y lo subjetivo que se ha convertido en cosa (...) se vuelve a subjetivar en el acto de comer'. Por tanto, si el espíritu es realmente viviente en el disfrute del pan y del vino, 'desaparecen' los objetos en su mera objetividad enfrentada al sujeto”. *Ibidem*, pág. 422. Ricoeur ha señalado, de manera semejante, la mismidad de los procesos asimilatorios de la realidad presentes en Hegel y en Marx, sólo que con carácter espiritual en aquél, materialista en éste: Cf. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989, pág. 65. Véase también: Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, op. cit., págs. 132-133.

⁹⁸⁹Expresión ya utilizada por Spinoza, de cuyo materialismo guarda fundamental impronta el pensamiento de Marx.

⁹⁹⁰Marx, K., *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, citado en: Berstein, R. J., *Praxis y acción*; traducido por Bello Reguera, G.; Madrid, Alianza Editorial, 1979, pág. 60.

duraderos, ya aludida cuando explicamos la noción de “trabajo” desarrollada por Arendt⁹⁹¹. Una vez finalizada la fabricación, el objeto se despega del organismo productor, se establece en el mundo ocupando una posición autónoma con respecto al artesano, y pasa a formar parte de un orden de cosas que obedece a sus propias leyes. Tal es, de acuerdo con la interpretación de la autora, el problema esencial de la alienación tal y como se presenta en Marx. En la fabricación, el hombre se aliena de su producto, por lo que sería preciso ingeniar formas de “fabricación” no condicionadas por la naturaleza “objetiva” de sus productos, formas de fabricación que incorporaran el poder asimilador de la labor. La labor, en este marco marxiano, aparece como único antídoto válido ante el carácter cosificador del trabajo. Por otra parte, es también una realidad que el objeto ya fabricado pasa irremisiblemente a pertenecer a las leyes implacables del tiempo, es decir: de la erosión, el desgaste, la corrupción, que significan en el cuerpo del objeto la amenaza de la muerte futura. La labor, al incluir las cosas en el torrente indiferenciado de la nuda vida, anula las leyes extrañas y alienantes de la realidad; al movilizar la materia, al no dejar que cristalice en objetos dejados al albur del uso y del tiempo, otorga a lo real una carta de eternidad; de ahí que los procesos de la vida aparezcan como eternos y recurrentes. En rigor, en la labor no existe la destrucción, como sí existe en la fabricación de objetos; el material integrado en el movimiento metabólico del cuerpo social, al no llegar nunca a constituir objetos autónomos, no contempla el aniquilamiento de nada constituido. La “destrucción” presente en el sistema metabólico no es más que el reverso de la constante producción que preserva y fortalece la vida. En su consumación dialéctica, pues, la destrucción es “construcción” reiterada e incesante de la vida. La labor, al integrar el mundo a la vida, otorga a lo real la misma eternidad de la que goza la vida en sus ciclos: “(...) consume productos para crear productos, o usa unos productos en cuanto medios de producción de otros”⁹⁹². En este sentido, la realidad apuntada por Marx, poblada de laborantes que anulan constantemente la objetividad de lo ente, es un escenario en permanente construcción, una construcción incesante y que nunca puede llegar a plasmar un estado de cosas estable o duradero y se constituye, por lo tanto, como permanente destrucción.

La aproximación interpretativa de Arendt descubre una línea sólida e indeleble que conecta a Marx con la preocupación de los idealistas post-kantianos y, especialmente, con Hegel, una línea que, a pesar de los esfuerzos del filósofo de Tréveris por alejarse de la filosofía hegeliana, nunca

⁹⁹¹Véase *supra*, II, 2, “La dimensión humana del ‘hacer’”.

⁹⁹²Marx, K., *El capital*, I, op. cit., pág. 223.

dejó de unirlos a ésta. Descubre que el gran problema que enfrenta el comunismo en tanto doctrina “social” se identifica con el asumido por el idealismo en su forma especulativa: la otredad del mundo, el “carácter de cosa” de la realidad humanamente habitada. Debido a ello, tanto Hegel como Marx ponen todo su empeño filosófico en mostrar cómo el mundo ha de ser asumido como “sujeto”, no como “objeto” frío, distante, autónomo. Al idealismo absoluto del pensador suabo se contraponen el “socialismo científico” del renano, pero no como una negación sin más, sino más bien como superación dialéctica. La realización marxiana de la filosofía es, según la filósofa alemana, una realización del hegelianismo, transformado en movimiento social emancipador.

Arendt no puede dejar de apartarse rotundamente de los principios hegeliano-marxianos que conceptualizan como amenaza el “carácter de cosa” del mundo, y dos de los epígrafes centrales de su *La condición humana* dan cuenta de su constante preocupación por ello: “El carácter de cosa del mundo”⁹⁹³ y “El carácter duradero del mundo”⁹⁹⁴; es más, para ella, la condición fundamental para la existencia de una genuina política es el cuidado de la separación entre el hombre y su mundo, la conservación de la impenetrabilidad de éste con respecto a los impulsos, los deseos y la voracidad de la vida. De ahí su insistencia en la importancia de preservar las consecuencias “objetivantes” del trabajo o la fabricación. El mundo humano del sentido y de la acción dependen de esa producción que, al establecer límites infranqueables, al instituir la otredad y la extrañeza de un universo de cosas, permite la apertura de un espacio no colonizado por los requerimientos metabólicos y las exigencias de la nuda vida. De la insistencia en los procedimientos de la fabricación depende, en este sentido, la permanencia del mundo como hogar habitable y como espacio en el que actuar políticamente, depende que el ser humano retenga junto a sí su condición de agente, de ser político. Depende, en suma, que el ser humano no se abisme en el elemento indiferenciado de la nuda vida, en el que la política se torna imposible y comienza el reinado de la bio-política, es decir: el terror.

Frente a la subjetividad de los hombres, expone Arendt, se alza el mantenimiento de la objetividad del mundo hecho por ellos⁹⁹⁵. La misma identidad humana, siempre frágil y amenazada, depende de la solidez de las cosas que fabrica: “Los hombres, a pesar de su siempre cambiante naturaleza, pueden recuperar su unidad, es decir, su identidad, al relacionarla con la misma silla y la

⁹⁹³Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., págs. 115-118.

⁹⁹⁴Ibidem, págs. 165-167.

⁹⁹⁵Cf. pág. 166.

misma mesa”⁹⁹⁶. En Marx, junto a su raigambre hegeliana, Arendt contempla la misma cualificación del “trabajo” como labor que es común a la modernidad liberal o “capitalista”. El “trabajo” no es pensado como productor de cosas duraderas, sino como proceso de productividad inacabable. Aunque a veces parezca enfatizar en grado exagerado la correlación entre la economía política liberal y el pensamiento marxiano, el objeto de la filósofa es atender a una característica fundamental que, desde su perspectiva, difícilmente puede ser negada: la continuidad lógica entre el capitalismo y el comunismo, en tanto sociedades centradas en torno a la productividad indefinida de la labor. Por ello, “(...) Marx tenía toda la razón en un punto: el desarrollo lógico del capitalismo es el socialismo”⁹⁹⁷. Capitalismo y comunismo están “emparentados”⁹⁹⁸ en la confianza en que, desaparecida la política, sólo dejará en su hueco la limpia, técnica e indolora gestión de los recursos materiales.

Los organismos humanos, así como su composición mutua en la forma de sociedad, tal y como Marx los ensalza, son vastos procesos elaborativos que al producirse y conservarse modelan y asimilan toda la realidad circundante, manteniéndola en la posición de eternidad cíclica arriba señalada⁹⁹⁹. El anhelo de reconciliación que en Hegel toma el semblante de una absorción de la objetividad por parte del espíritu, una auto-producción del espíritu que incluye en sí y conforma toda realidad aparentemente extraña, es trasladado por Marx a los procesos biológicos de auto-conservación del organismo humano, que incluye como materia la realidad del mundo; si para Hegel lo peculiar al espíritu era construir la realidad desde el pensamiento, para Marx la realidad, como el pensamiento, es producida por el cuerpo y su metabolismo. Una comparación de textos de ambos señalan con claridad esa diferencia, que es también identidad:

Desde que el sol está en el firmamento (...) no se había visto que el hombre se sostuviera sobre su cabeza, es decir, sobre el pensamiento y construyera la realidad de acuerdo con él¹⁰⁰⁰.

⁹⁹⁶Ibidem.

⁹⁹⁷“Reunión con amigos y colegas en Toronto”, en: Arendt, H., *Lo que quiero es comprender*, op. cit., pág. 96. Acerca de la relación entre marxismo y liberalismo, véase *infra*, III, 3.3.3, “Capitalismo y socialismo: *coincidentia oppositorum*”.

⁹⁹⁸Cf. “Reunión con amigos y colegas en Toronto”, en: Arendt, H., *Lo que quiero es comprender*, op. cit., pág. 88.

⁹⁹⁹Véase *supra*, III, 3.3.1, “La confusión de trabajo y labor”.

¹⁰⁰⁰Hegel, G. W. F., citado en: Safranski, R., *Romanticismo: una odisea del espíritu alemán*, op. cit., pág. 32.

[Feuerbach] no ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social (...)¹⁰⁰¹.

La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre; es decir, la naturaleza excluyendo al cuerpo humano mismo. Decir que el hombre *vive* de la naturaleza significa que la naturaleza es su *cuerpo*, con el cual debe permanecer en continuo intercambio para no morir¹⁰⁰².

El juicio de Arendt no puede ser más inequívoco: el humanismo marxiano se ordena en torno al principio anti-político del “hombre”, al igual que el tronco principal de la tradición filosófica, mientras que el mundo es asumido sólo como función de ese concepto preminente y, en última instancia, obligado a desaparecer en él. Si bien la política es, para ella, preocupación por el mundo, la consistencia anti-política del filosofar brilla de nuevo, con toda su potencia, en la obra del filósofo alemán, preocupado exclusivamente en el sujeto: “Marx únicamente quería cambiar el mundo para liberar al hombre, para liberarlo del mundo”¹⁰⁰³. Frente a esto, Arendt enarbola una decidida defensa de la objetividad y el extrañamiento, de la reificación, de la diferencia de hombre y mundo, de la alienación en un sentido marxiano: los hombres no pueden fundirse con “el mundo”, no pueden aspirar a reconocerse plenamente en él, so pena de perderse en los procesos interminables y carentes de libertad que guían el desarrollo de su acontecer natural; el mundo es, no la naturaleza asimilable, sino, precisamente, lo irreductible al organismo, aquello que no se puede integrar en las funciones orgánicas ni ha de desaparecer en ellas. El mundo, según Arendt, es lo sólido que posibilita la apertura de un lugar para la acción, no la materia que el organismo digiere para asegurar la propia pervivencia; el mundo no es alimento para el cuerpo, sino lugar para la política. He aquí la gran distancia que media entre el concepto marxiano y el arendtiano de alienación: mientras la alienación marxiana se refiere a la relación del hombre con su propia esencia productora, y por lo tanto sólo contempla al mundo como producto posible de una apropiación efectiva, en Arendt la alienación se refiere, precisamente, a la pérdida moderna del mundo como solidez estable y objetiva en la que es posible comenzar la efímera, incierta y frágil acción humana.

¹⁰⁰¹Engels, F., Marx, K., *La ideología alemana*, op. cit., pág. 47.

¹⁰⁰²Marx, K., “Manuscritos económico-filosóficos”, I, op. cit., pág. 110.

¹⁰⁰³“Documentos para el proyecto 'Introducción a la política'”, en: Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 142.

Es la diferencia lo que, según Arendt, es preciso salvaguardar de los procesos naturales y orgánicos invasivos, porque es la diferencia -la presente entre la pluralidad de hombres, la que media también entre los hombres y el escenario mundano donde les es posible actuar- la que ofrece la posibilidad de un habitar político, y no la identidad entre ser humano y realidad, entre hombre y hombre¹⁰⁰⁴.

No es posible dejar de lado el hecho de que la crítica arendtiana a la confusión de trabajo y labor por parte de Marx ha sido duramente criticada. Ya en 1962, desde la perspectiva de un humanismo marxista, Suchting se opuso a la interpretación general que Arendt ofreció del pensamiento marxiano en su *La condición humana*¹⁰⁰⁵. Según su artículo, la imagen de Marx ofrecida por la pensadora judía es “completamente errónea”¹⁰⁰⁶, dado que la interpretación que ofrece del “trabajo”, tal y como el filósofo alemán lo pensó, es incorrecta. De acuerdo con esto, el “trabajo” marxiano no se identifica en absoluto con la “labor” arendtiana, dado que no puede ser considerado como la simple reproducción física del individuo: apunta, al contrario, más allá de la esfera de la producción estrictamente material, al desarrollo de las potencialidades humanas en su grado más elevado¹⁰⁰⁷. Por esta razón, para el autor, el papel de “profeta teórico” de la sociedad de laborantes que Arendt le adjudicó a Marx constituye, en su integridad, una falsedad¹⁰⁰⁸. En este respecto, sí parece claro que el juicio de Arendt *contra* Marx no hace justicia a las palabras del filósofo alemán, ya que en él, el “trabajo”, como afirma Cristina Sánchez, “es una actividad intencional y racional”¹⁰⁰⁹; por lo tanto, tal y como también afirma Suchting, la “labor” marxiana, en términos de la propia Arendt, coincide en importantes aspectos con el “trabajo” tal y como es en ella conceptualizado¹⁰¹⁰. Arendt, según sus críticos, abstrae de su análisis un elemento cuya desaparición deforma, por decirlo así, la imagen resultante de la filosofía marxiana: para el pensador renano, existe una diferencia crucial entre dos tipos de “trabajo” o “labor”¹⁰¹¹: la existente en el capitalismo, que es una “labor” inmersa en las consecuencias de la alienación, y la apuntada en

¹⁰⁰⁴“(…) en el discurso de Arendt se pierde identidad cuando decae la diferencia. En el discurso de Marx, por el contrario, la diferencia es el lugar de la alienación, y de la alienación se sale reconduciendo la diferencia a identidad, fundiendo al individuo en la comunidad reconciliada, en el género humano finalmente realizado como Uno”. Flores D'Arcais, P., *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, op. cit., pág. 71.

¹⁰⁰⁵Cf. Suchting, W.A., “Marx and Hannah Arendt's The human Condition”, op. cit.

¹⁰⁰⁶Cf. *Ibidem*, pág. 47.

¹⁰⁰⁷Cf. *Ibidem*, pág. 51.

¹⁰⁰⁸Cf. *Ibidem*, pág. 52.

¹⁰⁰⁹Sánchez, C., *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2003, pág. 151.

¹⁰¹⁰Cf. Suchting, W.A., “Marx and Hannah Arendt's The human Condition”, op. cit., pág. 49.

¹⁰¹¹Dado que Marx no distinguió a la manera de Arendt la diferencia entre ambos términos, utilizamos en este punto los dos de manera indistinta.

el proyecto de emancipación revolucionaria, que estaría libre de la alienación capitalista. Pues bien, de acuerdo con Martin Jay¹⁰¹², que coincide en líneas generales con las críticas anteriores, en realidad Marx no pretendió superar toda forma de objetivación, como si ésta fuera por sí misma el elemento alienante del “trabajo” que sería necesario anular, sino la específica forma de objetivación capitalista, intrínsecamente alienante. La objetivación es un momento esencial del “trabajo” marxiano, y es la “reificación” presente en las formas alienadas de “trabajo” aquello que requiere una superación¹⁰¹³, ya que constituye una forma de “trabajo” regida por la necesidad externa y la utilidad¹⁰¹⁴, una configuración de la actividad humana que se resuelve en la creación de “cosas” que sojuzgan, como poderes independientes y por medio de los mecanismos de mercado, a los trabajadores que las han producido. Por esta razón, también Bhikhu Parekh concluye en que la auténtica resolución de la concepción marxiana del campo de la actividad humana no es la conversión de todo trabajo en labor, si no, justamente, lo contrario: el horizonte de la revolución está gobernado por la conversión de toda “labor” alienante y cosificadora en “trabajo”, entendido éste en un sentido muy parecido al arendtiano¹⁰¹⁵. Desde esta perspectiva, Marx, efectivamente, introduce una distinción no contemplada por Arendt, y la indiferencia de ésta ante ella compromete seriamente su análisis.

Si es cierto que Marx no postuló la inmersión humana en la “labor”, tal y como Arendt la entendió, ¿es por ello inválida la crítica de ésta al pensador renano? ¿Cabe deshacerse de ella como una crítica inadecuada y carente de plausibilidad? Admitiendo que Arendt no realizó una descripción atenta a los pliegues teóricos de la concepción marxiana, en lo que seguramente no estaba interesada, sí podemos advertir en su versión de la filosofía de Marx elementos de verdad que merecen ser señalados. En primer lugar, es importante al respecto, tal y como confiesa el mismo Martin Jay¹⁰¹⁶, que esta interpretación no procede de la nada, sino del mismo campo del marxismo de Engels y de la II Internacional. Podemos subrayar, entonces, que si esta fue la interpretación que buena parte del marxismo realizó de los escritos del fundador del socialismo científico, existía en la crítica de Arendt una vinculación real a la historia efectual de la obra de Marx. Podríamos

¹⁰¹²Jay, M., “El existencialismo político de Hannah Arendt”, en: Birulés, F. (Comp.), *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*, op. cit., págs. 147-177.

¹⁰¹³Ibidem, pág. 158.

¹⁰¹⁴Cf. Suchting, W.A., “Marx and Hannah Arendt's The human Condition”, op. cit., pág.52.

¹⁰¹⁵Cf. Parekh, B., “Hannah Arendt's Critique of Marx”, en: Hill, M.A. (Ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York, Saint Martin's Press, 1979, págs. 67-100.

¹⁰¹⁶Jay, M., “El existencialismo político de Hannah Arendt”, en: Birulés, F. (Comp.), *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*, op. cit., pág. 157.

representarnos la aproximación de la pensadora judía, entonces, de otra manera, ya que su lectura de la obra de Marx vendría a perseguir aquello que pudo hacer posible la interpretación “ortodoxa” presentada en la II Internacional. En realidad, según nos parece detectar en la crítica que formuló, Arendt no estaba tan interesada en lo que Marx efectivamente tenía como intención, sino en aquello que latía como supuesto en lo que dijo, aquello que, según su análisis, contenía de hecho una posible interpretación de su filosofía en relación con los procesos capitales de la sociedad moderna. Con este aspecto del pensamiento marxiano, este aspecto no tan explícito, pero presente en su concepción de la condición humana, Arendt construyó un “tipo ideal” de Marx, de acuerdo con el modo peculiar de comprender que puso en ejercicio¹⁰¹⁷. El Marx de Arendt, según esto, sería un tipo ideal en el que pulió, destacó y puso a la vista aquello que le pareció de real relevancia en relación con el significado que el marxismo cobró en el siglo XX; no es el filósofo objeto de un estudio académico y teórico riguroso y especializado, sino el Marx “síntoma” de la modernidad, aquel en el que se manifiestan elementos decisivos de un pensamiento cargado de efectos. La pensadora alemana destacó en numerosas ocasiones cómo en el seno mismo del pensamiento marxiano latían multitud de contradicciones, y trató de poner en claro, antes que otra cosa, el significado efectivo que en el mundo moderno llegó a poseer la propuesta que bajo ellas se afianzó como positiva. La lectura arendtiana de Marx es una lectura interesada, en el sentido pleno de la palabra: interesada en hallar el auténtico núcleo significativo que convirtió a la filosofía de Marx en crucial para la historia del pensamiento y la práctica política posterior. Con todo ello, podemos afirmar que, aunque no fuera fiel a todas las indicaciones contenidas en la obra del filósofo alemán, su lectura está articulada por una legítima -aunque sea discutible- caracterización del significado general que alcanzó a poseer. Un tipo ideal, comprendido a la manera de Arendt, no es una construcción caprichosa, sino guiada por un interés de comprensión que se prueba en la capacidad de iluminar los fenómenos, y, de acuerdo con ella, la imagen de Marx que procuró componer poseía esa cualidad iluminadora que permitía comprender cómo la recepción del filósofo renano estuvo marcada por ciertas constantes de relevancia fundamental para acercarse a su significado en relación con las condiciones modernas de la política.

Para terminar, cabría destacar cómo la interpretación de Marx llevada a cabo por la pensadora judía posee plausibilidad si la ponemos en contacto con algunos de los problemas presentes en la obra de éste, con la propia teoría de Arendt acerca del lugar del ser humano en

¹⁰¹⁷Acerca de los tipos ideales arendtianos, véase *supra*, I, 2.4, “El método y la comprensión de los asuntos humanos”.

relación a la naturaleza y al trabajo, y, por último, con las intuiciones de Simone Weil acerca de la naturaleza del marxismo:

a) En primer lugar, si bien es cierto que Marx apuntó a una superación de la labor alienante y pudo *formular* una concepción del trabajo afín a la de Arendt, también lo es que no dudó en adherir la capacidad humana de trabajar a la naturaleza. Ya hemos citado cómo, para él, el trabajo es entendido como “metabolismo del hombre con la naturaleza”, “(...) no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre”¹⁰¹⁸. La cuestión central en este respecto es si, considerado como “fuerza natural”, el “trabajo” puede adquirir realmente cualidades distintas a las de la labor arendtiana. Según la teoría de la autora, el trabajo creador del mundo humano no posee continuidad con la naturaleza, supone el trazado de un corte con respecto a toda fuerza o impulso natural, y en eso radica su distinción con respecto a la labor. Por eso, a distinción de ésta, puede producir “objetos” ontológicamente diferenciados. Todo lo perteneciente al recinto de las fuerzas naturales, por otro lado, se vacía en la repetición inacabable de los procesos de la labor. Marx, al conceptualizar todo “trabajo” como manifestación natural del ser humano, al insertarlo en el sistema de las realidades naturales, entonces, estaba de hecho condenando a todo “trabajo” a ser labor, aparte de que él tuviera la intención de liberar al hombre de su dominio. Aunque él persiguiera de hecho la conversión de la labor (alienada) en trabajo, tal y como defiende Parekh, en el sentido que Arendt presta a estos términos, la base sobre la que construyó su concepción le condenaba a transformar, en realidad, toda actividad humana en labor.

b) En segundo lugar, si nos acercamos a los medios con los que Marx pretendió la emancipación de los trabajadores, también podemos advertir que, partiendo de la conceptualización arendtiana, él mismo se condenó a fijar la actividad creativa del hombre a las cadenas de la labor. Una y otra vez el filósofo alemán repite que no hay marcha atrás en el desarrollo de las fuerzas productivas, y que la liberación del “trabajo” humano de sus estructuras cosificantes no puede provenir de una cesación de las condiciones modernas de producción, sino de su intensificación y

¹⁰¹⁸Marx, K., “Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán”, en: Engels, F. y Marx, K., *Crítica del Programa de Gotha. Crítica del Programa de Erfurt*; traducido por Grupo de traductores de la Fundación Federico Engels; Madrid, Fundación Federico Engels, 2004, pág. 23.

desarrollo plenos. El hiato que encontramos, entonces, afecta al modo en que los medios de producción modernos, que habían sujetado a los trabajadores al desarrollo de actividades intrínsecamente alienantes -como las desarrolladas en los procesos automatizados- podrían por sí mismos convertirse en medios de emancipación. ¿No es la desarrollada en la industria, con sus modos de producción específicos, una actividad ineludiblemente laborante? En este sentido, el que la propiedad sea de uno, de varios o de todos no afecta, en absoluto, a la actividad en sí misma, así como tampoco la distribución de su producto. Tal y como pensó Weil, en tantos aspectos cercana al pensamiento de Arendt, “si se acepta la cultura industrialista, aunque con otra forma de apropiación de los medios de producción, sólo se puede organizar y perfeccionar la opresión, no aliviarla”¹⁰¹⁹.

En ambos casos (a) y (b), nos encontraríamos, en definitiva, con una imposibilidad localizada en el núcleo de la filosofía marxiana, una imposibilidad decisiva que, a pesar del ánimo emancipatorio del filósofo, impediría radicalmente la efectiva distinción de labor y trabajo en su propuesta. Marx se enfrentaría a su propia impotencia, a su incapacidad para dejar atrás las categorías productivistas de la metafísica occidental. Aunque su perspicaz mirada a la sociedad moderna haya, efectivamente, observado los elementos de la opresión humana, como en muchos casos hizo, le faltó el bagaje conceptual necesario para dibujar una efectiva salida de los fundamentos sobre los que históricamente se levantó. Acudiendo de nuevo al texto de Weil citado más arriba, “Marx (...) analiza y desmonta con claridad admirable el mecanismo de la opresión capitalista; pero da cuenta de todo ello tan bien, que no se puede imaginar cómo, con los mismos engranajes, el mecanismo podría un buen día transformarse (...)”¹⁰²⁰.

3.3.2. *La libertad en el sistema de la labor marxiano*

Si atendemos a la argumentación arendtiana, la diferencia hombre-mundo mantiene la apertura de la libertad, y si se pretende “cambiar” el mundo en la dirección de introducir o asegurar en él el aparecer de la libertad humana, es preciso aclarar que ni la labor ni la fabricación pueden llegar a operar tal cambio, ya que la labor suprime el mundo, mientras que la fabricación solamente

¹⁰¹⁹Fernández Buey, F., “Prólogo”, en: Weil, S., *Escritos históricos y políticos*, op. cit., pág. 23.

¹⁰²⁰“Sobre las contradicciones del marxismo”, en: Weil, S., *Escritos históricos y políticos*, op. cit., pág. 128.

lo dispone: “La producción añade objetos al mundo o los aniquila, pero no cambia el mundo”¹⁰²¹. Sólo en la acción, según Arendt, los hombres se hacen con el espacio mundano siendo capaces de cambiarlo a través de la introducción de lo nuevo. En este respecto, la acrobacia dialéctica de Marx se dirigió, según la pensadora judía, a sustituir la peculiar libertad perteneciente a la acción por formas no políticas de libertad, tal y como había apuntado la tradición de pensamiento filosófico¹⁰²². Marx, defiende Arendt, para incluir en su sistema de labor el principio de la libertad humana, importó su concepción del ámbito de la fabricación o la técnica, mas no del de la *praxis*. Según esta concepción, el hombre es libre al poseer la soberanía sobre el objeto que fabrica, pero sólo es libre mientras lo fabrica, mientras el material todavía permanece entre sus manos y a merced de las decisiones irrevocables de su voluntad. Se trata de la introducción, en el campo laborante regido por la necesidad, de una libertad susceptible de componerse con el devenir forzoso de los procesos biológicos: la libertad perteneciente a lo instrumental¹⁰²³. No obstante, esta libertad de la voluntad constructora posee una limitación interna que Marx pretende superar : una vez el objeto está confeccionado, una vez se ha convertido en una cosa más del mundo, su devenir escapa a la dirección de su constructor y se le enfrenta como ente diferenciado y autónomo. Se manifiesta, entonces, la alienación con respecto al producto del trabajo¹⁰²⁴. En la adopción del punto de vista de la labor, lo que Marx consiguió es anular la limitación de la soberanía del fabricante, puesto que el ciclo de producción -que en el ámbito de la fabricación posee un principio y un fin determinados- es extendido hasta configurar un perímetro cerrado sobre sí mismo e indefinidamente repetido mientras perviven las funciones biológicas del organismo. La soberanía sobre el objeto pasa, entonces, por no dejar que éste adquiriera la consistencia plenamente objetiva de lo enfrentado, por mantenerlo siempre en un estado de realidad cuasi-objetiva, de plasticidad y fluidez determinables por las necesidades y exigencias del organismo humano. Esto es lo que Marx, según se desprende de la visión de Arendt, pretende alcanzar al abordar la transformación de la sociedad humana en un ininterrumpido proceso productivo a través de la liberación de las fuerzas de producción.

En la esfera de la labor, en el reino de la sociedad, la condición indispensable para que el

¹⁰²¹ Arendt, H., *Diario filosófico*, diciembre de 1952, op. cit., pág. 273.

¹⁰²² Acerca del concepto de libertad en el pensamiento marxiano, véase una aguda exposición en: Prior Olmos, A., *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*, op. cit.

¹⁰²³ Véase *supra*, II, 2, “La dimensión humana del 'hacer'”.

¹⁰²⁴ “La alienación del trabajo consiste en primer lugar en el hecho de que el objeto se vuelve ajeno a quien lo ha fabricado”. Aron, R., *El marxismo de Marx*; traducido por Negrotto, A.A.; Madrid, Siglo XXI Editores, 2010, pág. 176.

hombre manifieste una voluntad libre es la liberación de las fuerzas productivas, la repetición incansable y axiomática de los ciclos de producción y consumo que integran la materia de lo real en el circuito digestivo del organismo humano. El ser humano marxiano es libre porque, en tanto constante modelador de la realidad material que lo circunda, posee la libertad del fabricante sobre el material al que da forma, pero sólo en tanto no separe de su propia actividad un producto final que se le oponga como no-yo. La libertad aparece en la sociedad de laborantes de Marx bajo el semblante de una soberanía que no se agota, un dominio pleno de la naturaleza ejercitado -bajo el nombre de “praxis”- a través de la inclusión de ésta en los ciclos metabólicos reiterados del organismo social¹⁰²⁵. Por esta razón, la libertad en Marx es representada sobre la plataforma del “dominio de la naturaleza”, concebida como determinación racional de lo real por parte de la voluntad humana activa.

En la primera etapa [anterior al comunismo] domina la necesidad ciega, no controlada, las leyes objetivas cosificadas, la alienación, mientras que en el comunismo la necesidad puede ser superada (no abolida) y gobernada por el control racional y libre de los hombres¹⁰²⁶.

Realidad y racionalidad se identifican, verdaderamente en el proceso de la labor. De esta manera, en la visión del hombre como *animal laborans*, Marx realiza la fusión de libertad y necesidad puesta en el foco de su pensamiento por Hegel: “Las frases: el mundo se cambia, o bien, nosotros cambiamos el mundo, pasan a ser idénticas. Es el proceso de lo que se transforma en virtud de leyes inmanentes, visto desde un lado o desde el otro”¹⁰²⁷. El proletariado, en Marx, encarna por lo tanto el principio de la libertad en la forma en que la sociedad moderna asumió la posibilidad de una actividad libre: como liberación de las fuerzas productivas¹⁰²⁸. La libertad, de este modo, se

¹⁰²⁵La “praxis” marxiana, como hemos referido más arriba, corresponde entonces a la “labor” arendtiana entreverada con las características de la *poiesis* aristotélica.

¹⁰²⁶Prior Olmos, A., *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*, op. cit., pág. 168.

¹⁰²⁷Arendt, H., *Diario filosófico*, diciembre de 1952, op. cit., pág. 278.

¹⁰²⁸“The reason Sorel held on to his marxist faith in the working class was that the workers were the 'producers', the only creative element in society, those who, according to Marx, were bound to liberate the productive forces of mankind” (“La razón por la que Sorel se aferró a su fe marxista en la clase trabajadora fue que los obreros eran los 'productores', el único elemento creativo en la sociedad, aquellos que, de acuerdo con Marx, estaban obligados a liberar las fuerzas productivas de la humanidad”). “On Violence”, en: Arendt, H., *Crises of the Republic*, op. cit., pág. 169.

constituye como sumisión a la necesidad de las fuerzas productivas; se liberan éstas, no a los hombres de su necesidad. Frente a la libertad arendtiana, entendida como espontaneidad, la marxiana se sitúa precisamente, en tanto libertad “racional”, como principio de sumisión de toda espontaneidad a los procesos naturales con los que se identifica el organismo humano.

Con Marx, es la vida, frente al ser, la categoría que ordena en torno a sí a toda realidad; por eso encuentra Arendt una clara relación entre el *animal laborans* marxiano y el “eterno retorno” de Nietzsche¹⁰²⁹: la vida es el núcleo que ordena el movimiento entero de lo real, y son su pretensión de perseverar, sus ciclos inacabables, sus apetitos constantemente repetidos los que conforman la existencia desnuda del ser humano. Culminando así la transvaloración moderna de todo lo real, Marx perfeccionó la metafísica del proceso, es decir: una ontología que encumbra, por encima del ser pensado por la metafísica anterior, la consideración de la realidad como caudal, como devenir continuo en el que todo lo limitado o finito se disuelve para prestar única realidad al todo. La movilización de la materia, tal y como es alcanzada por la labor humana y el perfeccionamiento de los medios de producción, sirve de arquetipo para pensar la realidad toda; la industria, capaz de funcionamiento ininterrumpido, se convierte en modelo de comprensión de toda realidad humana pensable.

La mayor extensión del establecimiento industrial constituye en todas partes el punto de arranque para una organización más comprehensiva del trabajo colectivo, para un desarrollo más amplio de sus fuerzas motrices materiales, esto es, para la transformación progresiva de procesos de producción practicados de manera aislada y consuetudinaria, en procesos de producción combinados socialmente y científicamente concertados¹⁰³⁰.

La materia inerte es dinamizada y dotada de las cualidades de la vida; los mismos seres vivos, efímeros y marcados por la condena del tiempo, se convierten en momentos de una vida universal eterna y productiva que no deja lugar a la inmovilidad o la duración objetivante, de tal manera que traspasan los límites de la vida fugaz para adquirir la vida inmarcesible del todo, es decir, la sociedad organizada. La organización del sistema de la labor -de la sociedad postulada

¹⁰²⁹Cf. Arendt, H., *Diario filosófico*, enero de 1955, op. cit., pág. 493.

¹⁰³⁰Marx, K., *El capital*, I, op. cit., pág. 780.

como un inmenso proceso vital- se reúne en torno al tiempo de los ciclos orgánico-sociales, se ordena de acuerdo con actividades desarrolladas en el continuo temporal, ocupando todo espacio. Por eso, en la sociedad marxiana, como en la moderna sociedad capitalista, ha de desaparecer o atenuarse extraordinariamente el espacio en general -y, sobre todo, el espacio de aparición que da lugar a la política-; los lugares abiertos, no colonizados por las necesidades de la vida -la asamblea, la plaza, el espacio público en general- son dispuestos de acuerdo con el engranaje de necesidades, transformados en tiempo para el aseguramiento de la vida, cancelándose así la posibilidad de abrir lugares de aparición para los hechos y palabras humanos¹⁰³¹. La libertad humana es “libertad *en y para el trabajo*, en y para la 'vida material' o técnica en general, y *no de otra manera*”¹⁰³². La realidad, adecuándose a la norma que rige los procesos vitales, se temporaliza y adecúa a la línea temporal de los procesos de elaboración y consumo, desvaneciéndose los caracteres estáticos, sólidos de los huecos y discontinuidades espaciales que articulan la vida de los existentes como vida política. El concepto de “proceso”, piedra angular de la concepción moderna del mundo, es, de esta manera, definitivamente tallado por Marx de manera correlativa a la efectiva conversión de toda realidad en un inmenso proceso económico de producción y consumo, y preparado para ser asumido como clave de bóveda de lo que para Arendt es la ontología implícita en los totalitarismos del siglo XX¹⁰³³. “Los procesos invisibles” invaden “todas las cosas concretas (...) reduciéndolas a funciones de un proceso general”¹⁰³⁴. La vida humana misma es arrojada al proceso general de constante transformación de la materia, lo que es lo mismo que decir que es entregada a las solas condiciones de su propio metabolismo. Al insertarla, de acuerdo con la filósofa alemana, en el desatamiento apodíctico de los instintos vitales, al despojarla de cualificación específica con respecto a la “nuda vida”, Marx deja la existencia humana al dictado de la necesidad que gobierna al ser natural, la *Ἀνάγκη* que encadena todo devenir con mano férrea¹⁰³⁵. Aquello que, según Marx, convierte al hombre en libre, se identifica con lo que lo encadena a la necesidad. La libertad es, una vez más en la tradición filosófica, el reconocimiento de lo necesario, mientras que aquélla desligada del transcurso necesario de lo real, según Marx, no es más que “ocurrencia personal”¹⁰³⁶. El problema

¹⁰³¹Véase *supra*, II, 4.1, “Naturaleza y mundo” y II, 4.2, “La eliminación del espacio en la tradición filosófica”.

¹⁰³²Della Volpe, G., citado en: Prior Olmos, *La libertad en el pensamiento de Marx*, op. cit., pág. 175.

¹⁰³³Como más adelante se detallará, la imagen de la realidad como proceso está íntimamente ligada a los proyectos totalitarios de transformación del hombre y el mundo. Véase *infra*, IV, 3.2.1, “Libertad y proceso”.

¹⁰³⁴“El concepto de historia : antiguo y moderno”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 102.

¹⁰³⁵Cf. Arendt, H., *Diario filosófico*, abril de 1952, op. cit., pág. 194.

¹⁰³⁶García Bacca, J.D., citado en: Prior Olmos, A., *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*, op. cit., pág. 69.

que suscita la identificación de lo libre con lo no-libre, aquí subrayado por Arendt, es crucial a la hora de atender a la posibilidad de la política, y de entender cómo Marx se configura como la gran reactualización moderna de la promesa de liberar a los hombres de la acción y sus incertidumbres: la libertad -la libertad de la acción descrita por la pensadora judía- no puede encontrarse en la actividad económico-laborante regida por el automatismo de la necesidad, dado que

(...) la libertad sólo puede darse en la pluralidad, en el espacio que surge entre hombres (...). Sólo la acción se halla bajo la categoría de la libertad. Todos los intentos de introducir misteriosamente la libertad en el trabajo [labor] o en la producción (homo faber) son engañosos; eso desemboca siempre en la 'libertad escondida en la necesidad' o en artificios semejantes¹⁰³⁷.

El problema de la labor es situado por Marx en una nueva disposición con respecto al de la libertad, acogiendo un semblante filosóficamente novedoso y típicamente moderno; mientras que en la antigüedad la precondition necesaria para el ejercicio de la actividad política consistía en la emancipación del individuo y la comunidad con respecto a los requerimientos de la labor, para el filósofo renano la libertad, fundiéndose con ella y llegando a la plena consciencia sobre ella, adquiere una nueva dimensión ontológica y cósmica, renunciando a los estrechos y frágiles márgenes de la política. Como afirma Serrano de Haro, “(...) Marx se esfuerza en pensar esta novedad inaudita de la liberación de la labor -ya no el librarse de ella (en alguna medida) como precondition de la ciudadanía, sino, al contrario, el liberarla a ella como realización de la desnuda humanidad”¹⁰³⁸, o, como afirma el propio Marx,

Ellos [la clase obrera] no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar rienda suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en

¹⁰³⁷Arendt, H., *Diario filosófico*, agosto de 1952, pág. 214. El corchete aclaratorio es mío, dada la disparidad de traducciones que encontramos en la obra de Arendt publicada en español. En esta obra, los traductores han elegido por verter “*labor*” como “trabajo”, mientras “*work*” lo han traducido por “producción”, lo que era preciso aclarar otra vez para evitar un malentendido fundamental.

¹⁰³⁸Serrano de Haro, A., “Presentación”, en: Arendt, H., *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, op. cit., pág. 10.

su seno¹⁰³⁹.

En suma, en el análisis de la contribución de Marx a la comprensión de la condición humana contemporánea, Arendt destaca la primera y decisiva confusión de “trabajo” y “labor”, confusión de irrevocables consecuencias a la hora de localizar la posibilidad de una política para el mundo actual. Las distinciones antropológicas u ontológicas, una vez más, se muestran ante la autora como significativas apuestas políticas, antes que como asépticos o neutrales testimonios contemplativos acerca del ser de las cosas. La ontología, la antropología, la filosofía en general, comportan una concepción de la política que es preciso extraer a la luz¹⁰⁴⁰.

3.3.3. *Capitalismo y socialismo: coincidentia oppositorum*

La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas (...) La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono (...) Los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos sólo cuando se conoce la forma superior¹⁰⁴¹.

De acuerdo con lo anterior, Marx reivindicó el “trabajo” creando en realidad una esfera híbrida en la que éste era asimilado a las notas características de la labor. Redefinió toda actividad productiva de acuerdo con los cánones de un constante intercambio entre el organismo vivo y el entorno, un intercambio en el que el ser humano ha perdido cualquier señal de diferencia para mostrarse sólo como “especie” inserta en el eterno retorno de los ciclos naturales.

¹⁰³⁹Marx, K., “Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la guerra civil en Francia en 1871”, en: Engels, F., Lenin, V., Marx, K., *La comuna de París*; sin indicación de traductor; Akal, Madrid, 2010, pág. 42.

¹⁰⁴⁰Así, por ejemplo, Campillo equipara la “antropología fenomenológica” de Arendt con su teoría política. Cf. Campillo, N., *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, especialmente segunda parte, “Fenomenología de la acción y del pensar”, op. cit., págs. 109-163.

¹⁰⁴¹Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, op. cit., pág. 306.

La vida en común, según la exposición arendtiana, adquiere una semejanza sorprendente en sus versiones liberal y marxiana, dado que se manifiesta como la organización común de los procesos metabólicos privados, como la constante fertilización de la materia inerte del mundo por el labor humano, como la incesante preparación y consumo de “cuasi-cosas” destinadas a insertarse de manera inmediata en las funciones características de la vida de la especie y su organización como sociedad. La división del plano ideológico moderno, ocupado por dos secciones adversas en pugna por la hegemonía, las fuerzas de carácter y origen liberal enfrentadas a las de naturaleza más o menos marxista, esconde, según Arendt, una afinidad de propuestas de sentido que revela, antes que una fuerte antítesis, una complementariedad sustancial¹⁰⁴². El desprecio de lo improductivo reúne a Marx y a Adam Smith en un solidario y consecuente rechazo de la esfera política, entendida como campo de la acción sin objeto final o rédito material de “bienestar” orgánico¹⁰⁴³. Más que contemplar al capitalismo y al socialismo como corrientes antagónicas, Arendt toma al pie de la letra a Marx cuando concibe al segundo como consecuencia lógica del primero, que ha de ser, entregado a sus propios automatismos.

Las fuerzas de producción que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean al mismo tiempo las condiciones materiales para resolver este antagonismo. Con esta formación social termina, pues, la prehistoria de la sociedad humana¹⁰⁴⁴.

Lo que aúna a ambas posturas es el punto de partida indiscutible: la fijación del hombre como *animal laborans*, y esa posición determinante lleva a pensar a la filósofa que no existe distinción sustantiva entre ellas¹⁰⁴⁵, o a afirmar irónicamente: “El entusiasmo de Marx por el capitalismo es algo que no comparto”¹⁰⁴⁶. Capitalismo y socialismo son, según Arendt, expresiones gemelas de un mismo proceso cuya raíz se encuentra en el expolio del mundo común puesto en marcha por la época moderna: primero, en favor de la acumulación capitalista de riqueza, después, en la postura inaugurada por Marx, en la emancipación completa de la materia, entregada sin resto a

¹⁰⁴²Cf. Wellmer, A., “Arendt on Revolution”, en: Villa, D. (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, op. cit., pág. 230.

¹⁰⁴³Cf. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 111.

¹⁰⁴⁴Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, op. cit., pág. 8.

¹⁰⁴⁵Cf. Birulés, F., *Una herencia sin testamento*, op. cit., pág. 161.

¹⁰⁴⁶“Discusión con amigos y colegas en Toronto”, en: Arendt, H., *Lo que quiero es comprender*, op. cit., pág. 96.

la transformación organizada socialmente. La disolución del mundo en la corriente fluida de los procesos de la labor constituye, en sus diferentes intensidades, la comunidad de intereses que agrupa a las dos posiciones y desenmascara una *coincidentia oppositorum*. La sociedad marxiana “es sólo la versión más radical de nuestra propia sociedad, que también tiende más y más a ser una sociedad de trabajadores”¹⁰⁴⁷.

El mismo Marx supo detectar en la nueva economía burguesa el modelo de la transformación revolucionaria del mundo, la punta de lanza de la conmoción de toda estructura estable y de cualquier residuo del pasado: “La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales”¹⁰⁴⁸. El problema que aquí se revela, según Arendt, es que la licuefacción de las estructuras estables por parte de los procesos productivos supone la renuncia a la configuración de un mundo donde actuar, un mundo definido por la apertura de espacio y la delimitación de una cartografía duradera - a través de acuerdos, leyes e instituciones-; supone la renuncia a establecer un lugar para la acción y la palabra, un mundo humanamente estructurado para permitir la aparición de la política.

En su enconada dialéctica, el liberalismo y el socialismo describen una pinza en cuyas fauces languidece la posibilidad de una política para las condiciones modernas. De facto, en ambos registros categoriales, el mundo, como espacio para la acción, ha desaparecido; capitalismo y marxismo, como en general la época moderna, son presentados por Arendt como trituración del carácter mundano de la vida humana. En su horizonte, el mundo no es la geografía de referencias más o menos estables que posibilitan el actuar -como lo fue el espacio de la *polis*- sino el material puesto a disposición del hombre para realizar su esencia genérica productiva; el mundo, en la modernidad, pasa a ser material para la labor del hombre. “En Marx el ser nunca está pensado en forma 'materialista'; es pensado siempre como un proceso de producción, es decir, como la materia consumida en el trabajo [labor]”¹⁰⁴⁹.

La desaparición del horizonte mundano de la existencia humana, ese acosmismo colosal que

¹⁰⁴⁷“El hilo roto de la tradición”, en: Arendt, H., *Karl Marx y la tradición de pensamiento político occidental*, op. cit., pág. 25. [Es preciso señalar que la “sociedad de trabajadores” refiere a un estado de la vida en común en el que el trabajo se ha convertido, efectiva y crecientemente, en actividad laborante, tal y como ocurre en el mundo moderno occidental].

¹⁰⁴⁸Engels, F., Marx, K., *El manifiesto comunista*, op. cit., pág. 39.

¹⁰⁴⁹Arendt, H., *Diario filosófico*, mayo de 1951, op. cit., pág. 87. Corchete explicativo añadido.

se inserta en las tramas más profundas de la época moderna hasta su culminación, muestra cómo, según Arendt, la seña de identidad precisa de la modernidad es la alienación del mundo y no la del hombre, como Marx quería¹⁰⁵⁰. La catástrofe moderna no reside en que el hombre se enfrente a un mundo que no reconoce como sí mismo, ya que, precisamente, sólo en tanto el mundo no es yo -o no es “nosotros”- se ofrecen las condiciones de un actuar político que sólo puede acontecer en el elemento de la diferencia. La catástrofe moderna, de la que la misma teoría marxiana de la alienación es un síntoma patente, es el rechazo a aceptar la otredad del mundo, su solidez e indisposición hacia la gama infinita de deseos humanos; es la renuencia pertinaz hacia su autonomía e independencia, que ofrecen límites resistentes a la voluntad y a los procesos metabólicos de los cuerpos:

Uno de los signos de peligro más claros en el sentido de que tal vez estamos acuñando el ideal del *animal laborans*, es el grado en que nuestra economía se ha convertido en una economía de derroche, en la que las cosas han de ser devoradas y descartadas casi tan rápidamente como aparecen en el mundo, (...) ¹⁰⁵¹.

En definitiva, desde la perspectiva de la política, nos dice Arendt, las diferencias que marcan una distancia entre el liberalismo burgués y el socialismo marxista menguan notablemente, hasta mostrarlos como vías distintas de un único impulso. Sería suficiente con señalar la coincidencia de sus respectivos horizontes utópicos, que, al fin y al cabo, apuntan, por medios diversos, a lo mismo: la sustitución de la política por la abundancia, o, en palabras de Marx, que “(...) crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva (...)”¹⁰⁵²

¹⁰⁵⁰Cf. Birulés, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, op. cit., pág. 145.

¹⁰⁵¹Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 146.

¹⁰⁵²Marx, K., “Crítica del Programa de Gotha”, op. cit., pag. 31.

3.3.4. La labor y el deseo de no-política

En una sociedad conformada en torno a las demandas de la labor, la política es imposible: para el *animal laborans* sólo existe el proceso de asimilación y digestión de la materia mundana por parte del organismo, y lo público no es más que la manifestación abierta de las actividades privadas¹⁰⁵³. En la labor, en los procesos de manipulación de la reserva de bruta materia inerte a que ha sido reducido el mundo por el *animal laborans*, el individuo sólo trata consigo mismo, con los requerimientos inevitables y la coerción de su propio organismo; a su vez, la organización en la forma de “sociedad” no es más que la composición o la yuxtaposición de mónadas sin ventanas, encerradas en el goce de sus metabolismos. La organización de la vida social en torno a los procesos de la labor, su puesta en el centro de la vida compartida en común, tal y como la delinea Marx, significa, para Arendt, poner en el lugar de la exposición pública los problemas privados que conciernen a cada uno de los organismos. La *polis* adquiere el semblante de un agregado de individuos, sólo preocupados por sus actividades laborantes y la regulación de sus intercambios con el entorno. Aquí se anuncia, desde la óptica de Arendt, lo que más adelante expondrá en su extrema crudeza el totalitarismo del siglo XX como verdad de la organización colectivista de los grupos humanos: la colectivización reúne, aprieta unos contra otros, eliminando el espacio mediante un “anillo de hierro” que comprime entre sí a individuos aislados y carentes de vínculos políticos¹⁰⁵⁴. Tal aglutinación de átomos aislados entre sí, sólo coordinados por un “poder central” de carácter técnico, desaloja la acción y la palabra comunes del lugar de lo público y pone en su lugar la agregación y de las actividades privadas. En Marx, Arendt presiente el definitivo tránsito de la política, como espacio de la pluralidad, a la organización, entendida como sincronización de las múltiples actividades individuales.

En el análisis de los supuestos filosófico-políticos presentes en la teoría del filósofo alemán, Arendt subraya cómo la conversión de la labor en centro de la vida compartida significó, de hecho, encumbrar como modo de relación entre los hombres la no-relación, la diligencia solipsista de cada organismo consigo mismo, la absolutización de las necesidades del propio cuerpo que debilita la simple percepción del hecho de la existencia del otro como otro. La crítica que la pensadora judía dirige a Marx rebasa el recinto de las intenciones, para dirigirse a los supuestos ontológicos y antropológicos sobre los que éste levanta sus concepciones. Aunque la intención del filósofo alemán

¹⁰⁵³Cf. *ibidem*, pág. 146.

¹⁰⁵⁴Véase *infra*, IV, 2.2, “Ideología y masa”.

fuera la de avizorar las condiciones de posibilidad de una vida común basada en la “libre asociación” entre los hombres, Arendt enfatiza la imposibilidad de alcanzar tal relación libre desde la afirmación de la labor -el “trabajo” marxiano- como exclusiva dimensión antropológica. La comprensión de toda actividad humana como labor por parte de Marx hace imposible que en su filosofía pueda existir, en primer lugar, una vía transitable hacia lo libre de la acción y la palabra humanas, ya que el elemento característico del laborar es siempre, como la autora nos recuerda reiteradamente, la necesidad; en segundo lugar, en la labor sólo tratamos con nuestra propia economía de necesidades, estamos a solas, lo que excluye todo tipo de relación con el otro que no sea la de tomarlo como una fuente más de satisfacción de los propios apetitos, pulsiones y necesidades. En el laborar, actividad dirigida a la cumplimentación de los deseos metabólicos del organismo, nos hallamos ante la imposibilidad de la relación política, ya que no hay lugar para “otro” ni, en última instancia, para una identidad del “sí mismo” que, como en Hegel, para Arendt sólo puede constituirse en la presencia de otros¹⁰⁵⁵. En este sentido, la afirmación del carácter “social” del ser humano por parte de Marx no sólo no equivale a la reivindicación de su carácter político, sino que, directamente, lo excluye.

En su *Diario filosófico*¹⁰⁵⁶, Arendt analiza el carácter “social” de la vida en común según su imagen marxiana, de manera que, en estas páginas, desmenuza el carácter individualista de la labor y extrae sus implicaciones políticas. Una “sociedad” ordenada en torno a las actividades de la labor presupone, según esto, individuos independientes que sólo se juntan en razón de sus necesidades metabólicas. Estamos, por lo tanto, en un terreno similar -salvando las diferencias- al descrito por Platón al inicio de la tradición de filosofía política¹⁰⁵⁷. La política -el deseo de actuar y hablar con otros- ha desaparecido como razón de ser de la reunión de los hombres, y sólo queda el impulso de la compulsión biológica, que atrae entre sí a los individuos aislados por necesitar de los otros como medio para satisfacer las necesidades de cada uno y de la composición social; la crítica del “robinsonismo” de la economía política liberal por parte de Marx esconde, de esta manera, un similar robinsonismo marxiano, una representación igualmente atomística de la convivencia entre los hombres, sólo que, frente al “caos” que el filósofo alemán descubre en la sociedad burguesa, se trataría de un robinsonismo organizado, sincronizado por resortes racionales superiores que harían

¹⁰⁵⁵“(…) la negación de lo otro que corresponde al movimiento del deseo se convierte también en negación de sí mismo”. Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*, op. cit., pág. 152.

¹⁰⁵⁶Arendt, H., *Diario filosófico*, abril-mayo de 1951, op. cit., págs. 74-82.

¹⁰⁵⁷Véase *supra*, III, 2.2.1, “La filosofía política platónica como rama de la metafísica”.

encajar los átomos aislados componiendo una suerte de totalidad armónica. En efecto, Marx relata cómo, en la sociedad capitalista, los artículos confeccionados por la mano humana adoptan la forma “mercancía” porque son productos de “trabajos” desconectados e independientes los unos de los otros en relación a un marco organizativo general que, según él, los convertiría en “trabajo directamente social”; esto significa que dicho “carácter social” no afecta a la actividad misma -ya que, como nos recuerda Arendt, la labor posee naturaleza privada intrínseca-, sino a su inserción en pautas y ciclos organizados. La labor es, por naturaleza, una actividad en la que el organismo existe en soledad, y su integración en un marco “social”, según podemos extraer de la postura arendtiana, no modifica en ningún grado su consistencia solipsista, sino que únicamente postula la sincronización y coordinación externas con el resto de actividades laborantes igualmente solipsistas.

La única actividad que corresponde estrictamente a la experiencia de no-mundanía o, mejor dicho, a la pérdida del mundo tal como ocurre bajo el dolor, es la labor, donde el cuerpo humano, a pesar de su actividad, vuelve sobre sí mismo, se concentra sólo en estar vivo, y queda apresado en su metabolismo con la naturaleza sin trascender o liberarse del repetido ciclo de su propio funcionamiento¹⁰⁵⁸.

No obstante, ni el enorme incremento en la fertilidad ni la socialización del proceso (...) puede eliminar el estricto e incluso cruel carácter privado de la experiencia de los procesos corporales en los que la vida se manifiesta, o de la propia actividad de la labor. Ni la abundancia de bienes ni la disminución del tiempo requerido en la labor dan por resultado el establecimiento de un mundo común (...)¹⁰⁵⁹.

Si volvemos la vista a *El capital*, encontramos que la noción marxiana de “trabajo” se caracteriza, desde un primer momento, por un carácter decididamente “privado”, privativo de cada uno de los organismos laborantes. Esto ocurre en el capitalismo de forma manifiesta, por lo que, ya en su análisis, Marx lo asume decididamente: “No entendimos necesario presentar al trabajador en la relación con los demás trabajadores. Bastaba con exponer al hombre y su trabajo de una parte; a

¹⁰⁵⁸ Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 131.

¹⁰⁵⁹ *Ibidem*, pág. 133.

la naturaleza y sus materiales, de otra”¹⁰⁶⁰. Pero es significativo que Marx piense el “trabajo” como forma universal de la actividad humana, por lo que, en rigor, su consistencia no puede variar esencialmente en el tránsito de una forma de sociedad a otra, sino que lo que varía es su organización. La reducción de la actividad humana a la capacidad de la labor, y esto es lo decisivo para Arendt, despeja el universo de todo rastro de pluralidad humana y, a estos efectos, como afirma refiriéndose al planteamiento filosófico tradicional, “bien pudiera existir un solo hombre”¹⁰⁶¹. El comunismo, una vez más, no aparece sino como consecuencia lógica del capitalismo, como superación (*Aufheben*) hegeliana que niega conservando los estadios anteriores de la evolución del espíritu. En el capitalismo, según Marx, los productos se convierten en mercancía porque el “trabajo” posee una plasmación atomística y diseminada, consistente en infinidad de “trabajos” aislados y sin relación respectiva que no sea la que los individuos entablan en el momento del intercambio de las mercancías ya confeccionadas. El hombre, en la actividad laborante, es un individuo encerrado en su actividad aislada, una mónada carente de ventanas hacia la actividad de los otros. La relación, según Marx, sólo se establece en el intercambio, no en la actividad; de esta manera, ésta es situada en el terreno de la “objetividad fantasmagórica”, es invertida de manera dialéctica, estableciéndose “relaciones propias de las cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas”¹⁰⁶². Sin embargo, aquello hacia lo que apunta Arendt revela que la transformación radical de la sociedad requerida por el pensar marxiano no afecta en nada a la naturaleza de la actividad humana laborante, sino a su organización en un hipercuerpo social renovado. Marx, según esto, no pretende erradicar los caracteres laborantes impresos en la sociedad capitalista, sino, más bien, despejar las trabas que, en el capitalismo, impiden a la labor realizarse con plenitud. Marx en suma, absolutiza la labor, no aspira a trascender sus límites. El capitalismo, de hecho, significa históricamente el descubrimiento del principio revolucionario implícito en la labor humana y, con ello, la promesa de su futura emancipación.

Su base técnica [del capitalismo], por consiguiente, es revolucionaria, mientras que todos los modos de producción anteriores eran esencialmente conservadores (...) La naturaleza de la gran industria, por ende, implica el cambio de trabajo, la fluidez de la función, la movilidad omnifacética del obrero (...) El reemplazar al individuo parcial, al mero portador de una

¹⁰⁶⁰Marx, K., *El capital*, I, op. cit., pág. 223.

¹⁰⁶¹Cf. Arendt, H., *Diario filosófico*, agosto de 1950, op. cit., pág. 15. Véase *supra*, pág. 234.

¹⁰⁶²Marx, K., *El capital*, I, op. cit., pág. 89.

función social de detalle, por el individuo totalmente desarrollado, para el cual las diversas funciones sociales son modos alternativos de ponerse en actividad¹⁰⁶³.

Es la labor, como tal, la que es emancipada en la utopía marxiana, no los hombres. El carácter social del “trabajo”, tal y como lo expone Marx, no alude a condición política alguna -cosa que, por otra parte, sería para Arendt un sinsentido-, sino a la organización de los átomos laborantes en el seno de un todo racional; no existe, en rigor, una acción en común en la labor marxiana, sino la composición de actividades individuales que comparten entre sí una medida común. Por ello, el logro del “carácter social del trabajo” no anula su consistencia individual, sino que integra su realización en un marco orgánico de planificación racional, un súper-cuerpo unificado, constituyendo “una asociación de hombres libres que trabaja con medios de producción colectivos y empleen conscientemente sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una única fuerza de trabajo social”¹⁰⁶⁴.

Arendt se reencuentra aquí, bajo la apuesta colectivista marxiana, con la vieja formulación platónica del vivir juntos: un cohabitar en el que se ha erradicado todo asomo de acción en común para poner en su lugar la planificación y la organización automática de los intercambios; un modo de conjunción que evita la relación para poner en su lugar la sincronización; una vida en común que sólo es afirmada como mandato de la necesidad, dado que los hombres necesitan los unos de los otros a la hora de satisfacer sus apremiantes demandas orgánicas¹⁰⁶⁵. La política sólo pervive como resto, como aquella necesidad ineludible que empuja a los hombres a buscar en los otros aquello de lo que carecen, que es lo que Platón había señalado como origen y razón de ser de la vida en común¹⁰⁶⁶.

Tal y como Arendt analiza la realidad del *animal laborans* marxiano, la actividad sobre la cual se construye y sitúa la humanidad del hombre, la labor, es “completamente individualista”¹⁰⁶⁷. No hay, según esto, asomo de pluralidad en el desarrollo de la actividad laborante, ya que en ella se funden el individuo y la especie. El individuo realiza su intercambio con la naturaleza de acuerdo

¹⁰⁶³Ibídem, págs. 592-594.

¹⁰⁶⁴Ibídem, pág. 96.

¹⁰⁶⁵Ibídem, pág. 74.

¹⁰⁶⁶Véase *supra*, III, 2.2.1, “La filosofía política platónica como rama de la metafísica”.

¹⁰⁶⁷Arendt, H., *Diario filosófico*, abril de 1951, pág. 74.

con los requerimientos de su solo organismo, y así se presenta como especie, como realización particular del todo genérico. No hay aquí sitio para la singularidad individual, pero tampoco para la pluralidad de otros que articulen de manera diferenciada la totalidad abstracta de la humanidad. “El hombre” es especie, es sociedad, no agente diferenciado de una acción irreductible al concepto general y abstracto, e individuo, especie y sociedad se confunden en la misma actividad que reproduce sus partes. Los otros, si no obedecen a la cumplimentación de idéntico metabolismo, son contemplados por Marx como amenaza, y la labor misma es, según él, distorsionada por la presencia de los demás en tanto no están organizados en torno a sus demandas; así, la mercancía es, según Arendt lee en *El capital*, el producto de la labor humana en tanto distorsionado por la presencia no organizada de los demás¹⁰⁶⁸, en tanto “pervertido por la sociedad”¹⁰⁶⁹. La misma teoría del valor, según el cual éste es función del tiempo “social” de “trabajo”, no hace otra cosa que enfatizar cómo es el individuo a solas con su labor el que produce el valor de las mercancías, que se suma a la labor de otros para adquirir su carácter social. De esta manera, la revolucionaria concepción marxiana de un ser humano que halla su centro en la labor, y de una colectividad que encuentra su articulación justa en los requerimientos de la naturaleza humana laborante, es situada por Arendt en el plano de las propuestas filosóficas de desactivación de lo genuinamente político:

Para Marx la sociedad es, ante todo, el monstruo que de golpe le quita al trabajador su producto, confeccionado en la soledad absoluta de la relación sujeto-objeto. Por supuesto, la sociedad no es más que la pluralidad, ordenada y organizada en cada caso de forma distinta. Desde Platón (hasta Heidegger) esta pluralidad es un obstáculo en el camino del hombre, en el sentido de que no quiere dejarle su soberanía.

La sociedad propuganada por la poderosa paleta de Marx es el producto de la labor común, pero su carácter “común” es extrínseco a las actividades individuales desarrolladas en soledad, en el comercio de cada cuerpo con la materia circundante¹⁰⁷⁰. No hay, propiamente, un principio político de cimentación de la comunidad, sino el engarce mecánico de actividades solipsistas, tal y como ocurrió en el revolucionado mundo laboral a partir de la revolución económica moderna y la

¹⁰⁶⁸Cf. *Ibidem*, pág. 74

¹⁰⁶⁹Marx, K., *El capital*, I, op. cit., pág. 6.

¹⁰⁷⁰Cf. Arendt, H., *Diario filosófico*, abril de 1951, pág. 80.

implantación del principio industrial en un creciente respecto de la actividad productiva. El “hombre nuevo” de Marx se piensa, en este sentido, en relación al poder desatado por la industria en la materia, modelado de acuerdo con las posibilidades abiertas por la liberación moderna de las fuerzas productivas, adecuado a las nuevas funciones necesitadas por el desbordamiento de las fuerzas materiales de producción¹⁰⁷¹. Por esta razón, la industria, la frenética actividad laborante ya no limitada a limitaciones de orden natural, toma entre sus manos, de acuerdo con la interpretación arendtiana de Marx, la empresa política antes reservada a la acción: la introducción de lo nuevo en el mundo a través de la acción es desplazada por la transformación del mundo a través de la producción organizada de artículos y bienes siempre renovados; por ello, según la filósofa de Hannover, “Lo que Marx 'quería' estaba ya en pleno proceso de desarrollo. De hecho, se ha 'cambiado' el mundo mediante la producción, es decir, mediante la técnica y la ciencia”¹⁰⁷². Para ella, en consecuencia, La “praxis” marxiana no realiza, sino que distorsiona y obstaculiza la posibilidad de una auténtica *praxis* política.

3.3.5. Una “política” para el sistema humano de labor

En el sistema marxiano de labor, los polos de la auténtica actividad política descrita por Arendt se desdibujan hasta sólo quedar un fugaz parecido a lo que verdaderamente constituye el meollo de la acción; por un lado, la pluralidad humana en el seno del mundo común -que para Marx, como ya para Platón, continúa siendo el “pecado original”¹⁰⁷³- se disuelve en la unidad de la especie, desapareciendo el agente marcado por la diferencia, que es portador de la natalidad de la acción¹⁰⁷⁴. todo actuar es reconducido a “conducta” o “comportamiento” mediante el cual la especie humana asegura su pervivencia; por otro, el marco que posibilita la acción, el mundo como espacio de aparición, es también transformado en solo material de la labor, despojado de dureza y permanencia para ser tornado en dúctil y maleable arcilla dispuesta a ser indefinidamente elaborada en provecho de los cuerpos. El “carácter de cosa” del mundo, determinación esencial que, según

¹⁰⁷¹Marx contempla cómo el problema no es el desarrollo de las fuerzas productivas, sino la indisposición del hombre, tal y como hoy existe, para someterse a sus exigencias: “Sabemos que las nuevas fuerzas de la sociedad, para ejecutar una nueva obra, sólo necesitan hombres nuevos”. Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche*, op. cit., pág. 206.

¹⁰⁷²Arendt, H., *Diario filosófico*, diciembre de 1952, pág. 275.

¹⁰⁷³Arendt, H., *Diario filosófico*, julio de 1951, op. cit., pág. 110.

¹⁰⁷⁴Arendt nos recuerda que esta unidad “es exactamente lo opuesto a la cooperación”, ya que “indica la unidad de la especie con respecto a la cual todo miembro es el mismo e intercambiable”. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 139.

Arendt, posibilita la apertura de un espacio poblado de delimitaciones en el que puede darse lugar a la acción política, es disuelto en un fluido proceso de ininterrumpido cambio y transformación, de tal manera que “todas las cosas, tanto ideas como objetos materiales, quedaron igualadas a los valores, de modo que todo obtenía su existencia de la sociedad”¹⁰⁷⁵. Sin mundo, sin sujeto político capaz de acción irrepetible e irrevocable, la política, según su concepción arendtiana, se vuelve irrepresentable, torna a ser sólo ilusión o anécdota, tal y como ocurre para ella en el sistema de labor preconizado por Marx: “La acción se mostraba así como una mera función de las 'relaciones productivas' de la humanidad, originadas por el trabajo [labor]”¹⁰⁷⁶. Como es el caso de Habermas, Arendt está convencida de que sin reconocimiento de cada sujeto, así como de la pluralidad en la que aparece como tal, no hay posibilidad de emancipación.

La posición filosófica de Marx puede entonces ser caracterizada como la institución filosófica de una nueva imagen del hombre ya iniciada en el seno de la sociedad moderna: un hombre dominado por las exigencias de la labor que ha reducido a su expresión mínima la capacidad de crear y conformar un mundo de cosas durables, el trabajo, y en el que se ha extinguido casi completamente la pasión de actuar políticamente junto a otros, la acción. La imagen final de una sociedad comunista en la que han desaparecido todos los antagonismos que asolan la vida humana, ese saber absoluto hegeliano “puesto sobre sus pies” y realizado en la tierra como libre desenvolvimiento de la labor, remite, entonces, a un venerable sueño filosófico: la conversión de la política en hecho prescindible, problema convertido, en el seno de una realidad que ya no la requiere, en mero pasado caduco. En la concepción marxiana, de este modo, se lleva a cumplimentación el anhelo de una reconciliación plena de las facultades humanas entre sí que hace superflua toda relación política. Desaparece la división entre el “trabajo manual” y el “trabajo intelectual”, y la filosofía adquiere realización al reunirse de nuevo con el ejercicio de la esencial forma de expresión humana, la labor, y convertirse en la actividad de transformación de la realidad que toma su modelo en ésta.

En sus *Tesis sobre Feuerbach*, Marx disparó los dos dardos cruciales: por un lado, la realidad es asumida en su totalidad por las capacidades humanas productivas, establecida como material de elaboración para los hombres y producto de su actividad físico-práctica o labor:

¹⁰⁷⁵“La tradición y la época moderna”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 56.

¹⁰⁷⁶“El concepto de historia: antiguo y moderno”, en: *ibidem*, pág. 134. Corchete aclaratorio añadido.

La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa (*Gegestand*), la realidad, lo sensible, bajo la forma de objeto (*Objekt*) o de la contemplación (*Anschauung*), no como actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal¹⁰⁷⁷.

Por otro lado, según este mismo escrito, la gran empresa humana se establece como toma del mundo a través de su transformación, es decir, interpretación de la *praxis* bajo el modelo de la labor: “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*”¹⁰⁷⁸.

Cien años después de Marx, el pensamiento de Althusser expresa con claridad el cumplimiento de la identificación de “*praxis*” y labor:

Por *práctica* en general entenderemos todo proceso de *transformación* de una materia prima dada determinada en un producto determinado, transformación efectuada por un trabajo humano determinado, utilizando medios (de “producción”) determinados¹⁰⁷⁹.

La absorción de la filosofía y la integridad del pensamiento por el cauce de la actividad laborante constituyó, para Marx, el paso de la filosofía, como contemplación, a la filosofía, como intervención en la realidad; de la filosofía, como sola postulación de la racionalidad, a la “política”, como realización laborante de la razón. Marx, en consecuencia, quiso apartarse de la filosofía contemplativa para realizar la filosofía en el campo de lo “político”, lo que entendió como un modo activo de “cambiar el mundo” y la “conciencia” de los hombres¹⁰⁸⁰. Lo que en realidad ocurrió, según Arendt, es que, en su “realización”, tanto la filosofía como la política desaparecieron en la

¹⁰⁷⁷Marx, K., “Tesis sobre Feuerbach”, I, en: Engels, F. y Marx, K., *La ideología alemana*, op. cit., pág. 665.

¹⁰⁷⁸Ibídem, tesis XI, pág. 668.

¹⁰⁷⁹“Sobre la dialéctica materialista”, en: Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, op. cit., pág. 136.

¹⁰⁸⁰“La tradición y la época moderna”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 34.

labor; realizándose, la filosofía y la política son “superadas”¹⁰⁸¹. El movimiento descrito por la teoría marxiana apuntó, entonces, a la identificación de filosofía y política, y la efectuación de esta identidad se encuentra en la asimilación de ambas por el movimiento omniabarcante de la labor; de esta forma, Marx adelanta lo que sólo en el siglo XX exhibirá sus implicaciones más siniestras, al ser consumado en las ideologías políticas totalitarias: que el mundo de los asuntos humanos y el de las ideas y su lógica confluirán un día sin resto de diferencia¹⁰⁸².

¿Qué queda de la política en la marxiana representación de la sociedad sin política? Queda, según la interpretación de la pensadora judía, un punto ciego, un espacio vacío ocupado por las exigencias y necesidades de la actividad laborante y su entrecruzamiento con rasgos subordinados del trabajo o fabricación.

a) Por una parte, la política se disuelve en la “administración de las cosas”¹⁰⁸³, en regulación del intercambio socialmente determinado y entablado entre hombre y realidad; la política, en la superación marxiana de la política, es, entonces, organización del sistema de labor, ordenación racional del “metabolismo entre hombre y naturaleza”, de tal modo que el “gobierno de las personas es sustituido por la administración de las cosas y la dirección de los procesos de producción”¹⁰⁸⁴.

En el curso de su desarrollo la clase trabajadora sustituirá la antigua sociedad civil por una asociación que excluirá las clases y su antagonismo y no existirá más poder político en sentido propio, puesto que el poder político constituye, precisamente, el resumen oficial del antagonismo en la sociedad civil¹⁰⁸⁵

¹⁰⁸¹“La filosofía como tal se supera mediante la realización de la razón en el mundo real”. Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche*, op. cit., pág. 131.

¹⁰⁸²Véase *infra*, IV, 3.2.2, “Realidad y lógica”. Cf. Campillo, N., *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, op. cit., pág. 83.

¹⁰⁸³Esta expresión fue tomada por Marx y Engels del “socialismo utópico” de Saint-Simon, y fue elogiada por ambos como una aportación crítica positiva que ataca “todas las bases de la sociedad existente” apuntando a “la proclamación de la armonía social y la transformación del Estado en una simple administración de la producción”. Engels, F., Marx, K., *Manifiesto del Partido Comunista*, op. cit., pág. 70.

¹⁰⁸⁴Engels, F., *Socialismo utópico y socialismo científico*, III. Citado en: Kolakowski, L., *Las principales corrientes del marxismo*, I; traducido por Vigil, J.; Madrid, Alianza Editorial, 1985, pág. 359.

¹⁰⁸⁵Marx, K., *Miseria de la filosofía*; traducido por Negro Pavón, D.; Madrid, Aguilar, 1969, pág. 245.

La consumación de la hegeliana identificación de racionalidad y razón toma aquí la forma de una plasmación de la capacidad racional de planificación y regulación de la labor a través de la integridad del sistema productivo, de modo tal que el devenir de lo real, una vez enterrado el sistema caótico capitalista “cosificante”, puede por fin fundirse con su racionalidad inmanente sita en el eterno retorno de la labor¹⁰⁸⁶. La apuesta de Marx por aplicar el inmenso arsenal de conocimientos científicos no sólo al dominio de la naturaleza, sino al del hombre, desemboca en un estado de cosas en que todos los conflictos políticos pueden ser diluidos en la localización de una organización social despojada de discontinuidades e inconsistencias. La política, como tal, desaparece entonces en la organización racional, y da paso a la simple e higiénica gestión planificada de las cosas humanas, a la administración de la materia movilizada a través de la emancipación de las fuerzas productivas y al cálculo de su distribución a toda la sociedad. Según Arendt, en esta toma de la política por las necesidades emanadas de la labor, Marx conduce a magno cumplimiento la inversión filosófica de las jerarquías en el seno de la vida activa, ya que “la acción parecía ahora no ser más que una función de las 'relaciones de producción' de la humanidad ocasionadas por la labor”¹⁰⁸⁷.

b) En consecuencia, la política ha de realizarse como dominio burocrático. En la etapa postrera de la historia de la humanidad, afirma Marx, “las evoluciones sociales dejarán de ser revoluciones políticas”¹⁰⁸⁸. La postura del filósofo alemán, en otras palabras, regresaba así al impulso fundador de la filosofía política: la “justicia”, tal y como ya Platón había adelantado, hará innecesaria a la política.

No es tan seguro que Marx careciera de razón cuando opinaba que el Estado había de morir. Lo auténticamente estatal y político, a saber, tomar decisiones y actuar, es desplazado más y más por lo puramente administrativo. La “humanidad socializada” necesita solamente administración; decidir y actuar están tan automatizados, que propiamente ya no se dan; en lugar

¹⁰⁸⁶Como en el caso de Arendt, para Karl Löwith Marx conserva el aliento hegeliano a lo largo de todo su proyecto filosófico, aferrándose a los grandes y decisivos postulados de Hegel: “En efecto, el principio de Hegel, que consiste en afirmar la unidad de la razón con la realidad, y que entiende la realidad misma como unidad de esencia y existencia, es también el principio de Marx”. Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche*, op. cit., pág. 131.

¹⁰⁸⁷“Historia e inmortalidad”, en: Arendt, H., *De la historia a la acción*, op. cit., pág. 67.

¹⁰⁸⁸Marx, K., *Miseria de la filosofía*, op. cit., pág. 245.

de la decisión se introduce el principio de la aplicación¹⁰⁸⁹.

La utopía marxiana, en su pretensión de dejar atrás la “prehistoria” humana para inaugurar un ciclo nuevo de existencia, se mostró, según Arendt, intensamente deudora de las categorías del pensamiento político tradicional. Si la única relación pensable en la esfera política fue, para el grueso de la tradición, la jerárquica, la establecida entre el gobernante y el gobernado, la filósofa judía detectó en Marx el cumplimiento final de esta identificación de política y gobierno: en su rebelión revolucionaria contra el dominio y la subordinación de unos hombres por otros, Marx se volvió también contra la política, y consideró que, para eliminar el oprobioso dominio de las relaciones humanas, habría que eliminar las relaciones políticas *in toto*. No obstante, tal y como Arendt lo comprende, esta consumación de la desaparición filosófica de la política no conduce efectivamente a la ausencia de dominio; la desaparición de la política, lejos de asegurar la cesación del dominio entre los hombres, ha de dar nacimiento a nuevas formas de dominio, ya no predominantemente personales, sino estructurales. Sólo la política, según Arendt, aleja a los seres humanos del dominio, mientras que su eliminación, como es el caso del sistema marxiano, no puede evitar instaurar nuevas formas de mando y obediencia, aunque sean “racionales”. En el caso de Marx, el sistema de labor, la organización y regulación racionales de los intercambios, conduce casi inevitablemente a una nueva forma de opresión, no por “racional” menos opresiva: la burocracia, que es, en palabras de Arendt, “el gobierno de nadie”. Que gobierne la “racionalidad” de los procesos productivos no quiere decir, según su postura, que haya desaparecido el hecho del gobierno, sino que el gobierno es detentado por “nadie”. La burocracia, como gobierno de “nadie”, es la forma última, dentro de la tradición, de la negación de la política, y significa el desarrollo de la forma impersonal de organización de la sociedad en la que el proceso de la vida colectiva es detentado por las fuerzas anónimas de producción y autoconservación de la sociedad.

La burocracia es la forma de gobierno en que el elemento personal del mandar ha desaparecido, y desde luego es verdad que un gobierno tal puede gobernar incluso en interés de ninguna clase. Pero este gobierno-de-nadie, el hecho de que en una auténtica burocracia nadie ocupa la silla vacía del gobernante, no significa que las condiciones de gobierno hayan

¹⁰⁸⁹Arendt, H., *Diario filosófico*, septiembre de 1953, op. cit., pág. 431.

desaparecido¹⁰⁹⁰.

c) Por último, dado que el trabajo ha cesado de ser la actividad productiva de mundo, dado que en las condiciones modernas casi toda actividad productiva ha sido asumida por la capacidad laborante, la política es a su vez el hueco al que migra la disposición humana de fabricación y producción, y es convertida en la actividad técnica de construir una nueva sociedad, de fabricar un mundo y un hombre “nuevos”, proyectar y levantar unas estructuras que soporten una sociedad agitada internamente por los procesos de la labor. La política revolucionaria de Marx, lo que más tarde sería denominado como “práctica revolucionaria del partido”, supone una actividad de manufactura de una nueva sociedad, la creación por medios técnicos de un nuevo tipo de vida humana en común. La acción se ha reformulado, por lo tanto, en construcción de un súper-objeto modelado de acuerdo con una idea previa, así como el artesano, ya tematizado ampliamente en la teoría platónica¹⁰⁹¹, fabrica sus objetos siguiendo fielmente el arquetipo o idea que observa en su mente, y sólo después lo traslada a la materia informe.

La honorable distinción entre teoría y práctica permanece, a pesar de las denuncias de Marx, en su vigencia platónica, y la acción es asimilada igualmente a la realización de la idea aprehendida en el previo acto teórico. Antes del momento de la “acción”, Marx previó el desarrollo de un gran esfuerzo científico por alcanzar la esencia de las cosas, por separar su consistencia profunda de la apariencia engañosa, dado que las reglas de construcción de lo real han de cumplir las leyes mismas de la realidad. La ciencia, según Marx, “sería superflua si la apariencia externa y la esencia de las cosas coincidieran directamente”¹⁰⁹², y su cultivo teórico apropiado es la única fuente de la que puede brotar una “praxis” componible con lo real. Por ello, lejos de concebir diversamente a la tradición la partición del esfuerzo humano en “teoría” y “práctica”, el filósofo de Tréveris, “al saltar de la filosofía a la política, llevó las teorías de la dialéctica a la acción”¹⁰⁹³, condujo a su plenitud la convicción hegeliana de una construcción de la realidad llevada a cabo desde el solo pensamiento humano, o la apuesta platónica por una remodelación y ordenación de las

¹⁰⁹⁰Ibídem, pág. 52.

¹⁰⁹¹Véase *supra*, III, 2.2.3, “Praxis y poiesis”.

¹⁰⁹²Marx, K., *El capital*, III, op. cit., pág. 168. Arendt hace referencia a esto en “El desafío moderno a la tradición”, en: Arendt, H., *Karl marx y la tradición del pensamiento político occidental*, op. cit., pág. 35.

¹⁰⁹³“La tradición y la época moderna”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 57.

cosas humanas realizadas a imagen de las ideas filosóficas¹⁰⁹⁴. La acción política tomó consecuentemente su forma del repertorio de los medios técnicos y artesanales, y se subordinó al conocimiento adecuado de la realidad, que señala convenientemente los fines. La revolución, en este sentido, puede emerger como una forma extrema de la tecnocracia moderna, y no cabe extrañarse del papel preminente que los partidos comunistas se otorgaron como “vanguardia” intelectual del proletariado. Crucial en esta imagen de la política como implementación de una manufactura social es que, al ser ingerida por las categorías técnicas, la “acción” política fue sometida a criterios finalistas que justificaron la utilización de medios cualesquiera para su cumplimiento; todo pudo ser utilizado como medio para la realización de la idea, como demostraron los bolcheviques en su administración del poder, y los hombres mismos pudieron ser transformados a la vez en material e instrumento de las operaciones que suscitaban la confección de la sociedad y el hombre “nuevos”¹⁰⁹⁵. La acusación de Arendt hacia Marx no llega al extremo de localizar estas siniestras realizaciones en el mismo pensamiento del filósofo, pero sí indican que él, al menos, realizó la apertura de un campo de posibilidades en el que esas actuaciones adquirieron entidad y consistencia.

En efecto, la política adquirió en Marx las señas de una magna empresa de creación técnico-científica que habría de tener como objeto la manufactura de la sociedad como un todo, y el análisis arendtiano revela cómo, acogiéndose a la imagen del trabajo y la producción artesanal, el filósofo alemán justificó filosóficamente una torsión del significado de la acción política de importancia crucial para la posibilidad de los sistemas totalitarios de dominación. Hay, por lo tanto, una línea que une a Platón, principiator de la tradición, a través de Hegel, con Marx, su culminador: la convicción de que la política ha de originarse en la soledad del pensador que encuentra y establece los fines, y para realizarse ha de escoger los medios propicios contando principalmente entre ellos con el resto de los hombres, reducidos a masa o material indiferenciado con el que forjar la obra¹⁰⁹⁶.

¹⁰⁹⁴(...) y el enunciado de Marx implica que el cambio está precedido por la interpretación, de modo que la interpretación que del mundo hacen los filósofos ya señala cómo hay que cambiarlo”. “La tradición y la época moderna”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 42.

¹⁰⁹⁵Los “otros” se dibujan en la teoría marxiana como el “mundo” de los medios: cf. Arendt, H., *Diario filosófico*, julio de 1951, op. cit., pág. 101. Véase también: “Work is a matter of transforming material in order to make something: domination, violence and the sacrifice of the means to the ends are inherent in the activity of fabrication” (“El trabajo consiste en la transformación de un material en vistas a la construcción de algo: la dominación, la violencia y el sacrificio de los medios a los fines son inherentes a la fabricación”). Canovan, M., *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, op. cit., pág. 73.

¹⁰⁹⁶Cf. Arendt, H., *Diario filosófico*, julio de 1951, op. cit., págs. 100-101.

Los hombres y su pluralidad “aparente”, tanto al comienzo como al final de la tradición, han de ser sacrificados al advenimiento del “hombre”, la humanidad “organizada”. Así, según Marx, las enseñanzas de la “escuela del capitalismo” de cara a la nueva sociedad venidera tiene que ver con un proceso de *poiesis*, de transformación de un material humano con vistas a la completa eficiencia de los procesos productivos. Es el capitalismo, según su estimación, el que históricamente ha dejado al descubierto el hecho crucial de que “la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en realidad, el conjunto de las relaciones sociales”¹⁰⁹⁷. El hombre, a lo largo de todo su devenir histórico, es producto de un concreto sistema de producción, de tal manera que el funcionamiento de éste no consiste principalmente en la producción de objetos, sino en la hechura de sujetos, en la producción misma de la subjetividad. Marx no vacila en aceptar como un dato el carácter fabricado de la subjetividad humana, su decisiva mediación por parte de la sociedad a la que pertenece, pero, ante el carácter “caótico” e inconsciente de esta producción en el sistema capitalista, postula un nuevo modo de producción en el que impere la consciencia y la planificación, de modo que la realidad del ser humano no sea únicamente “en sí” creada por la sociedad, sino que se convierta en un proceso plenamente dirigido por pautas racionales de proyección. El socialismo, según Marx, ha de transformar lo “en sí” presente en el capitalismo en un procedimiento “en sí y para sí”, y así trocará la desordenada heterogeneidad de individuos convirtiéndola en una unificada sociedad, modificará el carácter separado de las múltiples fuerzas de trabajo individuales en una sola “fuerza de masas”, tal y como, sin saberlo con consciencia plena, el capitalismo ha efectuado en el gran establecimiento industrial al convertir los medios de producción en “medios de producción socialmente explotados, y por ende en *medios de producción colectivos*”¹⁰⁹⁸:

No se trata aquí únicamente de un aumento de la fuerza productiva individual, debido a la cooperación, sino de la creación de una fuerza productiva que en sí y para sí es forzoso que sea una *fuerza de masas*¹⁰⁹⁹.

De resultas de lo anterior, podemos afirmar que el análisis arendtiano de la filosofía de Marx revela rasgos prominentes -aunque quizás no dé cuenta de todos los pliegues de un pensamiento tan

¹⁰⁹⁷Marx, K., “Tesis sobre Feuerbach”, 6, en: Engels, F. y Marx, K., *La ideología alemana*, op. cit., pág. 667.

¹⁰⁹⁸Marx, K., *El capital*, I, op. cit., pág. 952.

¹⁰⁹⁹ *Ibidem*, pág. 396.

complejo como el del autor alemán- de la nueva concepción de la política que procuró instaurar. Lo político, según la imagen marxiana, oscila entre la regulación de los procesos materiales de aseguramiento de la vida social -la previsión, organización y cálculo del sistema humano de labor- (a) y (b), y la condición de refugio postrero de la *poiesis*, convirtiéndose en la actividad fabricadora de un súper-objeto semejante a la “obra de arte total” -la *polis* concebida como objeto producido de acuerdo con ideas filosóficas- prefigurada por Platón o planteada por Hegel (c).

La totalidad viviente, la conservación, esto es, la producción continua del estado en general y de su constitución, es el *gobierno*. (...) El gobierno es la parte universal de la constitución, esto es, la parte que tiene intencionadamente como fin la conservación de las otras partes, pero al mismo tiempo comprende y actúa los fines universales de la totalidad, los cuales son superiores a los objetivos de la familia y y de la sociedad civil¹¹⁰⁰.

El término del trayecto marxiano de la política conduce, pues, a una efectiva redefinición de su consistencia que suple los caracteres propios de la acción por los rasgos invasivos que determinan la muda actividad de conservación biológica -la labor-, por una parte, y otros transferidos del inventario de categorías que rigen la fabricación -el trabajo-; produce así, según la perspectiva de Arendt, un nuevo semblante para la política en el mundo moderno, una configuración novedosa que, poco más tarde, será en parte actualizada y absorbida por las prácticas de los partidos totalitarios y que responde, antes que a su cancelación revolucionaria, a la exacerbación de las tendencias dominantes en la época moderna. De esta manera, según permite descubrir la autora, uno de los secretos del totalitarismo reside en la original combinación, presente ya en Marx, de los dos elementos en cierta medida contrapuestos: 1) la política como necesidad y regulación del proceso biológico; 2) la política como fabricación y, por lo tanto, libertad/soberanía de la voluntad ante un material de construcción infinitamente plástico, que aboca a la *hybris* humanista que Arendt reconocerá siniestramente realizada en la creación de los campos de exterminio: todo es posible¹¹⁰¹.

¹¹⁰⁰Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 541; traducido por Valls Plana, R.; Alianza Editorial, Madrid, 1997, pág. 557.

¹¹⁰¹Sobre la hibridación de la labor y el trabajo en la nueva conformación de la política puesta en obra por los totalitarismos: “Marx succeeded in uniting the two sides of his theory into a potent cocktail that would become lethal in the hands of Stalin” (“Marx tuvo éxito en unir las dos caras de su teoría en un poderoso cocktail que se convertiría

3.3.6. Marx y la fabricación de la historia

La redefinición marxiana de la “praxis”, criticada por Arendt como la plasmación de un nuevo concepto en el que se hibridan labor y trabajo para hacer desaparecer cualquier rastro de acción política, conduce, según la pensadora de Hannover, a un último avatar conceptual, de ilimitadas consecuencias en la vida humana a partir del siglo XX: la idolatría de la historia. Los dos niveles de la política marxiana arriba mencionados fueron considerados como distintas combinaciones de labor y trabajo – la “administración de las cosas”, por una parte, la fabricación de la “sociedad” y el “hombre” nuevos, por otra -, distintas plasmaciones de una cumplida sustitución de la acción humana por los otros modos de actividad que completan la condición humana. De estos dos niveles surge, en tercer lugar y como clausura de todo el “hacer” humano, un “hacer” en el que Arendt localiza la extrapolación de la actividad humana al ámbito cósmico del sentido absoluto: el “hacer” la historia.

Arendt no desprecia la historicidad introducida, avanzada la edad moderna, en la consideración de la condición humana. Más bien ocurre lo contrario. Para ella, como hemos visto¹¹⁰², el hombre es el animal que se construye una biografía, una identidad, en el ejercicio de su capacidad de historiar su devenir, de hablar y enlazar con sentido los acontecimientos dispares que jalonan su tránsito mundano. Por esta razón, elogia la intuición hegeliana de localizar la verdad en el campo de los asuntos humanos y su recorrido histórico, en vez de asumir la posición de Platón y la metafísica tradicional, que “había buscado la verdad y la revelación del Ser eterno en todas partes excepto en la esfera de los asuntos humanos (...)”¹¹⁰³. El problema que la filósofa advierte en Hegel es, no la noción de historicidad misma, sino la incorporación de presupuestos metafísicos que la convierten en un mortífero artefacto de desactivación de la misma esfera de los asuntos humanos que constituye su sentido propio. Al hipostasiar la historia como un proceso dotado de fines autónomos, independientes de los propósitos y acciones humanas -fines para los cuales estas mismas acciones no son sino instrumentos de realización de cuyo significado efectivo los hombres no tienen consciencia – Hegel evitó la consideración de la realidad humana y la vida activa en su

en letal en manos de Stalin”). Canovan, M., *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, op. cit., pág. 75. La expresión “Los hombres normales no saben que todo es posible” encabeza el capítulo dedicado al totalitarismo en *Los orígenes del totalitarismo*, y es el modo en que el escritor francés David Rousset se refirió a lo sucedido en los campos de exterminio nazis.

¹¹⁰²Véase *supra*, I, 2.2, “Conocimiento, narración y metáfora”.

¹¹⁰³“Historia e inmortalidad”, en: Arendt, H., *De la historia a la acción*, op. cit., pág. 52.

dimensión específicamente política, y mudó su certero descubrimiento en un modo más de concebir la actividad humana como labor y trabajo, mas en ningún caso acción libre, espontánea, indeterminada.

En tanto esa labor de la realidad efectiva aparece como la acción de los *singulares* y consiguientemente también como obra de ellos, éstos son *instrumentos* respecto del contenido sustancial de su trabajo, y la subjetividad que es lo propio suyo es la forma vacía de la actividad¹¹⁰⁴.

Con ello, el filósofo suabo sepultó definitivamente el redescubrimiento moderno de la esfera política -cuya expresión más conspicua fueron las revoluciones y el pensamiento de algunos autores como Maquiavelo y Montesquieu- bajo una nueva estructura metafísica ligada a lo no-libre y a lo eterno. De esta forma, aunque “la transformación hegeliana de la metafísica en una filosofía de la historia vino precedida por un intento de desembarazarse de la metafísica en favor de una filosofía política”¹¹⁰⁵, en Hegel se consumó la fatal sustitución moderna de una filosofía realmente política por una filosofía de la historia que reintegró al marco del sentido metafísico el conjunto de la existencia humana.

Dentro del marco hegeliano de comprensión de los asuntos humanos adviene la poderosa visión marxiana del desarrollo histórico de la humanidad. Para autores como Althusser, Marx fue, en rigor, el auténtico fundador de la historia como ciencia:

Marx abrió un nuevo 'continente' al conocimiento científico: aquél de la *historia*, del mismo modo como Tales abrió el nuevo 'continente' de las matemáticas al conocimiento científico, y como Galileo abrió el 'continente' de la naturaleza física al conocimiento científico¹¹⁰⁶.

Marx, según apreció Arendt, reforzó aún más, tras un primer esfuerzo consciente por hacer a

¹¹⁰⁴Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 551, op. cit., pág. 571.

¹¹⁰⁵“El concepto de historia: antiguo y moderno”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 123.

¹¹⁰⁶“Prólogo a la segunda edición”, en: Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, op. cit., pág. xi.

los hombres sujetos de sus acciones¹¹⁰⁷, la arrolladora imposición de un transcurrir necesario y determinista sobre las acciones de los hombres. Los seres humanos, como resultado de esta transmisión de poderes hacia lo supra-personal, dejan de ser los sujetos genuinos de la acción histórica significativa, cediendo ese papel a las grandes potencias que gobiernan el sentido de la historia, fuerzas que no por ser materiales dejan de atesorar un preciso alcanza metafísico. De este modo, los hombres singulares son despojados de su condición de sujetos capaces de iniciativas espontáneas -único modo de concebir un sujeto humano real, según el punto de vista de la pensadora alemana- y Marx puede describir los avatares históricos como una “lucha” entre las “fuerzas de producción” y las “relaciones de producción”, como hace en el *Manifiesto comunista*¹¹⁰⁸. A partir de este momento, según la apreciación de Althusser, se ha constituido definitivamente el sujeto auténtico del devenir histórico, que no es ya el individuo o su contingente asociación con otros, sino las “sociedades humanas dadas” entendidas como “totalidades”¹¹⁰⁹.

La historia de la liberación comienza a funcionar como una especie de máquina (...) esta historia se hará inevitable si dejamos que la máquina de las leyes históricas trabaje sin perturbaciones. Se cuidan de esto los “doctores de la revolución” (Heine), que hemos de concebir como ingenieros de la sociedad¹¹¹⁰.

Marx sella las pocas grietas del proceso histórico hegeliano, condenando definitivamente la espontaneidad e indeterminación de la acción humana al campo del silencio y la incompreensión. Para él, “Todas las colisiones de la historia nacen, pues (...) de la contradicción entre las fuerzas productivas y las formas de intercambio”¹¹¹¹. Consecuentemente, la historia está determinada por el desarrollo de las fuerzas productivas, y las estructuras sociales resultantes de éstas son moldes a los que se adhieren las vidas individuales y la colectiva, más allá de su voluntad o acción:

¹¹⁰⁷Véase: Marx, K., *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, op. cit. y “Crítica del derecho del estado de Hegel”, en: Marx, K., *Escritos de juventud*, op. cit., pág. 325.

¹¹⁰⁸Cf. “Burgueses y proletarios”, en: Engels, F., Marx, K., *Manifiesto del partido comunista*, op. cit., págs. 30-43.

¹¹⁰⁹Cf. Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, op. cit., pág. 192.

¹¹¹⁰Safranski, R., *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, op. cit., pág. 225. El determinismo marxiano, no obstante, está, a su vez, atravesado por la contradicción que reside en el papel del proletariado, en el que se unen la necesidad histórica y la acción revolucionaria activa. Para un análisis de esta contradicción, véase: Aron, R., *El marxismo de Marx*, op. cit., pág. 64 y ss.

¹¹¹¹Engels, F., Marx, K., *La ideología alemana*, op. cit., pág. 86.

(...) la división del trabajo dentro de estas diferentes ramas acarrea, a su vez, la formación de diversos sectores entre los individuos que cooperan en determinados trabajos. La posición que ocupan entre sí estos diferentes sectores se halla condicionada por el modo de explotar el trabajo agrícola, industrial, comercial (...) ¹¹¹².

En este sentido, el filósofo renano plenificó el desprecio filosófico hacia la fragilidad de los asuntos humanos, y procuró encontrar un sustituto eficaz y seguro a todo el ámbito humano de la indeterminación, a la política ¹¹¹³. Este sustituto, como había sido adelantado por Hegel, será la historia, entendida como un proceso de despliegue en el que todos los momentos singulares pierden sustancialidad y relevancia, sumiéndose en una totalidad en movimiento que atesora, sólo en tanto totalidad, el significado de cualquiera de sus partes: la historia es “el altar donde han sido sacrificadas la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y las virtudes de los individuos” ¹¹¹⁴. La noción de “proceso” es enfatizada por Arendt, dado que, según su parecer, revela la aportación propiamente moderna al significado de la historia. De esta manera, como señala la pensadora judía citando a Droysen, “la especie es a los animales y plantas (...) lo que la historia a los seres humanos” ¹¹¹⁵. La tendencia moderna de convertir todo lo “sólido” en un continuo móvil e imparable, por lo tanto, cristalizó en la visión de la vida humana como un proceso de desenvolvimiento necesario en el tiempo, un proceso dotado de leyes propias a las que se doblega todo lo singular, cosas y hombres, y que empuja a éstos a comportarse como lo hacen, a hacer lo que hacen sin ser conscientes de su verdadero significado. Utilizando la expresión de Marx, los hombres, en relación a la historia, se han comportado generalmente como los trabajadores en relación a su trabajo: “No lo saben, pero lo *hacen*” ¹¹¹⁶. Aparte de sus intenciones, de sus propósitos y deseos, aparte también de todo elemento de azar, contingencia o indeterminación, los hombres se mueven de acuerdo con las leyes dialécticas que animan el *continuum* histórico, colaborando inconscientemente con lo que necesariamente ha de cumplirse: la sustitución del modo de

¹¹¹² *Ibidem*, pág. 36.

¹¹¹³“Se intenta escapar a la fragilidad y frustración de la acción humana analizándola a imagen de la fabricación”. “Historia e inmortalidad”, en: Arendt, H., *De la historia a la acción*, op. cit., pág. 61.

¹¹¹⁴“La razón en la historia”, en: Hegel, G.W.F., *Lecciones de filosofía de la historia*. Citado en: Berstein, R. J., *Praxis y acción*, op. cit., pág. 36.

¹¹¹⁵“El concepto de historia: antiguo y moderno”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 122.

¹¹¹⁶Marx, K., *El capital*, I, op. cit., pág. 90.

producción esclavista por el feudal, de éste por el burgués, y, en un futuro próximo, del último por el comunista. El proceso asume y digiere, ineluctablemente, todos sus momentos; el individuo nada decide, y la acción que parece nacer espontáneamente responde en realidad a una determinación histórica dialécticamente localizable. Como tendremos ocasión de examinar más adelante, la noción de “proceso” llegó a desempeñar, según la Arendt, un papel decisivo en la economía de las ideologías totalitarias contemporáneas, y proviene de este énfasis moderno en el devenir temporal entendido como un desarrollo orgánico íntegramente dotado de sentido, en el que “todo lo tangible, todas las entidades visibles para nosotros han quedado sumergidas en los procesos invisibles, y degradadas a funciones de un proceso global”¹¹¹⁷.

Una vez establecida la historia como marco de sentido, una vez reciclada la acción humana en medio instrumental al servicio de una intencionalidad metafísico-histórica, el decisivo giro marxiano fue el concebirla como un objeto cuyo desarrollo se identifica con la construcción de cualquier otro artefacto manufacturado:

[Marx] toma el hegeliano significado de la historia entera -el progresivo desarrollo y realización de la idea de Libertad- como un fin de la acción humana; por lo tanto, y de acuerdo con la tradición, lo concibe como un producto final de un proceso de manufactura, del mismo modo que la mesa es claramente un producto final de la actividad del carpintero¹¹¹⁸.

El modo escogido por Marx para escapar de la debilidad y la “frustración” de la acción humana fue, en consecuencia, análogo al de la tradición platónica: analizarla en términos de fabricación¹¹¹⁹, de modo que, erradicando la significatividad de toda forma de libertad espontánea, quiso surtir a la actividad humana de la libertad propia del fabricante que, a través del descubrimiento de los fines y los medios, crea un objeto. Pero la consecuencia inapelable de esto es que, como el artesano, que ha de conocer y aceptar las leyes inmanentes que regulan su objeto con el fin de poseer efectivamente la libertad de fabricarlo, el ser humano ha de someterse a los dictados de la necesidad histórica para ser, efectivamente, autor de la historia.

¹¹¹⁷“Historia e inmortalidad”, en: Arendt, H., *De la historia a la acción*, op. cit., pág. 52.

¹¹¹⁸Ibídem, pág. 61.

¹¹¹⁹Cf. Ibídem.

Las frases: el mundo se cambia, o bien, nosotros cambiamos el mundo, pasan a ser idénticas [en Marx]. Es el proceso de lo que se transforma en virtud de leyes inmanentes, visto desde un lado o desde otro¹¹²⁰.

Marx, según Arendt, confundió la acción con la elaboración de la historia, y mudó la política en un esfuerzo demiúrgico por llevar adelante los medios adecuados para la clausura de todo el proceso histórico humano desde el conocimiento de su necesidad. De este modo, proyectó hacia el futuro la imagen hegeliana de la historia del “fin de la historia”, la lanzó hacia delante en dirección a una última completud “en sí y para sí” de todas las posibilidades inmanentes.

En su pensamiento los 'objetivos elevados' -que, según los filósofos de la historia, se desvelaban sólo a la mirada retrospectiva del historiador y del filósofo- podían convertirse en objetivos intencionales de acción política¹¹²¹.

La importancia que Arendt otorga a esta nueva visión de la historia proviene en su mayor parte de una visión retrospectiva de sus resultados, inintencionados en Marx: la acción política se transformó efectivamente, en la concepción ideológica del siglo XX, en una desmedida actividad orientada a alcanzar el grado último del desarrollo histórico; la acción, por lo tanto, se acogió a las metáforas de la fabricación, y fue asumida como tal por los partidos políticos que convertían su visión de los fines de la humanidad en proyectos guiados por reglas técnicas de producción. La metáfora industrialista invadió el campo de lo significativamente político, convirtiendo su ámbito en el lugar del diseño de un futuro presentado en el conocimiento ofrecido por las ideologías. De esta manera se configuran, según Arendt, los elementos que las ideologías totalitarias tomarán de Marx:

a) La libertad entendida como producto de la necesidad histórica.

¹¹²⁰Arendt, H., *Diario filosófico*, diciembre de 1952, op. cit., pág. 278. Aclaración añadida.

¹¹²¹Ibidem, pág. 125.

- b) La idea de que la humanidad fabrica la historia, de que ésta puede ser producto de conocimiento y despliegue de medios técnicos, y de que, por lo tanto, la actividad revolucionaria consiste en llevar una “idea” a su realización-
- c) La noción de que la violencia -elemento central en todo proceso de fabricación¹¹²²- es la “partera” de la historia.
- d) La preferencia por sujetos colectivos como la “humanidad” o la “clase”¹¹²³.

En suma, la importancia de la noción de “historia” en Marx reside en que es en ella, en la idea de una humanidad que construye la historia como un objeto de su fabricar, donde Arendt localiza el enlace entre la metafísica productivista de la tradición y la voluntad totalitaria de realizar una sociedad y un hombre “nuevos”. Marx pudo ser utilizado por el totalitarismo, de acuerdo con la filósofa, principalmente en razón de su malentendido acerca de la historia¹¹²⁴.

3.3.7. Economía y política

En definitiva, la profunda transformación marxiana de las ideas de “hombre” y “realidad” desembocó, según la apreciación de la filósofa judía, en una radical modificación de las categorías presentes en la vida activa. El frágil equilibrio de los modos activos de estar el hombre en el mundo fue definitivamente trastocado por una filosofía que llevó a culminación los supuestos productivistas de la metafísica occidental. Coincidiendo con autores como Aron, Arendt piensa que la teoría marxiana de lo político, de esta forma, es “una negación de lo político como dominio específico de la realidad humana o histórica”¹¹²⁵. Aunque este juicio parezca excesivamente categórico o, incluso, abiertamente injusto con Marx, lo cierto es que la posición de éste hacia lo político fue, a menudo, clara e indudable, porque “(...) una época se imagina que se mueve por

¹¹²²“La relación de Marx con la violencia como comadrona de la historia sólo en apariencia puede explicarse desde la Revolución Francesa. En verdad ese punto de vista es la consecuencia necesaria de la acción como realización de la idea; también la producción de la mesa 'realiza'un εἶδος. Ahí está la violencia de los idealistas”. Arendt, H., *Diario filosófico*, mayo de 1953, op. cit., pág. 352.

¹¹²³Cf. El análisis de estos elementos totalitarios del marxismo. “Introduction: The Development of Arendt's Political Thought”, Villa, D. R., en: Villa, D.R. (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, op. cit., pág. 7.

¹¹²⁴Cf. “The Ex-Communists”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 396.

¹¹²⁵Aron, R., *El marxismo de Marx*, op. cit., pág. 610.

motivos puramente 'políticos' o 'religiosos', a pesar de que la 'religión' o la 'política' son simplemente las formas de sus motivos reales"¹¹²⁶. La posición marxiana ante la política estuvo presidida por la desconfianza y la sospecha, dado que casi siempre le pareció una envoltura patente pero ilusoria que cubre y oculta a las fuerzas que verdaderamente impulsan a la historia humana. Es cierto que, de acuerdo con Marx, podría considerarse que la acción auténtica y, por lo tanto, la "política" auténtica, se ha de desarrollar a un nivel distinto del que la concepción tradicional de política había pensado, por lo que podríamos pensar en una reconstrucción de la política que la resituara en sus "genuinas" bases materiales. No obstante, en este caso, la posición de Arendt también sería inequívoca: tratar de trasladar la acción al campo de las "fuerzas productivas", en realidad, es un modo de vaciar a la acción de su contenido específico, dado que, insertada en el juego de las fuerzas naturales y necesarias que rigen la base material de una sociedad, no podría conservar el carácter de espontaneidad y natalidad que, según la filósofa, sólo puede manifestar en el espacio público. En la naturaleza, según Arendt, no se puede "actuar", y el objeto de la "acción" marxiana, si es la base productiva de la sociedad, sólo puede ser comprendido como realidad natural. El problema aquí presente, por lo tanto, apunta a una antitética concepción de la acción, que impide alcanzar cualquier acuerdo entre Marx y Arendt en relación a la consistencia de la política. A los ojos de Arendt, la acción revolucionaria preconizada por Marx sólo puede significar el sometimiento a la necesidad; a los de éste, la acción conceptualizada por aquélla pertenecería, sin duda, al elenco de teorías políticas que permanecen en la superficie aparente de los fenómenos sin alcanzar los motivos materiales profundos que mueven la esfera de los asuntos humanos. Según nuestro parecer, existe, sin embargo, una dimensión en la que las concepciones de Arendt y Marx sí demostraron una confluencia manifiesta, y fue en la comprensión de los procesos desatados en la modernidad y la crítica de la sociedad capitalista. En este respecto, Arendt demostró que su visión de la política sí admitió el grosor material descubierto por Marx en el desarrollo de las sociedades y que, por lo tanto, su idea de la política no se refería a una esfera desconectada de los procesos económicos y sociales históricamente dados¹¹²⁷. La política arendtiana, por lo tanto, tiene que ser comprendida sin desgajar su realidad concreta de la base material de la vida humana a la que pertenece, pero, y he aquí la diferencia terminante con Marx, no *entregada* a ella. Marx pensó que la política era inefectiva si no se sumía en las leyes que dictan el desenvolvimiento de las fuerzas productivas, pero Arendt, al contrario, se mostró convencida de que la efectividad política

¹¹²⁶Engels, F., Marx, K., *La ideología alemana*, op. cit., pág. 42.

¹¹²⁷Acerca de un "materialismo histórico" presente en la obra de Arendt, véase *infra*, IV, 3.2.1, "Libertad y proceso".

precisamente dependía de que constituyera una esfera autónoma de los procesos económicos, dado que éstos poseen, como todo lo perteneciente a la naturaleza, una voracidad insaciable que obliga a lo que entra en su ámbito a doblegarse a los ciclos perentorios de nacimiento y muerte, de elaboración y consumo que impide toda manifestación de libertad propiamente política.

Situados ante las radicales transformaciones de la sociedad moderna, la diferencia entre ambos pensadores estribó en su modo respectivo de acoger su sentido. Para Marx, esas transformaciones son producto de una necesidad inescusable que alcanza todo el ámbito de la vida humana; para Arendt, al contrario, la necesidad existente en los procesos económicos no afecta por sí a todo el campo de la existencia humana, y la empresa política por excelencia consiste en abrir y conservar un espacio para la acción no sometido a las leyes económicas. Marx pensó que la única postura efectiva ante la necesidad económica consistía en sumergir todo esfuerzo humano en su efectivo cumplimiento, fundir la política con la corriente imparable de procesos económicos, porque para él, como en el caso de Hegel, el cumplimiento de la necesidad apunta a un estado final de libertad realizada. Sin embargo, la filósofa judía percibió esa entrega a las fuerzas económicas como garantía de un sometimiento definitivo a lo ciego y necesario. Lo que ocurre, según ella, cuando las fuerzas económicas rigen las sociedades humanas puede comprobarse en el imperialismo decimonónico: lo único válido llega a ser la expansión por la expansión misma, el crecimiento de las fuerzas productivas que devora toda parcela no colonizada de realidad en vistas a sostener el proceso en su movimiento: “El imperialismo nació cuando la clase dominante en la producción capitalista se alzó contra las limitaciones nacionales a su expansión económica”¹¹²⁸. La expropiación tiene que ser constantemente repetida para ofrecer alimento a la maquinaria económica, por lo que no hay ningún momento de “inversión dialéctica” en el que la necesidad produzca la libertad, sino que lo único que se realiza es la creciente esclavitud del hombre a las fuerzas naturales que ha desatado. El cumplimiento de lo económico, antes que a la “libre asociación” de los hombres postulada por Marx, sólo puede arrojar, según Arendt, al dominio totalitario. Por esta razón, frente a la crítica de Marx a la política como separada de los procesos que rigen la base material de las sociedades humanas, encontramos en Arendt una contundente defensa del carácter autónomo de la política, la afirmación de que no tiene por qué ser una realidad derivada o subordinada a la “infraestructura” de las sociedades¹¹²⁹. Es en este sentido en el que podemos

¹¹²⁸ “Imperialismo”, en: Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 211.

¹¹²⁹ “Lo que protege la libertad es la división entre el poder gubernamental y el económico, o, por decirlo en lenguaje de Marx, el hecho de que el Estado y su constitución no sean superestructuras”. Birulés, F., *Una herencia sin*

afirmar, como hicimos más arriba, que existen razones fundadas, aunque sean discutibles, para afirmar, como Arendt afirma, que la política como tal desapareció del horizonte de la filosofía de Marx. En esta dirección, incluso la Escuela de Frankfurt, ya por medio de Adorno, apuntó tempranamente que era necesario rectificar el excesivo énfasis prestado tradicionalmente en la obra de Marx al trabajo como forma de autorrealización del ser humano, sustituyendo su noción cerrada y estrecha por una noción ampliada, no productivista ni normativa¹¹³⁰. Del mismo modo, Axel Honneth apuesta por una separación de las connotaciones economicistas que guiaron a menudo las interpretaciones marxistas, sustituyendo el paradigma economicista de la productividad del trabajo por uno del “reconocimiento”, según el cual reinterpretar la apuesta marxiana por el trabajo como una búsqueda integral de reconocimiento para las clases e individuos oprimidos, una búsqueda que liberaría de la subordinación a las categorías económicas a la lucha social y la significaría, no como una persecución de la sola distribución equitativa de los bienes de consumo, sino de las “condiciones sociales en las que puedan obtener reconocimiento y respeto a sí mismos”¹¹³¹. Esta abertura por la que escapar al callejón presente en las interpretaciones clásicas de la obra de Marx, la de la II Internacional, la III Internacional, la de Engels, apunta a una superación de las aporías marxianas, pero, por una u otra razón, quedó fuera del marco interpretativo de nuestra autora.

testamento: Hannah Arendt, op. cit., pág. 121.

¹¹³⁰ Acerca de la reformulación del concepto de “trabajo” en el ámbito de la Escuela de Frankfurt, véase: Noguera, J.A., “El concepto de trabajo y la teoría social crítica”, *Papers*, 68, 2002, págs. 141-168.

¹¹³¹ Honneth, A., “Lógica de la emancipación. El legado filosófico del marxismo”; traducido por Muñoz, G.; *Debats*, 37, 1991, págs. 63-69, pág. 69.

IV. FILOSOFÍA E IDEOLOGÍA

1. EL PROBLEMA DE LA RELACIÓN

Al afrontar la tarea de procurar anudar de modo satisfactorio las relaciones que enlazan a la tradición occidental de filosofía política con los derroteros contemporáneos que terminaron por vertirse en el terror del nazismo y el estalinismo, Arendt se encontró con una compleja red de intersecciones que convergen en el nacimiento de las ideologías políticas contemporáneas, una maraña que, seguramente, no pudo terminar de aclarar satisfactoriamente. En primer lugar, esto es así, más que por incapacidad de la autora, por la intrincada lógica del acontecer histórico, cuya cualidad fundamental es la de apartarse siempre de pautas lógicas reconocibles. Para añadir más, en segundo lugar, esta dificultad se vio acrecentada por las exigentes condiciones de comprensión que la misma obra de Arendt introdujo en la complejidad del asunto, una obra que se negó a establecer vínculos de fácil asimilación intelectual, como es el caso de las categorías de “causa” y “efecto”, o a regirse por analogías y meras “afinidades intelectuales”¹¹³². Arendt siempre defendió que la labor crucial del pensamiento estribaba en el establecimiento de distinciones, la cuidada delineación de límites y separaciones entre los fenómenos, de tal manera que estos no pierdan su brillo o resplandor peculiar -o, dado el caso, su opacidad- y se confundan entre sí dejando de mostrar su configuración característica¹¹³³. El camino de la comprensión arendtiana, una vez más, se aleja irremediabilmente del reduccionismo cientificista, pero también de la sola divagación que aspira a extraer la realidad del “solo pensamiento”.

En el segundo nivel citado, el de la lectura y comprensión del acercamiento teórico de Arendt a las realidades políticas contemporáneas y su relación con la filosofía política, nos encontramos con problemas acuciantes que, con vistas a profundizar en la materia de este trabajo, es imposible dejar de lado. En primer lugar es preciso dar cuenta de lo relativo al orden del discurso, es decir, a la secuencia de aproximaciones y distanciamientos que propició la plasmación en la obra de Arendt de algo así como una teoría de las relaciones entre la filosofía política y las ideologías. Lo que más llama la atención con respecto a ello es la invisibilidad primera de esta relación. Arendt publicó en 1951, tras varios años de trabajo, *Los orígenes del totalitarismo*. En esta

¹¹³²Cf. “A Reply to Eric Voegelin”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 405.

¹¹³³En una conversación, Mary McCarthy se refirió a esta búsqueda arendtiana de precisión como herencia de la filosofía medieval: “Muy cerca de las raíces del pensamiento de Hannah Arendt hallamos el *distinguo* (...). De hecho, es un hábito medieval de pensamiento”. Arendt replicó: “¡Es aristotélico!”. “Discusión con amigos y colegas en Toronto”, en: Arendt, H., *Lo que quiero es comprender*, op. cit., págs. 98-99..

obra, la autora realiza un extenso relato acerca del ascenso de los nuevos regímenes totalitarios que habían de apoderarse de buena parte del mundo y ocasionar las grandes catástrofes que sellaron una nueva época histórica. En ella, no obstante, se destaca la extrema novedad de esos regímenes, su “falta de precedentes” en la tradición política occidental, su ruptura con cualquier categoría política anteriormente acuñada¹¹³⁴. En suma, lo que esta obra viene a decir es que los totalitarismos pusieron fin a toda posible continuidad histórica, rompieron los lazos con una tradición política que se remontaba al nacimiento de la cultura occidental en la antigua Grecia, y produjeron algo completamente nuevo e indescifrable para los ojos de esa tradición. Desde esta perspectiva, es fácil adivinar la razón de la ausencia de referencias y conexiones que enlacen las ideologías y sistemas totalitarios de gobierno con la tradición de pensamiento de la filosofía política. ¿Cómo habrían de existir? Las pocas menciones de filósofos son insertadas en el texto, generalmente, para ilustrar la ruptura de los hechos totalitarios con respecto al pensamiento político anterior¹¹³⁵. Platón es mencionado en este sentido en varias ocasiones, pero casi siempre en la marginalidad de las notas a pie de página, y no en la trama principal del desarrollo. Por su parte, Marx apenas es aludido, sólo de manera lateral, incluso en el caso del análisis del totalitarismo estalinista, cuya voceada adscripción ideológica al marxismo es evidente¹¹³⁶. El único filósofo que merece un lugar en el desenvolvimiento de la urdimbre central del texto es Hobbes, cuyo pensamiento es explicitado por la autora con el fin de exponer la fundamentación filosófica de la nueva forma de entender la política propia de la burguesía¹¹³⁷. Sin embargo, también aquí se enfatiza más la novedad y extrañeza de la filosofía de Hobbes con respecto a la tradición filosófica anterior que su continuidad, dado que “Hobbes parte (...) de una insuperada visión de las necesidades políticas del nuevo cuerpo social de la naciente burguesía”¹¹³⁸. El resto del texto, su gran mayoría, utiliza jalones intelectuales muy distantes de la “Gran Tradición” que, según Arendt, liga a Platón, como iniciador, con Marx, como culminador, del *corpus* principal del pensamiento occidental¹¹³⁹.

¹¹³⁴Cf. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 617.

¹¹³⁵Por ejemplo, la diferencia esencial entre el *eidós* platónico y las ideas que dan nombre a las ideologías, o entre éstas y las ideas kantianas. Cf. *Ibíd.*, págs. 628-629.

¹¹³⁶Por ejemplo, Arendt enfatiza asimismo la distancia mediante entre la idea, tal y como da principio a las ideologías, y su papel en la filosofía de Marx: “Pero ni Marx ni Hegel supusieron que los seres humanos, los partidos o los países fueran ideas encarnadas (...). Era necesaria la vulgaridad de los líderes del populacho para descubrir las posibilidades de semejante concreción para la organización de las masas”. *Ibíd.*, pág. 363.

¹¹³⁷Cf. *Ibíd.*, págs. 230 y ss.

¹¹³⁸*Ibíd.*, pág. 234.

¹¹³⁹Así, Arendt analiza el pensamiento de Gobineau, cita repetidas veces a Burke, al político francés Clemenceau o al

Cuando Arendt, en *Los orígenes del totalitarismo*, recorre los principales elementos que ayudaron a conformar la terrible realidad de los totalitarismos nacional-socialista y bolchevique, en ningún caso parece advertir de una conexión explícita con la filosofía política. Más bien, repite una y otra vez la evidente ruptura con respecto a ésta. Lejos de su propósito parece el establecer fáciles relaciones o semejanzas que pudieran llevar a afirmar, por ejemplo, que Platón inventó el totalitarismo al trazar el dibujo de su *politeia*, como haría el Popper de *La sociedad abierta y sus enemigos*¹¹⁴⁰. Según su formulación, el totalitarismo es una realidad novedosa que ni siquiera puede ser categorizada como “efecto”, en el sentido literal del término, de la historia occidental anterior o alguna de sus partes, dado que, en el campo de la historia, no existen “causas” y “efectos”, sino la continua irrupción de lo no preparado por ningún estado anterior del mundo. Para bien o para mal, la natalidad es el modo en el que la historia humana se ve impregnada por la condición humana. No existen “causas” del totalitarismos porque no existe una causalidad histórica semejante a la férrea necesidad dictada por Newton para el acontecer de los fenómenos naturales. Pero que no existan causas no quiere decir que no sea posible establecer una narración que ofrezca sentido y comprensión a lo que ocurre; no hay causas, pero sí existen “elementos” reconocibles que configuran constelaciones y ordenamientos contingentes y momentáneos en el transcurso histórico. Estos “elementos” filosóficos podrían caracterizarse por ser conceptualizaciones de distintas dimensiones del campo de lo político del tenor que hemos examinado en el capítulo anterior, componentes integrados en teorías filosóficas mucho más amplias que procuraban la condensación de estructuras de sentido que cubrían, no sólo la esfera política, sino el ser en su totalidad. Aunque Arendt no es clara al respecto, parece que la ruptura de esas grandes estructuras de sentido, producto de los avatares históricos modernos, auspició la emancipación de aquellos componentes, que, aislados de esa tradición, pudieron revelar un significado específico que anteriormente no habían dejado al descubierto. En esta dirección lo interpreta Simona Forti cuando afirma que Arendt “va a la búsqueda de algunas constantes filosófico-políticas que, si bien por motivos contingentes y no por imperativo histórico o por un destino, abandonan su inocuo papel de abstracciones conceptuales para ser realizadas 'mortíferamente' en la praxis totalitaria”¹¹⁴¹ Una de las

británico Disraeli, se inspira en la obra de Conrad para sumergirse en el fenómeno imperialista, fija su atención en burócratas como Lord Cromer o aventureros imperialistas como Cecil Rhodes, o, finalmente, desgana las declaraciones de líderes nazis como Goebbels o Himmler, cuando no los mismos Hitler y Stalin. La tradición filosófica posee, en las marcas visibles de esta obra, una presencia sin duda marginal.

¹¹⁴⁰Popper, K.R., *La sociedad abierta y sus enemigos*; traducido por Loedel, E.; Madrid, Paidós, 2010.

¹¹⁴¹Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, op. cit., pág. 115.

constelaciones históricas en la que se reunieron todo tipo de elementos intelectuales, políticos, sociales o económicos, fue el totalitarismo del siglo XX, cuyo significado político pretende Arendt, en su primera obra de temática específicamente política, desentrañar. Sin embargo, ni siquiera como “elemento” es aquí citada la filosofía política occidental, dándose cuenta, por el contrario, de cruciales rupturas que destrozaron las contenciones que, en cierta medida, apartaban a la tradición filosófica occidental de la tentación totalitaria. Un análisis serio de la tradición filosófica desde Platón hasta Marx evidencia cómo su concepto de los asuntos humanos, por poco interesado que esté en la política por sí misma o el desprecio que pueda contener hacia esa dimensión de la experiencia humana, no contempla de ningún modo las genuinas soluciones totalitarias: la conversión del ser humano en material superfluo, la aniquilación. Así, aunque Arendt critique reiteradamente la reconceptualización de la acción por parte de Platón, quien tradujo sus momentos originarios *-archein* y *prattein-* al lenguaje de las relaciones entre amo y esclavo - ordenar y obedecer-, también prohíbe realizar el paso directo de identificar a Platón con las ideologías totalitarias, dado que

(...) esta idea ha presupuesto siempre alguien que mande y que piense y desee algo, imponiendo luego su pensamiento y su voluntad a un grupo (...). Hitler, sin embargo (...) eliminó, incluso teóricamente, la distinción entre el pensamiento y la acción, por una parte, y entre los dominadores y los dominados, por otra¹¹⁴².

Un somero examen del contenido de la obra reafirma el distanciamiento de las ideologías y sistemas totalitarios con respecto a la tradición filosófica, ya que la división de los capítulos, estructurados en torno a los principales “elementos” que confluyeron en el nacimiento del totalitarismo europeo, no indica un vínculo con la filosofía política: antisemitismo, imperialismo, racismo, burocracia, los nuevos movimientos políticos¹¹⁴³...

Por lo tanto, cuando en 1951 Arendt publicó la obra, nada podía anunciar que los fenómenos en ella descritos e interpretados pudieran, en última instancia, conducir a un examen del papel y responsabilidad de la filosofía política en el advenimiento de ideologías que forjaron los sistemas de

¹¹⁴²Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 456.

¹¹⁴³Conceptos centrales de distintos capítulos y secciones del texto de Arendt.

dominación más completos y terroríficos jamás conocidos. Casi nada hacía sospechar que, por debajo del texto, existía un subtexto casi invisible sin cuya presencia el totalitarismo y las ideologías políticas del siglo XX parecerían haber “caído del cielo”¹¹⁴⁴. Ese subtexto, invisible en *Los orígenes del totalitarismo*, es el que Arendt se esforzó por descubrir en los años posteriores, y es aquel en el que comienzan a aparecer, primero como zonas ligeramente sombradas, pero más tarde como trazos dotados de mayor nitidez o precisión, ciertas líneas -aunque nunca son líneas de contundente continuidad, sino irregulares, llenas de intermitencias y paréntesis- que emparentan la realidad política del totalitarismo con la tradición filosófica de pensamiento político.

No podemos localizar con precisión en qué momento Arendt advirtió que su lectura de los totalitarismos incluía una relación no dicha, un espacio en blanco que, sin embargo, tenía su lugar en lo ya dicho. Sin embargo, sabemos que unos meses después de la publicación de la obra, en una propuesta a la Fundación John Simon Guggenheim, ya señalaba un “importante vacío” en ella: la “carencia de un análisis adecuado, histórico y conceptual” del “trasfondo” de la ideología bolchevique¹¹⁴⁵. Este fue el comienzo de un magno trabajo de investigación en el que se proponía el análisis de la tradición de filosofía política a la luz de los fenómenos totalitarios, la comprensión del lugar ocupado por la corriente de pensamiento político occidental en los desastrosos acontecimientos del siglo XX. En este estudio, el nombre de Marx resuena como epítome de la tradición filosófica occidental, como último nudo de un devenir que, con él, llegó a consumación. De acuerdo con sus palabras, al escribir *Los orígenes del totalitarismo* había dejado aparte “de manera deliberada”, el examen del papel desempeñado por la tradición de filosofía política en la fragua de las modernas ideologías totalitarias, y ello con el fin de no aligerar la tremenda carga de novedad que advertía en aquellas formas de dominación y gobierno¹¹⁴⁶. Sin embargo, creía necesario dilucidar, una vez expuesta la naturaleza novedosa de la política totalitaria, qué se hacía presente en ella de lo contenido en la tradición de filosofía política, cuáles eran los nexos que remitían a una tradición que el mismo totalitarismo había despedazado, pero cuyos trozos deslavazados podían seguir operando “efectos” incluidos en disposiciones de sentido antes

¹¹⁴⁴“Insofar as totalitarian movements have sprung up in the non-totalitarian world (crystallizing elements found in that world, since totalitarian governments have not been imported from the moon) (...)” (“En la medida en que los movimientos totalitarios han surgido en el mundo no-totalitario (cristalizando elementos presentes en ese mundo, dado que los gobiernos totalitarios no han sido importados de la luna)...”). “Understanding and Politics”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 310.

¹¹⁴⁵Este documento ha sido rescatado y comentado por Jerome Kohn en su introducción a los textos editados por él en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., especialmente págs 11-20.

¹¹⁴⁶Ibidem, pág. 15.

desconocidas. De esta hermenéutica de la sospecha o, mejor, de este impulso por ahondar en los elementos de la tradición occidental de filosofía política nació su proyecto de componer una obra acerca de los “elementos totalitarios del marxismo”, una obra que, finalmente, nunca llegó a completar, pero que se halla presente en sus escritos de los años cincuenta y primeros de los sesenta, desperdigada en las diferentes tentativas de comprensión del significado de lo político que ejercita por aquellos años¹¹⁴⁷. La motivación de su proyecto radicó en la percepción de una línea, en absoluto invisible, que, al tratar del totalitarismo, había dejado inadvertida: “el único elemento que tiene tras de sí una tradición respetable, y cuya discusión sería requiere la crítica de algunos de los principales principios de la filosofía política occidental: el marxismo”¹¹⁴⁸. Su posición aquí, frente a otras lecturas del marxismo, es clara: Marx no es una ruptura desgajada de la tradición de filosofía política como introductor de un principio totalitario no presente en ella, sino presentado como una actualización de esa misma tradición para los tiempos modernos¹¹⁴⁹; los elementos de la filosofía de Marx localizables en la constelación totalitaria no fueron principalmente inventados por éste, sino recibidos y reformulados por él, por lo que juzgar acerca de ellos significa someter a examen a la tradición entera de filosofía política. Por ello, sumergirse en el pensamiento de Marx significa, según Arendt, desocultar “'el vínculo que falta entre [...] las categorías comúnmente aceptadas de pensamiento político' y nuestra insólita 'situación presente'”¹¹⁵⁰.

Por lo tanto, si volvemos la mirada a *Los orígenes del totalitarismo* -la obra de referencia imprescindible a la hora de conformar una teoría arendtiana de las ideologías políticas- lo que primero podemos destacar es que, en ella, existe un espacio vacío que es preciso llenar acudiendo a otros escritos de la autora, ya sea posteriormente publicados o producidos lateralmente en la forma de artículos, cartas, anotaciones personales... En el libro publicado en 1951 los rastros están borrados, los signos, en buena medida, permanecen mudos. Como muchos intérpretes de la obra de la filósofa judía han subrayado¹¹⁵¹, sería un error dividir la producción arendtiana guiados por la aparente diversidad de las temáticas; haciéndolo así, *Los orígenes del totalitarismo* podría aparecer

¹¹⁴⁷Elisabeth Young-Bruel ha detallado la descomposición en partes diversas del proyecto de análisis de los “elementos totalitarios del marxismo” y su lugar final en las distintas obras que Arendt publicó desde 1958 hasta 1965. Las principales son *La condición humana* (1958), *Entre el pasado y el futuro* (1961), y *Sobre la revolución* (1963), así como “Ideología y terror”, capítulo añadido a *Los orígenes del totalitarismo* en su segunda edición (1958). Cf. Young-Bruel, E., *Hannah Arendt. Una biografía*, op. cit., págs. 359 y ss.

¹¹⁴⁸Citado por Konh en la introducción arriba mencionada: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 15.

¹¹⁴⁹Véase *supra*, III, 3.2.3, “Marx y la presencia de la tradición filosófica”.

¹¹⁵⁰Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., págs. 15-16.

¹¹⁵¹Por ejemplo: Canovan, M., Birulés, F., Campillo, N., Prior Olmos, A., Sánchez, C., Taminiaux, J. Ver bibliografía.

como una isla apenas comunicada con el resto de la obra, sólo una rendición de cuentas con los durísimos tiempos que, como alemana y judía, Arendt hubo de soportar, pero de naturaleza completamente distinta a sus estudios acerca de la condición humana o la relación de la filosofía con el ámbito político de la acción. En verdad, en aquella obra se completa un cuadro de exposición del “mal radical”¹¹⁵² totalitario cuyas fuentes se desvían ampliamente del análisis filosófico, entregándose a una pluralidad de métodos y acercamientos que, en principio, tienen más que ver con la investigación sociológica, psicológica, el análisis politológico, el comentario literario de ciertas obras que encierran un significado profundo para la nueva época del mundo, etc. La filosofía, incluso la filosofía política, está, en general, ausente. Sin embargo, tal es la importancia del fenómeno totalitario en la filosofía arendtiana que sería un error aislar esa obra del resto de sus escritos, como si fuese una concesión al tiempo presente al margen de las “eternas” preocupaciones que tendrían otras de sus obras. En rigor, como hemos anteriormente formulado, nada de lo contenido en la reflexión posterior de la autora puede cabalmente entenderse si no es manteniendo una vía de comunicación transitable con su estudio acerca del totalitarismo, e, incluso, su idea positiva de la condición política de la vida humana descansa sobre el contraste oscuro de la realidad política totalitaria, dibujándose *contra* ella.

En suma, la primera dificultad que ha de ser salvada a la hora de reenviar el fenómeno de las ideologías políticas a sus más amplios y fundamentales supuestos filosóficos estriba en el orden temporal de exposición, en el hecho de que, al delinear una fenomenología de las ideologías totalitarias, la filósofa judía no mostró el itinerario descrito por las categorías políticas desde la filosofía política hasta los campos de exterminio, y sólo más tarde abordó la tarea de un examen detenido de la entera tradición de pensamiento político occidental, pero ya aparentemente desligado de la singularidad de los regímenes totalitarios. Por esta razón, la estrategia que ha de guiar toda reconstrucción de ese itinerario que vincula las ideologías políticas contemporáneas con la filosofía política “clásica” consiste en desenterrar unas huellas que, en general, Arendt no inscribió con nitidez y explicitación en sus obras, sino que, más bien, tomó como algo tácitamente asumido.

¹¹⁵²Concepto central utilizado por Arendt para dar cuenta del mal introducido en la historia humana por los totalitarismos, y que más tarde había de ser completado -más que refutado- por la polémica fórmula del “mal banal” o la “banalidad del mal”, que la filósofa aplicó al caso de Adolf Eichmann en la serie de artículos en la que dio cuenta de su juicio y condena a muerte. Para la expresión “mal radical”, véase: Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., págs 615-616; para “banalidad del mal”: Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., especialmente págs 417 y ss.. Para una discusión de la mutua composición de ambas expresiones del mal del siglo XX, véase *infra*, IV, “Las ideologías y la radicalidad del mal 'banal’”.

La lectura de *Los orígenes del totalitarismo*, para adquirir su significatividad plena en relación con las continuidades y disgresiones entabladas entre los respectivos campos de la ideología y la filosofía política, ha de desarrollarse, consecuentemente, en una continua remisión de *fuera a dentro*, de *dentro a fuera*, del estudio sobre el totalitarismo a los escritos arendtianos acerca de la tradición de filosofía política occidental y su crítica desde una reflexión acerca de la condición política humana, de éstos a aquél; sólo en esta copertenencia de lo anterior y lo posterior cabe hallar cierta plenitud en la comprensión del ámbito entero de la política y sus derroteros epocales, puesto que ese vaivén pertenece a la estructura misma del asunto, que integra capacidades de tipo universal -esos *a priori* de la “Vita Activa” que son la labor, el trabajo, la acción- y condiciones contingentes que distribuyen en el tiempo y el espacio, de modos constantemente nuevos, aquellas capacidades. Por lo tanto, la problemática presente en el orden del discurso arendtiano no se inscribe solamente en éste, sino que pertenece, en rigor, al orden de las cosas: la disposición respectiva del totalitarismo con respecto a las categorías del pensamiento político tradicional, de la filosofía política con respecto al totalitarismo. Ésa es la línea que es preciso establecer -ya que Arendt pocas veces lo hace de manera explícita- para satisfacer las expectativas de un trabajo como éste, que desde su título pretende iluminar, a partir de la obra de la filósofa judía, la relación entre una crítica de las ideologías y un examen de la tradición occidental de filosofía política.

En lo que sigue, trataremos de hacer aflorar esa línea apenas visible a primera vista, la que une la investigación del totalitarismo y sus ideologías, iniciada por Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, con el examen de la tradición filosófica llevado adelante en gran parte de sus escritos posteriores, a través de la mediación de la específica y original teoría arendtiana de los fenómenos y capacidades políticas humanas expuesta en obras como *La condición humana* o *Sobre la revolución*. Para ello, después de haber examinado en el capítulo anterior la crítica arendtiana a la filosofía política, y tras haber esbozado ciertos caracteres generales e imprescindibles de su idea de la política, empezaremos dirigiéndonos directamente al sentido mismo de las ideologías “realizadas” en los sistemas totalitarios, sentido que se identifica con su propagación incendiaria a través del campo político moderno¹¹⁵³. El sentido de las ideologías es, según Arendt, la toma del poder político, pero siempre que otorguemos a “la toma del poder” su acepción más radical: no la simple

¹¹⁵³Véase *infra*, IV, 2, “Las ideologías y su propagación”. Que el sentido de las ideologías sea su misma propagación, su ocupación plena de la esfera humana de coexistencia y vida en común, es establecido por Arendt: “Toda ideología completa ha sido creada, continuada y mejorada como arma política y no como doctrina teórica”. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 256.

conquista del poder político, sino el desplazamiento de las articulaciones políticas del actuar humano por parte de las nuevas categorías ideológicas, la sustitución entera de lo político por lo ideológico. Después de examinar la propagación de las ideologías en el mundo moderno, habremos de volver a la presencia casi inaudible de alguno de los elementos de la tradición, de acuerdo con una nueva constelación epocal de sentido, en la perversa maquinaria política del siglo XX, lo que alude al punto problemático de intersección entre las ideologías modernas y la tradición de filosofía política occidental¹¹⁵⁴. Con ello, podrá mostrarse cómo, efectivamente, la explosión totalitaria del siglo XX no “cayó del cielo” y guarda una relación -problemática, discontinua, a veces paródica, pero cierta- con el grueso de las disquisiciones filosóficas acerca de la política.

¹¹⁵⁴Véase *infra*, IV, 3, “Las categorías filosóficas y las ideologías”.

2. LAS IDEOLOGÍAS Y SU PROPAGACIÓN

2.1. La crítica del método y las ideologías

Las ideologías políticas son un fenómeno complejo, enrevesado, propio de una realidad humana cuyo principal componente es el abigarramiento y la profusión de variables, la multiplicación y la ambigüedad. Por un lado, responden a constantes requerimientos de la condición humana con relación al campo de la política, dan respuesta a inquietudes y problemas específicamente humanos en relación a la vida en común; en este sentido, están unidas a preocupaciones que desafían la limitación de épocas y la periodización histórica, y que han sido casi permanentemente planteados a lo largo de toda la historia de la humanidad desde el mundo antiguo; por otro, dan cuenta de una situación concreta y singular del devenir político de una parte de la humanidad, el conjunto de los países occidentales pertenecientes a una tradición común que, sin embargo, se encontraba en estado de profunda descomposición ya al llegar el siglo XX, y afectada de una problemática social, económica, vital y política nunca antes conocida en parte alguna del mundo.

De acuerdo con su complejidad, y a pesar de la prohibición hegeliana de apartarse de la cosa misma para prestar atención a las condiciones de posibilidad de su conocimiento¹¹⁵⁵, es de primera importancia considerar en qué sentido la ideología se propone en Arendt como objeto de conocimiento, en qué medida podemos recortar, de todo el ancho panorama del acontecer político, la realidad y consistencia del pensamiento ideológico y su capacidad para generar consecuencias en el campo de los fenómenos. En este sentido, es fundamental subrayar cuál es la forma de acercamiento de Arendt a las ideologías políticas, ya que, en gran medida, determina el contenido positivo del concepto que de las mismas podremos levantar. Esta forma está dictada por la comprensión general de los fenómenos que la filósofa ejerció en un amplio margen de manifestaciones, y que exige prestar atención a la realidad en tanto que aparece; es decir: cuando Arendt trata de pensar sobre las ideologías, su convicción profunda acerca de la mismidad de ser y aparecer se resuelve en la exigencia de tomar en serio lo que las ideologías dicen y revelan, dado

¹¹⁵⁵Cf. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, prólogo, op. cit., pág. 7 y ss.

que “aquello que aparece a todos lo llamamos ser”¹¹⁵⁶. Por lo tanto, el primer gran corte que introduce Arendt con relación al fenómeno ideológico se refiere a la ruptura terminante con una venerable tradición que, teniendo como centro la teoría marxiana, se acerca a los discursos ideológicos con la prevención metodológica de no tomar en serio lo que enuncian, dado que se constituye en *a priori* el supuesto de que todo relato ideológico encubre, camufla, falsea. La ideología, dentro de esa tradición, sólo revela el carácter encubridor del lenguaje, se erige como potencia suprema de lo falso en sí mismo, y, por lo tanto, su verdad no puede ser aquello que en ella aparece, sino que tendrá que situarse a sus espaldas, detrás de lo tangible de las palabras y los fenómenos patentes.

Una imagen contemporánea de esta postulada complejidad de las ideologías puede hallarse en Althusser. Aunque el filósofo francés sitúa a las ideologías en el terreno de la “realidad objetiva”¹¹⁵⁷, su consistencia específica pertenece, afirma, a la dimensión del “reflejo”, distanciándose de la de la ciencia y su carácter “productivo”¹¹⁵⁸. El ensayo de comprensión de Arendt con respecto a ello no dejará de tener efectos fructíferos: ¿qué ocurre si, en vez de desautorizar a los discursos y relatos, escuchamos qué es lo que dicen? ¿Cómo nos puede ayudar a entenderlas el prestar relevancia a aquello que las ideologías políticas no sólo formulan, sino que repiten incansablemente una y otra vez? Esto que, una y otra vez, los gobernantes, intelectuales o líderes totalitarios no se cansaron de repetir fue que, entre el innumerable número de motivos que pueden propiciar la conducta humana, la gigantesca coordinación del esfuerzo de los “movimientos” y los gobiernos totalitarios se debía a la demanda principal de realizar los principios ideológicos, y no a otros factores como el interés económico, el ansia de poder, o las “ambiciones y reivindicaciones individuales”¹¹⁵⁹. De esta manera, en los sistemas totalitarios nos encontramos realmente con hombres que no se guían por otro interés que el dictado por la ideología, y que son capaces de sacrificarlo todo, y a todos, por ella, dado que no se hallan “interesados en los 'problemas cotidianos', sino sólo 'en cuestiones ideológicas importantes durante décadas y siglos'

¹¹⁵⁶Véase *supra*, II, 3.3, “La apariencia como ser real”.

¹¹⁵⁷Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, op. cit., pág. xiv.

¹¹⁵⁸Ibidem. Es importante subrayar esta diferencia apuntada por Althusser, porque, precisamente, descubre una oposición que, de acuerdo con el pensamiento de Arendt, no es tal: según la pensadora judía, es de hecho el inmenso poder productivo de las ideologías lo que constituye su más firme amenaza. Véase *infra*, IV, 2, “Las ideologías y su propagación”.

¹¹⁵⁹Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 442.

(...)»¹¹⁶⁰. Frente a lo supuesto en la tradición marxiana de tomar a la ideología como “falsa conciencia”, por lo tanto, Arendt apuesta por admitir que, realmente, puede ser una motivación positiva y llena de contenido en el comportamiento humano.

Arendt descubrió en el torrente histórico desatado por el siglo XX la nueva sustantividad de la ideología, que, entonces, ya no puede ser estudiada desde los principios de la teoría de Marx. Si bien es cierto que la pensadora admite que, durante el siglo XIX, las ideologías podían estar al servicio de intereses de clase, tal y como el mismo Marx advirtió, el paso al siglo XX descubrió un nuevo fenómeno que, aunque en cierta medida adelantó, el filósofo alemán no pudo ver. Tendría que acontecer la inmensa destrucción de lo que quedaba del mundo europeo en la I Guerra Mundial para que ello fuera convertido en una realidad actuante. La noción marxiana de “ideología”, por lo tanto, se inserta únicamente en un momento de su desarrollo, en el de las democracias burguesas del siglo XIX, pero no es válida para el desenvolvimiento posterior, del que Arendt trata de dar cuenta: el momento de la emancipación de la ideología como potencia autónoma en el campo de los asuntos humanos, como poder positivo y activo antes que como mero encubrimiento¹¹⁶¹. Arendt, por ello, trató de escuchar realmente a los portavoces del pensamiento ideológico, y no buscar tras las bambalinas: a Hitler, a Himmler, a los ideólogos nacional-socialistas, así como a Stalin, a Trotski, a Bujarin, en sus diferentes registros de refrendadores del totalitarismo bolchevique. Los escuchó porque, antes que apartar lo que expresaron para encontrar detrás algún tipo de motivación oculta, trató de desentrañar lo que sus palabras revelaban. El imperativo de la comprensión está en ella ligado de manera inextricable al aparecer, y, por lo tanto, la primordial regla ante la comprensión del pensamiento ideológico y su significado político fue atender a los modos en que éste aparece en las relaciones, las acciones, las palabras de los hombres.

2.1.1. Las ideologías y la ciencia social

Hannah Arendt afronta el problema de la ideología, el hecho histórico de su aparición y la hegemonía que llega a ejercer sobre el ámbito del discurrir político moderno, de acuerdo con unas claves metodológicas que separan su análisis del llevado a cabo por el grueso de los científicos

¹¹⁶⁰Ibidem, pág. 444. Arendt cita en este lugar las palabras de un discurso de Himmler acerca de “Organización y obligaciones de las SS y la policía”.

¹¹⁶¹“Si los partidos habían sido cuerpos para la organización de los intereses de clase, los movimientos se convirtieron en encarnaciones de las ideologías”. Ibidem, pág. 363.

sociales de su época. Su concepción de las ideologías es peculiar y característica, y poco tiene que ver con otras propuestas anteriores o contemporáneas a la suya; en realidad, su interés radica en el hecho mismo que configura el pensamiento y la práctica ideológicos, más que en la exégesis, el comentario o la comparación, por lo que raramente se refiere a otras interpretaciones del pensamiento ideológico. La principal versión adversaria que contempla es la que tiene su origen en Marx, que, según defiende, ha llegado a adueñarse extensivamente del campo de las ciencias sociales y de los modos de investigación del grueso de los científicos sociales¹¹⁶². Arendt se separa conscientemente de la metodología asumida por éstos en el estudio de los asuntos humanos, así como de la epistemología en la que se soporta, ya que, según afirma, exigen fidelidad a un método tomado primariamente del campo de las ciencias naturales, y, por lo tanto, son incapaces de respetar la especificidad de su objeto propio, la esfera humana de la acción. El método que ha de guiar el estudio de los asuntos humanos no es para ella la explicación común a la ciencia newtoniana moderna –la búsqueda de causas de las que se extraen necesariamente los efectos– sino la *comprensión*¹¹⁶³ que excluye la detección de estrictos vínculos causales al tratar con acontecimientos no subsumibles bajo leyes generales. Es en este sentido, como vimos más arriba, en el que Arendt otorga una importancia crucial a la *Crítica del juicio* kantiana, de la que afirma que es el lugar en el que Kant desarrolla auténticamente los fundamentos de su teoría política, y no, como otros pensaron, su *Crítica de la razón práctica*¹¹⁶⁴. Las categorías de causa y efecto no tienen en absoluto aplicación a una realidad que no responde de ninguna manera a las reglas de un proceso automático, tal y como no existe un funcionamiento automático en el ámbito de la acción humana. En este sentido radical de incertidumbre de los asuntos humanos, la pregunta sobre la ideología rechaza como respuesta una definición, y no encontraremos, como tal, una definición exhaustiva en ninguna de las obras de Arendt. Lo que la autora nos ofrece es, en su lugar, una composición de fragmentos, de series de significados remitidos constantemente unos a otros, pero a partir de los

¹¹⁶²La extensa influencia del pensamiento de Marx sobre las ciencias sociales es formulada por Arendt en términos casi categóricos: “(...) desde entonces su influencia ha crecido, extendiéndose desde el marxismo estricto (...) hasta el campo entero de las ciencias sociales e históricas. Más recientemente su influencia ha sido negada con frecuencia. Pero esto no se debe a que se haya abandonado el pensamiento de Marx y los métodos que él introdujo, sino más bien a que han llegado a ser tan axiomáticos que ya no se recuerda su origen”. “El hilo roto de la tradición”, en: Arendt, H., *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, op. cit., pág. 13.

¹¹⁶³Cf. “Understanding and politics (the difficulties of understanding)”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pags. 307-328. para todo este pasaje, relativo a la comprensión arendtiana, véase *supra*, I, 2, “Sobre la comprensión”.

¹¹⁶⁴Acerca de la teoría kantiana del juicio y su aprovechamiento por Arendt, véase *supra*, I, 2.4. “El método y la comprensión de los asuntos humanos”.

cuales es posible montar un sentido narrable y localizar el lugar del pensamiento ideológico en el espacio vacío de la política contemporánea.

La comprensión de las ideologías por parte de Arendt se reparte a lo largo de sus escritos como una presencia constante pero, a menudo, no explicitada, ya que su idea misma de comprensión excluye que su resultado haya de resolverse en la forma de un sistema en el que cada elemento sea dotado de una definición exacta y vinculado bajo el modo de la necesidad a los restantes. La comprensión, ya lo sabemos, no puede agotar su objeto ni alcanzar los resultados inequívocos propios de un sistema deductivo o un proceso de fabricación¹¹⁶⁵. Como propugnadora de una ciencia política que se guíe ante todo por la fidelidad hacia su objeto, rechaza la tentación predilecta del historiador: explicar los acontecimientos como productos de una deducción análoga a la de los procesos lógicos. La comprensión de cualquier hecho perteneciente al campo de la acción humana ha de permanecer vinculada a la condición misma de *acontecimiento* de aquello que se trata de comprender, y no adulterar su condición ontológica para asimilarla al proceder lógico y sistemático de las ideas; la comprensión, en tanto se enfrenta a hechos, no puede tomar la forma de la deducción, ya que el carácter específico de los hechos excluye que sean productos necesarios de elementos previamente existentes¹¹⁶⁶. La aceptación del carácter extraordinario de la existencia –la voluntad de no diluir su radicalidad ontológica con el objeto de hacerla cómodamente asimilable a las categorías del pensamiento- exige tomar en serio, de acuerdo con la filósofa, que ningún hecho puede ser deducido de otros hechos como una idea lo es de otras ideas.

La indagación llevada adelante por la autora refiere a la inmensa e inabarcable complejidad del constituirse histórico del mundo moderno, y el supuesto metodológico básico que ella contempla en lo relativo al conocimiento de las ideologías actuantes en el tiempo y el espacio es que en este ámbito la búsqueda no puede alcanzar definiciones -como si la historia fuera un sistema en el que es posible remontar desde los más ínfimos teoremas hasta las definiciones y axiomas que fundan su deducción- sino *distinciones*. Alcanzar la comprensión de un acontecimiento supone entenderlo en su radical alteridad, no fundirlo en una identidad abstracta junto a otros de un supuesto mismo género¹¹⁶⁷. La tarea del historiador es entender lo nuevo que se manifiesta en el

¹¹⁶⁵Véase *supra*, I, 2.1, “La fragilidad de la comprensión”.

¹¹⁶⁶“Los acontecimientos, por definición, son hechos que interrumpen el proceso rutinario y los procedimientos rutinarios; sólo en un mundo en el que nada de importancia sucediera podrían llegar a ser ciertas las previsiones de los futurólogos”. Arendt, H., *Sobre la violencia*, op. cit., pág. 15.

¹¹⁶⁷Cf. “Religion and Politics”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 385.

acontecimiento, lo que no puede hacerse a través de definiciones o búsqueda de patrones generales, y ello es asimismo aplicable al campo de las ideologías¹¹⁶⁸. Arendt no trata de insertarlas, por lo tanto, en reglas universales del desarrollo histórico o político que reduzcan el fenómeno a una identidad esencial, presente de una u otra forma en toda sociedad o en todo tiempo, como es el caso de la búsqueda marxista y sociológica de leyes que expliquen el desarrollo y funcionamiento de toda sociedad más allá de condiciones particulares de tiempo o espacio. La pensadora judía crítica de manera explícita esta búsqueda de universales que desdeña la existencia singular de las cosas y las realidades humanas; su objetivo, al contrario, es distinguir lo que de peculiar y novedoso presenta una forma de pensamiento que, a pesar de desarrollar y encontrar apoyo en semillas esparcidas a lo largo de la tradición de pensamiento filosófico y político occidental, nunca antes de la constitución del mundo moderno había tenido existencia.

El motivo constante que anima la lucha de Arendt contra el modo de explicación propio de las ciencias sociales de su tiempo es, en el sentido arriba apuntado, su incapacidad para establecer distinciones entre fenómenos substancialmente diversos¹¹⁶⁹. Buena parte de la ciencia social había basado su explicación de las ideologías en la *función* que desempeñan en el seno de una sociedad, y, por lo tanto, habían dejado de lado su contenido, la precisa consistencia que las distingue de otros fenómenos que, pudiendo realizar ocasionalmente una función similar, no tienen por qué identificarse con ella¹¹⁷⁰. El uso indiscriminado y acrítico de la función como clave hermenéutica para la explicación histórica conduce, según la filósofa, a la confusión de realidades distantes sólo por el hecho de llevar a cabo funciones análogas. El abuso de la “analogía de la función” en el ejercicio del conocimiento histórico –basado en la voluntad impracticable de llegar a conocer exhaustivamente todo acontecimiento y ofrecer de él una explicación sin las fisuras de la indeterminación- lleva, entonces, a desatender la distinción de cualquier hecho histórico asimilándolo a otros fenómenos supuestamente ya conocidos; el resultado puede ser una construcción teórica consistente, pero falsea de forma irremediable la singularidad de los fenómenos estudiados¹¹⁷¹. Al realizar la identificación de esencia en razón de la analogía o similitud

¹¹⁶⁸Cf. “Understanding and Politics”, en: *ibidem*, op. cit. pág. 326.

¹¹⁶⁹Cf. “A Reply to Eric Voegelin”, en: *ibidem*, pág. 407.

¹¹⁷⁰Cf. “Religion and Politics”, en: *ibidem*, págs. 368-391.

¹¹⁷¹Es lo que ocurre cuando se acuñan conceptos universales que pretenden subsumir como meros casos particulares a fenómenos por una u otra razón –en este caso por la detección de funciones análogas- parecidos; este abuso de las analogías, sobre todo la basada en la función, lleva, según la autora, a disparates manifiestos como el perpetrado por algunos discípulos de Karl Manhein que, basándose en el concepto de “tipo ideal” establecido por Max Weber, y

de función,

(...) el resultado es una generalización en la que las mismas palabras pierden todo significado. El imperialismo pierde cualquier significado si es usado de manera indiscriminada para la historia de los asirios, de los romanos, los británicos o los bolcheviques¹¹⁷².

Esta es la principal falla de la comprensión por parte de las ciencias sociales; así, de acuerdo con el ejemplo presentado por Arendt, la corriente sociológica que identificaba ideología y religión, sólo por el hecho de que la ideología desempeña en ciertos aspectos una función análoga a la de las religiones, dejaba de lado la misma pretensión de esas ideologías –es el caso concreto del comunismo¹¹⁷³- de erradicar la religión del seno de la vida humana y sustituir sus respuestas y proposiciones “mitológicas” por respuestas “científicas”¹¹⁷⁴. Al contrario, el primer postulado metodológico inexcusable de Arendt es atender a lo que las ideologías mismas afirman o niegan de sí mismas, al igual que a los hechos que propugnan o reprimen, y no negar el modo peculiar en que aparecen en nombre de una función “profunda” o cualquier otra cualidad oculta; de esta manera, según su perspectiva, concebir a las ideologías como “religiones seculares” es distorsionar la realidad de las ideologías, cuando niegan de modo explícito la existencia de Dios, como si tuviera algún sentido el oxímoron manifiesto de “religión sin Dios”¹¹⁷⁵.

Como delimitación primera del concepto de ideología que aquí tratamos conviene señalar, por lo tanto, que Arendt no entiende una ideología como desnuda función ante la que sea indiferente lo pensado; la ideología, según Arendt, desempeña una función en el seno de la moderna sociedad de masas, pero lo hace de un modo peculiar y reconocible atendiendo a aquellos contenidos que

concretamente en el tipo de “líder carismático” que Weber trazó basándose en la figura de Jesús de Nazareth, llegan a identificar de modo indistinto a Hitler con el fundador del cristianismo como casos de “líderes carismáticos”, sin dar cuenta de los hechos y palabras tan diversos de uno y otro. Cf. *ibídem*, pág. 378.

¹¹⁷²“(…) the result is a generalization in which the words themselves lose all meaning. Imperialism does not mean a thing if it is used indiscriminately for Assyrian and Roman and British and Bolshevik history”. “A Reply to Eric Voegelin”, en: *ibídem*, pág. 407.

¹¹⁷³Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 160.

¹¹⁷⁴Arendt se refiere especialmente a la propuesta de Eric Voegelin de considerar las ideologías como “religiones seculares” vinculadas a las herejías inmanentistas formuladas en la Edad Media. Cf. “A reply to Eric Voegelin” y “Religion and politics”, en: *ibídem*, págs. 401-409 y 368-390 respectivamente.

¹¹⁷⁵Cf. “Religion and politics”, en: *ibídem*, pág. 379.

afirma o niega, a la visión característica del mundo que no comparte con otras formas de pensamiento que pueden desarrollar en ocasiones una función social análoga. La ideología, como elemento crucial del mundo moderno, es un acontecimiento que hace estallar todas las categorías de articulación que hasta entonces habían dado forma a lo político, que opera una reestructuración radical del campo de la actividad humana, que apunta a una completa redefinición de las capacidades políticas y, por lo tanto, se sitúa en una esfera diversa a la del pensamiento religioso. Por esta razón, de antemano podemos afirmar que la ideología no es, para la autora, una forma de religión, aunque ambas puedan desarrollar funciones similares como la de “cohesión social”.

2.1.2. Arendt y la definición marxista de “ideología”

En el asunto que ahora nos concierne es preciso no confundir la comprensión y la aproximación metodológica de Arendt a las ideologías con lo que las ciencias sociales, y especialmente Marx, difundieron. Es preciso tener claro que, según nuestra autora, Marx ofreció una noción de “ideología” que se sitúa fuera del alcance preciso de lo que las ideologías llegaron a significar en el siglo XX. Si de modo previo a la consideración de qué es una ideología debemos aclarar qué no es una ideología, hemos de subrayar que no es la ideología en sentido marxista lo que Arendt comprende bajo esa denominación¹¹⁷⁶.

¿En qué sentido la definición marxista de ideología no proporciona a Arendt una comprensión aceptable del fenómeno? El concepto de ideología construido por Marx descansa sobre la asunción, ya vimos que aceptada por el grueso de las ciencias sociales, de que es la función lo que determina lo que algo es, y no más bien su contenido; en este sentido, la crítica de Marx a las ideologías se presenta como una comprensión *formal* de las mismas que desecha la consideración de su contenido material. De forma expresamente opuesta, Arendt lleva a cabo un análisis de la consistencia conceptual de las ideologías, de su contenido material circunscrito a una realidad específica que es preciso determinar, si bien otros fenómenos pueden desempeñar funciones similares. La ideología, para Arendt, no es una mera “función” de la sociedad –tal y como se extrae de la teoría marxista- sino una forma de pensamiento y de intervención específicamente moderna

¹¹⁷⁶Cf. *Ibidem*, págs. 368-390. También, Cf. “Understanding and politics”, en: *ibidem*, págs. 307-327.

sobre la realidad, apoyada en supuestos y proposiciones concretos sobre lo que ésta sea o deba ser; la ideología, en este sentido, no se manifiesta indiferente hacia lo pensado, sino que presenta notas características que la impregnan e impiden confundirla con cualquier otro fenómeno.

Arendt rechaza el carácter formal del análisis marxista y se separa de su noción de ideología como “falsa conciencia”¹¹⁷⁷. Para Marx, todo pensamiento y lenguaje que tengan como función ocultar la realidad esencial de la vida y desenvolvimiento de la sociedad, para así evitar que los hombres posean un conocimiento cierto de su estructura profunda y su lugar dentro de ella, se constituyen como “reflejos ideológicos” del proceso vital. Así, el pensamiento que no alcanza a identificarse con la auténtica realidad subyacente toma la forma de una falsa conciencia destinada a justificar el estado de cosas existente y evitar un conocimiento –por parte, por ejemplo, del proletariado- que conduciría a la destrucción de lo dado y a la transformación de la sociedad en un sentido históricamente más elevado. Su denuncia de las ideologías como formas ocultadoras de pensamiento está determinada por su convicción ontológica de que los fenómenos y apariencias no revelan, sino disfrazan y distorsionan una realidad situada detrás de ellos, así como por su convencimiento de que el lenguaje es incapaz de revelar la verdad, mientras ésta sólo se da en la “actividad real” de los hombres, lo que en última instancia –al tomar Marx como paradigma de toda acción humana la de la fabricación¹¹⁷⁸- no es más que una forma u otra de violencia. La identificación última de política y violencia que adelanta Marx explica su convencimiento de que sólo la violencia, o aquellas formas de pensamiento o lenguaje que se resuelvan en ella, posee significado real y genuino, mientras las demás formas de pensamiento o discurso funcionan únicamente como justificaciones ideológicas. La verdad es, para él, muda, exacta identificación con una realidad que funciona pero no habla, y el pensamiento y el discurso adoptan en general la función de ideología en tanto reflejan de modo distorsionado la realidad profunda del proceso social; de este modo, su condición ideológica descansa en la función falsificadora que desempeñan.

¹¹⁷⁷En este respecto, “falsa conciencia” ha de remitirse, de acuerdo con el cuadro marxiano de oposiciones, a la permanencia del pensamiento en la red de apariencias que cubren, como un velo, los procesos materiales reales y determinantes, mientras que la ciencia es el conocimiento de esa realidad por sí misma: “(...) ocurre lo mismo con todas las formas de manifestación y su trasfondo oculto. Las primeras se reproducen de manera directamente espontánea, como formas comunes y corrientes del pensar; el otro tiene que ser primeramente descubierto por la ciencia”. Marx, K., *El capital*, I, op. cit., pág. 660.

¹¹⁷⁸Cf. “Religion and Politics”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit. págs. 375-376. La fabricación, según Arendt, siempre exige un grado determinado de violencia a ejercer sobre el material de la fabricación. Es la violencia necesaria, de acuerdo con la autora, para, destruyendo el árbol, obtener la madera con la que construir una mesa o una silla. Acerca del modelo de la fabricación traspasado por Marx a los asuntos políticos, véase *supra*, III, 3.3.5, “Una política para el sistema humano de la labor”.

La aproximación meramente formal de Marx al fenómeno de las ideologías –esto es, la mera subsunción de los fenómenos bajo una ley universal de funcionamiento- es rechazada por Arendt a través de la consideración de su misma substancia como proyecto efectivo de redistribución de las capacidades políticas de acuerdo con las condiciones del mundo moderno. Para Arendt, “ideología” no es aquello que funciona preservando el velo de las apariencias e impidiendo, por lo tanto, establecer una anhelada identificación entre pensamiento y realidad. Para ella, como hemos repetido, en el ámbito político que estamos tratando, el ser es igual a la apariencia¹¹⁷⁹; las ideologías históricamente existentes, al contrario, se caracterizan por una enconada negación de las apariencias y la postulación de una realidad subyacente y esencial que es preciso realizar y hacer visible de modo completo¹¹⁸⁰. De esta manera, el malentendido marxista hacia las ideologías viene dado por su misma orientación ideológica, por su postulación de una realidad profunda que la apariencia no manifiesta, lo que históricamente se resolvió en la facilidad con que el mismo marxismo, según Arendt, fue transformado en ideología¹¹⁸¹.

Las fuentes hablan, y lo que revelan es la auto-comprensión, así como la auto-interpretación, de gente que actúa y que cree saber lo que está haciendo. Si les negamos esa capacidad y pretendemos saber mejor que ellos y poder decirles cuáles son los “motivos” reales o qué “tendencias” representan objetivamente –sin importar lo que ellos mismos piensen- les despojamos de su misma facultad de hablar, en la medida en que el discurso pueda tener sentido¹¹⁸².

La reivindicación del mundo como espacio de apariencias, así como de la política como aquello que trata del mundo, y no de cualquier otro interés individual o colectivo, es una constante en la obra de Arendt y marca de forma inconfundible su aproximación al fenómeno de las ideologías. Si queremos comprender el derrotero de los fenómenos políticos, nos dice, hemos de

¹¹⁷⁹Cf. Arendt, H., *Sobre la revolución*, op. cit. pág. 130 y ss.

¹¹⁸⁰Véase *infra*, “IV. Filosofía e ideología”.

¹¹⁸¹Cf. “De Hegel a Marx”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 107-119.

¹¹⁸²“The sources talk and what they reveal is the self-understanding as well as the self-interpretation of people who act and who believe they know what they are doing. If we deny them this capacity and pretend that we know better and can tell them what their real 'motives' are or which real 'trends' they objectively represent –no matter what they themselves think- we have robbed them of the very faculty of speech, insofar as speech makes sense”. “On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 338.

situarlos en el terreno de las apariencias, no más allá. Ya en fecha tan temprana como 1930, en un artículo sobre la relación de filosofía y sociología en la obra de Karl Manheim¹¹⁸³, Arendt enunció con caracteres fuertes y reconocibles la crítica a una soberbia intelectual presente en los sistemas de pensamiento basados en la sospecha e invalidación de lo que aparece en nombre de una realidad que sólo al “iniciado” le es dado hallar. En este caso se refirió especialmente a la sociología del mismo Manheim, pero también, y en otras ocasiones, al psicoanálisis. En el artículo acerca de la obra de Manheim *Ideología y utopía*¹¹⁸⁴, parece ya anunciarse aquel sello peculiar que marca el distanciamiento de Arendt con respecto a otras concepciones contemporáneas de las ideologías políticas. En él, la filósofa expone cómo, en la explicación del sociólogo alemán, la ideología es caracterizada como una forma de “falsa conciencia” dirigida a defender al sujeto de la realidad presente a través de la solidificación de un sistema de ideas relativo a condiciones históricas pretéritas; su función, entonces, es enmascarar lo real bajo un juego de mixtificaciones heredadas de estados anteriores del mundo, con el fin de salvar el desajuste con el presente sin operar realmente en él. La operación de la que parte el análisis de Manheim es la invalidación de lo que aparece en nombre de una función profunda¹¹⁸⁵ que, en rigor, hace indiferente lo que esa ideología dice o comnina a hacer. La realidad oculta y esencial anula lo que se manifiesta en lo manifiesto. La dirección orientadora de la ideología es siempre, según Manheim, el pasado. Desde el punto de vista de la posterior versión arendtiana de las ideologías, advertimos ya cómo la adscripción a las ideologías del título de “falsa conciencia” puede resultar insuficiente e incapaz de dar cuenta de su real contenido e importancia en el campo de distribución del ámbito semántico de la política del siglo XX, y obedece más, quizás, a las condiciones particulares del siglo XIX y las tensiones dadas entre “conservadores” y “modernizadores”. Si nos fijamos en el protagonismo sustancial que las ideologías llegaron a detentar en el desenvolvimiento de los grandes regímenes totalitarios -con sus imperativos urgentes de intervención en la realidad, sus exigencias de reorganización radical de la vida humana sobre la tierra, su enfebrecido llamamiento a la actividad constructiva y planificadora, su acendramiento en lanzar la voluntad hacia el futuro- nos es posible adivinar lo insatisfactorio que puede resultar ceñir la realidad de las ideologías a la “falsa conciencia” o la simple posición defensiva del pensamiento ante su realidad contemporánea. En el caso concreto del pensamiento

¹¹⁸³ Arendt, H., “Philosophy and Sociology”, en: *ibidem*, págs. 28-43.

¹¹⁸⁴ Manheim, K., *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*; traducido por Echavarría, S.; México, Fondo de Cultura Económica, 1987. Puede consultarse también: Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit. En relación a Manheim, véase especialmente pág. 191 y ss.

¹¹⁸⁵ Cf. “Philosophy and Sociology”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 34.

político, la metodología de la sospecha se presenta, según la pensadora de Hannover, como un punto de partida que, de principio, pierde de vista aquello que pretendiera iluminar. El fracaso inevitable de su empresa, el signo mismo de su incapacidad para dar cuenta de los fenómenos políticos es localizado por ella en el hecho de que su búsqueda sociológica y psicológica de la realidad oculta, su descenso a lo invisible, convierte en insignificante lo más visible, lo que constituye la trama misma de la política: su acontecer; así, la patencia de su errada vía de entrada al análisis de los asuntos humanos se revela de la manera más clara en el fracaso de asignación de lugar a la idea y el hecho de la libertad, que constituye el sentido de la política y sin la cual ésta se traslada al terreno de lo ininteligible o del solo funcionamiento de la naturaleza. Sin la presencia manifiesta de esta positividad de la acción humana, por ejemplo, es imposible, para la pensadora judía, comprender el auténtico significado político de las revoluciones, que se convierten en fenómenos indecibles o, a lo más, en efectos de procesos automáticos que generan aparentes interrupciones que confirman una continuidad esencial, así como las erupciones volcánicas no subvierten, sino corroboran, el orden natural.

Teniendo en cuenta las diferencias explícitas entre ideologías distintas –como ocurre con evidencia en el caso de las dos grandes ideologías del siglo XX, nacional-socialismo y bolchevismo- el carácter “ideológico” se reúne, según Arendt, en torno a principios y supuestos compartidos e identificables, pero no a la sola posesión de una función tan indeterminada como la de “falsa conciencia”. Aunque la filósofa nunca cayó en la grosería de confundir el nazismo con el bolchevismo, sí es cierto que indica en algunos lugares una cierta comunidad de patrones de intervención en la realidad y comprensión de ésta que advierten de una similitud inquietante, y pueden apuntar al común carácter de “ideologías” que la autora señala. Una de esas principales vías de comunicación es la hegemonía en ambas ideologías del razonar lógico como armazón que remite a la deducción de toda realidad a partir de la idea básica que corona el sistema ideológico; en este sentido, Arendt subrayó que, en última instancia, el proceso de la deducción lógica hace indiferente de qué idea se parta como premisa¹¹⁸⁶. No es la función, pero tampoco ninguna idea determinada o concreta, lo que señala la consistencia del pensamiento ideológico, sino la lógica. En la adoración de la lógica, del “frío razonamiento”, se reconocieron por igual los líderes bolcheviques y los

¹¹⁸⁶ “(...) el hecho de que el verdadero contenido de la ideología (la clase trabajadora o los pueblos germánicos) que originariamente determinó la 'idea' (la lucha de clases como ley de la historia o la lucha de razas como ley de la naturaleza) sea devorado por la lógica con la que es realizada la 'idea'”. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 632.

nazis¹¹⁸⁷. En esta dirección de afinidad profunda -y aparente- es posible entender diferentes comentarios traídos a colación por la autora, en los que los líderes nacional-socialistas declararon su admiración por los “partidos marxistas”¹¹⁸⁸. Descubrir la formulación peculiar e inconfundible, las propuestas explícitas, implicaciones prácticas y de realización de estas formas de pensar históricamente concretas, ése es el objeto de una indagación que pretende alcanzar la trama de las ideologías sin confundirse con la búsqueda estéril de abstracciones sin existencia o esencias vueltas de espaldas hacia los fenómenos. Esa es la tarea que la filósofa judía, al tomar como objeto de su pensamiento el aparecer mismo de los fenómenos ideológicos, hará suya al tratar de descifrar el irreductible nudo histórico que conformó el fracaso sin paliativos de la política occidental: la toma del poder por las ideologías. De ello habremos de ocuparnos en las siguientes páginas.

2.2. Ideología y masa

Fueron ellos quienes decretaron su revuelta, no yo.

Milton, J., *El paraíso perdido*, III.

Con vistas a cercar el amplio espectro de las manifestaciones ideológicas en la esfera del universo moderno, es importante prestar atención, no sólo a la estructura interna de las mismas, su significado y efectos en la nueva articulación de las prácticas y los lenguajes políticos, sino también a las condiciones de su propagación. De aquí se sigue la necesidad percibida por Arendt de incluir en *Los orígenes del totalitarismo* un conjunto de análisis sociológicos que alumbran la desintegración del mundo europeo tradicional a manos de las nuevas y antes desconocidas potencias desatadas por el vendaval del advenimiento de la modernidad, y consumadas en el nuevo rostro de la política instaurado por el siglo XIX¹¹⁸⁹. Esto es lo mismo que decir que, tal y como ocurre con los

¹¹⁸⁷Véase *infra*, IV, 3.2.2, “Realidad y lógica”.

¹¹⁸⁸“En nuestro movimiento se unen los dos extremos: los comunistas de la izquierda y los oficiales y los estudiantes de la derecha. Estos dos han sido siempre los elementos más activos ... Los comunistas eran los idealistas del socialismo...”; “Hay muchas cosas en común entre nosotros y los comunistas, pero nosotros respetamos la sinceridad de su convicción y su voluntad de sacrificarse por su propia causa, y esto nos une con ellos”. Palabras de Hitler y Röhm, respectivamente. *Ibidem*, pág. 436.

¹¹⁸⁹La remisión a los elementos de disolución del antiguo orden político y formadores de la nueva estructura de vida humana en común, la *sociedad* entendida en el novedoso sentido que le presta Arendt al término, ocupa numerosísimas páginas y constituye el centro de las dos primeras partes de la obra, “Antisemitismo” e “Imperialismo”, así como del capítulo número 10, situado en la tercera parte (“Totalitarismo”) y titulado “Una

fenómenos políticos en general, la efectividad de las ideologías políticas depende del éxito o el fracaso, del asentimiento o el rechazo¹¹⁹⁰. Al fin y al cabo, todo en el turbulento mundo de los asuntos humanos depende del poder de la persuasión, e incluso la verdad, tal y como recuerda Arendt, ha de transformarse en opinión y cobrar carácter persuasivo para imponerse en el espacio público, para disgusto de Platón. En el caso de las ideologías triunfantes en el primer tercio del siglo XX, que ilustran, según la autora judía, las más conspicuas y nítidas características que distinguen a las ideologías de otras formas de pensamiento y prácticas políticas¹¹⁹¹, es preciso investigar las condiciones en las que emergieron como propuestas plausibles ante el cúmulo de factores y problemas que formaron el mundo moderno, las razones por las que fueron capaces de llenar el ámbito de lo político y totalizar, para amplias capas de la población occidental, ciertos modos de ocupar la esfera de los asuntos humanos.

2.2.1. Efectividad de las ideologías

La efectividad de las ideologías en el campo de los asuntos políticos tiene que ver, según se desprende de la aproximación arendtiana, con una amplia gama de factores que, de un modo turbulento, se entrecruzaron en la vida europea en el siglo XIX, aunque comenzaran a surgir en la aurora de la época moderna, y conformaron una compleja constelación que alcanzaría plenitud tras la I Guerra Mundial y la definitiva desintegración del espacio tradicional en que se había desarrollado la vida común en el viejo continente. De entre todos estos factores señalados por la autora, ante los cuales las ideologías se presentaron como soluciones y respuestas plausibles, es posible distinguir dos niveles diversos: las inquietudes y condiciones específicas de la modernidad, por un lado; los problemas que las capacidades políticas en general, centradas en la acción, introducen necesariamente en la vida humana, por otro.

Lo más destacado es que la ideología, según Arendt, es susceptible de hegemonizar la vida

sociedad sin clases”, y el capítulo final añadido a la segunda edición de la obra, “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno”. Acerca del significado del concepto “sociedad”, véase *supra*, III, 3.1.2, “La sociedad moderna: Labor y biopolítica”.

¹¹⁹⁰Todo lo incluido en el ámbito político, incluso el hecho de la obediencia a un poder despótico, depende, en última instancia, del asentimiento de aquellos que obedecen: “El mundo de la política en nada se asemeja a los parvularios; en materia política, la obediencia y el apoyo son una misma cosa”. Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., pág. 406.

¹¹⁹¹Dado que “la organización del entramado vital según una ideología sólo puede ser llevado a cabo bajo un régimen totalitario”. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 500.

mental de las masas modernas bajo la promesa de liberarlas de las incertidumbres universales de la acción y de las amenazas concretas de la realidad humana; en este sentido, resulta una respuesta efectiva hacia los temores y la inestabilidad provenientes de la esfera humana de la acción, que está siempre marcada, incluso en condiciones óptimas de desenvolvimiento, por el riesgo y la impredecibilidad de lo no calculable; del mismo modo, las ideologías ofrecen una compensación simbólica terriblemente efectiva con relación al hecho radical de la finitud, al hecho de que el ser humano es algo tan limitado y frágil que cualquier giro de la naturaleza puede aniquilarlo. Las ideologías procedieron, según defiende Arendt, a una reordenación simbólica y práctica del campo de los asuntos humanos, y de la existencia humana en general, que estuvo dirigida a desactivar tales amenazas a través, como veremos, de una completa neutralización de la espontaneidad en el ámbito de la vida humana. Por otro lado, en lo relativo a las condiciones específicas de la modernidad, las ideologías se convirtieron en el cimiento intelectual capaz de hacer soportables para las crecientes masas desarraigadas de occidente las condiciones materiales y espirituales de una vida de aislamiento, atomización completa, alienación del mundo, disgregación de las instituciones y prácticas políticas existentes en las ciudades y el campo europeos, etc. El envés del análisis arendtiano de las ideologías, en consecuencia, mira a las constantes universales de la acción política; el revés, a las condiciones especialísimas de su desenvolvimiento o frustración en el mundo moderno.

2.2.2. Desarrollo histórico de las ideologías

En el análisis de las ideologías, Arendt parece distinguir dos momentos diferenciados de desarrollo, aunque no llegó nunca a un desarrollo sistemático de su articulación. Primero, un momento que podríamos llamar “simbólico”; segundo, un momento de realización y presencia. Esta distinción temporal vendría a discernir, en la perspectiva arendtiana, los grados de asentamiento de las ideologías en el mundo moderno. Su presencia histórica, entonces, parece desarrollarse de acuerdo con la dirección dentro-fuera, del pensamiento hacia la presencia material efectiva. Evidentemente, estos momentos nunca son puros, pero los extremos marcan los márgenes en los que el fenómeno ideológico es comprensible, y permitirían distinguir a las ideologías del siglo XIX, más cercanas a lo simbólico, y las plenamente desarrolladas del siglo XX, que llegan a constituir como tal una materialidad actuante como medio real de la existencia humana. Dentro de las

primeras, Arendt no ofrece una nómina exhaustiva, y menciona varias ideologías presentes en el imaginario político del siglo XIX que progresivamente se impusieron como propuestas y motivaciones políticas. Estas ideologías nacientes se ofrecen como inicios rudimentarios, como esbozos en los que la autora no introduce la precisión deseable, con lo que, a menudo, permanecen en un estado de semioscuridad: el antisemitismo y el racismo propio del imperialismo, que son las más desarrolladas, y dan título a las dos primeras partes de *Los orígenes del totalitarismo*; pero también, coordinadas en una u otra medida con aquéllas, el pangermanismo y el paneslavismo¹¹⁹², el “nacionalismo tribal”¹¹⁹³. Arendt también se refiere a la “ideología” de los partidos políticos continentales, pero no realiza un análisis exhaustivo de sus contenidos¹¹⁹⁴. El grueso del análisis arendtiano, por el contrario, reside en el estudio de las dos únicas ideologías que, según afirma, llegaron a triunfar¹¹⁹⁵: el racismo nacional-socialista y el bolchevismo, encarnados por los respectivos líderes que las condujeron a perfección: Hitler y Stalin. Arendt centra su investigación en estas ideologías, dado que fueron las que desarrollaron hasta sus últimas consecuencias el significado político y existencial de estas formas de pensamiento. La razón: su implantación alcanzó el grado más completo a través de la toma efectiva del poder y los instrumentos de administración y dominio, así como la sistemática disposición a valerse del terror como modo de acercar y hacer coincidir los postulados ideológicos y la realidad existente.

2.2.3. *La producción e ideologización de las masas modernas*

El modo peculiar de las ideologías políticas de confrontar todos los riesgos y desafíos localizados en la esfera de la política tiene que ver con la construcción -primero simbólica, después efectiva- de una realidad simplificada y despojada de sus aspectos problemáticos, de un orden de las cosas en el que la distancia entre el mundo real y las formas básicas del razonar humano han venido a coincidir casi exactamente. En esta dirección, Arendt defiende que la ideología es un modo de pensamiento excepcionalmente afín a las masas de hombres aislados que se reconocen entre sí, ya no por un mundo común, sino por la posesión de un modo de pensar común. La carencia de un

¹¹⁹²Cf. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 331 y ss.

¹¹⁹³Cf. *Ibidem*, pág. 339 y ss.

¹¹⁹⁴Cf. *Ibidem* pág. 363. Arendt parece inclinada a pensar que el eje que dividió el campo de la política decimonónica marcaba una separación entre los partidos de ideología “socialista” y los de ideología “burguesa”, pero no desarrolló esta diferencia histórica apropiadamente.

¹¹⁹⁵Cf. *Ibidem*, pág. 255.

mundo compartido, la desaparición de intereses comunes, favoreció un desplazamiento de la localización vital de las certidumbres desde los hechos o fenómenos perceptibles o experimentables por todos a la sola consistencia lógica de su posible ocurrir¹¹⁹⁶. La fundamental ligadura entre las ideologías como modalidades del pensamiento moderno y su recepción intensiva por parte de las masas desarraigadas descansa, según contempla la pensadora judía, sobre la búsqueda elemental de una seguridad que el mundo convulsionado por las fuerzas de producción y la transformación incesante de las condiciones de vida ya no podía ofrecer. En esta dirección, “lo que las masas se niegan a reconocer es el carácter fortuito que penetra la realidad”, y así, están “predispuestas a todas las ideologías porque éstas explican los hechos como simples ejemplos de leyes (...) inventando una omnipotencia que lo abarca todo”¹¹⁹⁷. Aunque aquí no podemos profundizar en su minuciosa explicación, es importante señalar que las masas, de acuerdo con Arendt, constituyen una realidad humana propia de la progresiva descomposición, intrínseca a su estructura, de la sociedad burguesa, de tal manera que emergen de la ruptura de la sociedad de clases, mientras que el “populacho” decimonónico, por ejemplo, era simplemente “el subproducto de la producción capitalista”¹¹⁹⁸. La propia dinámica interna revolucionaria del principio de asociación humana burguesa, la acumulación de riquezas y de poder, llevó a hacer estallar la última articulación reconocible de intereses diferenciados que alojaban el hecho de la pluralidad humana: las clases sociales y su pugna, de modo que “las masas surgieron de los fragmentos de una sociedad muy atomizada cuya estructura competitiva y cuya concomitante soledad sólo había sido refrenada por la pertenencia a una clase”¹¹⁹⁹. Es importante, entonces, distinguir el punto de vista de Arendt de quienes criticaron a las “masas” desde la asunción de cierto elitismo burgués aristocratizante, como Ortega y Gasset, o desde posiciones de defensa de una jerarquía social amenazada por la inestabilidad del momento histórico. Para muchos de estos pensadores, la masa se identificaba con la clase social “inferior”, con la clase trabajadora; al contrario, de acuerdo con Arendt, la clase trabajadora, en tanto posee unos intereses comunes y articula su acción en relación con ellos, no es masa; es más, es radicalmente lo contrario de una masa, que se define por la inexistencia de intereses compartidos.

¹¹⁹⁶Cf. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 487. Acerca de la importancia del razonar lógico para el universo ideológico, véase *infra*, IV, 3.2.2, “Realidad y lógica”.

¹¹⁹⁷Arendt, H., *los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 487.

¹¹⁹⁸Ibidem, pág. 442.

¹¹⁹⁹Ibidem, pág. 445. Acerca del concepto de “masa”, véase “Una sociedad sin clases”, en: *ibidem*, págs. 431-474. Véase también, para localizar las dificultades teóricas de la posición arendtiana: Canovan, M., “The People, the Masses, and the Mobilization of Power: the Paradox of Hannah Arendt's 'Populism'”, *Social Research*, 69:2, 2002, págs. 403-422.

La clase trabajadora, mientras conservó su existencia como tal clase, antes que constituir una “masa” atomizada y amorfa como la que dio lugar al auge de las ideologías, fue para Arendt el último refugio de la política en el mundo moderno, la última tentativa -como la autora advirtió en la autoorganización de las asambleas y *soviets* obreros en las revoluciones del siglo XX- de conservar la acción política como modo de existencia en el mundo común. Al contrario, cuando la filósofa señala ejemplos de “masa” en las sociedades tomadas por las ideologías totalitarias, nunca indica a la clase trabajadora, y sí a sectores tradicionalmente entendidos como ajenos a la masificación, dado que “la individualización y la educación no impedían la formación de las actitudes de masa”¹²⁰⁰. Este es el caso de los intelectuales y filósofos que apoyaron tanto a nazis como a bolcheviques, fenómeno que fue categorizado por Arendt como “la indiscutible atracción” que los movimientos ideológicos de masas “ejercen sobre la élite y no sólo sobre los elementos del populacho”¹²⁰¹.

Si atendemos a su condensación histórica, la hegemonía de las ideologías como modo de comprensión de la situación humana en lo real vino a responder, en la visión de Arendt, a la erradicación moderna de una tradición¹²⁰². El foco preminente en el relato de las conmociones que acabaron con el mundo común, tal y como había sido heredado de la antigüedad y la edad media, es localizado por la autora judía en esa nueva forma de plasmación de la política a escala universal que fue el imperialismo de las grandes potencias europeas, y que es comprendida entre las fechas precisas de 1884 y 1914. El período imperialista llega a significar para ella “una fase preparatoria de las subsiguientes catástrofes”, de manera que “conduce a una ruptura casi completa en el continuo fluir de la historia occidental tal como la habíamos conocido”¹²⁰³. La hegemonía del imperialismo vino a completar una larga etapa de transición iniciada hacia el siglo XVI. Este proceso, que, posteriormente, Arendt denominó de ascendente “alienación del mundo”¹²⁰⁴, o de “pérdida del sentido común”¹²⁰⁵, posee para ella la marca histórica de una progresiva separación del sujeto humano y el mundo, separación que posee un correlato fiel en la experiencia filosófica de disociación del sujeto y el objeto y la localización de cualquier tipo de certidumbre en el propio

¹²⁰⁰ Arendt, H., *los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 445.

¹²⁰¹ *Ibidem*, pág. 456.

¹²⁰² Arendt se circunscribe a la experiencia del hombre europeo y, por lo tanto, a la tradición occidental.

¹²⁰³ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 211.

¹²⁰⁴ Véase *supra*, III, 3.1.4, “La alienación del mundo”. Cf. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 282.

¹²⁰⁵ Cf. “La introspección y la pérdida del sentido común”, en: *ibidem*, págs. 303-307. Sentido común en el sentido específico en que Arendt lo comprende. Véase *supra*, I, 2.4, “El método y la comprensión de los asuntos humanos”.

pensamiento del sujeto, frente a la duda e inseguridad de lo relativo al mundo exterior¹²⁰⁶. Este proceso, del que el imperialismo fue terminación, fue pautado por un progreso técnico brutal que, a la vez que disminuyó las longitudes terrenas, extendió una “decisiva distancia entre el hombre y la Tierra”¹²⁰⁷.

La técnica moderna y su rápido desarrollo tecnológico tuvieron, en este sentido, un papel crucial en la descomposición del mundo común, y Arendt indica cómo, antes que por obra de nuevos planteamientos especulativos, la separación de los hombre y el mundo fue crucialmente auspiciada por la interposición de una membrana tecnológica que ocupó el lugar de los sentidos en la captación de la realidad, e hizo caer sobre éstos la sospecha de que sólo transmitían la materia de un sueño. Según su posición, como más adelante podremos examinar, “no son las ideas, sino los hechos, los que cambian el mundo (...) el autor del hecho decisivo de la época moderna es Galileo más que Descartes”¹²⁰⁸. A este respecto, podría parecer que existe una contradicción en el discurso arendtiano, ya que esta afirmación tan explícita parece desmentir el papel preponderante que, en el discurrir de los regímenes totalitarios, otorgó a las ideologías que los soportaron. No obstante, más adelante trataremos de hacer ver cómo esta incoherencia es sólo superficial, dado que una de las notas fundamentales que Arendt asigna al pensamiento ideológico es la sutura de la brecha entre ideas y hechos, o entre pensamiento y realidad, de tal manera que en su perímetro de sentido se consigue anular, en buena parte, el salto entre uno y otra a través del establecimiento de una continuidad entre ambos que llega a convertirlos, en el seno del universo simbólico de las ideologías, en prácticamente indiscernibles: las ideas adquieren la entidad de hechos, los hechos se identifican con las ideas¹²⁰⁹. En este sentido, cuando tratamos con las ideologías plenamente desarrolladas, antes que ante meras “ideas” nos encontramos frente a “hechos”.

Lo transmitido por los nuevos instrumentos de percepción de la realidad -sobre todo el telescopio inventado por Galileo- llevó al siglo XVII el convencimiento de que lo contenido en la percepción sensorial no era más que una apariencia desconectada del funcionamiento real de las cosas y, por lo tanto, al esparcir la desconfianza en la experiencia cotidiana de los hombres, desacreditó a los sentidos y, por encima de todo, al sentido común que dispone en los seres

¹²⁰⁶ Arendt se refiere en este punto, como no podía ser de otra manera, a la filosofía cartesiana. Cf. “El auge de la duda cartesiana”, en: *ibídem*, págs. 298-303.

¹²⁰⁷ *Ibídem*, pág. 279.

¹²⁰⁸ Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., págs. 297-298.

¹²⁰⁹ Véase *infra*, IV, 3.2.2, “Realidad y lógica”.

humanos la capacidad de habitar el mundo compartido dado a la experiencia. La desautorización de la experiencia mundana común se resolvió, pues, en la pérdida de credibilidad de lo mundano en sí mismo, del mundo común situado entre los sujetos. En este sentido, la introducción de nuevos artefactos que ocuparon el lugar de los sentidos en la percepción, la creación de un continuo tecnológico que parecía tener como misión el acercamiento de lo existente al conocimiento humano, constituyó, según aprecia Arendt, más bien una fuerza de alejamiento y alienación del mundo, conformando un poder que articuló, organizó, coordinó técnicamente la disolución del “carácter de cosa” de las cosas del mundo. Sin embargo, tal y como Dana R. Villa se ha esforzado por destacar, la cercanía de las reflexiones arendtianas acerca de la tecnología y las de Heidegger no puede ocultar la decisiva diferencia de sus intenciones e intereses últimos: las consecuencias de la subjetivación tecnológica de lo real apuntan, en la filósofa judía, no al “olvido del ser”, sino a la degradación del espacio mundano de la política de y la misma mundanidad del ser humano¹²¹⁰.

Los componentes diferenciados de la ocultación moderna del mundo constituyeron, en la percepción de Arendt, momentos sucesivos que levantaron la plataforma sobre la que el siglo XIX gozó de su especial experiencia de los asuntos humanos: el imperialismo. De entre estos ingredientes, la filósofa destaca, de manera significativa, la transformación de la relación humana con la producción material, tanto que, en sus palabras, resuenan ciertas páginas de *El capital*. Si Marx relataba en esa obra la pérdida del mundo tradicional a manos de las poderosas herramientas de la acumulación capitalista, de tal manera que los “expulsados por la disolución de las mesnadas feudales y por la expropiación violenta e intermitente de sus tierras (...) se transformaron masivamente en mendigos, ladrones (...)”¹²¹¹, Arendt describe cómo “El proceso de acumulación de riqueza (...) sólo es posible si se sacrifica el mundo y la misma mundanidad del hombre”¹²¹². Este largo y complicado proceso, aquí someramente enunciado, desembocó en la Europa imperialista del siglo XIX, cuyo fenómeno principal es la consiguiente existencia de masas ingentes de individuos sin mundo propio y reducidos a la máxima impotencia, porque “una comunidad basada en el poder acumulado y monopolizado (...) deja necesariamente a cada persona desprovista de poder, privada de sus capacidades naturales y humanas”¹²¹³. La experiencia capital del mundo occidental a la altura

¹²¹⁰La caracterización de la tecnología como disolvente del carácter de cosa del mundo, es decir, de aquello que lo capacita para constituir un espacio para la acción política, puede encontrarse en: Villa, D.R., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, op. cit., pág. 193 y ss.

¹²¹¹Marx, K., *El capital*, I, op. cit., pág. 918.

¹²¹²Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 283.

¹²¹³Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 239.

del siglo XIX es, entonces, la de la superfluidad de un creciente número de seres humanos, su carácter de “deshecho” de la sociedad burguesa, en la que la movilización imparable del capital hizo que los “hombres que se habían convertido ya en parados permanentes resultaban tan superfluos a la comunidad como los propietarios de la riqueza superflua”¹²¹⁴. La expropiación moderna de la esfera pública expulsó a los hombres del mundo compartido en el que buscaban satisfacer ciertos intereses comunes y propició “la formación de la mentalidad no mundana de los modernos movimientos ideológicos de las masas”¹²¹⁵. De esta manera, las masas modernas, ese nuevo tipo de ser humano precipitado por la transformación radical de las condiciones y sentido de la vida moderna, sufrieron una extrema atomización, la pérdida de lazos y vínculos comunes, el aislamiento, la futilidad, la separación del mundo; en ellas se realizó el paso decisivo desde la soledad, donde estamos separados de los demás, pero no de nosotros mismos, al aislamiento, donde no hay compañía en absoluto y se asiste a un desarraigo inapelable y forzoso. De esta manera, reducidas a la completa unidad del ser humano solo, las masas sólo podían encontrar lo común, ya que no en un mundo situado *entre* los individuos, en el propio pensamiento y las estructuras idénticas de la lógica¹²¹⁶.

Las ideologías políticas surten a las masas –desarraigadas y sin lugar en el mundo- de un sustituto de realidad compartida y satisfacen así sus ansias de pertenencia. Configuran un universo mental compartido para hombres que ya no comparten un mundo. Evidentemente, la pertenencia realizada en la adscripción ideológica carece de la parcialidad y concreción propias de las que surgen espontáneamente del desarrollo de la vida junto a otros, y más bien obedece a la ficción de poder pertenecer a un todo sin fisuras; la pertenencia equívoca, y a menudo no exenta de contradicciones, dada en la forma de intereses personales, compartidos, de contingencias vitales es, de esta manera, asfixiada por la posibilidad de pertenencia a un absoluto que erradica la relatividad e inconsistencia de aquéllas. La ideología crea una pertenencia, pero una pertenencia organizada y planificable. Así, reintegra al individuo perdido de la moderna sociedad de masas a un hábitat que puede sentir como propio, tras la pérdida absoluta de cualquier sentido de familiaridad con respecto al mundo. De repente, ofrecen un significado total, un súper-sentido en el que la experiencia individual particular e incommunicable puede hacerse partícipe de un significado cósmico al ser

¹²¹⁴Ibíd., pág. 244.

¹²¹⁵Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 284.

¹²¹⁶“Lo que entonces tienen en común los hombres no es el mundo, sino la estructura de sus mentes, y ésta no pueden tenerla en común, estrictamente hablando; sólo su facultad de razonamiento puede ser común a todos”. Ibíd., pág. 307.

integrada en el todo y compartida por otros muchos. La ideología, de este modo, cuenta con el éxito de conformar un medio común sustituto del mundo de la experiencia compartida; así, ofrece “remedio” a la disgregación de la sociedad moderna en sus componentes atómicos, unifica lo disperso, solidifica la yuxtaposición de las partes en una disposición que garantiza su funcionamiento coordinado. Por ello, Arendt subrayó, en repetidas ocasiones, cómo la ideología cristalizada en los regímenes totalitarios nazi y bolchevique, es, primordialmente, un “principio de organización”, ya que fueron estos regímenes los que utilizaron a gran escala “las grandes potencialidades políticas de las ideologías”¹²¹⁷, es decir, su potente capacidad para articular en un mecanismo de funcionamiento cuasi-automático a las masas modernas desarraigadas y ofrecerles posibilidad de pertenencia. La razón del éxito de esas dos ideologías residió, precisamente, en su relevancia política para un mundo como el heredado del siglo XIX y la Gran Guerra, su versatilidad para dar cuenta de la experiencia común de los hombres carentes de lugar común de experiencia: la explicación de la historia a partir de la sola idea de la lucha económica de clases (bolchevismo), por un lado, o su explicación como una lucha natural de razas (nacional-socialismo), por otro¹²¹⁸. Sólo estas ideologías, según Arendt, triunfaron de entre todas las generadas en el siglo XIX¹²¹⁹, porque consiguieron asumir la desaparición del mundo y organizar la totalidad de la realidad en torno a su ausencia, reemplazándolo por una idea capaz de organizar el comportamiento y el funcionamiento de las masas y las colectividades sin importar su grado de aislamiento y soledad.

Las ideologías, en la desnuda realización llevada adelante por los regímenes de Stalin y Hitler, expusieron las posibilidades casi infinitas de la organización, demostraron cómo no es necesario habitar una realidad común ni actuar en ella para configurar una colectividad unitaria y sincronizada en el desenvolvimiento de sus partes más ínfimas¹²²⁰. Arendt advirtió que de la extirpación completa del mundo común puede surgir una realidad “común” en tanto cada uno de los sujetos pertenecientes a ella se comporte de manera ajustada al comportamiento del resto, de tal modo que encuentre reconocimiento en la descomunal sincronización de sus más pequeños gestos con los del resto de componentes. Articular el todo, suplir el mundo compartido de la experiencia por el comportamiento coordinado, todo ello alumbra el triunfo de doctrinas que, como el caso del imperialismo continental,

¹²¹⁷Ibídem, pág. 627.

¹²¹⁸Cf. ibídem, pág. 255.

¹²¹⁹Cf. ibídem.

¹²²⁰Para toda esta parte, véase *infra*, IV, 2.2.7, “La organización como sustitutivo de la política”.

“ (...) no tenía nada que ofrecer excepto una ideología y un movimiento. Sin embargo, esto resultó bastante en una época que prefería una clave para la historia a la acción política, en un tiempo en que los hombres, en medio de una desintegración comunal y de una atomización social, deseaban pertenecer a algo a cualquier precio”¹²²¹

La ideología ofrece, por lo tanto, una pertenencia que, separada de las experiencias de las que espontáneamente puede ésta emerger, significa la fusión completa del individuo con el todo, y que realiza a través del señalamiento a los individuos de su papel “necesario” en la historia. El primado del carácter organizativo de la idea revela, según Arendt, el aplastante triunfo moderno de la “función” sobre toda otra consideración acerca de las colectividades. Para las masas desarraigadas, deslocalizadas, señalar una función significa hallar un lugar significativo en el seno de la sociedad. En el perímetro definido por las ideologías, la sociedad es pensada como un haz de funciones que en su desarrollo temporal adquieren progresivamente más clarificación, de manera que la extrema consecuencia es conducir la noción de “función” a su límite extremo, aquel en que los seres humanos sólo significan, o bien la función de facilitar, o bien la de impedir el proceso histórico. Por esta razón, la consecuencia natural de pensar la sociedad como un conjunto de funciones, tal y como había hecho buena parte del pensamiento político de la modernidad, la extrajeron los movimientos totalitarios: en última instancia, el hombre sólo puede ser “víctima” o “verdugo”¹²²². No es sólo que el individuo desaparezca en su función, sino que, llevando al límite la categoría, en ciertos individuos se da, como momento necesario de la organización de la colectividad, la función de desaparecer: razas inferiores, clases sociales “agonizantes”, etc. El paso de la *episteme* “clásica”, centrada en la representación, a la nueva *episteme* que posee como foco la idea de “organización”, tal y como es descrita por Foucault¹²²³, es así rastreada, en el marco de las realidades políticas, por Arendt, para quien la implantación definitiva del modelo de la organización -por encima del de la política- obtuvo sus más sólidos réditos, su trazado conceptual más puro, en el auge de la organización totalitaria de las sociedades y, concretamente, en su institución central: el campo de concentración, trabajo y exterminio. Podemos entonces concluir que, si las ideologías

¹²²¹ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 334.

¹²²² “Mankind and Terror”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 304.

¹²²³ Foucault, M., *Las palabras y las cosas*; traducido por Frost, E.C.; Madrid, Siglo XXI Editores, 2006, especialmente pág. 213 y ss.

totalitarias fueron las primeras formas de pensamiento político que tomaron como dato bruto la existencia de las masas, fueron también las primeras que, consecuentemente, advirtieron que la organización debía ser el supremo principio de la vida en común, y extrajeron de ahí sus consecuencias lógicas.

2.2.4. *Las ideologías y los principios de la acción*

La potencia persuasiva de las ideologías, según Arendt, se cifra en su aglutinamiento en torno a “una sola opinión que resultaba ser lo suficientemente fuerte como para atraer y convencer a una mayoría de personas”¹²²⁴, una sola opinión que afirma ser la clave de la historia, o bien poseer la solución de todos los enigmas del universo, o bien “el íntimo conocimiento de las leyes universales ocultas” que gobiernan a la naturaleza y al hombre¹²²⁵. En este sentido, los movimientos ideológicos se hallaban “cargados de filosofía”¹²²⁶, se dotaron de una *Weltanschauung* mediante la cual “tomaban posesión del hombre en su totalidad”¹²²⁷ y ofrecían un marco de asiento sólido para la líquida identidad del individuo atomizado, y una motivación que viniera a reemplazar el papel de los intereses y los principios de acción en la vida práctica, sustituyendo el interés por “la negación misma de todo interés que no sea su propia realización”¹²²⁸. La cuestión esencial la constituye lo hondo que las ideologías toman asiento en la experiencia humana y la necesidad de sentido que se manifiesta en ella. Tal y como Arendt repite, “el apoyo de las masas al totalitarismo no procede ni de la ignorancia ni del lavado de cerebro”¹²²⁹. Esto es lo mismo que decir que la tentativa arendtiana de comprensión de las ideologías totalitaria no permaneció en la consoladora representación de la “inanidad” de sus propuestas, lo que podría plantear la lucha contra ellas en los términos “ilustrados” de conocimiento e información veraz. Lo desmedido, lo terriblemente amenazante de la tentación totalitaria que la autora descubre en la toma del poder por las ideologías es que éstas no son simple “falsa conciencia”, no son simples ilusiones encubridoras, sino que aciertan a alcanzar el lugar de auténticas experiencias humanas y ofrecen una respuesta a ellas. Por ello, el totalitarismo no constituye, según Arendt, una amenaza “exterior” al mundo occidental, un desafío que pudiera

¹²²⁴Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 255.

¹²²⁵Cf. *ibídem*.

¹²²⁶*Ibídem*, pág. 363.

¹²²⁷*Ibídem*, págs. 468-469.

¹²²⁸*Ibídem*, pág. 482.

¹²²⁹*Ibídem*, pág. 44.

ser conjurado mediante la extensión de las luces de la razón más allá de sus transitorias fronteras actuales; el totalitarismo, articulándose a través del pensamiento ideológico, significó, verdaderamente, un modo de enfrentar problemas que son también los de nuestro tiempo; por ello, no es sólo un intrincado problema él mismo, sino mayormente el más “claro y único síntoma inequívoco”¹²³⁰ de una crisis general de la vida política occidental.

La realización totalitaria de las ideologías no descansa en sencillas ilusiones, sino que posee un núcleo de verdad que es lo que la convierte en una amenaza real: ese núcleo que liga a las ideologías con “necesidades humanas” concretas¹²³¹ se manifiesta en la vinculación con una experiencia específica de la vida en común, una experiencia que, por la razón que sea, nunca había fundado cuerpo político alguno ni penetrado o dirigido los asuntos humanos¹²³². La pregunta a la que nos obliga a volver la atención prestada a la propagación de las ideologías, en definitiva, a su aptitud para colonizar el espacio vacío de la política del mundo moderno, es la pregunta sobre la condición humana, sobre las experiencias que configuran el despliegue de las capacidades activas de los hombres: ¿qué experiencia “básica” de la vida humana “impregna una forma de gobierno cuya esencia es el terror y cuyo principio de acción es la lógica del pensamiento ideológico”¹²³³? Para responder a esta cuestión, Arendt, en *Los orígenes del totalitarismo*, se vuelve una vez más sobre las condiciones de realización de las capacidades activas humanas, dirigiéndose especialmente a la acción y la actividad política sobre ella fundada.

La política, de acuerdo con el concepto arendtiano, no se vale únicamente de la delimitación establecida por la ley; en este sentido, la ley es siempre un principio negativo, un pilar del espacio político que instituye la necesaria estabilidad que la acción, la realidad humana más inestable e inquieta, requiere para poseer significado, pero es incapaz, por sí misma, de generar acciones concretas¹²³⁴. Para que se dispare el dinamismo interno que cataliza la realización de acciones posibles en el seno de una comunidad, es necesario el concurso de lo que Arendt, apoyándose en Montesquieu, denomina “principios de acción”¹²³⁵. El principio de acción es aquello que, como su

¹²³⁰Ibídem, pág. 618.

¹²³¹Ibídem, pág. 634.

¹²³²Cf. Ibídem, pág. 618.

¹²³³Ibídem, pág. 634.

¹²³⁴En este carácter negativo de la ley descansa, según Arendt, una de las aporías pertenecientes al cuerpo del pensamiento político occidental desde Platón. Cf. ibídem, pág. 625.

¹²³⁵Cf. ibídem, pág. 626. Véase, para un tratamiento más específico de los principios de acción en Montesquieu: “La revisión de la tradición por Montesquieu”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., págs. 99-105. También

denominación indica, principia efectivamente el actuar, lo que inspira y empuja aquello que, según defiende denonadamente Arendt, no puede ser objeto de legislación por que escapa a la casuística general e introduce la radical novedad de la natalidad en el curso del mundo.

El filósofo francés había revelado, en su obra *Del espíritu de las leyes*, cómo la acción es irreductible a los dictados de lo legal, ya que necesita un principio de naturaleza diversa que no sólo la limite, sino que ofrezca el motivo de su realización y las condiciones según las cuales sea posible el juicio sobre ella¹²³⁶. De acuerdo con sus palabras, existe una diferencia esencial entre la “naturaleza del gobierno” y su principio de acción: “la primera es la que le hace ser lo que es; el segundo es lo que le hace obrar. Aquélla es su estructura particular; éste, las pasiones humanas que lo ponen en movimiento”¹²³⁷, de modo que la sola ordenación de normativas e instituciones que disponen el espacio de la comunidad política no es suficiente para disparar la capacidad de acción de sus integrantes. De acuerdo con el análisis de Arendt, los principios de acción cobran efectividad en las diferentes clases de regímenes porque conectan su estructura con experiencias particulares de la vida humana en común¹²³⁸.

El problema que el totalitarismo supo descifrar con efectividad es que, siendo su esencia el terror, que apunta al más extremo aislamiento al impedir la formación de cualquier vínculo común entre distintos sujetos -y, por lo tanto, mantiene a las masas en su soledad radical y alejadas de cualquier posibilidad de acción- podría haberse visto abocado al destino de las tiranías que “están condenadas al desastre porque destruyen el estar juntos de los hombres”¹²³⁹ y, por lo tanto, no pueden aspirar a una prolongada existencia. Aunque los totalitarismos descansan sobre principios

“Introducción a la política II. Fragmento 3D”, en: Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., págs. 131-138, especialmente pág. 134, así como “On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., págs. 328-360, especialmente págs. 328-338.

¹²³⁶Cf. Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*; traducido por García del Mazo, S.; Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1906. Edición digital en Pdf.: <http://fama2.us.es/fde/ocr/2006/espírituDeLasLeyesT1.pdf>. Véase especialmente el libro III, págs. 36-49.

¹²³⁷Ibídem, pág. 36.

¹²³⁸Así, los regímenes monárquicos poseen como principio de acción el “honor”, mientras que los republicanos comparten la “virtud”, y estos principios remiten a experiencias específicas de la vida humana en común: la “distinción”, en primer lugar, y la “igualdad”, en segundo, ambas experiencias internas a la pluralidad humana que articula la vida política. Por su parte, la tiranía, tal y como es descrita por Montesquieu, tiene como principio de acción el “miedo”, que, según Arendt, se vincula con la experiencia básica de la “impotencia”, que ya no pertenece al campo de la pluralidad, sino de la soledad humana. Por esta última razón, afirma la autora, el miedo es un “principio antipolítico en el mundo común”, y en vez de reportar acción, da como resultado la inacción. Cf. “La revisión de la tradición en Montesquieu”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., págs. 99-105.

¹²³⁹Ibídem, pág. 105.

antipolíticos, aunque su positiva empresa política sea organizar las colectividades humanas “más allá” de la política, en relación con estructuras y mecanismos que no compartan ya rasgos políticos en absoluto, encuentran un efectivo sustituto de los principios de acción que mantienen en vida a las comunidades políticas. Este principio de reemplazo es, según la filósofa judía, la ideología, y conjuga el carácter dinamizador de los principios clásicos de acción, por un lado, con la real inexistencia de cualquier forma de acción en tanto ésta se define por tener lugar en el seno de una pluralidad¹²⁴⁰. En esta forma, la ideología constituye un principio vertebrador de los sistemas totalitarios en tanto éstos se articulan sobre individuos meramente yuxtapuestos que, literalmente, no comparten un mundo común y carecen de intereses compartidos. Las ideologías, según esto, sitúan a los sujetos aislados en un todo simbólico que, “desde dentro” de cada uno¹²⁴¹, es capaz de sincronizar sus comportamientos, señalar la función que cada uno desempeña en esa totalidad. Una ideología surte de la ilusión del actuar al mero comportamiento automático que se sigue de la aplicación de la lógica deductiva a las ideas que fundamentan el todo.

Una ideología puede tentativamente definirse, de acuerdo con Arendt, como “lo que su nombre indica: la lógica de una idea”¹²⁴². Al desplazar a la acción en nombre de la lógica de las ideas¹²⁴³, los totalitarismos revelaron que el solo movimiento podía servir de sustituto a la acción con el fin de conformar una sociedad carente de mundo y experiencia comunes, cosa que no habían descubierto los regímenes tiránicos tradicionales. Descubrieron que el movimiento, en la forma de la deducción lógica, podía ser alojado en el interior de cada uno de los individuos y que, de esa manera, no haría falta nada “común” para que los comportamientos de cada uno se ajustaran a patrones uniformes en el funcionamiento de la totalidad: bastaba con que lo único común fuera la “estructura de las mentes”. Reduciendo la vida común al esquema de las funciones sociales, y conduciendo el funcionalismo a sus consecuencias extremas, las ideologías, a la vez que disponían a los diferentes individuos al movimiento constante, los apartaban de la acción, que sólo puede surgir como acción “en común” (*in concert*)¹²⁴⁴.

¹²⁴⁰El totalitarismo, sea el que sea, nunca “podría utilizar un principio de acción en el sentido estricto porque eliminaría precisamente la capacidad de los hombres para actuar”. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 626.

¹²⁴¹Cf. *ibídem*, pág. 455.

¹²⁴²*Ibídem*, pág. 628.

¹²⁴³*Ibídem*.

¹²⁴⁴Arendt subrayó a menudo el hecho de que la acción no puede identificarse con la operación individual, sino que sólo puede llevarse adelante en común. Para ello, se apoyó en el concepto de acción de Burke, el crítico inglés de la revolución francesa, para quien “nadie que no actuara concertadamente podría actuar con eficacia (...)”. Citado en:

Pero, volviendo a la pregunta arriba formulada, ¿cuál es la experiencia básica, y, por lo tanto, pre-totalitaria¹²⁴⁵, en la que puede apoyarse positivamente el totalitarismo? ¿Qué vínculo efectivo liga a la condición humana con las condiciones extremas del gobierno totalitario? Según Arendt, esa experiencia no es otra que el *aislamiento* que, como vimos más arriba, está detrás del nacimiento de las masas modernas¹²⁴⁶, y que constituye, en sus palabras, el “comienzo”, el “más fértil terreno” dispuesto para el crecimiento de las tendencias totalitarias¹²⁴⁷. El aislamiento es “ese callejón sin salida al que son empujados los hombres cuando es destruida la esfera política de sus vidas donde actúan conjuntamente en la búsqueda de un interés común”¹²⁴⁸. La crítica de la modernidad es conducida, de esta manera, al punto crítico que revela el significado político último de las tendencias por ella auspiciadas. Es cierto que Arendt no llega a afirmar algo así como que la verdad de la modernidad ha de ser hallada en los totalitarismos -y ahí están las revoluciones modernas como muestra de recorridos alternativos abiertos-, pero sí es cierto que su presentación de los sucesos del siglo XX muestran una terrible certidumbre: los gobiernos totalitarios consuman uno de los itinerarios abiertos por los hombres modernos, el marcado por el alejamiento del mundo, la pérdida de los lazos políticos, la conversión de toda forma de trabajo en labor, la fascinación por la máquina y por los comportamientos mecánicos, elementos que, en una composición precisa, propiciaron la búsqueda ideológica de un nuevo tipo de organización social y la redefinición completa de la condición humana. Entre estos elementos es importante destacar el que, en sus trabajos posteriores, adquirirá un poder de atracción irresistible sobre el pensamiento de Arendt: la transformación moderna de todo trabajo en labor¹²⁴⁹; esta transformación es el punto anular que marca el paso desde el aislamiento a la soledad radical, dado que, aunque en la fabricación el artífice se halla aislado de los otros hombres, todavía se comunica, a través de su obra, con el mundo común, mientras que en el trabajo reducido a labor esos lazos se han roto por completo y el hombre permanece a solas consigo, con su cuerpo y los procesos biológicos que lo mantienen. En ese momento, “cuando es destruida la más elemental forma de creatividad humana, (...) la capacidad de añadir algo propio al mundo común, el aislamiento se torna inmediatamente

Ibidem, pág. 370.

¹²⁴⁵Cf. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 635.

¹²⁴⁶Véase *supra*, 2.2.3, “La producción e ideologización de las masas modernas”.

¹²⁴⁷Cf. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 635.

¹²⁴⁸Ibidem.

¹²⁴⁹Acerca del trabajo y la labor, véase *supra*, II, 2, “La dimensión humana del 'hacer'”. En relación con el ascenso de la labor en la sociedad moderna, véase *supra*, IV, 3.1, “Crisis y desquiciamiento del mundo moderno”.

insoportable”¹²⁵⁰. El aislamiento, como experiencia límite de la existencia humana, constituye la sólida raigambre de los experimentos totalitarios, ya que, por una parte, estos experimentos sólo pueden realizarse como productos de la hegemonía de la soledad radical sobre el resto de experiencias humanas, pero, a la vez, ofrecen a la vida humana aislada un modo de paliar las consecuencias insostenibles de su clausura sobre sí. Así lo sintió alguien como Eichmann, quien, tras la derrota del nazismo en el año 1945, advirtió que era de nuevo “arrojado” a la vida aislada que había encubierto bajo la sólida adscripción ideológica: “comprendí que tendría que vivir una difícil vida individualista, sin un jefe que me guiara, sin recibir instrucciones, órdenes ni representaciones, sin reglamentos que consultar (...)”¹²⁵¹.

La modernidad, al extender el aislamiento al campo entero de lo experimentable, condujo la vida del hombre medio occidental a los límites de la soledad total, a aquel estado de existencia en el que se desgarraron las relaciones con el mundo y cada uno se encontró condenado a la reclusión cerrada en el yo. La soledad total, por lo tanto, es el desbordamiento de la experiencia humana del aislamiento, es el punto de llegada de la coexistencia bajo un régimen totalitario: una soledad que realiza el aislamiento más absoluto bajo las condiciones de una paradójica forma, apretando a unos contra otros en una totalidad social organizada, reemplazando el espacio que une/separa a los individuos “(...) por un anillo de hierro que los mantiene tan estrechamente unidos como si su pluralidad se hubiese fundido en un hombre de dimensiones gigantescas”¹²⁵²; una soledad, por lo tanto, que “se revela más agudamente en compañía de los demás”¹²⁵³, y que lleva al extremo la casi imposibilidad de escapar a la dominación total, ya que en ella se pierden, al mismo tiempo, las capacidades de pensar y de experimentar la realidad del mundo¹²⁵⁴.

Nos guste o no, el totalitarismo, con su vitalización extremada del pensamiento ideológico, encontró a la vez asiento en esas condiciones modernas, que se encuentran “entre las más radicales y desesperadas”¹²⁵⁵, a la vez que se convirtió en un “remedio” para ellas. Un remedio mortífero, catastrófico y esencialmente asesino, sin duda, pero capaz de ocupar el hueco creciente de la soledad intrínseca a las masas desarraigadas, poniendo, en el lugar de la acción, el movimiento; en

¹²⁵⁰Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 635.

¹²⁵¹Citado en: Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., pág. 55.

¹²⁵²Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 624.

¹²⁵³Ibidem, pág. 637.

¹²⁵⁴Cf. Ibidem, pág. 638.

¹²⁵⁵Ibidem, pág. 636.

el de la palabra, el eslogan y el cliché ideológico; sustituyendo la vida en común por la organización, y el mundo compartido por la lógica esparcida por igual en todas las mentes.

Ante el casi inconcebible potencial destructivo de la solución ideológica, ante la pasión con la que las masas se arrojaron a la eliminación de los otros y al sacrificio de sí mismas, quizás sea preciso recurrir a Nietzsche y a su visión del nihilismo: el hombre, antes que no querer nada, querrá positivamente la nada¹²⁵⁶. Esa es, si bien no la única, una de las verdades puestas ante los ojos por el discurrir de los últimos tres o cuatro siglos.

2.2.5. *Las ideologías y la radicalidad del mal “banal”*

Ante la carencia patente de sentido compartido, concreto y delimitado, y en relación con las masas solitarias y su vivencia radical de la superfluidad, Arendt piensa que las ideologías se resuelven en la ofrenda de un “súper-sentido”, fundado en proposiciones universales y “científicas”¹²⁵⁷, un súper-sentido que pretende la constitución de una explicación total de la realidad que no deje fleco alguno de incertidumbre y permita escapar de la inseguridad de la experiencia a través de la sustitución de ésta por la lógica de las ideas¹²⁵⁸. La soledad, en esta coyuntura, es “redimida” bajo el modo de la saturación de sentido, que exime del riesgo y la falibilidad del “pensar por sí mismo”¹²⁵⁹.

¹²⁵⁶Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, III, 28; traducido por López Castellón, E.; Madrid, PPP Ediciones, 1985, págs. 182-183.

¹²⁵⁷Como “científico” pretendía ser el materialismo dialéctico soviético o la teoría sobre la raza y la supervivencia del más apto que el nazismo basaba en la teoría darwiniana de la evolución de las especies.

¹²⁵⁸“Los movimientos conjuran un ficticio mundo de consistencia que es más adecuado que la misma realidad a las necesidades de la mente humana; un mundo en el que, a través de la pura imaginación, las masas desarraigadas pueden sentirse como si estuvieran en su casa y hallarse protegidas (...)”. Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 489.

¹²⁵⁹Arendt toma el concepto de “*Selbstdenken*” de las filosofías de Lessing y Kant. En relación a este último lo sitúa, de un modo plenamente ilustrado, como una nota irrevocablemente unida al pensar genuino, en tanto significa la liberación con respecto a los prejuicios recibidos y la sumisión a autoridades externas. En este sentido, para ella, la ilustración fue un “evento purificador”. Cf. Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, 5, op. cit., págs. 31-33. En cuanto a Lessing, el “pensar por sí mismo”, tal y como lo postuló el pensador alemán, es enfrentado por Arendt a los modos predominantes de acoger el pensamiento a partir de un siglo XIX obsesionado por el compromiso ideológico y la “Historia”; el pensar de Lessing, según ella, en vez de entregarse a la consistencia lógica y la subsunción de lo particular en el proceso histórico, supone tomar partido por el mundo público y el lugar de cada cosa en él, a través, ya no de la lógica, sino del “juicio”. Cf. “On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing”, en: Arendt, H., *Men in Dark Times*, op. cit., págs. 3-33, págs. 7-8.

La estructura de las ideologías deja ver una organización idéntica de los elementos del pensamiento y los de la realidad, agrupados en torno a una sola idea que dispara la serie entera de deducciones que distribuyen el grosor de la experiencia posible. La realidad misma, entonces, está fundada para ellas en esa idea que da principio a todo razonamiento. Las ideologías son los “ismos que para satisfacción de sus seguidores pueden explicarlo todo, cualquier hecho, deduciéndolo de una sola “premisa”¹²⁶⁰. Lo crucial, entonces, es que brindan una realidad adecuada a los requerimientos de la mente desgajada de toda experiencia compartida, introduciendo la “vivencia” de una totalidad cósmica a partir de la sola guía del razonar lógico que extrae conclusiones de premisas incuestionadas. La existencia, en este sentido, es desplazada, como prueba de realidad, por la consistencia¹²⁶¹, y es ésta la que pone a disposición del individuo la verdadera experiencia del hogar ideológico, más allá de cuál sea la idea que dispara el torrente de las deducciones.

Ya se trate de la idea de la raza y su emplazamiento en una naturaleza regida por las leyes inflexibles de la fuerza y la supervivencia, como es el caso del nazismo, o bien de la idea de la lucha de las clases sociales en un continuo histórico gobernado por leyes necesarias, como el del bolchevismo, lo importante, según señala la filósofa judía, no es el contenido de la idea, sino la seguridad con la que un “mundo” -el sustitutivo del mundo de la experiencia compartida- es desarrollado a partir de ella, la certidumbre que encuentra cada cosa en una explicación omniabarcante, la certeza que se deriva del establecimiento de unas conexiones apodócticas entre lo posterior y lo anterior. Esta certeza refrenda, por cruel y terrible que sea, cualquier acción humana. El objeto mismo de la ideología no es, por lo tanto, la idea, sino la “historia, a la que es aplicada la idea”¹²⁶².

La reflexión que desarrolla Arendt acerca de estas ideologías refleja cómo lo fundamental en ellas no es el contenido declarativo, sino la inserción del individuo solitario en un torrente de deducciones precisas y coherentes que prestan al pensamiento la apariencia de una experiencia real, le ofrendan una realidad “ficticia” y plenamente consistente, un “mundo” al que también todos los demás se ajustan con igual perfección, sustituto del mundo de la experiencia contingente, compartida y real puesta en suspenso por los procesos de la modernidad. Del mismo modo, ante la

¹²⁶⁰Ibídem, pág. 627.

¹²⁶¹“Las ideologías nunca se hallan interesadas en el milagro de la existencia (...). La palabra 'raza' en el racismo no significa una genuina curiosidad por las razas humanas (...) sino que es la 'idea' por la que se explica el movimiento de la historia como proceso consecuente”. Ibídem, pág. 628.

¹²⁶²Ibídem.

inseguridad del juicio sobre un mundo en última instancia incierto e imprevisible, el súper-sentido ideológico dota a las masas de un mecanismo de “reacción mental automática” que las libera de la incertidumbre y la equívocidad, provocando en ellas ese estado de fidelidad subjetiva tan característico del totalitarismo¹²⁶³.

Ya dijimos que la experiencia nuclear de las masas modernas es la de la superfluidad, y la ideología proporciona un sentido absoluto a esa vivencia de las masas desarraigadas; Arendt caracteriza la vivencia de ese “súper-sentido” localizando dos aspectos esenciales. En primer lugar, en su seno, el hombre particular se ajusta plenamente a la realidad superior como momento de un proceso grandioso¹²⁶⁴; el individuo, por sí mismo, acoge su insignificancia, pero recibe a cambio el sentido absoluto de participar en la vida de la especie –ya sea en su “evolución racial” o en su “progreso histórico”- y sus objetivos finales –el hombre racialmente “puro”, el término mesiánico de la historia y la definitiva igualdad de todos los hombres-; en segundo lugar, la aceptación ciega del papel subordinado a la vida del todo presta al hombre ideologizado su “idealismo”¹²⁶⁵ característico, su peculiar “desinterés”, “altruismo” y sentido del sacrificio, lo que se presenta a la percepción de los demás, así como a la del propio sujeto, como un poderoso y convincente sustitutivo de la bondad, toda vez que ha desaparecido el auténtico órgano de percepción de lo bueno y lo malo, el sentido común¹²⁶⁶. De este complejo hecho proviene el concepto arendtiano, tan discutido, de “banalidad del mal”.

La noción de “banalidad del mal”, de acuerdo con Arendt refiere a la convicción de la propia inocencia de quienes llevaron a cabo los grandes crímenes del totalitarismo, de los que el asesinato de seis millones de judíos recoge el significado último y definitivo. El “mal banal” se caracteriza por la conciencia de realizar una actividad tan trivial como cualquiera otra de las cotidianas, tan rutinaria como cualquier otro deber profesional. Lo descubierto con la expresión, según la autora, es

¹²⁶³ Arendt, H., *Sobre la revolución*, op. cit., pág. 308.

¹²⁶⁴ Acerca de la noción de “proceso”, véase *infra*, IV, 3.2.1, “Libertad y proceso”.

¹²⁶⁵ “An 'idealist', according to Eichmann's notion, was not merely a man who believed in an 'idea' (...) An 'idealist' was a man who *lived* for his idea –hence he could not be a businessman- and who was prepared to sacrifice for his idea everything and, especially, everybody”. [“Un 'idealista', de acuerdo con la noción de Eichmann, no era meramente un hombre que creía en una 'idea' (...) Un idealista era un hombre que *vivía* por su idea –por lo que no podía ser un hombre de negocios- y estaba preparado para sacrificar todo por su idea, y, especialmente, a todos”]. Arendt, H., *Eichmann and the Holocaust*, London, Penguin Books, 2005, pág. 9.

¹²⁶⁶ “(...) el sentido común opera, como es obvio, en el espacio público de la política y la moral, y es este espacio el que necesariamente se resiente cuando el sentido común y sus juicios comúnmente aceptados ya no se sostienen, ya no tienen sentido”. “La tradición de pensamiento político”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág., 78.

que los asesinos totalitarios no eran, por lo general, sádicos, ni estaban impulsados por conscientes motivos malvados, sino más bien por criterios de diligencia en relación a los cargos asumidos. De este modo, eran capaces, como Robespierre y los revolucionarios franceses del terror al decir de Hegel, de aplicar “la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua”¹²⁶⁷. Como Arendt trató de mostrar en el caso de Eichmann, los asesinos en masa de los años treinta y cuarenta ejercieron sus actividades genocidas, en muchas ocasiones, sin pensar siquiera en los hechos mismos que perpetraban, de un modo burocrático e irreflexivo¹²⁶⁸.

En *Los orígenes del totalitarismo*, sin embargo, Arendt había presentado de otro modo el significado del mal. Distinguió la emergencia histórica de un nuevo tipo de mal antes desconocido: el “mal radical”. Este concepto, que Arendt tomó de Kant insuflándole un significado diverso¹²⁶⁹, trató en ese momento de nombrar lo prácticamente inenunciable, ya que “no tenemos nada en qué basarnos para comprender un fenómeno que, sin embargo, nos enfrenta con su abrumadora realidad y destruye todas las normas que conocemos”¹²⁷⁰. El mal radical, el mal realizado en las “fábricas de cadáveres” y los “pozos del olvido” totalitarios¹²⁷¹, desbordaba de tal manera lo humanamente representable que, según Arendt, enfrentaba a aquello no presente en la acción humana en general: lo que no puede perdonarse, pero tampoco castigarse propiamente¹²⁷². Se situaba, entonces, más allá de lo simplemente pensable porque parecía provenir de los márgenes exteriores de la acción humana. Esta incapacidad de las palabras y el pensamiento impedía, según la filósofa, dar cuenta del fenómeno como si de otro cualquiera se tratara; aquello hacia lo que apuntaba era a un sistema en el que “todos los hombres se han tornado igualmente superfluos”¹²⁷³, y de ahí provenía su irrepresentabilidad. El “mal radical”, según la autora, estaba, entonces, vinculado a la comprensión

¹²⁶⁷Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., pág. 347.

¹²⁶⁸Cf. Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., pág. 417-418.

¹²⁶⁹En tanto Kant, aunque acuñó la expresión “mal radical” y, por lo tanto, “debió de haber sospechado al menos la existencia de este mal (...) lo racionalizó a través del concepto de 'mala voluntad pervertida', que podía ser explicada por *motivos comprensibles*”. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 615-616. Cursiva añadida.

¹²⁷⁰Ibidem, pág. 616.

¹²⁷¹ ambas expresiones dan cuenta de las realidades paralelas construídas por los regímenes nazi y estalinista: mientras que los primeros desarrollaron el sistema de campos de exterminio, los campos de trabajo de la época estalinista se constituyeron en verdaderos pozos del olvido que se tragaron a millones de seres humanos de los que nadie volvió nunca a saber.

¹²⁷²Cf. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 616.

¹²⁷³Ibidem. También en su reflexión acerca de la “banalidad del mal”, Arendt reitera esta relación esencial con la superfluidad de los hombres. Cf. Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., pág. 398.

ideológica de los hombres como superfluos, a un modo de pensar que los convertía en singularmente insignificantes, y, por lo tanto, suprimibles si esa era la “necesidad” dictada por el “todo”.

Diez años después, a raíz de su investigación sobre el “caso Eichmann”, sin embargo, Arendt llegó a pensar que la caracterización del mal como “radical” era errónea¹²⁷⁴. No existía, según su nueva postura, ninguna “radicalidad” en el mal totalitario, sino una extremada “banalidad”; asimismo, pensó que la importancia que le había dado anteriormente a la ideología era exagerada, dado que “leyendo el libro vemos que la ideología no había influido tanto en Eichmann como yo supuse en el libro sobre el totalitarismo. Puede que yo haya sobreestimado el impacto de la ideología sobre el individuo”¹²⁷⁵. La nueva dimensión del mal iluminada en su investigación sobre el oficial de las SS desmentía, según su parecer, los trazos con los que había retratado el mal en *Los orígenes del totalitarismo* y, junto a ello, parecía también anular el principal papel que la ideología, según su primera percepción, había desempeñado. Pero, ¿son realmente opuestas las nociones de “mal radical” y “mal banal”? Indudablemente, si oponemos la radicalidad y la banalidad del mal obtendremos, como resultado de aceptar esta última explicación del mal, la pérdida de lugar de la ideología, su repentina carencia de relevancia, como parece ocurrir en el pensamiento de Arendt en ese momento. Si “banal” se opone a “radical”, y a esta última caracterización es a la que se adhiere la presencia de las ideologías, tendremos por resultado que la “banalidad” del mal excluye al pensamiento ideológico. No obstante, esta interpretación, a pesar de su procedencia, ha de ser tomada, antes que como una verdad autorizada, como una opinión que, sin embargo, ante un análisis comparativo, es difícil aceptar. En primer lugar, la supuesta oposición entre el “mal radical” y el “mal banal” queda fuertemente puesta en entredicho al bucear en la caracterización que del “mal radical” realizó la misma Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*. En esta obra, la radicalidad del mal es expuesta, del mismo modo que en el caso de Eichmann, en composición -y no oposición- con la “normalidad” y “banalidad” del hombre medio integrante de la masa moderna :

Himmler, en realidad, era “más normal”, es decir, tenía más de filisteo que cualquiera de los primeros líderes del movimiento nazi (...). Demostró su capacidad suprema para organizar a las masas en una dominación total al asumir que la mayoría de los hombres no eran ni bohemios, ni

¹²⁷⁴Cf. Arendt, H.- McCarthy, M., *Entre amigas*, op. cit., págs. 190-191.

¹²⁷⁵Ibidem. En la misma dirección, véase también: Arendt, H., “Thinking and Moral Considerations”, op. cit., pág. 417.

fanáticos, ni aventureros, ni maníacos sexuales, ni chiflados, ni fracasados sociales, sino, primero y ante todo, trabajadores y buenos cabezas de familia¹²⁷⁶.

Himmler, la primera de las cabezas en la planificación y ejecución del exterminio judío, era, como lo era Eichmann, un hombre “normal”¹²⁷⁷. A la luz de esta caracterización del “mal radical” es posible, creemos, diluir su pretendida contradicción con el “mal banal” descrita a propósito de Eichmann. Tanto el mal “radical” de Himmler como el mal “banal” de Eichmann correspondían a “buenos padres de familia”, hombres diligentes y comprometidos con su trabajo, y no a monstruos diabólicos sedientos de sangre y ahítos de voluntad malvada. La “radicalidad” y la “banalidad” del mal, creemos, son expresiones que iluminan un mismo tipo de mal, aunque prestando énfasis a distintos aspectos. No hay contradicción entre tildar al mal totalitario de “radical” o de “banal”. Pero, ¿por qué Arendt pensó que había formulado nociones excluyentes del mal?

Fue quizás su encontronazo con prominentes figuras de la intelectualidad judía lo que hizo admitir a Arendt, otorgando alguna razón a contradictores pertenecientes al círculo de sus amistades, que el “mal radical” y el “mal banal” eran figuras incompatibles del mal. En la correspondencia que mantuvieron, Gershom Scholem se encaró con la filósofa acusándola de falta de amor al pueblo judío¹²⁷⁸, así como de haber cambiado de parecer acerca de la existencia del “mal radical”, en favor de la “banalidad del mal”¹²⁷⁹. En su argumentación, Scholem distingue tajantemente entre el “mal radical”, tal y como se exponía en *Los orígenes del totalitarismo*, y la banalidad del mal estudiada por la filósofa a raíz del “caso Eichmann”, lo que, a la luz de textos como el arriba transcrito no deja de ser cuestionable¹²⁸⁰. Si, en realidad, el “mal banal” es perfectamente adecuado al “mal radical”, si ambos son las dos dimensiones de un nuevo tipo de mal aparecido en los sistemas totalitarios, es porque, creemos, ambas formas se enlazan en las vías del

¹²⁷⁶Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 471.

¹²⁷⁷“Seis psiquiatras habían certificado que Eichmann era un hombre 'normal' (...) su actitud hacia su esposa, hijos, padre y madre, hermanos, hermanas y amigos, era 'no sólo normal, sino ejemplar'(...). Eichmann no constituía un caso de enajenación en el sentido jurídico, ni tampoco de insania moral”. Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., pág. 46.

¹²⁷⁸Serrano de Haro, A., “Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt”, op. cit., pág. 24.

¹²⁷⁹Ibidem, pág. 27.

¹²⁸⁰Scholem encuentra un hiato insalvable entre las dos aproximaciones al mal, sin dejar resquicio para su mutua complementariedad: “Esta novedosa tesis de la banalidad del mal me suena más a un *slogan*, y desde luego no me da la sensación de que sea el resultado de un análisis tan exhaustivo como el que llevaste a cabo de manera mucho más convincente en tu libro sobre el totalitarismo (...)”. Ibidem.

pensamiento ideológico, pues es la ideología la que permite la fluidez entre ambos conceptos, ya que es aquello que, desasiendo al individuo de la experiencia, retirándolo de la realidad del mundo compartido y de la presencia de los otros, convirtiéndolo en función de procesos históricos o naturales que se imponen a cualquier voluntad o libertad individuales, permite convertir plenamente a cada uno en un instrumento de fuerzas superiores, de agente irresponsable de poderes suprahumanos, en verdugo o víctima.

Al contrario de los que vieron una contraposición insalvable entre las dos aproximaciones al fenómeno del mal, el análisis mediado por la presencia del pensamiento ideológico ofrece como resultado una perspectiva en la que banalidad y radicalidad se ajustan y completan mutuamente, de igual modo que la “carencia de pensamiento” que Arendt detectó en Eichmann, y que identificó con la banalidad del mal presente en el personaje, no equivale al vacío mental, sino a la saturación de su campo a través de ideas, deducciones y “clichés” ideológicos. De acuerdo con esto, la “carencia de pensamiento” que caracteriza a la “banalidad del mal”-la específica disposición mental capaz de provocar el mayor mal nunca conocido- es un fenómeno intrínsecamente unido al razonamiento ideológico, y no contrapuesto a él¹²⁸¹; es decir, el debilitamiento y abandono de la capacidad de pensar tiene que ver antes con la sustitución del pensamiento por los férreos y necesarios dictámenes de las ideas y su encadenamiento lógico que con la pretendida apertura de un vacío mental o una suspensión de las actividades cerebrales. Por esta razón, pensamos, ya en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt relacionó el logicismo con la carencia de pensamiento, de manera que, como analizó en los casos de Hitler o Stalin, la carencia de pensamiento puede acompañarse de una extrema intensificación de la lógica deductiva. Se da, según Arendt, una oposición patente entre la “necesaria inseguridad del pensamiento filosófico” y “la explicación total de una ideología y de su *Weltanschauung*”, una manifiesta incompatibilidad entre la “libertad inherente a la capacidad de pensar” y la “camisa de fuerza” del razonar lógico¹²⁸². En suma, la copertenencia de banalidad y radicalidad en la eclosión del mal específicamente moderno del siglo XX sólo puede revelar un significado en relación estrecha con la ideología que, junto a la promesa de un discurrir automático de los asuntos humanos, descarga a los hombres de las exigencias morales y de la responsabilidad personal sobre lo que hacen, ya que sustituye a la acción –la actividad en la que somos responsables

¹²⁸¹Tal y como George Kateb expone, “(...) the tacit lesson is that people who initiate or cooperate in protracted policies that have murderous effects on a large scale must be driven by ideas” (“... la lección tácita es que la gente que inicia o coopera en políticas de efectos asesinos a gran escala y prolongadas en el tiempo debe estar dirigida por ideas”).
Kateb, G., “Ideology and Storytelling”, op. cit., pág. 321.

¹²⁸²Cf. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., págs. 632-634 y pág. 629.

de iniciar algo- por el mero comportamiento irresponsable.

2.2.6. Víctimas y verdugos

La propagación fulminante de las ideologías entre las masas superficiales de la modernidad se comprende primariamente, según el relato de Arendt, por la virtud “emancipadora” de la ideología, en tanto ésta efectúa una coordinación del pensamiento y la realidad exterior que suspende su desesperante desajuste, y libera a los hombres de las servidumbres inevitables de la acción al tratar “el curso de los acontecimientos como si siguieran la misma 'ley' que la exposición lógica de su 'idea’”¹²⁸³. La ideología “libera”, pues, de la incertidumbre de aquello que iniciamos, de sus consecuencias impredecibles, de la responsabilidad misma sobre lo que hacemos y de la que habríamos de dar cuenta a los demás y a nosotros mismos; libera, por lo tanto, del peso de la política misma y de la dificultad, incluida en ella, de enjuiciar los hechos del espacio público compartido. Las masas encuentran así una alternativa al riesgo y a la indeterminación que supone el modo de pensar “extendido” (*Enlarged mentality*)¹²⁸⁴, ya que su creencia sustituye el ejercicio del pensar desde el lugar de los otros por el punto de vista unitario de la idea y por su mecánico desarrollo lógico¹²⁸⁵. La sociedad totalitaria, de acuerdo con Arendt, es capaz de extender un comportamiento ampliamente sincronizado entre la multitud, en la cual los individuos se ajustan unos a otros, no a través de la acción y la palabra compartidas, sino mediante un mecanismo ciego que coordina los movimientos al modo de una gigantesca máquina y los enlaza coercitivamente a través del abrazo asfixiante de un doble “cinturón de hierro”: el exterior, el *terror*, que aprieta entre sí a todos por igual, haciendo desaparecer el espacio “entre” indispensable para el ejercicio de la relación política; el interior, la *ideología* y su lógica inapelable, que sustituye la espontaneidad del pensamiento por la necesidad apodíctica de las deducciones. La ideología, entonces, constituye, según la filósofa judía, un pliegue “hacia dentro” del terror y la coacción externa, una

¹²⁸³ Ibídem, pág. 628.

¹²⁸⁴ Arendt toma esta caracterización del pensamiento de Kant. Lo decisivo de este modo de pensar, según el filósofo de Königsberg, es que constituye un pensar volcado en el espacio público, es decir, aspira a una imparcialidad que no proviene del hallazgo de un lugar exterior a lo puesto en discusión, ni de una “objetividad” fantaseada, sino del hecho de tomar en cuenta el punto de vista de los demás a través de del habla y la discusión compartidas. Cf. Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op. cit., pág. 42.

¹²⁸⁵ “(...) his [Eichmann] almost total inability ever to look at anything from the other fellow's point of view”. [“(...) su casi total incapacidad para mirar cualquier cosa desde el punto de vista de otros”]. Ibídem, pág. 18.

interiorización de las condiciones de violencia impuestas en el mundo totalitario¹²⁸⁶; es, por lo tanto, el dominio ejercido desde el “sí mismo”, más allá del dominio exterior del Estado y la fuerza, y en él se revela con pulcritud la poderosa afinidad entre la violencia y la lógica que los regímenes totalitarios iluminaron y aprovecharon hasta sus últimas consecuencias.

En suma, ante el hecho drástico de la pérdida del mundo las ideologías lograron un grado tal de aceptación, según se desprende del análisis arendtiano, porque fueron capaces de indicar un lugar en el que las grandes masas superfluas de la modernidad hallaron algo parecido al reconocimiento; sólo que ese “lugar” no era ya el mundo, no era un espacio de experiencias compartidas e intereses efectivos, sino una desnuda *función* en el movimiento incansable de la realidad total “mostrada” por la idea y el proceso desatado por ella. Las ideologías dieron sentido a la experiencia de la superfluidad a través de la inserción de los individuos en una función plenamente significativa, sustituyendo así a los principios de acción que otorgan significado al mundo y a la intervención en él. A partir de la adhesión al credo ideológico, Arendt advirtió que el individuo podía verse identificado por la realización de una función de carácter histórico y significación cósmica, conminado interiormente a desaparecer en una función que, en última instancia, había de reducirse a uno de los dos papeles diferenciados que mencionamos más arriba: el de *víctima* del proceso representado en el discurrir lógico de la idea o el de *ejecutor* de sus mandatos implacables; por ello, la ideología asumió, en el cerco de la representación arendtiana y en relación con las masas, la naturaleza de una doble preparación: “ (...) una preparación que les haga igualmente aptos para el papel de ejecutor como para el papel de víctima”¹²⁸⁷. En esta coyuntura, la filósofa judía acudió a los numerosos testimonios de gentes fuertemente ideologizadas que, no sólo asumieron la función de “ejecutores”, sino que también aceptaron la de “víctima” con igual convicción. Arendt evoca, en este respecto, el caso de los procesos de Moscú, celebrados en el marco de las purgas estalinistas de 1937. La autora señala cómo los movimientos totalitarios “han demostrado una y otra vez que pueden exigir la misma lealtad en la vida y en la muerte (...)”¹²⁸⁸. Una de las cosas que más llamó la atención entonces, y la sigue llamando hoy, es la aparente facilidad con que los acusados en tales procesos -generalmente incriminados por la fiscalía en delitos fantásticos y conspiraciones delirantes en las que nunca tuvieron nada que ver- confesaron íntegramente sus “crímenes” y

¹²⁸⁶ “(...) gracias a su ideología peculiar y al papel asignado a ésta en ese aparato de coacción, el totalitarismo ha descubierto unos medios de dominar y de aterrorizar a los seres humanos desde dentro”. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 455.

¹²⁸⁷ *Ibidem*, pág. 627.

¹²⁸⁸ *Ibidem*, pág. 521.

aceptaron la correspondiente condena. En ese momento histórico, en el Moscú de 1937, puede observarse cómo los que el día anterior a menudo eran verdugos, se convirtieron del día a la noche en víctimas, dispuestos a aceptar cualquier papel que la “historia” les asignara. Un observador escribía en su diario: “(...) la muerte de esas personas ha sido dictada por la lógica de la historia”¹²⁸⁹. Bujarin, por su parte, caído en desgracia a los ojos de Stalin, detenido, juzgado y fusilado en 1938, asumió “la responsabilidad por los mayores y más horrendos 'crímenes contra la patria socialista y contra todo el proletariado internacional', 'aunque yo, personalmente, no pueda recordar haber dado directriz alguna sobre actividades subversivas’”. El líder bolchevique basaba, de esa manera, la justicia de su condena, no en la comisión personal de delitos, sino en la función que la historia le había asignado, y lo terminaba justificando parafraseando a Hegel: “La historia del mundo es el tribunal universal”¹²⁹⁰.

2.2.7. La organización como sustitutivo de la política

Los totalitarismos no aspiran a la asociación política de los hombres, sino a la construcción de un mundo organizado; las ideologías que los animan tienen el mismo fin: la fabricación de una humanidad de la que se haya eliminado el desorden, la ambivalencia, la disfuncionalidad¹²⁹¹. Las ideologías, según advierte Arendt, disuelven, y no anudan, la asociación política¹²⁹². Por ello, son múltiples las manifestaciones ideológicas, tanto del nacional-socialismo como del bolchevismo, que apuntan al objetivo último de sustituir definitivamente toda forma de asociación por la organización del “material humano” bajo patrones precisos que excluyan toda espontaneidad; de ello hablan el ideal bolchevique de aplicación de métodos científicos a la sociedad, con la última aspiración de dar

¹²⁸⁹Schlögel, K., *Terror y utopía. Moscú en 1937*; traducido por Campos, J.A.; Barcelona, Acantilado, 2014, pág. 531.

¹²⁹⁰Ibidem, págs. 803-804.

¹²⁹¹Cf. Griffin, R., *Modernism and Fascism. The Sense of Beginning under Mussolini and Hitler*. New York, Palgrave Macmillan, 2007, pág. 121. Los rasgos técnicos de la hiperorganización totalitaria han sido generalmente resaltados en relación al estalinismo, pero no tanto al nazismo o al fascismo italiano. Sin embargo, lo que Arendt, entre otros, descubre es que, bajo la cháchara mitologizante o vagamente romántica del nacional-socialismo, se escondió una voluntad de dominio técnico igual o mayor. Este aspecto “modernista” de los totalitarismos alemán e italiano ha sido puesto en evidencia por la obra citada, en la que se describe al Tercer Reich como “a new type of society created by a professional, cultural and technocratic elite inspired by the essentially modernist vision of 'designing a new world’” (“un nuevo tipo de sociedad creada por una elite profesional, cultural y tecnocrática inspirada por la visión esencialmente modernista de 'diseñar un mundo nuevo’”). Ibidem, pág. 312.

¹²⁹²Cf. “Civil Disobedience”, en: Arendt, H., *Crises of the Republic*, op. cit., pág. 98.

a luz un mundo nuevo en el que todo esté “calculado con precisión”¹²⁹³ a través de originales disciplinas como la “biomecánica”¹²⁹⁴, o la agresiva imposición de “coordinación” a la sociedad alemana puesta en práctica por Hitler nada más llegar al poder en 1933, así como la común extensión a ambos regímenes de la burocracia como “gobierno de nadie”, forma de regir los movimientos coordinados de una maquinaria articulada en torno a engranajes despersonalizados¹²⁹⁵. El sustituto totalitario de la política es la organización.

El imperativo de la organización, sometida ya sea a los fines de la historia, ya a los de la naturaleza, sobrevuela y relativiza las diferencias entre los regímenes nazi y bolchevique que sometieron la política a la soberanía ilimitada de la voluntad de organizar, convirtieron en terminantemente instrumental todo el recinto de la vida humana, forzaron a “aceptar la ira del Estado como se acepta la ira de la naturaleza o de Dios”¹²⁹⁶. Un diálogo figurado entre un bolchevique y el comandante de un campo alemán durante la última guerra mundial, conversación capital en la novela de Grossman *Vida y destino*, da cuenta de la coincidencia entre ambos regímenes, coincidencia capaz de subordinar las diferencias a unas referencias ideológicas primordiales compartidas:

Pero, ¿cuál es la razón de nuestra enemistad?; no puedo entenderlo... ¿Tal vez porque Adolf Hitler no es un Führer, sino el lacayo de los Krupp y los Stinnes? ¿Porque no hay propiedad privada en su país? ¿Porque las fábricas y los bancos pertenecen al pueblo? ¿Porque son internacionalistas mientras nosotros predicamos el odio racial? ¿Porque hemos provocado el incendio y ustedes se esfuerzan por apagarlo? ¿Porque somos odiados mientras que la humanidad mira con esperanza hacia su Stalingrado? ¿Es eso lo que ustedes dicen? ¡Tonterías! ¡No existen abismos entre nosotros! ¡Los han inventado! Somos formas diferentes de una misma esencia: el Estado de Partido (...). Su Estado-Partido, exactamente del mismo modo que

¹²⁹³Palabras del comunista ruso Bujarin, recogidas en: Figes, O., *La revolución rusa. La tragedia de un pueblo (1891-1924)*; traducido por Vidal, C.; Edhasa, Barcelona, 2000, pág. 810.

¹²⁹⁴Entendida como “ciencia de la organización de las colectividades”. Cf., Overy, R., *Dictadores. La Alemania de Hitler y la Unión Soviética de Stalin*; traducido por Beltrán Ferrer, J.; Tusquets Editores, Barcelona, 2006, pág. 379.

¹²⁹⁵La caracterización arendtiana de la burocracia es extensamente analizada al dar cuenta de la nueva forma de gobierno surgida en el seno del imperialismo decimonónico. Cf. “Raza y burocracia”, en: Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., págs. 286-331. La burocracia como “gobierno de nadie” en el que es tendencialmente suprimida toda noción de responsabilidad personal es descrita, por ejemplo, en “Some Questions of Moral Philosophy”, op. cit., pág. 58.

¹²⁹⁶Grossman, V., *Vida y destino*, op. cit., pág. 343.

el nuestro, establece un plan, un programa, y se apodera de la producción¹²⁹⁷.

El modelo de la organización desplegado virtuosísticamente por los totalitarismos sitúa, pues, la articulación de los movimientos que tienen lugar en el seno de la sociedad, no de acuerdo con el ejercicio de la acción, sino con la sincronización mecánica, la unificación de las piezas aisladas de una maquinaria en torno al funcionamiento automático dirigido a un fin. El mismo principio estructurador se reparte de manera uniforme por el perímetro de las ideologías: “Prácticamente hablando, será de escasa diferencia el que los movimientos totalitarios adopten el marco del nazismo o el del bolchevismo, organicen las masas en nombre de la raza o de la clase, pretendan seguir las leyes de la vida y de la naturaleza o las de la dialéctica y la economía”¹²⁹⁸.

La unificación funcional de la sociedad, propuesta por las ideologías como medio de facilitar la consecución de los fines últimos señalados por la “Naturaleza” o la “Historia”, es, de acuerdo con el planteamiento arendtiano, lo expresamente opuesto a la política y al poder que emerge en su espacio, y responde no a la de la acción, sino a la lógica de la administración, que, como ya Tocqueville advirtió, se dirige a impedir la formación de toda asociación al margen del dominio del soberano¹²⁹⁹. En relación con las ideas políticas del pensador francés, es también posible entender cómo la construcción de la organización totalitaria estuvo a la vez dominada por la necesidad de una brutal destrucción de lo previamente existente, por el desatamiento de una violencia de apariencia tan caótica que hizo pensar a muchos que no tenía nada que ver con la organización racional de las sociedades. La estructuración con que los gobiernos totalitarios sometieron a la sociedad descansó, tuvo que hacerlo, sobre la constante violencia hacia esa misma sociedad, sobre la furia desatada para evitar toda estabilidad, todo asiento habitable desde el que fuera pensable el inicio de acciones espontáneas y la germinación de poderes provenientes de la asociación libre de los individuos. Sólo sobre lo desnudo y desolado de la vida desarraigada puede levantarse la organización total de lo existente. Por ello, a la vez que tomaron el poder sobre la condición de “la atomización social y la individualización extremada”¹³⁰⁰ existentes en las sociedades europeas a partir del siglo XIX, los movimientos ideológicos totalitarios tuvieron que asegurar, como condición necesaria para su persistencia, la continuidad de ese estado de cosas desagregado y atomizado, ejerciendo una violencia constante y planificada dirigida a erradicar todo

¹²⁹⁷ *Ibíd.*, pág. 509.

¹²⁹⁸ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., págs. 440-441.

¹²⁹⁹ Cf. Tocqueville, A., *El antiguo régimen y la revolución*, op. cit., pág. 119.

¹³⁰⁰ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 445.

embrión de asociación o ligadura entre los hombres que los hiciera dueños, otra vez, de su capacidad de acción política. Por esta razón, el dominio totalitario, antes que sobre un orden rígido y permanente, se levantó sobre la aplicación de un “desorden programado”, violento y consciente, una destrucción continuada de cualquier forma de estabilidad que desembocó en una “sociedad de arenas movedizas” que absorbía todo y a todos¹³⁰¹. Tal es el sentido de los agresivos procedimientos de Stalin señalados por Arendt: pulverizar todo núcleo de asociación existente aparte del dominio del partido, ya fuera “clase social”, “nacionalidad”, asociación deportiva o lúdica, etc. Como también señaló Tocqueville en el siglo XIX, la destrucción de toda articulación internamente diferenciada de la comunidad humana es condición indispensable para su organización y dominio: “esa superficie igual facilita el ejercicio del poder”¹³⁰². La burocracia, en este sentido combinado (organización integral-desorden programado), fue la médula de los sistemas que llevaron a cumplimiento la erradicación de la política, e inauguró una época en la que la ejecución de los hechos más salvajes puede correr de la mano del tranquilo desempeño de actividades funcionariales, tal y como los agentes alemanes de las SS llevaron adelante, sin sentido estricto de responsabilidad, ni siquiera motivación consciente, la maquinaria administrativa de exterminio en los campos¹³⁰³.

Para terminar con una breve recapitulación de lo hasta aquí recorrido, podemos afirmar que la efectividad que Arendt detecta en las ideologías políticas, efectividad que condujo a multitud de individuos a aceptar incluso el propio sacrificio sin dudar por ello de su sólida creencia, se debe a la relevancia que poseen las respuestas contenidas en ellas a los grandes problemas generados en el campo de la política. La ideología apoya la eficacia de su propagación en el lugar privilegiado en que, en relación con la experiencia humana occidental, se colocó: la intersección entre los agudos problemas modernos y las experiencias que definen lo político por sí mismo. Su sólida posición en el núcleo de esos problemas es tal que, en repetidas ocasiones, Arendt advirtió de que el totalitarismo no pertenece al pasado histórico del mundo, sino a su presente. El totalitarismo, afirma la filósofa judía, no ha acabado con la muerte de Hitler y Stalin, sino que puede cristalizar en formas nuevas, en la medida en que el mundo actual preserve los mismos problemas que propiciaron su formación. Si continúa la generación incesante de masas crecientes de seres humanos superfluos; si la estabilidad del mundo humano continúa menguando bajo la tormenta de

¹³⁰¹La expresión “sociedad de arenas movedizas” es utilizada por Moshe Lewin. Citado en: Schlögel, K., *Terror y utopía. Moscú en 1937*, op. cit., pág. 93.

¹³⁰²Tocqueville, A., *El antiguo régimen y la revolución*, op. cit., pág. 61.

¹³⁰³“Eichmann carecía de motivos, salvo aquellos demostrados por su extraordinaria diligencia en orden a su personal progreso”. Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., pág. 417.

los procesos económicos ciegos y se elimina la posibilidad humana de habitar y actuar en un mundo reconocido como propio; si la pluralidad humana cede crecientemente su lugar a la uniformización y la masificación; si el aislamiento se consolida como la experiencia fundamental de los hombres; si, en definitiva, persisten todas estas continuidades, advierte Arendt, también permanecerá la amenaza de las soluciones totalitarias. Por esa razón, es sintomático que el estudio histórico de la pensadora alemana acerca de los totalitarismos “realmente existentes”, extinguidos tras las muertes de Hitler y Stalin, no termine en ningún caso hablando del pasado. Los dos finales de la obra, el del libro tal y como fue publicado en su primera edición (1951) y el del capítulo añadido en su segunda edición (1958)¹³⁰⁴, proponen un doble acercamiento al mismo problema de la pervivencia de las condiciones que dieron luz al totalitarismo, y hablan, por lo tanto, de su presencia actual como problema político:

Los nazis y los bolcheviques pueden estar seguros de que sus fábricas de aniquilamiento, que muestran la solución más rápida para el problema de la superpoblación, para el problema de las masas humanas económicamente supérfluas y socialmente desarraigadas, constituyen tanto una atracción como una advertencia. Las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica en una forma digna del hombre¹³⁰⁵.

(...) queda el hecho de que la crisis de nuestro tiempo y su experiencia central han producido una forma enteramente nueva de gobierno que, como potencialidad y como peligro siempre presente, es muy probable que permanezca con nosotros a partir de ahora, de la misma manera que otras formas de gobierno (...) que surgieron en diferentes momentos históricos y se basan en experiencias fundamentalmente diferentes han permanecido con la humanidad al margen de sus derrotas temporales¹³⁰⁶.

¹³⁰⁴ *Los orígenes del totalitarismo* contiene, tal y como es publicado hoy en día, dos obras; la primera, que coincide con la primera edición, terminaría al finalizar el capítulo 12, “El totalitarismo en el poder” (págs. 531-616); la segunda añade un capítulo más, “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno”, que ocupa en la edición aquí utilizada las páginas 617-640. Pese a su brevedad, es en este último capítulo donde Arendt bucea con audacia en los resortes de la ideología, abriendo la vía a la pregunta sobre su relación con la tradición de filosofía occidental.

¹³⁰⁵ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 616. Este párrafo cerraba la obra en su primera edición de 1951.

¹³⁰⁶ *Ibidem*, pág. 640. Última página del capítulo “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno”, añadido en 1958.

3. LAS CATEGORÍAS FILOSÓFICAS Y LAS IDEOLOGÍAS

3.1. La huida de la política

De acuerdo con la perspectiva abierta por el pensamiento de Hannah Arendt, en el siglo XX se produjo una confluencia entre los prejuicios filosóficos acerca del espacio público, las originales circunstancias introducidas en la vida humana occidental por las condiciones modernas de vida y la búsqueda de una nueva respuesta a los problemas sempiternos generados en el campo de lo político. Estas tres dimensiones se cerraron sobre sí produciendo los tipos de pensamiento y actividad políticos que triunfaron en el modo en que las masas desarraigadas se introdujeron abruptamente en la actividad -pero no en la acción- a través de los movimientos totalitarios, que se adueñaron del espectro de lo público a través de la violencia, la propaganda y la extensión de la voluntad de dominio hasta límites nunca antes conocidos. Aunque los totalitarismos nacional-socialista y bolchevique fueron, de una manera u otra, experiencias en última instancia fallidas, lo cierto es que tanto las condiciones de emergencia como las categorías fundamentales del pensamiento ideológico no habían perdido, a la caída de esos regímenes, su extremada vigencia. La tarea que Arendt se atribuyó al tratar de elaborar una nueva filosofía política que rompiera con las rutinas conceptuales del pensamiento filosófico anterior fue, en efecto, una audaz tentativa de romper de una vez por todas con la posibilidad misma del totalitarismo, dirigiéndose a una de sus raíces decisivas: la equívoca concepción de lo político heredada de la tradición de pensamiento político occidental.

En ese sentido, cabe volver a plantear la pregunta crucial que emana de la totalidad de la posición arendtiana ante la desquiciada realidad política del mundo moderno: ¿qué responsabilidad cabe atribuir a la filosofía con relación al advenimiento del totalitarismo? Como hemos referido más arriba¹³⁰⁷, la posición de Arendt al respecto no es simple o esquemática; su respuesta no consiste en demonizar como tal al pensamiento filosófico, ya que, claramente, discierne lo novedoso de los fenómenos totalitarios de la milenaria tradición de pensamiento político-filosófico. Su posición se dirige, más bien, hacia la comprensión de las semejanzas, hacia el establecimiento de los marcos conceptuales que pueden acoger realidades tan extrañas entre sí como el pensamiento de Platón y la verborrea incontinente de Hitler o Stalin. Lo profundamente incómodo, desde la perspectiva de la

¹³⁰⁷Véase *supra*, IV, 1, “El problema de la relación”.

filosofía, es que la búsqueda y el estudio de Arendt efectivamente revelan que, tras todas las diferencias patentes entre las ideologías contemporáneas y la filosofía política, late una coincidencia transversal. Es difícil señalar esta comunidad de propósitos sin rebelarse contra ella, dado que percibimos el abismo que separa a las propuestas filosóficas de los programas ideológicos, pero, desde la perspectiva mantenida en este trabajo, es preciso aceptar que la pensadora de Hannover descubre claves de comprensión que, por incómodas que sean, permiten comprender a las ideologías, no como engendros monstruosos cuyo tremendo éxito tendría que ser atribuido al “fanatismo”, a la “ignorancia”, a la “maldad” de los hombres, etc., todas ellas explicaciones demasiado parecidas al “asilo de ignorancia” spinoziano, sino como modos de pensamiento articulados en torno a inquietudes universalizadas previamente en occidente por las formas tradicionales de pensamiento. Arendt advierte que, admitiendo intenciones y actitudes extremadamente diversas, temperamentos y objetivos claramente diferenciados, la mirada simultánea a la filosofía política y a las ideologías revela que existe un sustrato común y “bien fundado” que anuda sus planteamientos, y, en consecuencia, elementos comunes que procuraron articular las soluciones respectivas: ambas procedieron a partir de la constatación del riesgo, del peligro e inseguridad constantemente generados por la esfera de los asuntos humanos, y se plantearon como objetivo reducir, anular lo indeterminado que esa esfera constantemente dispara. Ambas, finalmente, coincidieron en que sólo se podría anular lo inmanejable de la vida humana en común erradicando de su seno la política.

El enlace que permite a Arendt transitar desde la crítica de las ideologías políticas al cuestionamiento de la tradición filosófica es, de acuerdo con lo anterior, la común aversión de ambas hacia el suelo inestable de la *praxis* política, el compartido desprecio hacia la incertidumbre que revela la capacidad humana de actuar, el empeño en encontrar un remedio a la indeterminación de la esfera humana, de poner los medios para alcanzar una definitiva integración del hombre en una realidad regida por lo necesario, de encontrar una alternativa a la política. Aquello que, como fondo común, soporta el establecimiento de una relación entre la filosofía política y el totalitarismo es, por lo tanto, el deseo de huir de la política. En este sentido, aquello que habitaba, de modo a menudo silencioso, la actitud filosófica hacia la *polis*, encontró en la modernidad tardía un modo de surgir plena y descarnadamente a la superficie en la forma de los programas ideológicos totalizadores, de manera que la “corriente subterránea de la historia occidental ha llegado finalmente a la superficie y ha usurpado la dignidad de nuestra tradición”, tal y como afirmó Arendt

en la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo*¹³⁰⁸. Esta “corriente subterránea” permitió a la autora establecer una relación entre la tradición y su ruptura totalitaria, mas una especie de “continuidad”, que, antes que en la forma de herencia directa, ha de contemplarse en el modo de una repetición: la reiteración del intento de eliminar la política como forma humana de vida en común y sustituirla por formas predecibles, manejables, técnicamente manipulables de comportamiento colectivo, pero a través de medios ajenos al pensamiento filosófico.

Lo que cubre por igual a la filosofía política y a las ideologías en el análisis de Arendt es el sustrato humano de temor hacia lo abierto e inesperado que acecha en la acción, hacia la extrema fragilidad que los hombres revelan al desconocer de entrada los resultados de su actuar, hacia aquello que no se deja reducir a cálculo o previsión y libera la mayor perplejidad ontológica que pueda enfrentar el pensamiento: la aparición de lo nuevo. Por ello, la responsabilidad de la filosofía en el ascenso moderno de las ideologías, como arriba quedó expuesto, no es del orden de la culpabilidad -dado que no podemos adscribir intenciones totalitarias, como tales, a Platón o a Marx-, sino de la comprensión. La responsabilidad, según Arendt, “significa en lo esencial saber que se pone un ejemplo que otros 'seguirán’”. Y añade: “en esta forma cambiamos el mundo”¹³⁰⁹. La filosofía, de acuerdo con ella, “nunca ha tenido un concepto puro de lo político”¹³¹⁰, y esta incompreensión de la política, una vez establecida, se pudo constituir para los tiempos posteriores como “un ejemplo que otros seguirán”. El pensar filosófico no consiguió trazar un marco de comprensión para el recinto de las actividades políticas, para la posesión humana común de un espacio donde actuar, enjuiciar, opinar y persuadir; no logró, en general, hacer sitio entre sus conceptos al reino de lo contingente y lo humanamente discutible, a pesar de los esfuerzos llevados a cabo por algunos filósofos particulares, como Sócrates o Aristóteles¹³¹¹. Así, Arendt, que escoge como referencias privilegiadas a Platón y a Marx en su examen de las carencias políticas de la tradición filosófica, repite que, aunque no podemos asignar a la filosofía el carácter de “causa” del totalitarismo, tampoco podemos eludir la exploración de una responsabilidad en la instauración de su posibilidad y efectivo surgimiento. El hilo de la tradición filosófica arrastra un persistente desprecio por la política, patente en la forma que tuvo Platón de dibujar el cuadro de la “caverna” de los asuntos humanos, o en la indiferencia que mostró Marx hacia las cuestiones propiamente

¹³⁰⁸ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 28.

¹³⁰⁹ Arendt, H., *Diario filosófico*, febrero de 1966, op. cit., pág. 626.

¹³¹⁰ Arendt, H., *Lo que quiero es comprender*, op. cit., pág. 210.

¹³¹¹ Para el primero, véase *supra*, III, 2.1.1, “Sócrates, Platón y el problema de la política”; para el segundo, III, 2.2.3, “*Praxis y poiesis*”.

políticas¹³¹². Y, en este sentido, podemos apreciar en su justeza juicios aparentemente exagerados de la pensadora judía, como cuando afirma: “(...) en el totalitarismo se produce una victoria de la 'filosofía' sobre la política, y no a la inversa”¹³¹³. Con las ideologías triunfó la aversión hacia la política, pero esa aversión no fue inaugurada por las ideologías mismas: yacía a la base del modo en que la filosofía había establecido la conceptualización del campo de la acción humana.

Efectivamente, el análisis arendtiano de las ideologías, y, particularmente, de las dos ideologías desarrolladas en su plenitud totalitaria por los regímenes de Stalin y de Hitler, revela un rasgo que, comunmente, es ampliamente descuidado o malentendido. Es lo que ocurre, por ejemplo, en la explicación liberal del fenómeno totalitario. En esta versión, el totalitarismo, así como las ideologías que lo llenan de contenido, es declarado como el riesgo inminente que surge de la hiperpolitización, de una inflación extremada de lo político frente a otras dimensiones de la existencia humana, especialmente la vida privada. Las ideologías, según esto, son la afirmación de la política como realidad única en el existir humano, afirmación que tiende a la aniquilación de toda otra expresión en la vida de los hombres. La solución liberal es bien conocida: la política ha de ser encerrada en límites muy estrechos, pues es una amenaza para la vida social libre; cuanto más política, defienden los liberales, menos libertad. Este es, de acuerdo con Arendt, “uno de los dogmas fundamentales del liberalismo”¹³¹⁴. En realidad, como la autora pone de manifiesto, la doctrina liberal coincide en esto con la tradición filosófica, que “es casi unánime al sostener que la libertad empieza cuando los hombres dejan el campo de la vida política ocupado por la mayoría”¹³¹⁵. Acerca de la enorme distancia entre la postura de Arendt y la de los liberales, valga señalar el concepto tan distinto de libertad que en ambos lados se ejercita. Los liberales suelen referirse a lo que Berlin denominó “libertad negativa”, una libertad encerrada casi exclusivamente en el campo de la iniciativa del individuo y su área de atención privada, quedando para ellos casi inédito el concepto de “libertad pública” que la filósofa judía asume; así, esa “libertad negativa” de la que hablan los liberales percibe a los otros, no como componente necesario de la acción, sino como traba o interferencia: “Normalmente se dice que soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. En este sentido, la libertad política es,

¹³¹²Véase *supra*, III, 2, “Platón como creador y definidor de la idea de filosofía política” y III, 3, “La crítica a Marx y a su presentimiento de las ideologías”.

¹³¹³Arendt, H., *Diario filosófico*, diciembre de 1950, op. cit., pág. 42.

¹³¹⁴“¿Qué es la libertad?”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 245.

¹³¹⁵Ibidem, pág. 247.

simplemente, el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros”¹³¹⁶. En el sentido arendtiano, por lo tanto, el concepto liberal de “libertad” pertenece al recinto, no de la libertad política, sino de la liberación de los hombres con respecto a los problemas de la política.

Volviendo a la interpretación liberal del fenómeno totalitario, se apoya, sin duda, en ciertos rasgos que asumieron los totalitarismos: la apuesta absoluta por el “activismo” frente al solo pensamiento, el notable protagonismo del lenguaje y el discurso, la extrema visibilidad y el carácter de *performance* de la aparición ante los demás, todos rasgos distintivos de la acción, tal y como Arendt la caracterizó. Sin embargo, una mirada más atenta revela que esa adopción de los ropajes de la acción revela una negación radical de toda forma de política: el activismo desenfrenado de las masas no responde a los principios de la acción, sino a la coordinación cuasi-automática de la labor y los movimientos del cuerpo, en los que no existe verdaderamente un “estar juntos”, sino mera contigüidad¹³¹⁷; el lenguaje sirve, no a la revelación de la realidad común, sino a su ocultamiento; la teatralidad de la aparición no supone la manifestación de la pluralidad de los agentes, sino la ritualización de gestos que unifican y organizan a las masas en torno a ceremonias impersonales. Las ideologías no insuflaron, en consecuencia, nueva vida a lo político, adormecido en la edad moderna, sino que terminaron, allí donde asaltaron con éxito el poder, por eclipsar todo rasgo de acción y de política en la vida humana¹³¹⁸. El centro de las ideologías totalitarias, a pesar de sus diferencias, coincide en la negación de toda apertura a las capacidades relacionadas con la acción y la política. Al establecer que todo lo relativo a la vida de las sociedades pertenece, o bien a las leyes de la naturaleza -como hace el nacional-socialismo-, o bien a las leyes de la historia -como hace el materialismo dialéctico-, el totalitarismo trata de organizar la sociedad entera en torno a requerimientos ajenos a la política, devolver el comportamiento humano a los cauces previsibles de procesos guiados por una lógica estricta y ajena a la espontaneidad del actuar. El hombre del totalitarismo, sometido a las fuerzas ciegas de la naturaleza y la historia, no es, consecuentemente, más que una combinación de “reacción animal y realización de funciones”¹³¹⁹, un ser enteramente innecesario que, fundido en una masa compacta, conforma un súper-sujeto colectivo del que ha sido erradicada la condición misma de la vida política: la pluralidad. En la vida de los regímenes

¹³¹⁶Berlin, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*; traducido por: Bayón, J., Rodríguez, N., Urrutia, B.; Madrid, Alianza Universidad, 1988, págs. 191-192.

¹³¹⁷Cf. Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 237.

¹³¹⁸Esto ha sido especialmente subrayado por: Flores D'Arcais, P., *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, op. cit., pág. 41.

¹³¹⁹Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., págs. 612-613.

totalitarios europeos, por ello, la mirada de Arendt advirtió que la política fue, no intensificada, sino enteramente eliminada, poniéndose en su lugar la organización exacta de las masas, la coordinación de toda conducta, la unificación desenfrenada de todo el campo de la diversidad humana.

¿En qué sentido existe una intersección entre filosofía e ideología localizada en el deseo de huir de la política? Evidentemente, es preciso distinguir los supuestos filosóficos de los hechos del totalitarismo. El que Arendt señale esa confluencia esencial no quiere decir que la filosofía política sea ya ella misma ideología, ni que la ideología sea la forma que adopta la filosofía política en el mundo moderno. Filosofía e ideología no son lo mismo. No obstante, si prestamos atención a lo que la autora propone, tendremos que convenir en que, de maneras diversas, surgen de “lo mismo”: el proyecto de articular la convivencia humana de modo alternativo al político. Por esta razón, es posible trazar una genealogía que conduce de los principales supuestos asumidos por el grueso de la filosofía política, a través del salto de la modernidad, a su inclusión en los grandes cuerpos ideológicos, ya que esos supuestos persistieron como modos ya pensados de procurar anular la incertidumbre constitutiva de la esfera de los asuntos humanos. Es posible, por lo tanto, trazar un camino que une a la filosofía política y a las modernas ideologías, dado que es posible identificar un mismo fondo que anima sus respectivas posiciones y señalar aquellos elementos ya forjados por la filosofía que las ideologías asumieron, transformaron y aprovecharon para engrosar sus sistemas.

El objetivo de este trabajo no es establecer una continuidad que, por otra parte, no puede ser señalada, sino localizar los elementos que pudieron servir para conformar una constelación totalmente nueva de ideas y hechos como fue la dibujada en los regímenes totalitarios. En esa dirección utilizamos, tal y como lo hizo Arendt, las propuestas filosófico-políticas de Platón o Marx. La cuestión ahora es contemplar el destino ideológico de esos elementos, cómo las ideologías tomaron, interpretaron y movilizaron los recursos conceptuales de la tradición filosófica para, fuera de la voluntad de ésta, construir sus propuestas universales de dominación. En lo que sigue, no intentaremos un análisis completo de cada una de las ideologías que Arendt utilizó en sus argumentaciones -cosa que ella misma tampoco hizo- sino que rastreamos algunos nódulos conceptuales que revelan cómo la herencia filosófica de incompreensión de la política pudo acomodarse finalmente a los proyectos ideológicos de transformación de la vida humana sobre la tierra. Un corte oblicuo de las ideologías nazi y bolchevique nos proporcionará, entonces, un reducido número de elementos que, según se desprende del análisis de la filósofa, emparentan a la

filosofía política con el pensamiento ideológico en el sentido arriba señalado¹³²⁰. Estos elementos centrales, que aparecen de una u otra manera en la tradición filosófica y reaparecen bajo cambiantes figuras en el pensamiento ideológico, pueden detectarse en los ejes que unen-separan a cada uno de estos pares de categorías:

- a) Libertad y proceso
- c) Realidad y lógica
- b) Verdad y falsedad

El objetivo de las próximas páginas, con las que se cierra este capítulo, consistirá en alumbrar el modo en que es posible comprender la tradición de filosofía política desde el uso que las ideologías hicieron de algunos de los supuestos centrales de la filosofía política, y también el modo en que el pleno desarrollo de ciertos elementos ideológicos desarrollados en los totalitarismos permiten advertir el riesgo de una interpretación de la política como la existente en el campo de la tradición filosófica. Con ello, podrá completarse la intención última que animó nuestro comienzo, la clarificación de la relación que Arendt declara, pero que no examina exhaustivamente: la que vincula a la filosofía política fundada en el pensamiento de Platón con las originales formas de pensamiento ideológico que se apoderaron de la política contemporánea.

3.2. La intersección de la tradición filosófica y las ideologías

Las ideologías se conformaron, tal y como hemos tratado de exponer en el punto anterior, como útiles conceptuales con los que dar respuesta a la perplejidad que emana de todo aquello que escapa al control humano y sume a las masas modernas en la incertidumbre. Como tales, redefinieron y dieron un nuevo significado a las experiencias y capacidades humanas, proponiendo una nueva concepción de la realidad en la que se abolía todo aquello que en ésta mostraba subsistencia propia e indocilidad con respecto a los deseos de dominio. Arendt incluye en la

¹³²⁰No como “culpable” o causa, sino como procedente de un mismo fondo.

promesa ideológica una reformulación total del mundo y los hombres, una ontología y una antropología nuevas y dotadas del poder suficiente como para sustituir y excluir a las hasta entonces existentes.

En los siguientes apartados se tratará de exponer, como contenido concreto de las ideologías, la concepción antropológica que formulan y, especialmente, la desactivación en el interior de la idea del hombre de aquellas capacidades que consisten en desatar lo imprevisible; en segundo lugar, se intentarán trazar algunas líneas fundamentales de la concepción completa de la realidad cuya novedosa fórmula exigió una readaptación completa de las categorías con las que pensar el mundo y la vida de los hombres en él. Por último, se procurará hacer explícito el juego de remisiones que enlazan a las categorías filosófico-políticas examinadas y criticadas por la pensadora judía con las más específicas aportaciones de las ideologías modernas.

3.2.1. Libertad y proceso

La imagen del hombre construida por las ideologías, según Arendt, cifró la necesidad de cambiar la condición humana en la perenne insatisfacción que produce la falta de ajuste entre las consecuencias de las acciones que los hombres llevan a cabo y los motivos conscientes que las inspiran¹³²¹, ya que, en la acción, el actor nunca es dueño de lo que su acción propicia, ni puede conducir a fin preconcebido lo que inicia. Desde esta posición, el ser humano es un ser inacabado, un ser aún en proceso, y para conseguir esa proyectada completud es preciso el despliegue de una férrea voluntad, que no se pare ante cualesquiera medios, una voluntad de dar fin -y no sólo “iniciar”- a lo señalado tendencialmente por la marcha de la naturaleza o de la historia. La gran frustración que habita la capacidad de actuar descansa, según esto, sobre el carácter no soberano con el que repetidamente la filósofa caracteriza la consistencia de la acción, sobre el hecho de que su desenvolvimiento escapa a la proyección del planificar técnico capaz de alcanzar un producto final a través de comportamientos reglados; el necesario desbaratamiento de las intenciones pertenece de por sí a la acción iniciada en el seno de una pluralidad y un mundo en el que gobierna la indeterminación, de modo que “los hombres son libres (...) mientras actúan, ni antes ni después, porque ser libre y actuar es la misma cosa”¹³²². Por esta razón, la categoría de “fin” es extraña al

¹³²¹Cf. “¿Qué es la libertad?”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 24.

¹³²²Ibidem, pág. 24.

ámbito de la acción y, por ende, al de la política¹³²³; si la política desea incorporar fines, como es el caso extremo de las ideologías totalitarias, debe convertirse en una técnica de la organización, en una planificación completa de lo venidero que reduzca todo, hombres y cosas, a la condición de material de producción o medio para fabricar la sociedad y el hombre nuevos anhelados.

¿Qué es el hombre? En absoluto se trata de un ser concluido o armonioso. No, todavía es una criatura enormemente horrible (...) no ha evolucionado siguiendo un plan, sino espontáneamente y ha acumulado muchas contradicciones. (...) Producir una nueva 'versión mejorada' del hombre, ésa es la tarea futura del comunismo. (...) El hombre debe mirarse a sí mismo y verse como una materia prima o, como mucho, como un producto semimanufacturado, y decir: “al final, mi querido *Homo sapiens*, voy a trabajar sobre ti”¹³²⁴.

Esta desorbitante ilusión ideológica, el sueño de llegar a ser auténtico señor de las propias acciones y actividades, de acuerdo con Arendt, no es nueva. Ya estaba presente desde los inicios de la especulación filosófica, aunque fuera en formas más aparentemente benignas. Anteriormente nos hemos referido a la conversión de la *polis* en un cierto material de fabricación, tanto en Platón como en Marx. La novedad que aportaron las ideologías, por lo tanto, se revela no tanto en el orden de la originalidad como en el de la coherencia, dado que llevaron hasta sus consecuencias últimas la concepción de los hombres como medio de producción. Arendt subraya la contundente propuesta conceptual marxiana como una plataforma privilegiada de esta posición preñada de efectos:

Se esboza una forma de sociedad y Estado que se cree poder producir en el sentido de un producto del trabajo, con la salvedad de que, en lugar de la materia de la naturaleza, son los

¹³²³Véase *supra*, II, 2, “La dimensión humana del 'hacer'”.

¹³²⁴Trotsky, citado en: Figes, O., *La revolución rusa (1891-1924)*, op. cit., pág. 798. Véanse también las palabras de Isaak Steinberg, Comisario del Pueblo para la Justicia en el primer gobierno revolucionario soviético: “All aspects of existence -social, economic, political, spiritual, moral, familial- were opened to purposeful fashioning by human hands” (“Todos los aspectos de la existencia -social, económica, política, espiritual, moral, familiar- estaban abiertos a la deliberada fabricación a través de las manos humanas”). Citado en: Griffin, R., *Modernism and Fascism*, op. cit., pág. 169.

hombres mismos los que tienen que ofrecerse como material¹³²⁵.

Arendt está persuadida de que el principio de la fabricación, pensado como remedio a la imprevisibilidad de las acciones humanas, fue, a partir del prejuicio filosófico previo, encumbrado como principio conductor de las modernas construcciones ideológicas y su propuesta de sentido absoluto para la existencia humana. El cuadro que describe, por lo tanto, hace coincidir de modo simétrico uno de los principios básicos de la filosofía política con lo traído a la realidad por las ideologías totalitarias. Con el encumbramiento moderno de las ideologías, por lo tanto, no se produjo una ruptura con los anteriores supuestos filosóficos en el sentido de una concepción separada y diversa de la perfección humana, sino la cristalización de una nueva actitud -práctica, agresiva, terminantemente consecuente- hacia ese ideal.

Toda ideología parece constituirse, de acuerdo con Arendt, como instrumento realmente operante de abolición de la espontaneidad humana y la libertad, frente al carácter sólo pensado de tal proyecto por parte de la filosofía política clásica. El paso entre una y otra, entre lo pensable y lo agible, que hasta el nacimiento de la modernidad estaba obstaculizado por los presupuestos ontológicos que primaban la contemplación y el ser, fue abierto por una nueva concepción ontológica que reformuló lo real como *proceso*, como devenir continuo de fuerzas impersonales, llámense “Historia” o “Naturaleza”, o, como en el caso del liberalismo y su “mano invisible”, “Mercado”. Este paso fue implantado, de acuerdo con la pensadora judía, a través de la drástica transformación de la realidad que suscitó la puesta en movimiento de descomunales fuerzas materiales, dirigidas a la “acumulación de riqueza”, por parte de la sociedad burguesa, y fue consignado filosóficamente por Hobbes¹³²⁶ al estatuir que la consistencia de la vida social respondía a la lógica de esos movimientos ciegos y consistía en un interminable proceso de acumulación de capital y paralela acumulación de poder¹³²⁷. Es importante señalar al respecto que el pensamiento de

¹³²⁵ Arendt, H., *Diario filosófico*, mayo de 1951, op. cit., pág. 80.

¹³²⁶ Cf. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., págs. 230 y ss.

¹³²⁷ “La insistencia de Hobbes en el poder (...) surgió de la proposición teóricamente indiscutible según la cual una inacabable acumulación de propiedad debe estar basada en una inacabable acumulación de poder”. *Ibidem*, pág. 235. Es importante señalar aquí que la utilización del término “poder” (*power*) por parte de Arendt habrá de ser sustituida en obras posteriores por la de otros como “dominio” o “soberanía”, dado que entonces reservará aquella denominación exclusivamente para la concertación entre individuos sólo propia de la acción política, y no para la disposición instrumental de medios dirigidos a la consecución de fines. Cf. “On Violence”, en: Arendt, H., *Crises of the Republic*, op. cit., especialmente págs. 134 y ss. En esta última obra Arendt define el poder (*power*) como “(...)

Arendt está fundado en una suerte de “materialismo histórico” análogo al de Marx, aunque no a sus consecuencias; nos referimos a la convicción de que el movimiento de las ideas está fundado en el de lo real. El pensador, el filósofo, propiamente, no “inventa”, sino que revela las posibilidades que emergen del orden de las cosas y sus configuraciones históricamente cambiantes. Esta fundación de las ideas filosóficas en el sustrato ontológico del mundo, aunque en principio pueda parecer ajena al filosofar de Arendt en tanto parece inclinar a la aceptación, de tipo marxiano, de un determinismo histórico, no es de extrañar si tenemos en cuenta que su posición es inequívoca en un aspecto decisivo: es la acción, y no el pensamiento, la que constituye la capacidad humana de introducir lo nuevo. Sin *praxis*, la posición humana en el mundo no puede ser otra que la de aceptación de su anónimo discurrir. La ontología sola, sin la presencia de la acción que “perturba la quietud de la sustancia”¹³²⁸, presenta un paisaje desolado para la vida humana. Por esta razón, la situación respectiva de Marx y de Arendt en el cuadro del pensamiento histórico es diametralmente opuesta: mientras Marx postula la realización de una “filosofía al servicio de la historia”¹³²⁹, la pensadora judía concibe su tarea, al modo de Benjamin, como un pensar *contra* la historia. No obstante la divergencia de conclusiones, Arendt apuesta también, como Marx, por el hecho de que la nueva concepción política llevada adelante por la burguesía estuvo determinada más por las exigencias de acumulación económica que por un interés filosófico “separado”¹³³⁰, de modo que “el repentino declive de la moral en el mundo occidental parece menos provocado por el desarrollo autónomo de ciertas 'ideas' que por una serie de nuevos acontecimientos políticos y por nuevos problemas (...) con los que se enfrentó la humanidad sorprendida y confundida”¹³³¹.

Volviendo a la moderna noción de la realidad como *proceso*, el pensamiento filosófico moderno ofreció un soporte conceptual, según Arendt, para la consolidación de un modo de comprender lo real basado en ella. Es conveniente lanzar la mirada al capítulo anterior para asir con

the human ability not just to act but to act in concert” (“...la capacidad humana no sólo de actuar, sino de actuar en común”), frente al carácter instrumental de la violencia (*violence*). *Ibidem*, págs. 143-145. En *Los orígenes del totalitarismo*, la autora todavía utiliza el concepto de “poder” de acuerdo con la conceptualización tradicional e instrumental, más que en su genuina forma política. Para Gadamer, el concepto de “poder” está marcado por una confusión histórica, no con el de “violencia”, sino con el de “autoridad”: “El declive moderno de la autoridad ha conducido a la confusión entre poder y autoridad (...)”. López Saénz, M.C., “Reconocimiento y crítica de la autoridad en H.G. Gadamer”, *op. cit.*, pág. 357.

¹³²⁸ Expresión tomada de: Hegel, W.G.F., *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, pág. 423.

¹³²⁹ Marx, K., *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, *op. cit.*, pág. 44.

¹³³⁰ Cf. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, *op. cit.*, pág. 251.

¹³³¹ *Ibidem*, pág. 280.

más firmeza esta relación apuntada¹³³²: Marx, particularmente, insertó al hombre en el flujo de los procesos materiales al convertir toda expresión de actividad humana en fuerza natural o biológica. El pensador renano llevó a plenitud la noción de un desarrollo automático de los asuntos humanos, lo que sólo está a “un paso” del “pensamiento procesual ideológico”¹³³³, pero, a la vez, su concepción sólo pudo tomar cuerpo a partir de la naturalización platónica de la esfera política de la “caverna”, gobernada, según el filósofo ateniense, por el sistema de necesidades biológicas antes que por la apertura de lo libre¹³³⁴. La idea marxiana del “fin de la historia”, según esto, consuma la visión de lo real como un gigantesco proceso en el que todo lo singular es deglutido y procesado¹³³⁵. Si el hombre es definido como *animal laborans*, su destino se identifica con los derroteros de una necesidad que escapa a su intervención. Es de este modo, según Arendt, cómo la filosofía terminó imponiendo la historia a la política¹³³⁶, existiendo un hilo patente que enhebra la categoría ideológica de “proceso” histórico o natural al tronco del pensamiento filosófico moderno¹³³⁷. Que el proceso sea histórico o natural es, para Arendt, algo casi indiferente, ya que lo que marca la posición ontológica general, y prima sobre cualquier adjetivación, es la idea de proceso. Por esa razón, se pueden alcanzar resultados tan similares en uno y otro caso, como sucedió en los aparentemente contradictorios totalitarismos nacional-socialista y bolchevique. Existe una identidad filosófica profunda que, irónicamente, podría hacernos detectar que la gran diferencia entre ambos es que el segundo funcionó en torno a los célebres “planes quinquenales”, mientras el primero proyectó en su lugar “planes cuadriennales”. Esa mismidad filosófica puede ser encontrada, en su primera formulación severa y rigurosa, en Marx, en el que se superponen los movimientos histórico y natural hasta formar un caudal continuo e integrado; de este modo, de acuerdo con Arendt, la cercanía entre Marx y Darwin es tal que podemos considerar que los movimientos de la historia y la naturaleza “son uno y el mismo”¹³³⁸; a la vez que Marx naturaliza la historia, Darwin historiza la naturaleza, y ese cruce de consecuencias impredecibles funda el suelo de una copertenencia radical entre los movimientos histórico y natural que obliga a afirmar a la pensadora judía que la “ley 'natural' de la supervivencia de los más aptos es, pues, una ley histórica”, y terminó siendo válida

¹³³²Véase *supra*, III, 3.3, “Karl Marx y el triunfo del *animal laborans*”.

¹³³³“De Hegel a Marx”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 112.

¹³³⁴Véase *supra*, III, 2.2.1, “La filosofía platónica como rama de la metafísica”.

¹³³⁵Cf. “El concepto de historia: antiguo y moderno”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 127.

¹³³⁶Cf. Birulés, F., “Introducción”, en: Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 33.

¹³³⁷“Introducción a la política II”, en: *ibidem*, pág. 72.

¹³³⁸Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 621.

tanto para el nazismo como presente en “la ley marxista de las clases más progresistas”¹³³⁹.

En el siglo XIX nos encontramos con un cruce fatídico entre la tradición filosófica, el desatamiento de procesos económicos cuasi-automáticos y la nueva mentalidad científico-técnica volcada no en el conocimiento, sino en la aplicación de lo ideado por la mente. Esta confluencia determinó de modo catastrófico, según piensa Arendt, el devenir de la idea de libertad, y su presencia efectiva en el campo de la sociedad moderna. Arendt, al desentrañar la reformulación ideológica de la condición humana, presta especial atención al destino que se le deparó deparó a la libertad propia de la acción, que dejó de tener cabida en una reconstrucción que aunó sus esfuerzos en la remisión de la actividad humana a experiencias controlables y previsibles. En este contexto, las ideologías partieron del estado de cosas heredado de la filosofía política, que en el caso de la época moderna se articuló como una filosofía de la historia que siempre, según la filósofa judía, excluyó de su horizonte la libertad emergente del actuar de los individuos reales¹³⁴⁰. El fatalismo denodado de la filosofía de la historia, en su voluntad de otorgar a lo futuro la seguridad de lo ya acaecido¹³⁴¹, ofreció a su tiempo la posibilidad de pensar en una “fabricación” de un ser humano despojado de la fuente de toda incertidumbre, lo que fue operado por las ideologías aupadas en el siglo XX al poder de los mecanismos estatales, el nazismo y el bolchevismo estalinista. Si lo que existe es un proceso en el que está inmerso todo ser humano, no puede existir otra libertad que ésta.

La principal raíz de la inseguridad y la falta de dominio que distinguen a la acción de otras experiencias es, para Hannah Arendt, como ya hemos apuntado, el hecho de la pluralidad humana. La acción es, según afirma la autora, la única actividad que los hombres no pueden realizar en soledad; para ella, el hecho de que las acciones que iniciamos se introduzcan en una trama imprevisible de acciones iniciadas por otros imprime en ellas el carácter peculiar de incertidumbre que les es propio¹³⁴². Si sólo existiera un hombre sobre la tierra, su dominio sobre lo que inicia podría ser idealmente completo, cosa que no ocurre cuando los otros poseen también la iniciativa de poner cosas en marcha. Las ideologías, como forma de doblegar el discurrir de los asuntos humanos

¹³³⁹Ibidem, pág. 622. Por esta razón, Arendt evoca las palabras de Engels acerca de Marx, considerándole “el Darwin de la historia”. Citado en: ibídem, pág. 621.

¹³⁴⁰Cf. Abensour, M., “Against The Sovereignty of Philosophy Over Politics”, op. cit., pág. 979. Véase lo categórico que a este respecto sigue manifestándose Althusser: “Althusser intenta eliminar coherentemente todas las referencias a los individuos reales de la base real de la historia, puesto que el punto de vista del individuo no pertenece a la historia”. Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, op. cit., pág. 145.

¹³⁴¹Cf. Prior Olmos, A., *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, op. cit., pág. 66. Para un estudio que ilumina la problemática de la libertad en el pensamiento de Arendt, puede consultarse toda esta obra.

¹³⁴²Véase *supra*, II, 2, “La dimensión humana del 'hacer'”.

a la seguridad de lo previsible, suplantaron definitivamente la libertad que surge de la pluralidad y convivencia de los hombres distintos –tizada de radical incertidumbre- por el modelo de libertad del hombre solo, del individuo único que no ha de temer que sus actuaciones se vean desviadas por las de los otros. La humanidad, en la forma de la raza o el proletariado, fue puesta como individuo único sometido a la normativa de un proceso ineluctable; la sociedad se transformó en una maquinaria que hizo superflua la pluralidad humana. Así pues, los ideólogos no dejaron nunca de hablar de “libertad”, pero la redefinieron de modo tal que, a su través, anularon a la vez la libertad específicamente humana perteneciente a la acción. Cristalizó de esta manera el viejo prejuicio de adoptar como única libertad deseable la identificada con la omnipotencia o soberanía, esto es, la capacidad del actor de controlar de principio a fin aquello que lleva a cabo, mientras se procedió a desterrar la genuina forma de libertad basada en la espontaneidad, por naturaleza unida siempre al desconocimiento de las consecuencias. Este prejuicio se convirtió en ejercicio supremo en la institución totalitaria de los campos, que, si escuchamos a Arendt, no tuvieron como fin el de las instituciones penitenciarias al uso, el de castigar, sino el más ambicioso y terrible de crear las condiciones de eliminación de toda espontaneidad¹³⁴³. En los campos, según relata, asistimos al más gigantesco experimento nunca realizado con la condición humana: el ensayo de las condiciones de la dominación total a través del perfecto aislamiento y la erradicación total del sentido común a través del imperio de la ideología, conducente a la transformación de los seres humanos en complejos animales de reacciones calculables¹³⁴⁴. Los campos enseñan cómo no existe una naturaleza humana fija, independiente de las condiciones del mundo que le toca habitar, y que “el poder del hombre es tan grande que realmente puede ser lo que quiere ser”¹³⁴⁵. Con ellos, los totalitarismos demostraron lo que la tradición filosófica clásica apenas había señalado como pensable, pero que sí había sido formulado por algunos filósofos del siglo XIX que postularon un humanismo obsesionado por la omnipotencia humana.

Según se desprende del análisis de Arendt, lo verdaderamente escalofriante de la experiencia totalitaria es que pone en práctica las técnicas precisas según las cuales puede transformarse a voluntad la naturaleza humana¹³⁴⁶, y arroja a la cara del pensamiento filosófico su incapacidad para

¹³⁴³Cf. “Social Science and Concentration Camps”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 242.

¹³⁴⁴Cf. ibídem, pág. 240.

¹³⁴⁵Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 612.

¹³⁴⁶Como ya señalamos más arriba, sólo en *Los orígenes del totalitarismo* utiliza Arendt la expresión “naturaleza humana”, que más tarde prefirió sustituir por la de “condición humana”, más apegada a la consistencia de un ser que no posee esencia, sino condiciones de existencia.

comprender el existir humano en su concreción. Una vez más nos encontramos con la incapacidad para comprender, exhibida por la filosofía, al ofrecer una versión de los seres humanos despojada de las capacidades de acción y carente de la condición crucial de la pluralidad; ello ofreció la oportunidad, según la autora, de desarrollos posteriores encaminados, como los totalitarios, a realizar en la efectividad de la vida en común una existencia sin espontaneidad ni política en absoluto. En esta dimensión específica, lo insatisfactorio del concepto de “naturaleza humana” esgrimido por la tradición filosófica desembocó en una histórica insatisfacción por la realidad empírica de los seres humanos que pudo disparar, en una situación histórica como la moderna, el deseo de reconstruir, de una vez por todas, la vida de los hombres sobre la tierra. La responsabilidad filosófica, la incomprensión profunda de la existencia humana que generalmente demostró en la consideración de la “naturaleza humana”, puede localizarse en dos vías de determinación complementarias: a) la primera, el desprecio de la pluralidad reinante en el espectro del mundo del aparecer; b) la segunda, la conformación de un modelo que hizo de la naturaleza la fuente de los derechos humanos, despolitizando el campo de la interacción humana y dejándolo a merced, en última instancia, de la primacía de los procesos biológicos.

a) En lo tocante al primer aspecto, es llamativo cómo Arendt realiza un análisis en el que se ofrece una correlación estricta entre el establecimiento de unos derechos del hombre abstractos y ajenos a la pluralidad humana, tal y como los formuló el siglo XVIII, y la definición filosófica del ser humano como esencia situada más allá de toda diversidad aparente; en ambos casos, el sujeto de la definición es *el* hombre, pero no *los* hombres. Los derechos del hombre, base del desarrollo contemporáneo de los derechos humanos, fueron formulados de tal manera que disponían como referente al hombre “abstracto”, un ser humano “que parecía no existir en parte alguna”¹³⁴⁷. En esta esquematización metafísica de lo humano, lo que precisamente había desaparecido era la dimensión política y activa que impregna la condición humana en su efectiva realidad mundana, el hecho de que no hay ningún ser humano cuya existencia pueda abstraer la pertenencia a un conjunto de relaciones políticas comunitarias, concretas y diferenciadas. La falla fundamental de estos derechos *del* hombre es, entonces, la no contemplación de la pluralidad humana radicada en la diversidad de condiciones políticas de vida, su carácter unificador del sujeto al que se dirigen, que elimina toda diferencia para dirigirse únicamente al ser humano como tal, pero, como precio a pagar por ello,

¹³⁴⁷ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 413.

con las diferencias deja fuera a los seres humanos realmente existentes. De este modo, los derechos del hombre fueron pensados para ser válidos “aunque sólo existiera un ser humano sobre la tierra”¹³⁴⁸, y en su efectividad no pudieron amparar -como demostró el exterminio organizado de millones de seres humanos en el siglo XX- su existencia real y “dispersa”. Si, por otro lado, atendemos a la crítica arendtiana del concepto de “ser humano” tal y como fue formulado por la tradición filosófica, encontramos que sus dardos se dirigen exactamente al mismo objetivo¹³⁴⁹. Arendt señala cómo el concepto de hombre de la tradición filosófica estatuyó una esencia transfenoménica desgajada de toda pluralidad, estructurando la humanidad del hombre en torno a una naturaleza humana desvestida de toda relación política y sólo relativa, de modo tautológico, a sí misma. Por ello, “todos sus enunciados serían acertados si sólo hubiese un hombre, o dos hombres, o bien hombres simplemente idénticos”¹³⁵⁰. Ahora bien, una comprensión tal de la humanidad de los hombres constituye un intento fracasado de determinarla, una tentativa que no cancela la posibilidad de la superfluidad de los hombres y, por lo tanto, sólo “formula” los derechos humanos, pero no los “establece” filosóficamente¹³⁵¹ como garantía de protección de la pluralidad y la dispersión constitutivas de la existencia humana real:

El camino erróneo: amar en un hombre lo universal, convertirlo en un 'recipiente'; eso nos parece tan obvio porque interpretamos lo sensible como 'suprasensible' y así lo tergiversamos; pero lo cierto es que se da en ello casi un asesinato potencial, una especie de sacrificio humano¹³⁵².

La gran responsabilidad de la filosofía en el camino del asesinato universal de los hombres no reside en una contribución directa, deliberada o consciente, sino en una carencia dramática en la constitución de una idea del ser humano, dado que en el seno de la concepción filosófica, la idea del hombre se recortó y separó de la realidad de los hombres, se independizó de los fenómenos y los individuos y los dejó al albur de lo que la voluntad de dominio quisiera hacer con ellos, porque

¹³⁴⁸Ibidem, pág. 421.

¹³⁴⁹Véase, por ejemplo, *supra*, III, 2.2.1, “La filosofía política platónica como rama de la metafísica”.

¹³⁵⁰Arendt, H., *Diario filosófico*, agosto de 1950, op. cit., pág. 15. Es notoria la coincidencia con la anterior cita relativa a los derechos humanos.

¹³⁵¹Cf. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 601.

¹³⁵²Arendt, H., *Diario filosófico*, agosto de 1950, op. cit., pág. 15.

“hablaba del hombre en singular, y sólo tangencialmente abordaba el hecho de la pluralidad”¹³⁵³. El pensamiento filosófico, según Arendt, en el arco que abre Platón y cierra Heidegger, ha considerado a la pluralidad como “un obstáculo en el camino del hombre”¹³⁵⁴, y, por ello, ha sido incapaz de levantar empalizadas conceptuales efectivas contra la tentación totalitaria, que, en su límite, partía de la misma voluntad de alcanzar una soberanía *del* hombre sobre los asuntos humanos.

b) En segundo lugar, el concepto filosófico de “naturaleza humana” puede ser unido a los destinos de unos derechos humanos considerados como derechos “naturales”. Si los seres humanos son una naturaleza, tal y como pensó la tradición filosófica, los derechos humanos, en tanto tales, habrán de constituirse en derechos fundados en el carácter natural del hombre; con ello, tal y como apunta Arendt, el ser humano quedó reducido a sus caracteres no-políticos, a aquellas dimensiones de su existencia indiferenciadas e indiferentes a las particularidades de la singularidad, y todo ello debido a su localización en las idénticas cualidades biológicas del puro vivir. El ser humano, por mor de una concepción naturalista de los derechos, dejó de vincularse intrínsecamente al ejercicio de derechos específicamente políticos y fue abandonado “con aquellas cualidades que (...) sólo pueden destacar en la esfera de la vida privada y que deben permanecer indiferenciadas, simple existencia, en todas las cuestiones de carácter público”¹³⁵⁵.

La realización efectiva de esta despolitización extrema de los seres humanos, anterior a su consumación totalitaria, fue localizada por la pensadora judía en la emergencia, en el período de entreguerras, de la figura del refugiado y el apátrida, aquellos que, como resultado de la radical transformación del panorama político europeo tras la I Guerra Mundial, de repente habían sido despojados de pertenencia a una comunidad política determinada y habían sido, por lo tanto, arrojados a la sola condición natural de ser humano. Lo que demostró la figura del refugiado, doble irónico de la esencia filosófica humana reducida a la naturaleza, fue que al constituirse un ser humano puramente natural, privado de pertenencia a comunidad alguna, lo que se presentó a las puertas de las fronteras de los países europeos pidiendo asilo no fue reconocido ya como un ser humano, porque “la pérdida de la comunidad misma” le había arrojado “fuera de la humanidad”¹³⁵⁶.

¹³⁵³Citado en: Birulés, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, op. cit., pág. 59.

¹³⁵⁴Arendt, H., *Diario filosófico*, mayo de 1951, op. cit., pág. 79.

¹³⁵⁵Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 425.

¹³⁵⁶Ibidem, pág. 421. Las interesantísimas consideraciones de Arendt acerca de la figura del refugiado político, a la luz

Apelar a la naturaleza como fuente de los derechos, tal y como había hecho la tradición filosófica, condujo a una marcada impotencia política, a la ineffectividad de cualquier garantía que asegurase la persistencia de la condición humana en los límites de la pluralidad y la libertad política, y, en última instancia, sólo demostró eficacia en sus resultados totalitarios, como el caso del concepto nazi de *Volksgemeinschaft*, la idea de una comunidad basada en la “igualdad absoluta de todos los alemanes, una igualdad no de hecho, sino de naturaleza (...)”¹³⁵⁷.

En suma, lo que el fenómeno del totalitarismo puso de manifiesto, de una forma brutal y desnuda, es que el objeto filosófico de la reflexión antropológica que sirvió de sostén a la categorización de los derechos humanos, al despojar de pluralidad y relaciones políticas, al reducir a los hombres a su simple condición biológica societaria de seres laborantes -como en el caso de Marx- pensó a los hombres como seres despojados de su condición humana misma, y abrió la posibilidad consecuente de una transformación planificada de la misma “naturaleza humana” que trataba de fijar y proteger. El ser humano pensado aparte de su pertenencia y filiación a una comunidad política por la que fuera reconocido como agente de un actuar libre, espontáneo, concertado con otros, ya no era propiamente un hombre, sino un momento prescindible del proceso de desarrollo de la “humanidad”. Las ideologías totalitarias, en fin, descubrieron el hecho, desatendido en la reflexión filosófica, de que *el* ser humano no es un ser humano. Y descubrieron también que, aunque no correspondiera a los seres humanos empíricos, *el* ser humano podía ser fabricado, realizado por fin como sujeto único y omnipotente utilizando a los individuos como material o argamasa en su producción.

Las ideologías, en su reestructuración de las experiencias humanas, universalizaron, al postular la construcción procesual de un súper-sujeto indiferente a la singularidad de los hombres, la libertad propia del ámbito de la fabricación –la libertad del artesano o *demiurgo* que fabrica, sin la intromisión de otros, lo que previamente ha proyectado- con el fin de expulsar de los asuntos de

de experiencias recientes como la llegada masiva de refugiados a las fronteras europeas con motivo de guerras sanguinarias como las de Oriente próximo o Afganistán, o de la huida de países africanos devastados e incapaces de asegurar unas condiciones indispensables de vida política estable, han vuelto a cobrar una relevancia de primer orden, poniendo de manifiesto, de nueva manera, los peligros de la desintegración moderna de la esfera política: “El peligro (...) es que hoy, con el aumento de la población de los desarraigados, constantemente se tornan supérfluas masas de personas si seguimos pensando en nuestro mundo en términos utilitarios”. *Ibidem*, pág. 616.

¹³⁵⁷*Ibidem*, pág. 497.

los hombres lo inseguro que impregna la acción. De esta manera, las ideologías llevaron a término - si se quiere grotesco, pero término al fin y al cabo- la visión filosófica de una unidad esencial de los hombres y concibieron que éstos se pueden integrar sin resto en un sujeto único que, frente al caos de la libertad de cada uno, sea el sujeto verdaderamente libre capaz de “hacer” sin las distorsiones provenientes de la presencia de otros.

(...) la convicción de que la libertad del hombre debe ser sacrificada al desarrollo histórico cuyo proceso puede ser obstaculizado por el hombre únicamente si éste actúa y se mueve en libertad. Esta concepción es común a todos los movimientos políticos específicamente ideológicos. (...) lo decisivo es que la libertad no se localice ni en el hombre que actúa (...) ni en el espacio que surge entre los hombres, sino que se transfiera a un proceso que se realiza a espaldas del hombre que actúa, y que opera ocultamente, más allá del espacio de los asuntos públicos¹³⁵⁸.

La respuesta ideológica a las perplejidades que emanan de la incontrolable libertad de los individuos en la acción descansa en la atribución al todo social del exclusivo carácter de actor. En esta erradicación de la libertad incontrolable perteneciente al “entre” de los individuos, Arendt percibió un aire de familiaridad incuestionable con las viejas teorías filosóficas que pensaron la vida de la *polis* como la de un único organismo que carecería internamente de “otros” susceptibles de obstaculizar la compleción de cualquier acción iniciada. Particularmente, existe en la posición de la pensadora judía una implícita geografía que sitúa en correlación al súper-sujeto erigido por las ideologías como único agente del acontecer histórico y al artesano o fabricante que sirve a Platón para pensar en las posibilidades de un actuar tan seguro y previsible como el hacer del productor. Al acercarse a los postulados de la teoría política platónica, Arendt advierte en su seno una reacción abierta contra la pluralidad y sus peligros, y la voluntad de anularla mediante la fabricación de un “cuerpo” político que se constituya en sujeto soberano, “de tal forma que los muchos se convierten en uno y con ello se arroje fuera el auténtico problema de lo político (...)”¹³⁵⁹. De modo semejante, señala como contenido característico de las ideologías la ley de disolución del individuo y sus intereses en el “proceso o progreso de la especie”, la pérdida de relevancia de lo individual, debido

¹³⁵⁸“Introducción a la política II”, en: Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., pág. 72.

¹³⁵⁹Arendt, H., *Diario filosófico*, septiembre de 1950, op. cit., pág. 35.

a que sólo puede manifestarse como interferencia ante la libertad del todo¹³⁶⁰.

La doble dimensión del dominio totalitario, la aplicación sistemática del terror y el “dominio desde dentro” que ejercen las ideologías, se dirige primordialmente a la anulación de la indeterminación presente en la pluralidad. El objetivo del terror, de acuerdo con la filósofa, descansa en el establecimiento de un “anillo de hierro” que comprima a los individuos distintos en una sola masa gobernada, del mismo modo que una masa inerte de carácter newtoniano, por las leyes de la historia o de la naturaleza; para ello, la operación fundamental consiste en aniquilar cualquier asomo de espontaneidad, puesto que el discurrir del proceso histórico o natural sólo es agible bajo la condición de eliminar el obstáculo de la acción humana¹³⁶¹.

Aunque Lenin no alcanzó, según Arendt, el nivel del totalitarismo, las coordenadas ideológicas de su pensamiento son indubitables: “El comunismo no tolera las tendencias individualistas. Son dañinas. Interfieren con nuestros planes”¹³⁶². El efecto coordinado del terror (dominio exterior) y la ideología (dominio interior) consiste, pues, en la unificación de la pluralidad humana en un sólo agregado que piensa y reacciona de manera idéntica, “como si su pluralidad se hubiese fundido en un hombre de dimensiones gigantescas”¹³⁶³. El terror limpia de obstáculos el desenvolvimiento libre del sujeto único construido con la argamasa de los individuos y arrastrado por las leyes de la historia y de la naturaleza, ante las cuales la acción indeterminada o la natalidad sólo pueden constituir elementos de retardo. Lo inquietante, pues, que da a luz la versión arendtiana es que, desde la perspectiva del contraste con la filosofía política, el terror puede ser comprendido como posibilidad última de la exigencia de unificación del campo de la política, como medio desesperado de obtener lo que es imposible de alcanzar por otros medios “filosóficos”.

El coste de la libertad postulada por las ideologías – identificada con la omnipotencia del hombre- reside entonces en la superfluidad de los hombres, en la noción de que es necesaria su organización estricta para “dominar a los seres humanos hasta el grado en que pierdan, junto con su espontaneidad, la impredecibilidad específicamente humana de pensamiento y acción”¹³⁶⁴. No otra cosa es, según Arendt, la empresa totalitaria de “fabricar” una sociedad estrictamente unitaria, ya que la forja de un sujeto “total” habría de ser el único modo de realizar una libertad entendida como

¹³⁶⁰“On the Nature of Totalitarianism”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., págs. 340- 343.

¹³⁶¹Cf. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 623.

¹³⁶²Citado en: Figes, O., *La revolución rusa (1891-1924)*, op. cit., pág. 797.

¹³⁶³Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 624.

¹³⁶⁴“On the Nature of Totalitarianism”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 350.

la soberanía sobre la totalidad de lo que los hombres hacen: “Lo que liga a estos hombres es una firme y sincera fe en la omnipotencia humana. Su cinismo moral, su creencia de que todo está permitido, descansan en la sólida convicción de que todo es posible”¹³⁶⁵. Por esta razón reina en las sociedades totalitarias la fascinación por lo unitario, por la homogeneidad de las masas coordinadas y los espectáculos de exhibición de multitudes uniformes, por la sujeción a una sola voluntad impuesta que convierte a los individuos aglutinados en un solo cuerpo capaz de hacerlo todo.

El poder, tal como es concebido por el totalitarismo, descansa exclusivamente sobre la fuerza lograda a través de la organización. De la misma manera que Stalin concibió a cada institución (...) sólo como una “correa de transmisión que conecta al partido con el pueblo” (...) Hitler, en fecha tan temprana como 1929, vio la “grandeza” del movimiento en el hecho de que sesenta mil hombres “han constituido exteriormente casi una unidad, que realmente estos hombres son uniformes no sólo en ideas (...) descubriréis ...cómo cien mil hombres de un movimiento se convierten en un solo tipo”¹³⁶⁶.

El sujeto libre postulado por las ideologías surge de la inmersión de los individuos separados en un proceso total en el que cada uno adquiere una función precisa y sólo constituye un momento necesariamente irrelevante ante la grandeza del todo. Por ejemplo, para Stalin, incluso los “líderes vienen y van (...) pero el pueblo permanece”¹³⁶⁷. Este proceso que borra cualquier diversidad entre individuos puede conservar en cada ideología concreta una naturaleza peculiar, pero determinó la nota característica del pensamiento ideológico, que es el pensamiento procesual mismo; tanto da, afirma Arendt, que se piense como el proceso de la naturaleza o de la historia –como hacen respectivamente el nazismo y el comunismo- ya que en ambos casos lo verdaderamente relevante es el pensamiento de una realidad total que adquiere los atributos de un sujeto y excluye a los individuos existentes del papel de actores para condenarlos al de instrumentos de realización. En el seno de este proceso, entonces, el hombre particular es concebido únicamente como función, y, más específicamente, es definido bien como obstáculo, bien como facilitador de la marcha del proceso. Estas son, según Arendt, las únicas alternativas que caracterizan a los hombres de acuerdo con las

¹³⁶⁵ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 29.

¹³⁶⁶ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 565.

¹³⁶⁷ Citado en: Overy, R., *Dictadores*, op. cit., pág. 253.

ideologías que les preparaban para desempeñar igualmente el papel de víctimas del proceso o de ejecutores¹³⁶⁸.

La conversión de los hombres en solas funciones de un proceso que los arrastra, su transformación en cosas calculables, se llevó a cabo a través de la reducción e identificación de cada uno con su función¹³⁶⁹, y, en última medida, de la caracterización de las funciones posibles en una articulación dualista. Esto, a su vez, apunta a otra de las señas que distinguen a las ideologías: la articulación de la realidad en torno a un sistema de oposiciones binario, la división estricta de la humanidad en dos polos irreconciliables e inconfundiblemente distinguidos a los que el proceso reserva funciones y destinos también estrictamente separados¹³⁷⁰. Es fundamental en esta división estricta de la humanidad en dos polos opuestos la concepción de que es la esencia lo que hace pertenecer a los hombres a uno u otro “partido”, y no lo que hacen y dicen; los hombres *son*, no actúan o hablan. El individuo puede no saber qué es, pero la penetración en el conocimiento de la realidad lograda a través de la cosmovisión ideológica lo determina categóricamente, aunque los hechos “aparentemente” lo contradigan¹³⁷¹.

Insertados los hombres en un proceso concebido como el metabolismo vital de un súper-sujeto, fueron reducidos por las ideologías a las condiciones de identidad e intercambiabilidad de las que goza cualquiera de sus *momentos*, que ha de desaparecer en favor de la pervivencia del todo; paralelamente, el interés por el mundo, las cosas y su substancia fue plenamente sustituido por el exclusivo interés por el proceso que conduce a su producción, lo que explica el desapego mundano

¹³⁶⁸“According to this law, they may today be those who eliminate the “unfit races and individuals” or the “dying classes and decadent people” and tomorrow be those who, for the same reasons, must themselves be sacrificed” (“De acuerdo con esta ley, (los hombres) pueden ser hoy los encargados de eliminar a las “razas e individuos inadaptados” o a las “clases sociales agonizantes y la gente decadente” y mañana ser ellos mismos los que, por las mismas razones, han de ser sacrificados). “On the Nature of Totalitarianism”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 349.

¹³⁶⁹Cf. “Mankind and Terror”, en: *Ibidem*, pág. 305.

¹³⁷⁰Las categorías enfrentadas pueden, en cada caso, variar, pero el dualismo se mantiene en todo pensamiento ideológico la rígida línea que separa a los hombres en dos grupos irreconciliables: burgueses y proletarios, raza aria y razas inferiores, etc.

¹³⁷¹Hannah Arendt refiere, por ejemplo, a la categoría soviética de “culpable objetivo”, es decir, del individuo que, “sin saberlo”, y aunque subjetivamente sea simpatizante del régimen, es considerado enemigo “del pueblo” por *ser* burgués, *kulak*, ucraniano, etc.: “Merely belonging to a “dying” class made one “objectively” guilty, without having “subjectively” committed any crime whatsoever” (“Sólo pertenecer a una clase “agonizante” hacía a uno “objetivamente” culpable, sin haber “subjetivamente” cometido crimen ninguno”). “The Eggs Speak Up”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 276.

–la “mentalidad no mundana”– que muestran los movimientos ideológicos¹³⁷², así como su emancipación de la realidad presente –que puede ser suprimida o sacrificada– ante la perspectiva de lo que el proceso ha de realizar. La perspectiva profética del fin del proceso invitó a devaluar todo lo que constituye el estado presente del mundo y a utilizar cualquier medio para facilitar el advenimiento de la realidad completa anhelada; por esta razón, Arendt incluye en su caracterización de las ideologías la sumisión definitiva a las consecuencias lógicas de concebir lo político en torno a las categorías de medios y fines –tal y como había procurado la tradición filosófica¹³⁷³– y, por lo tanto, la aceptación de la violencia como medio preferente, ya que es el que más fácil y rápidamente puede alcanzar los fines que se propone.

3.2.2. Realidad y lógica

Si bien Arendt señaló varias vías según las cuales la filosofía ha de reconocer alguna suerte de responsabilidad en el éxito sin precedentes del pensamiento ideológico del siglo XX, el modelo de todas ellas es, como hemos indicado, el desprecio y olvido de la pluralidad como principio y determinación primera del campo de lo político. El desplazamiento de la pluralidad en favor de principios unificadores, la sustitución de la acción por la organización, y la soberanía remitida a un súper-sujeto único –la *polis* ya en Platón, la raza o la clase en las ideologías modernas– es considerado en la ingente masa de sus escritos como fundación de un modo de dirigirse a la esfera de los asuntos humanos que poseerá en los totalitarismos alemán y ruso unos efectos no por imprevistos menos ciertos y terribles. Arriba hemos observado cómo aquel borrado de la pluralidad pudo alcanzar a converger en una ontología que Arendt considera característica de la anulación ideológica de la política¹³⁷⁴. Las ideologías consumaron la representación de toda realidad como proceso regido por patrones automáticos capaces de engullir cualquier forma de indeterminación, terminando de incorporar al suelo ontológico natural cualquier expresión singular de la vida humana. No obstante, la pensadora judía advirtió asimismo que el fenómeno de las ideologías, dotado de gran poder totalizador, no podría haberse convertido en catástrofe si hubiera limitado su territorio significativo al ámbito de la teoría. Las ideologías no constituyeron, en la historia de occidente, sólo una teoría más, sino que se especificaron como modos de intervención en la

¹³⁷² Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 284.

¹³⁷³ Cf. “The Egg Speak Up”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 283.

¹³⁷⁴ Véase *supra*, IV, 3.2.1, “Libertad y proceso”.

realidad, como saltos colosales que desgarraron el dualismo teoría/práctica de una manera terriblemente efectiva. Su fatal hallazgo fue encontrar el modo de salvar la distancia que media entre una ontología compleja y una práctica extensible a las grandes masas del mundo moderno, cosa que la filosofía, seguramente, no trató nunca de hacer o pensó como imposible. En este sentido, las ideologías traspasaron ampliamente los diques que contenían dentro de límites a algunas de las intuiciones filosóficas más anti-políticas: Platón, por citar al fundador del filosofar político, nunca dudó de que la acción era, por propia naturaleza, impredecible, por lo que pensó como impracticable, en última instancia, una reforma total del campo de los problemas políticos. La posición del filósofo condujo preferentemente al desprecio y minusvaloración de lo político, pero no a la voluntad de instaurar efectivamente una nueva realidad política integral en la que la acción pudiera sujetarse a previsión y cálculo. Frente a ello, las ideologías sí hallaron el modo de salvar esa dificultad y plantearse, consecuentemente, la transformación sustancial de la vida humana en común¹³⁷⁵. La reja ontológica del filosofar, incapaz de cubrir con efectividad el campo del actuar político, mantuvo a resguardo una parte sustancial de la esfera de los asuntos comunes, mientras que la ontología moderna, adoptada en lo sustancial por las ideologías, se demostró como “superior” y capaz de eliminar las prevenciones filosóficas.

El principio novedoso en el pensamiento ideológico, en el sentido arriba indicado, es que descubrió un modo poderosamente exitoso de realizar el tránsito inmediato de lo especulativo a lo efectivo. El totalitarismo en el poder, en su ejercicio de una “política que por esencia es sólo ideológica”, reveló que la lógica “en general es la única posibilidad de pasar de lo teórico a lo práctico”¹³⁷⁶. La lógica, explotada con profusión por los líderes totalitarios actuó como motor de propagación de sus ideologías, y fue considerada por Arendt como anulación de la distancia entre lo teórico y lo práctico, ya que se mostró como un poder efectivo e inapelable para saltar desde la aceptación de unas premisas a la realización de una conducta específica.

En su obra *Calígula*¹³⁷⁷, que, en esta dirección, puede comprenderse como un ensayo imaginativo acerca del significado de la lógica para el mundo de las relaciones interhumanas, Camus expuso el fantástico poder disolvente que la lógica significa para el mundo de la acción política, además de los estragos que en él es capaz de provocar. El escritor francés también detectó

¹³⁷⁵Cf. “The Ex-Communists”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., págs. 397-398.

¹³⁷⁶Arendt, H., *Diario filosófico*, abril de 1952, op. cit., pág. 196.

¹³⁷⁷Camus, A., *Calígula*; traducido por Albiñana, J.; Madrid, Alianza Editorial, 1999.

cómo la sumisión a la lógica constituía un escape cierto para las aporías que rompen la continuidad entre teoría y práctica, al establecer un tránsito inmediato y cuasi-automático entre una y otra. Calígula, el personaje principal basado en el célebre emperador romano, desencantado por el absurdo que cubre el mundo, encuentra un sustituto para la comprensión donadora de sentido: la lógica, potencia de carácter infinito, capaz de desentrañar un sentido férreo y absoluto ajeno a la incertidumbre de las apariencias. A través de ella, el joven emperador es capaz de extender un sentido omniabarcante sobre toda la faz de lo real, un mecanismo desnudo cuya necesidad y discurrir apodíctico posibilita la sustitución de la realidad frágil y contingente de la vida, el dolor y la muerte por una realidad renovada, consecuente y sólida. La lógica es exhibida en su magnífico poder de establecer una realidad paralela a la fenoménica, pero más coherente y dotada de los atributos plenos de realidad que, para la mente humana, otorga la consistencia deductiva. Calígula, como el creyente moderno en las cualidades reveladoras de su ideología, descubre cómo la cadena enlazada por el razonar lógico es irrompible y salva todas las perplejidades e incertidumbres que rodean al actuar; descubre que lo imperativamente constructivo del razonar lógico está irremisiblemente unido a la negación absoluta del mundo de las apariencias, que el fabricar se une sin solución a la destrucción de lo dado. Aunque la obra de Camus no trate directamente del primado del pensamiento ideológico, y sí más bien del nihilismo y sus resoluciones, lo que su lectura exhibe, si la enfrentamos con el pensar de Arendt, es la correlación del nihilismo y el fanatismo ideológico, unidos por la voluntad de reducir a nada el mundo incierto de la experiencia y la acción. De acuerdo con la filósofa judía, la ideología dispone, precisamente, la base ontológica para la convicción nihilista de que todo está permitido¹³⁷⁸. El desorden de la vida, en la que los seres, cosas, acciones y anhelos se enmarañan en un acaso inasible, ha de dar paso al orden que detrás se oculta, ha de perecer en éste. La lógica disuelve la consistencia (no lógica) del mundo y las cosas, y pone en su lugar la consistencia (deductiva) de los razonamientos. A ese desorden sucede, así, el enlace inexorable de la deducción y la coherencia, del pensamiento y el acto: “Por lo que a mí respecta, he decidido ser lógico, y, como tengo el poder, veréis lo que va a costaros esa lógica. Acabaré con contradictores y contradicciones”¹³⁷⁹.

Si del drama literario volvemos la vista a la tragedia de la historia, encontramos también en Goebbels, el poderoso ideólogo del nazismo, esa certidumbre, fundada en el enlace lógico de

¹³⁷⁸Cf “Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 431.

¹³⁷⁹Camus, A., *Calígula*, op. cit., pág. 31.

premisa y conclusión, que reconstruye por medios deductivos la continuidad anhelada entre teoría y práctica: “La Guerra Mundial ha llegado, el exterminio de los judíos tiene que ser la consecuencia necesaria”¹³⁸⁰. La bella consistencia de la lógica, apunta Arendt, prepara para el crimen¹³⁸¹.

Arendt consideró que el pensamiento sólo alcanza la condición de ideología cuando contiene la certeza de haber logrado descubrir la clave explicativa de la realidad y su discurrir histórico¹³⁸². La ideología, en su culminación totalitaria, operó a través de la eliminación de todo límite interpuesto a la lógica disparada por el establecimiento de una idea como premisa. En este respecto encontramos dos niveles en el análisis arendtiano de las ideologías; por un lado, las ideologías decimonónicas se distinguieron por poner una hipótesis “científica”, como la “supervivencia del más apto” o la “supervivencia de la clase social más progresiva” -tomadas respectivamente de la biología y la historia- como “ideas” presentes en y aplicables al curso total de los acontecimientos humanos; sin embargo, la madurez de los sistemas ideológicos de pensamiento, dada en su cristalización totalitaria, añadió el principio de la coherencia y la consistencia completas, convirtiendo a la idea en premisa lógica de la cual toda realidad puede ser deducida¹³⁸³. Por ello, una proposición aislada puede ser verdadera o falsa, pero no es en ningún caso “ideológica” si no es por la pertenencia a una cosmovisión lógicamente estructurada en la que se da por definitivamente incluida la clave que da cuenta de la totalidad de los fenómenos y sucesos que afectan a los hombres y al mundo que habitan: la lógica que determina sin excepción su despliegue¹³⁸⁴. De esta manera, el

¹³⁸⁰ Apunte de Goebbels en su diario, citado en: Overy, R., *Dictadores*, op. cit., pág. 671. En relación con la inexorable lógica de los líderes totalitarios, Safranski señala: “Sus ideas [de Hitler] no son confusas. Lo terrible a este respecto es, más bien, la inexorable lógica con la que en *Mi lucha* saca consecuencias asesinas a partir de premisas tomadas del racismo y del darwinismo social”. Safranski, R., *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, op. cit., pág. 330.

¹³⁸¹ Cf. “Hermann Broch. 1886-1951”, en: Arendt, H., *Men in Dark Times*, op. cit., pág. 123. Arendt evidencia con rotundidad que, a pesar de las protestas de quienes defendían una parte “buena” del nazismo, distinguiéndola de la “mala” y exculpando al mismo Hitler porque “no conocía” los planes de exterminio llevados adelante por Himmler, no existe tal distinción, dado que los asesinatos masivos organizados y ejecutados por el régimen no eran “excesos revolucionarios” realizados por sólo una parte del partido, sino “the logical consequences of its ideology” (las consecuencias lógicas de su ideología). “At Table with Hitler”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 288.

¹³⁸² “Esta fascinación [la causada por Hitler] (...) se apoyaba desde luego (...) en sus pseudoautorizados juicios sobre todo lo divino y lo humano y en el hecho de que sus opiniones –tanto si se referían a los efectos perjudiciales del hábito de fumar o a la política de Napoleón- siempre encajaban en una ideología que lo abarcaba todo”. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., págs. 431-432.

¹³⁸³ Cf. “Understanding and Politics”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 317.

¹³⁸⁴ “I call all ideologies in this context “isms” that pretend to have found the key explanation for all the mysteries of life and world”. (“En este contexto, llamo a todas las ideologías “ismos” que pretenden haber encontrado la clave explicativa de la totalidad de los misterios de la vida y el mundo”). “On the nature of Totalitarianism”, en: Arendt,

racismo por sí solo, el deseo de revolución o el de justicia social, no son para Hannah Arendt ideologías, pero se convirtieron en tales en el momento en el que se presentaron como la explicación irrefutable de la totalidad de la historia humana, ya sea contemplando en su curso la manifestación ubicua de una conspiración judía o describiendo todo acontecimiento como fruto de la lucha eterna y necesaria de las razas por el predominio. De la misma forma, el comunismo o el socialismo se convirtieron en ideologías cuando pretendieron que todo lo ocurrido en la historia es producto de la “lucha de clases”, y afirmaron haber descubierto con ella la ley que comprende todo acontecimiento y dicta su devenir universal y necesariamente¹³⁸⁵.

Lo notable del análisis de Arendt, cuando no lo tomamos como una lectura vuelta hacia el pasado, sino lanzada al presente de la realidad política, es que muestra que el camino de las ideologías no se cerró con la derrota de los totalitarismos, y no se reduce a las ideas centrales de esos regímenes, sino que seguirá siendo transitable siempre que esté disponible una idea cualquiera, por aparentemente benévola que sea, para ser utilizada como premisa lógica desde la que explicar y organizar el conjunto de la realidad y los asuntos humanos¹³⁸⁶.

En la ideología se produce un desplazamiento del concepto de lo real, un deslizamiento crucial que posibilita la sustitución misma de la realidad a través del fabricar consciente: el campo del acontecer es tachado por el de la coherencia de lo pensable. Lo relativo al conocimiento ideológico, por lo tanto, no puede desligarse para la autora de una dimensión eminentemente práctica, o, por mejor decir, “poiética”, ya que se desvincula de lo solamente teórico para probarse en la construcción de una realidad que haga posible tal conocimiento absoluto. El objeto último del pensamiento ideológico es la realización de un estado de cosas en el que lo real haya sido aplanado y cauterizado de tal manera que nada impida enfrentarse a los acontecimientos y fenómenos con la total convicción de que nada imprevisto sucederá, de que ninguna acción humana vendrá a entrometerse en el funcionamiento inconsciente del proceso que anima el movimiento de las cosas. Por esta razón, las ideologías encumbradas al poder en los años treinta del siglo pasado fiaron toda su fortaleza a la capacidad de predecir el futuro, garantizada en todo previsible devenir lógico y, lo que constituye su dimensión complementaria, se emplearon en profundidad en la fabricación de una

H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 349.

¹³⁸⁵ *Ibidem*.

¹³⁸⁶ Arendt incluso se refirió a la tentación de tomar la idea de “democracia” como premisa de esta naturaleza, lo que detectó en la política exterior norteamericana de los años sesenta como un riesgo incalculable. Cf., Arendt, H., *Crises of the Republic*, op. cit.

realidad en la que tal predicción fuera agible¹³⁸⁷.

Lo crucial de las explicaciones “totales” que ofrecen las ideologías se revela en su desvinculación de los hechos de la experiencia, su emancipación completa de la realidad fáctica, su énfasis desbordado en el futuro frente a la realidad presente. La realidad, desde la perspectiva ideológica, ha tomado la forma de un proceso deductivo en el que el razonar sucede al acontecer. Por ello, en el cuadro general de las significaciones, Arendt sitúa en una contradicción diametral los términos de “experiencia”, por un lado, y “teoría” o “ideología”, por otro¹³⁸⁸. No obstante, que el instrumental conceptual de una teoría o el elaborado andamiaje lógico de una ideología sean la negación de la experiencia viva del mundo, pero, sin embargo, funcionen en éste, es uno de los más patentes problemas al que nos enfrenta la pensadora judía. Encontramos en su análisis una aparente contrariedad que es preciso aclarar: por un lado, la afirmación de que las ideologías prescinden de toda experiencia, desprecian los hechos que conforman el mundo; por otro, que operan efectivamente sobre la realidad y sus hechos, y los transforman. Es cierto que “nada es más incoherente que la suprema coherencia”, como afirmó Goethe, pero el acceso de las ideologías a los medios técnicos del poder vino a demostrar que es posible hacer presente como real aquello que pone a su servicio los medios adecuados¹³⁸⁹. De acuerdo con la autora, las ideologías se conforman ampliamente como modos mentales de desatender el mundo y la experiencia, ya que postulan como principio de toda explicación válida la reducción de lo existente a categorías pensadas que ponen como causa y auténtica realidad de lo que ocurre; de este modo, al distinguir estrictamente los fenómenos aparentes de su causa subyacente, devalúan la apariencia a mero caso sólo poseedor de realidad en tanto se esconda en él el motor profundo de lo real¹³⁹⁰. Lo sorprendente, entonces, es

¹³⁸⁷“Predictions of the future are never anything but projections of present automatic processes and procedures, that is, of occurrences that are likely to come to pass if men do not act and if nothing unexpected happens” (“Las predicciones del futuro nunca son otra cosa que proyecciones de procesos y procedimientos presentes automáticos, esto es, de sucesos que sería probable que sucedieran si los hombres no actuaran y nada imprevisto ocurriera”). “On Violence”, en: *ibidem*, pág. 109. La predicción del futuro, aplicada a los asuntos humanos, constituye uno de los más persistentes ideales de las ciencias sociales; según Arendt, el éxito de su proyecto dependerá de la capacidad para disponer una realidad humana en la que, de hecho, se haya extirpado la capacidad para lo nuevo. Y en este proyecto las ideologías conformaron, sin duda, un aviso acerca del éxito posible de tal voluntad. Cf. “Social Science techniques and the Study of Concentration Camps”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., págs. 232-247.

¹³⁸⁸Véase, por ejemplo: “All our experiences -as distinguished from theories and ideologies (...)” (“Todas nuestras experiencias -en tanto distintas de las teorías y las ideologías ...”). “Thoughts on Politics and Revolution”, en: Arendt, H., *Crises of the Republic*, op. cit., pág. 212.

¹³⁸⁹Véase *infra*, IV, 3.2.3, “Corolario I. Verdad y falsedad”.

¹³⁹⁰La emancipación absoluta de la realidad de la experiencia es un continuo subrayado por parte de los estudiosos de la

que sea precisamente la indiferencia ante la experiencia, tal y como es ejercida por el pensamiento ideológico, lo que posee un poder casi ilimitado, como efectivamente los regímenes totalitarios demostraron, de modificar la realidad del mundo. Lo profundamente amenazante de las concepciones ideológicas estriba, entonces, en que se asientan en la frágil y tornadiza estructura ontológica de la realidad humana; si la naturaleza humana fuera fija y eterna, si la articulación del mundo de los asuntos humanos contuviera patrones y categorías invariables, la empresa ideológica totalitaria no sería más que una tarea vana como derribar un muro a cabezazos y, por lo tanto, no habría de despertar más recelos que cualquier otra pretensión marcada por la imposibilidad.

La percepción ideológica de lo real posee un momento indudable de verdad, y eso es lo que la convierte en un genuino peligro para la vida en común de los hombres. Lo que Arendt enfatiza al detenerse en las amenazas reales del totalitarismo es el hecho radical de su posibilidad, la verdad terrorífica presente en el lema tomado de un libro de Rousset acerca del universo concentracionario, testimonio que conmocionó profundamente a la autora: “Los hombres normales no saben que todo es posible”. Para la filósofa, la fragilidad de los hechos, de la materia fenoménica del mundo humano, es tan acuciante que la voluntad de adecuar la realidad a los postulados ideológicos, lejos de ser la sola expresión de un voluntarismo inane, se presenta como una posibilidad cierta. El objetivo de las ideologías, tal y como lo pusieron en práctica una vez tomados los resortes del poder, se mostró como perfectamente factible: no cambiar los hechos del mundo real, sino cambiar la realidad misma. Los campos de concentración y exterminio, los verdaderos laboratorios en los que se ensayó específicamente la transformación integral de la realidad humana, sirvieron para mostrar que lo real no posee solidez tan rotunda como para evitar su alteración consciente. También manifestaron que, dando la espalda a la experiencia y al sentido común, el mundo podía convertirse en simple material de construcción de los fines de cualquier voluntad. Los campos, en este sentido, fueron auténticos experimentos “contra” la realidad tal y como se da al sentido común, pero su producto, la deshumanización efectiva de los hombres, no dejó por ello de tomar el lugar y los “atributos sensibles” de la realidad desvanecida.

mentalidad ideológica; por citar sólo un ejemplo, valga el siguiente texto del diario de viaje por Rusia de un intelectual francés: “Ningún régimen ha sido hasta este punto el régimen de la mentira. (...) un joven francés viene a visitar el Instituto (...). Viene a estudiar la edificación socialista en la Academia comunista. Lleva aquí dos meses. Está férreamente persuadido de que estamos en el camino socialista; las casas obreras, las fábricas del Estado ... No ve nada, nada de las realidades. Un comunista del Prombank le ha dicho que nuestra acumulación anual supera a la de los Estados Unidos, y eso le basta. Asegura que hay una formidable persecución del comunismo en Francia, y él lo cree. Lo compara con la libertad de la que se goza aquí, y lo cree”. Pascal, P., citado en: Furet, F., *El pasado de una ilusión*, op. cit., pág. 130.

El postulado primordial de las ideologías, la insignificancia de los hechos, fue probado con éxito, por el dominio totalitario: ante el despliegue técnico-organizativo del poder de los Estados, la “realidad” no valió para establecer límites o moderaciones válidas ante la realización de las más variadas ficciones¹³⁹¹. La base ontológica en la que se apoya la realidad humana es, según repite Arendt, de consistencia inestable y tornadiza. No hay nada sólido que asegure la estabilidad de los asuntos humanos de manera automática, sólo los recursos falibles internos a su ámbito, como el perdón y la promesa¹³⁹². Dado ese fundamento siempre movedizo, la filósofa judía expuso cómo incluso las más improbables veleidades humanas, siempre que hallen los medios adecuados, pueden “demostrarse” en la práctica, ser convertidas en realidades operantes. El basamento de la realidad humana es frágil e inestable, y por ello requiere de un cuidado especial, un cuidado eminentemente político, si se pretende conservar sus cualidades propicias a la vida humana. Lo que descubrieron los totalitarismos es que las pretensiones ideológicas de reemplazar el mundo contingente de la experiencia por una realidad lógicamente estructurada no es una utopía impracticable: el principio supremo de la organización, de acuerdo con Arendt, permite sustituir plenamente la realidad y sus hechos por una realidad nueva y obediente a la planificación, una realidad que aparece como tal en razón de que los hombres organizados la asumen como tal y desarrollan comportamientos correlativos y sincronizados. Desde el principio ideológico de la organización, por lo tanto, existe poca diferencia entre lo real del mundo de los hechos y lo “realmente actuante” asumido como principio organizativo, ya que esto último funciona asimismo de acuerdo con los “atributos sensibles” de la realidad. Esto permite comprender el carácter ritual y ceremonioso que tomó la actividad en el seno de las sociedades totalitarias, la naturaleza coreográfica de los movimientos colectivos exhibidos en espectáculos grandiosos como las reuniones del partido nazi en Nüremberg, donde pudo advertirse cómo las masas, verdaderas “mónadas sin ventanas”, eran coordinadas y unificadas, como en una colosal “armonía preestablecida” leibniziana, a través del principio supremo de la organización. En la organización -y recordemos que Arendt describe a la ideología como un “principio de organización”- la lógica adquiere verdadera naturaleza productiva, y se exhibe como potencia capaz, no sólo de pensar una realidad dotada de la consistencia deductiva que no poseen los hechos del mundo del sentido común, sino de, literalmente, realizarla hasta en sus detalles más nimios.

¹³⁹¹Cf. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 536.

¹³⁹²Véase *supra*, II, 2, “La dimensión humana del 'hacer'”.

Existe, por lo tanto, una negación de la experiencia que articula todo el entramado de las ideologías políticas: el “hombre nuevo” niega cualquier objetividad en nombre de la lógica. La terrible potencia del pensamiento atenido a su sola consistencia estriba en que, en rigor, un pensar así no necesita hechos, y tampoco de la existencia de otros; su transcurrir puede propagarse en la más absoluta soledad, en la más marcada indiferencia hacia el discurrir del mundo¹³⁹³. La lógica significa, de acuerdo con Arendt, el estar solo del individuo, la condena a la relación tautológica en la que nada más que el sujeto racionante se pone junto a sí. También para Heidegger, como para nuestra pensadora, la lógica se reveló como efectiva ejecución de esa doble separación: separación de los otros, separación del mundo¹³⁹⁴. El magnífico poder de la lógica consiste en hacer habitable el más absoluto desamparo de la soledad y el aislamiento, y en organizar a los hombres en torno a ello. En su complejidad plenamente ideológica, por lo tanto, el pensamiento se desvinculó hasta tal punto de la política que pudo acceder a la seguridad plena de que la realidad del mundo sólo era pensable, precisamente, sin resto alguno de política, y su tarea fue realizarlo. No es difícil entrever que, en este sentido, la ideología heredó el recelo filosófico hacia las apariencias, pero también que, a diferencia del pensamiento filosófico, llegó a convertir en activa – a través del terror y la aplicación del poder del Estado- la convicción de que lo real puede subordinarse exhaustivamente a lo pensado. La pretensión totalitaria de toda ideología, su ruptura por la vía de los hechos con la tradición filosófica, se vio fácticamente realizada por el terror desatado en los Estados nazi y soviético; de hecho, el terror no es para Arendt más que el sometimiento efectivo de lo real al sistema lógico de ideas y su principio dominante. Sólo así, a través de una violencia consciente y metódica, según ella, se resuelve la distancia entre el mundo previsible y cierto, ideológicamente pensado, y la incertidumbre del mundo existente: obligando violentamente a éste a adecuarse al modelo ofrecido por aquél¹³⁹⁵. Por esta razón, la filósofa judía nunca vio en el terror un simple medio entre otros utilizados por las ideologías en el poder; el terror, nos dice, no es el medio para acabar con la oposición política, por ejemplo; de hecho, el terror sólo tuvo inicio histórico, tanto en

¹³⁹³Cf. “Understanding and Politics”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 318.

¹³⁹⁴De acuerdo con el filósofo de Messkirch, existe una contraposición irresoluble entre los métodos teóricos y la “apertura fenomenológica de la esfera de la vivencia”, dado que aquéllos producen una “absolutización que también logiciza radicalmente la esfera de la vivencia”. Heidegger, M., *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*; traducido por Escudero, J.A.; Barcelona, Herder Editorial, 2005, págs. 131-132. Por otro lado, la misma Arendt, en su lectura de las obras de Heidegger, se ocupó de clarificar la relación excluyente entre la lógica y el estar-con-otros, el *Mit-sein* heideggeriano: “¿Qué es lo opuesto al estar junto? (...) Sin duda la deducción lógica en la que ya no está junto lo presente con lo que se hace presente, sino que una cosa particular, desgarrada de la interconexión, lo absorbe todo en sí misma (...)”. Arendt, H., *Diario filosófico*, agosto de 1951, op. cit., pág. 115.

¹³⁹⁵Cf. “On the Nature of Totalitarianism”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 350.

Alemania como en la URSS, una vez la oposición ya había sido aniquilada y las masas sumidas en el más total conformismo. El terror es la esencia del totalitarismo¹³⁹⁶. El terror es, por propia naturaleza, no otra cosa que una consecuencia lógica del deseo ideológico de consistencia¹³⁹⁷, ya que es la mediación necesaria que sujeta la incoherencia lógica del mundo de la experiencia a la consistencia deductiva de la cosmovisión ideológica¹³⁹⁸. El terror es “la realización de la ley del movimiento”¹³⁹⁹, y su objetivo es que la historia o la naturaleza discurran sin el obstáculo de la acción humana¹⁴⁰⁰.

En la inmensa premonición del terror ideológico que Dostoyevski puso en pie en su novela *Los demonios*¹⁴⁰¹, se dibuja con precisión la anudación perfecta de lógica y terror. La perspicacia del escritor ruso supo detectar en la proliferación de grupúsculos revolucionarios de la Rusia del siglo XIX la antesala de un final cumplimiento de la coyunda entre lógica y política. Para Dostoyevski, lo específico de la emancipación moderna de la lógica está dado en su irresistible subyugación de todo lo particular y existente a la necesidad apodíctica del discurrir deductivo, que en el encadenamiento férreo de los razonamientos llega a anular incluso el punto de partida del que despegaba y, por lo tanto, también la “buena intención” que latía en su principio. Así, de esta manera, la proyección de un estado racional de los asuntos humanos, un estado del que haya desaparecido toda incertidumbre, dolor y sufrimiento, señala a la lógica como centro de la vida y articuladora de la convivencia política; sin embargo, el problema sustancial es que la lógica tiende a devorarlo todo, a hacerse consecuentemente el único contenido de la actividad política, erradicándolo todo, incluso aquella intención primera, a su paso:

Mis propios datos me tienen perplejo, y mi conclusión contradice directamente la idea que me

¹³⁹⁶Véase, por ejemplo: “El terror, por el contrario, constituye la verdadera esencia de su forma de gobierno”. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 478.

¹³⁹⁷“(…) contemporary terror (...) invariably appears in the clothes of an inevitable logical conclusion made on the basis of some ideology or theory” (“... el terror contemporáneo ... aparece invariablemente en la forma de una inevitable conclusión lógica realizada sobre la base de una ideología o teoría”). “The Image of Hell”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 203.

¹³⁹⁸Cf. “On the Nature of Totalitarianism”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., págs. 351-352. En palabras de Birulés: “El terror se torna necesario para hacer que el mundo sea consistente y se mantenga en tal estado”. Birulés, F., “El totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión”, en: Cruz, M. (comp.), *El siglo de Hannah Arendt*, op. cit., pág. 54.

¹³⁹⁹Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 623

¹⁴⁰⁰Ibidem.

¹⁴⁰¹Dostoyevski, F., *Los demonios*; traducido por López-Morillas, J.; Madrid, Alianza Editorial, 2011.

sirvió de punto de partida. Partiendo de la libertad sin límites llego al despotismo ilimitado. Debo añadir, sin embargo, que no puede haber más solución que la mía al problema social¹⁴⁰²

Del mismo modo que en las palabras del Shigaliiov de Dostoyevski, la lógica, según Arendt, una vez desatada, engulle todo contenido, toda idea particular, y termina por devorar incluso a la idea que le sirvió de premisa, demostrando un inigualable furor destructor que no deja nada intocado; Stalin, Hitler, terminaron por volverse incluso contra la “raza aria” o la “clase trabajadora”, porque “ya no era primariamente la 'idea' de la ideología (...) lo que les atraía, sino el proceso lógico que podía desarrollarse a partir de ahí”¹⁴⁰³.

Por lo tanto, la convicción filosófica de que las apariencias no constituyen el meollo de lo real, de que el “elemento de lo real no pertenece al fenómeno, que es contingente”¹⁴⁰⁴, puede contemplarse, siguiendo el hilo rojo de la lógica, en el último e imprevisto de sus avatares: en la confianza ideológica en que la experiencia no revela, sino que recubre los procesos de la realidad ocultando su genuina esencia lógica. Más arriba hemos detallado ese prejuicio contra la apariencia que recorre la historia de la filosofía determinando una posición hostil hacia lo político, perteneciente por pleno derecho a la esfera del aparecer¹⁴⁰⁵. Los cambios que la tradición filosófica sufrió no variaron para nada, según Arendt, esa posición fundamental, y sólo significaron la transformación del punto de vista metafísico clásico en el moderno postulado de la historia como proceso móvil de lo real. La metafísica moderna culminó en la certidumbre de que sólo en el pensamiento está la prueba de la realidad, y no en la experiencia aprehendida en el falible sentido común¹⁴⁰⁶. Sin embargo, ya en Platón encontramos esa profunda fe en el poder del pensamiento, poder que permite apartarse de la experiencia en tanto con el solo conocimiento de una idea sería

¹⁴⁰²Ibidem, pág. 519.

¹⁴⁰³Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 632. “(...) de perfecto acuerdo con el 'frío razonamiento' y la 'irresistible fuerza de la lógica', los trabajadores perdieron bajo la dominación bolchevique incluso aquellos derechos que les habían sido otorgados bajo la opresión zarista, y el pueblo alemán padeció un género de guerra en la que no se prestó la más ligera atención a los requerimientos mínimos para la supervivencia de la nación alemana”. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 623.

¹⁴⁰⁴Hegel, G.W.F., *Introducción general y especial a las “Lecciones sobre la filosofía de la historia universal”*, op. cit., págs. 48-49.

¹⁴⁰⁵Véase *supra*, “II. Una ontología del aparecer: Fenomenología y política”

¹⁴⁰⁶De acuerdo con esto, tal y como explicita Arendt, las posiciones de Descartes y Hegel coinciden. Cf. Arendt, H., *Diario filosófico*, diciembre de 1969, op. cit., pág. 739.

posible el conocimiento de todas y, por lo tanto, de la realidad completa¹⁴⁰⁷. Marx, en último lugar, es el pensador que culminó la deriva de la tradición volviéndola contra sí; al señalar a la dialéctica como modo de funcionamiento común al pensar y al ser, la convirtió en método independiente del contenido, sacrificando idealmente a los singulares -seres, cosas, hombres- al correr de un proceso dotado de invariables constantes lógicas; con ello, de acuerdo con Arendt, “hizo posible el tipo de pensamiento procesual tan característico de las ideologías decimonónicas y que desemboca en la lógica devastadora de esos regímenes totalitarios (...)”¹⁴⁰⁸. No obstante, el lazo que une a Marx con las ideologías totalitarias no es, según la pensadora judía, tan sólido como para no advertir el radical salto que emprendieron las ideologías, un salto que condujo definitivamente de la ontología a la fabricación. Marx “hizo posible” la ideología como paso ulterior, pero no llegó a dar ese paso él mismo. El mismo Stalin fue denunciado por la autora como muy distante de Marx, ya que despojó al marxismo de todo contenido aún persistente en favor de la sola lógica del proceso¹⁴⁰⁹. El pensamiento ideológico, frente al anterior pensar filosófico, liberó la lógica de toda atadura, la convirtió en un poder positivo y activo. Marx pensaba que las ideas constituían un poder cuando se apoderaban de las masas, y, en ese sentido, todavía podía subordinar la lógica a las ideas; el totalitarismo descubrió que esa fuerza insuperable reside en la lógica, aparte de su contenido, en la implacable necesidad del *razonar* lógico¹⁴¹⁰. No obstante las diferencias, de acuerdo con Arendt, la amenaza latente de la lógica estaba por sí presente en el pensar filosófico tradicional, en su retiro de las apariencias y su confianza en llegar a desocultar una realidad esencial consistente con el pensar humano; el hecho apuntado por la autora de que el filósofo, desde Platón, tuviera una afinidad política esencial con el tirano estriba, según defiende, en que la “lógica occidental, que es tenida por pensamiento y razón, es tiránica 'by definition'”¹⁴¹¹.

La pretensión ideológica de haber encontrado el sentido oculto y absoluto de todo acontecimiento revela, a los ojos de Arendt, la fascinación que se desprende del tipo de explicaciones absolutas enunciadas por la ciencia moderna y su confluencia con los prejuicios filosóficos acerca de las apariencias. La ideología, de modo característico, supuso la introducción de las categorías de las ciencias naturales en la explicación del mundo humano, y la consiguiente sujeción de éste al determinismo y necesidad que la ciencia moderna introdujo en la explicación del

¹⁴⁰⁷Cf. “El concepto de historia: antiguo y moderno”, en: Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., pág. 112.

¹⁴⁰⁸“De Hegel a Marx”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 111.

¹⁴⁰⁹Cf. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 454.

¹⁴¹⁰Ibidem, pág. 632.

¹⁴¹¹ En inglés en el original. Arendt, H., *Diario filosófico*, diciembre de 1950, op. cit., pág. 44.

universo natural. Arendt se refiere en numerosas ocasiones al fundamento “científico” que justificó el programa nazi de exterminio en las cámaras de gas, así como su misma articulación y desenvolvimiento técnicos y supuestamente asépticos:

Quizás habían olvidado el clima de opinión pública en que mataron. Quizás nunca les importó conocerlo, dado que sentían, erróneamente, que su “objetiva y científica” actitud era mucho más avanzada que las opiniones mantenidas por la gente ordinaria¹⁴¹².

El gran poder persuasivo de las ideologías refiere en muchos casos a su uso de “verdades científicas” presentadas como irrefutables principios de la realidad humana. Toda ideología histórica, afirma Arendt, se procuró un arsenal de proposiciones científicas para dotarse del prestigio y la contundencia propios de lo no opinable, y así ganar para su causa a las masas deseantes de orientación y rumbo. El prestigio que deslumbra a los ideólogos proviene de la aparente irrefutabilidad de la ciencia, de su solidez y coherencia internas que reduce la proliferación mundana de contingencias y avatares a unidad y consistencia lógicas. Un mundo que respondiera plenamente a los principios de ordenación actuantes en las ciencias naturales habría desterrado de su seno toda la imprevisibilidad y contingencia que las ideologías contemplan como mal radical de la existencia humana, por lo que sustancian como imperativo el ideal, adoptado como científico por buena parte de las ciencias sociales, de amoldar al hombre a un mundo controlable¹⁴¹³. Por ello, las ideologías totalitarias, antes y después de la toma del poder, procuraron adoptar una forma “científica”¹⁴¹⁴ y ofrecer una visión del mundo articulada en torno a la coherencia y consistencia

¹⁴¹²“Perhaps they had forgotten the climate of public opinion in which they killed. Perhaps they never cared to know it, since they felt, wrongly, that their “objective and scientific” attitude was far more advanced than the opinions held by ordinary people”. Arendt, H., *Eichmann and the Holocaust*, op. cit., págs. 51-52.

¹⁴¹³El ideal de las ciencias sociales de la época de Arendt, por lo tanto, era, para ella, inmensamente cercano al asumido por las ideologías, lo que la autora identificó en la misma voluntad de hacer imposible la espontaneidad a través de la organización social y la construcción de una realidad en la que nada escapara a la programación funcional. En un ensayo dedicado a Dewey, que había publicado una obra en la que hacía gravitar los problemas humanos en torno a la falta de organización científica, Arendt desarrolla esta similitud entre ciencias sociales e ideología; además, otro artículo de la autora se dedica al análisis de los campos de concentración y exterminio como laboratorios donde se ponía en funcionamiento las tesis de los científicos sociales sobre una sociedad carente ya de la incertidumbre de la libertad humana. Cf. “The Ivory Tower of Common Sense” y “Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op.cit., págs. 194-197 y 232-248, respectivamente.

¹⁴¹⁴En el caso del nazismo, apelando a la “lucha por la vida” y la supervivencia del más apto darwinianas, en el caso del

que, improbables en la experiencia mundana de lo real, sólo existe en las construcciones mentales y, en su grado máximo, en el cálculo lógico. La ideología es, como consecuencia, la fidelidad a la lógica de las ideas a la hora de explicar y comprender el mundo, en vez de a los hechos mismos que lo integran¹⁴¹⁵, y, por ello, la narración que proponen del transcurso de la realidad hace depender los acontecimientos de las leyes que guían la exposición lógica que parte de ideas. La perfección de esta lógica –tal y como la autora la percibe en los estados totalitarios- implica, de esta manera, la sustitución de la realidad fenoménica y su acontecer incierto por la certeza propia de los sistemas deductivos, por sus extremadas coherencia y falta de contradicción. La imagen del mundo que de esto se desprende está dominada por la seguridad y previsibilidad que reina en el desarrollo de las deducciones. La realidad de lo real ya no estriba en la existencia, sino en la consistencia; sólo es real lo que obedece a la lógica del sistema, mientras que todo hecho que escapa a su imperio es, o bien obligado a encajar en las consecuencias inapelables de la deducción, o bien simplemente expulsado de la realidad como mera apariencia o fenómeno carente de significado¹⁴¹⁶. La primacía de la idea sobre los hechos determina el desprecio hacia la existencia que muestran las ideologías, de tal modo que su finalidad no se dirige a comenzar hechos, a introducir lo nuevo en el discurrir del mundo, sino a la supresión de la completa realidad presente como manera de que llegue a mostrar su absoluta conformidad con lo dictado por la lógica, lo que es decir: a instaurar definitivamente una realidad en la que sea imposible lo nuevo.

La sustitución de la realidad imprevisible por la “ficción” ideológica se sustenta, como arriba apuntábamos, en el traslado de los principios lógicos que gobiernan las ideas al espacio de la percepción del mundo; de esta forma, crea una realidad paralela –de magnífico poder “hipnótico” al gozar de la consistencia de un proceso automático- que se resuelve en la disolución de las cosas y hechos del mundo en tanto no muestran la solidez y coherencia presente en las ideas; el órgano de percepción de la realidad –el sentido común- es desechado al ofrecer sólo un mundo inconsistente y vacilante, mientras en su lugar se impone como prueba de la realidad la consistencia deductiva

comunismo aceptando como axiomática la categoría científica del socialismo marxista y la deducción de la realidad a partir de sus categorías básicas.

¹⁴¹⁵Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 628.

¹⁴¹⁶El lenguaje propio de las ideologías, por lo tanto, no se destina a la revelación de lo real, sino a su reformulación de acuerdo con las exigencias lógicas del sistema; así, el asesinato de los deficientes mentales emprendido por el régimen nazi –y denominado “programa de eutanasia”- no contenía la categoría lingüística de “asesinato” ni ninguna parecida; el hecho mismo era obligado a adecuarse a la lógica del programa mediante su subsunción en categorías lingüísticas separadas de su realidad como hecho: “garantizar una muerte compasiva”. Cf. Arendt, H., *Eichmann and the Holocaust*, op. cit., pág. 50.

adherida a la explicación total¹⁴¹⁷. A través de este método de demostración¹⁴¹⁸ –real es aquello que carece de indeterminación y se inserta sin resto en una explicación del mundo sin lagunas- el pensamiento ideológico se emancipa de la realidad al mostrar a los hombres una realidad “más verdadera” sólo perceptible a su través, y ante la cual cualquier experiencia aparece como un elemento irrelevante y desvinculado de la esencia del mundo¹⁴¹⁹. Así se cumple, en el modo de una variación fatídica, un viejo sueño filosófico: la identificación de ser y pensar. El sentido común es sustituido por el “logicismo” obteniéndose con ello una sustitución decisiva: mientras el sentido común depende de la existencia de hechos y necesita de la presencia de otros, la lógica es independiente de cualquier hecho y refiere a la soledad del pensamiento consigo. En este sentido, la filósofa destaca la afinidad existente entre el cálculo lógico y la labor del cuerpo con su proceso orgánico de preservación de la vida; los procesos desatados en la modernidad confluyeron, según esto, en la plasmación totalitaria de una vida humana en la que realidad, pensamiento y vida alcanzaron su última identificación, haciendo innecesario el espacio que une-separa a los hombres, la discusión con relación al mundo, la existencia del punto de vista del otro. La lógica, en tanto también es algo común a todos los hombres, ofreció en las ideologías históricas un plausible sustituto del sentido común, y su primacía canceló el espacio público en el que pueden darse la acción, la política y la indeterminación surgidas de su ejercicio¹⁴²⁰.

La gran amenaza que, por lo tanto, supone la ideología es la conversión de la lógica en una potencia productiva, la exportación a la realidad de lo que es propio de la interioridad del pensamiento, ya que, según afirma Arendt, las ideas, cuando desplazan a la existencia como centro de lo real, se desatan furiosas y criminales en el intento de crear un mundo hecho a su imagen y

¹⁴¹⁷Como exponente de adoración hacia la lógica frente a la imagen sensible de las cosas, Arendt cita discursos y conversaciones de Hitler y Stalin: “Uno se jactaba de su supremo don del “frío razonamiento” (Hitler), y el otro de su “implacable dialéctica” y procedían a empujar a las implicaciones ideológicas hacia extremos de consistencia lógica (...)”. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., p. 631.

¹⁴¹⁸Ibidem.

¹⁴¹⁹Arendt refiere la categoría de “delito posible”, así como la “detención preventiva” consecuente, como ejemplo de razonamiento que toma como real aquello que se deduce de las premisas ideológicas. En ambos casos, la condición del crimen a castigar no descansa en los hechos –que se evaporan y se convierten en irrelevantes una vez desatada la deducción- sino en las consecuencias que se infieren de las premisas lógicas que fundan el sistema. Ambas categorías fueron ampliamente utilizadas en los sistemas penales nazi y soviético, y en ambos casos se procedió a deducir “hechos” de axiomas o principios lógicos. Cf. ibídem, pág. 576. Otro ejemplo, citado por Arendt, en el que se extraen “hechos” de deducciones se refiere a la afirmación de que sólo un sistema como el bolchevique podía llegar a realizar algo tan maravilloso como el metro de Moscú, por lo que consecuentemente todo aquel que conociera la existencia del metro de, pongamos, París, era un “enemigo objetivo” del sistema soviético. Cf. ibídem, pág. 614.

¹⁴²⁰Cf. “Understanding and Politics”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 318.

semejanza, lo que significa la destrucción del mundo existente y compartido. La lógica, que se había anteriormente circunscrito al papel de límite regulador de los procesos mentales, fue exportada a ley inviolable de la realidad entera, así como a gobernante exclusivo de toda forma de pensamiento, y, con ello, marcó el sino de una nueva época.

3.2.3. Corolario I. Verdad y falsedad

De la preminencia de la lógica sobre cualquier otro modo de aproximación a lo real se obtuvo, en las innovaciones introducidas en el siglo XX por el pensamiento ideológico, una radical transformación de la tradicional noción del pensamiento como *theoria* por otra que condujo a ésta a su originaria relación con su modelo: los procesos de fabricación¹⁴²¹. El pensar se resolvió definitivamente en una doctrina para hacer. La lógica adquirió así, liberada de su constreñimiento a los límites mentales, el carácter de potencia productiva volcada en la construcción de una realidad definitivamente sometida a sus principios. De acuerdo con esta profunda sacudida sufrida por el pensamiento y su papel en la experiencia humana, también el concepto de verdad había de padecer una redefinición igualmente profunda con el fin de prestarle sitio como potencia activa. En rigor, según Arendt, las ideologías se separaron absolutamente del sentido común al dejar de prestar atención a la distinción entre lo verdadero y lo falso, al adoptar la perspectiva nihilista que equipara los hechos a las opiniones –en la inconsistencia y carencia de fundamento que la tradición filosófica contemplaba en éstas- y arrojar entonces a la verdad de hecho al campo de lo opinable y relativo¹⁴²².

La renuncia a dar relevancia a la existencia, mantenida –con algunas excepciones- por la tradición filosófica fue conducida por el pensamiento ideológico al rango de absoluto, no aceptando como criterios el de la verdad o falsedad de hecho, sino exclusivamente el de la consistencia lógica. Las ideologías completaron, a través de su paso al límite, la vieja convicción filosófica de que la verdad se identifica con “la realidad”, más no entendida ésta de ningún modo como el aparecer de las cosas mismas o su desvelamiento en la existencia contingente, sino como la adecuación a la “consistencia de un orden subyacente del mundo”¹⁴²³. Arendt rastrea la genealogía del concepto de

¹⁴²¹Para todo este punto, véase *supra*, III, 2.2.3, “*Praxis y poiesis*”.

¹⁴²²“(…) sin la elite y su incapacidad artificialmente inducida para comprender los hechos como hechos, para distinguir entre la verdad y la falsedad, el movimiento nunca podría moverse en la dirección que requiere la realización de su ficción”. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 526.

¹⁴²³“On the nature of Totalitarianism”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., págs. 354-355.

verdad ejercitado por las ideologías, y encuentra una línea que enlaza la vieja concepción filosófica de la adecuación de mente y realidad con el axioma ideológico de que, si podemos “fabricar” la realidad –poner en el mundo productos mentales que funcionen de acuerdo con los atributos “lógicos” de la realidad- entonces la verdad no reside en la revelación y esplendor de las cosas aparte del dominio humano, sino que puede ser producida por la actividad del hombre. La concepción ideológica de la verdad se identifica, por lo tanto, con la confianza en la omnipotencia del hombre.

El paso realizado por la ideología, en su relación con la tradicional concepción filosófica de la verdad, tiene que ver también con la aplicación de la lógica y la fidelidad extrema a sus conclusiones; si bien la *adequatio* entre el entendimiento y las cosas que la filosofía fijó como modelo de la verdad pretendía descansar en el poder contemplativo de la mente, lo cierto, como descubrió Arendt, es que en su misma raíz platónica se halla la analogía con los procesos de fabricación. Esto quiere decir que permanecer, como hace el filósofo ateniense y con él gran parte de la tradición, en la contemplación misma como resultado o punto de llegada revela una incompletud manifiesta. El contemplar, tal y como lo ejercita el artesano, sólo tiene sentido con relación al hacer posterior; su consecuencia lógica es el poner en obra lo contemplado, y eso es lo que la modernidad descubrió como contenido positivo de la verdad.

(...) la contemplación es por entero diferente al embelesado estado de pasmo [*thaumazein*] con el que el hombre responde al milagro del Ser. Es y sigue siendo parte integrante de un proceso de fabricación aun cuando se haya divorciado de todo trabajo y de toda acción; (...) No es el pasmo el que sojuzga y arroja al hombre a la inmovilidad, sino que, mediante el cese consciente de la actividad, de la actividad de fabricar, se alcanza el estado contemplativo¹⁴²⁴.

La modernidad, en este respecto, posibilitó, al arrancar el contemplar platónico de su estado inactivo, la sustitución de lo presente y fenoménico por los productos de la mente, dado que “el mundo del experimento siempre parece capaz de convertirse en una realidad hecha por el hombre”¹⁴²⁵. Platón tomó la actitud contemplativa propia de la mente de la disposición del

¹⁴²⁴Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., pág. 323.

¹⁴²⁵Ibídem, pág. 309.

demiurgos ante la idea que ha de realizar en la materia y, coherentemente, la verdad, según los esquemas ideológicos, se transformó en algo que el hombre podía hacer. La verdad ya no es, por lo tanto, desvelamiento, ser, ni siquiera “cosa”, sino producto del proceso de fabricación por el cual la realidad llega a adecuarse sin resto a las conclusiones del razonar lógico. Arendt encuentra en esta sustitución del contemplar por el hacer la “perversión” de la verdad filosófica entendida como adecuación, y decir eso es apuntar a una vinculación que no podemos pasar por alto. En el concepto de verdad puede aprehenderse el carácter productivista de la metafísica occidental, su estar enraizada en una *mimesis* de los procesos de fabricación; en este contexto, las ideologías no hicieron más que desarrollar ese carácter hasta extrapolarlo a todo ámbito de la realidad y, particularmente, de la realidad de la vida humana en común. La perversión de la filosofía, por lo tanto, tomó en ellas la forma de un desarrollo lógico extremado, conducente a conclusiones que la filosofía no podía llegar a admitir pero que, en alguna forma, suponía. Hizo falta, de acuerdo con la filósofa judía, la inversión protagonizada por Marx para que la filosofía se volviera contra su pretendida condición no “práctica” o no “poiética” y abriera el camino hacia la realización fabricadora de la verdad: Marx, a través del desafío hacia la “autocontención” del filósofo, varió la dirección del pensar desde una simple “interpretación” del mundo a una ejecución activa de su efectiva transformación¹⁴²⁶. Por ello, advierte Arendt, la filosofía “clásica”, primero, y Marx, después, no pueden ser considerados del todo inocentes en la realización del intento totalitario de “fabricar la realidad y su verdad al precio de eliminar la pluralidad humana”¹⁴²⁷. El gran abismo existente entre el pensar filosófico y la propaganda ideológica moderna no es, por ello, sólo una distancia separadora, sino también comunicadora; la fuente de la verdad entendida como adecuación sigue, en una forma u otra, manando en su voluntad, no de mentir, sino de llegar a convertir sus mentiras en realidad fabricada y actuante¹⁴²⁸.

La arqueología del concepto de verdad, que conduce a la teoría filosófica de la adecuación, revela que, en la raíz misma de la tradición, incluso en la afirmación denodada de la existencia de una verdad absoluta, encontramos en último término la señal de una descomposición de la noción

¹⁴²⁶Cf. “El desafío moderno a la tradición”, en: Arendt, H., *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, op. cit., pág. 66.

¹⁴²⁷Kohn, J., “Introducción”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 25.

¹⁴²⁸“(…) it [la propaganda fascista] was not satisfied with lying but deliberately proposed to transform its lies into reality” (“...[la propaganda fascista] no se satisfacía con mentir, sino que deliberadamente se propuso transformar sus mentiras en realidad”). “The Seeds of a Fascist International”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 146.

misma, descomposición que terminaría, con el auge de los totalitarismos, por revelarse en su integridad. La adecuación, en tanto arranca la verdad del aparecer de los fenómenos para entregarla al poder del hombre por identificar realidad y pensamiento, abocó a la autoanulación de su validez. En la ideología, la diferencia entre verdad y falsedad pierde todo sentido, ya que el criterio que la convierte en válida es el de la posibilidad de que lo postulado llegue a ser real, se inserte en un proceso en el que adquiera los atributos de la realidad. Las ideologías continúan utilizando el término “verdad”, pero vaciado de todo su contenido experiencial y referido exclusivamente al poder del hombre omnipotente –el hombre organizado- de hacer lo que expresan las ideas; las ideologías se presentan como “verdaderas” por el hecho de que, sean sus proposiciones verdaderas o falsas –lo que es indiferente- pueden llegar a serlo a través de la actividad consciente y laboriosa del hombre socializado. El problema de la verdad, con el transcurso del pensar filosófico, se reveló como un problema de la voluntad, y así terminó por confluir en la articulación de los medios empleables por ésta para realizar sus fines; lo verdadero, entonces, fue desde el origen lo verdadero de la técnica: un artefacto verdadero es aquel que puede construirse, y terminó por arrastrar tras de sí todo hecho, convertido en aquello que depende del “poder del hombre que pueda fabricarlos”¹⁴²⁹. La polémica tesis de Arendt, en definitiva, traza un cauce que comunica a la verdad filosófica con la desaparición totalitaria de la verdad, disuelta en la cuestión de los medios y el poder de la voluntad de fabricar. Lenin ya llegó, en este punto, a un término carente de retorno: “la voluntad lo puede todo si tiene el poder”¹⁴³⁰.

La ideología se asienta en la confianza ciega, “probada” en el funcionamiento de lo real, de que lo verdadero es fruto de la fabricación, y, por esa razón, en las sociedades totalitarias, donde se han liberado de todo límite las capacidades humanas productivas, se llegan a fabricar como verdaderos, a través de la organización, “hasta los planes más estafalarios”¹⁴³¹. Casi cualquier cosa pudo adquirir realidad al ser asumida como tal en el comportamiento coordinado de las masas y funcionar, entonces, “como” plenamente real¹⁴³². En el caso nazi, por ejemplo, la autora muestra

¹⁴²⁹ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 485.

¹⁴³⁰ Éste es, según Furet, un principio básico del leninismo, profusamente utilizado por Stalin. Furet, F., *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, op. cit., pág. 160.

¹⁴³¹ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 529.

¹⁴³² “Certainly, the impact of an everyday life wholly permeated by Nazi doctrines and practices was not easy to resist. The position of an anti-nazi resembled that of a normal person who happens to be thrown into an insane asylum where all the inmates have exactly the same delusion: It becomes difficult under such circumstances to trust one’s own senses” (“Ciertamente, el impacto de una vida cotidiana completamente permeada por las doctrinas nazis no era fácil de resistir. La posición de un anti-nazi se asemejaba a la de una persona normal arrojada en un manicomio

cómo la “verdad” ideológica que definía a los judíos como “subhumanos”, y que antes de la hegemonía nazi no respondía en absoluto al mundo de las apariencias, se realizó a través del destierro y de la construcción de los campos de concentración y exterminio en los que los judíos fueron hacinados y devaluados a la literal condición de seres subhumanos¹⁴³³; paralelamente, la “verdad” ideológica asumida por el comunismo al defender que las clases sociales estaban condenadas por la historia a la “desaparición” y anegación en la sola especie humana, identificada con el proletariado, no refirió tampoco a una cuestión de hecho, sino de poder de realización. Tal convicción fue “demostrada” como verdadera en el exterminio stalinista de las “clases agonizantes” -el asesinato de los “kulaki”, el despojamiento de las “clases burguesas” - que hizo de la sociedad soviética, en efecto, una sociedad sin clases¹⁴³⁴. En tanto todo se puede fabricar, la distinción entre lo verdadero y lo falso pierde significado¹⁴³⁵. La “verdad” de las proposiciones ideológicas adquiere así consistencia de “verdad profética”, no de hecho; la verdad del axioma nazi de que la raza es la cualidad determinante en el lugar que ocupan los hombres en el mundo y la sociedad no se fundaba en que eso fuera un hecho, sino en que alguna vez la realidad se manifestaría y mostraría la adecuación de tal postulado a su trama profunda; así, a través de la actividad y la organización totalitarias, llegó efectivamente a ser verdadero que la raza determinaba a los hombres al colocarlos en un lugar u otro de la sociedad –por ejemplo, al ario en el poder, al judío en las esclusas concentracionarias del sistema¹⁴³⁶-.

En suma, según Arendt, esta concepción de la verdad pertenece intrínsecamente a las ideologías. La filósofa, por ello, advierte de la confusión que en general se causa al confundir la vida política libre, o la democracia, con la relatividad hacia los hechos y su verdad propia, cuando es para ella, precisamente, una herencia ideológica y totalitaria que evidencia la pérdida de un mundo común en el que desarrollar cualquier forma de política y acción¹⁴³⁷. Sólo cuando los hombres pueden ponerse de acuerdo sobre los hechos que conforman el espacio público es posible

donde todos los internos padecen los mismos delirios. Bajo esas circunstancias, se hace difícil confiar en los propios sentidos”). “The Aftermath of Nazi Rule”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 259.

¹⁴³³“The Image of Hell”, en: *Ibidem*, págs. 197-206.

¹⁴³⁴“Una sociedad sin clases”, en: Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., especialmente págs. 448-453.

¹⁴³⁵Cf. “On the Nature of Totalitarianism”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 354.

¹⁴³⁶También en el caso del comunismo acierta a identificar Arendt esta concepción de “verdad profética”, presente ya como teoría, por otro lado, en Marx: “(...) Hegel proyectó su visión histórica del mundo sólo hacia el pasado, dejando que se extinga en el presente como su consumación, mientras que Marx la proyectó “proféticamente” en la dirección contraria, hacia el futuro, y entendió el presente tan sólo como un trampolín”. “De Hegel a Marx”, en: Arendt, H., *La promesa de la política*, op. cit., pág. 107.

¹⁴³⁷“The Aftermath of Nazi Rule”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 252.

desarrollar una política genuina, basada en la presencia ante los otros, en el aparecer ante los demás de acciones y palabras que necesariamente han de ser acogidas en una esfera aceptada como real y constituida por el sentido común, y no por el solo y solitario razonamiento lógico.

3.2.4. Corolario II. Espacio y campos de exterminio.

Para terminar, es fundamental dirigir la mirada a una suerte de localización en la que podamos constatar la presencia real del universo ideológico totalitario. El totalitarismo, según advierte Arendt, no es un conjunto de conceptos, sino de prácticas definitivas dirigidas a la efectiva instauración de una realidad reformulada, renovada, dispuesta de acuerdo con las coordenadas emanadas del complejo categorial de las ideologías. La pensadora de Hannover se fijó en el pensamiento ideológico, no por su intrínseco interés, sino por la magnitud de sus efectos; según su perspectiva, el planteamiento ideológico es digno de atención por su manifiesta capacidad de realización, que se manifestó, en última instancia, en los regímenes totalitarios nacional-socialista y estalinista. Lo realmente notable, inesperado y temible del pensamiento ideológico fue el modo en que supo alcanzar un grado de realización inédito en la tradición del pensamiento occidental. En definitiva, las ideologías políticas modernas, además de un conjunto de categorías estructuradas y más o menos sistematizadas, llegaron a poseer una geografía. Las categorías ideológicas que hemos recorrido en las anteriores páginas, más allá de su contenido pensado, poseyeron su lugar de realización y existencia. En general, Arendt contempla el modo en que esas categorías adquirieron efectividad en las sociedades totalitarias, pero detecta especialmente un lugar emblemático que señala el punto de convergencia último de todas ellas, más allá de las sociedades totalitarias realmente existentes: el lugar utópico de cumplimiento de todos los postulados y supuestos fue habilitado empíricamente en los llamados “campos de exterminio” o “campos de trabajo”:

Los campos de concentración y exterminio de los regímenes totalitarios sirven de laboratorios en los que se pone a prueba la creencia fundamental del totalitarismo de que todo es posible. (...) el aterrador espectáculo de los mismos campos ha de proporcionar la comprobación “teórica” de la ideología¹⁴³⁸.

¹⁴³⁸ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., págs. 589-590.

Estos lugares marcan, de acuerdo con la propuesta de Arendt, el grado cero de política al que tienden los anhelos ideológicos. Las categorías de proceso, de lógica, de libertad, de verdad, de realidad, encontraron en los campos un lugar culminador que las convirtió en efectivas articulaciones de la realidad patente. Estos lugares, privilegiados por el análisis arendtiano como negativo absoluto de la vida política, o, por decirlo de otra manera, del vivir humano, permitieron cobrar, a las categorías e ideas, un lugar de aparición; este *lugar*, al contrario del *espacio* de aparición humano, estuvo predominantemente definido por conformar una geografía gobernada por la paradójica ausencia del espacio. El sistema ideológico se realizó, en definitiva, a través de la definitiva desaparición del espacio humano de aparición, ya ensayada conceptualmente en la tradición filosófica, pero nunca llevada con tal consecuencia a ejercicio.

Contamos con innumerables descripciones de los campos de exterminio o de trabajo que emergieron en el seno de los regímenes totalitarios del siglo XX¹⁴³⁹. Todas ellas nos relatan el horror de una organización cuyo sentido, y no meramente subproducto, era la conversión de las sociedades humanas en conglomerados de seres superfluos cuya existencia estuviera subordinada a las exigencias de un todo sistemático y planificado, y en las que, por lo tanto, las aspiraciones políticas de los hombres, su pretensión a mostrarse como distintos entre sus iguales, fueran digeridas en el funcionamiento automático de una maquinaria atroz. Arendt dio cuenta de los regímenes totalitarios como expresiones cumplidas de un horror a la política cuya culminación se realizó en la institución nuclear que caracteriza al totalitarismo: el *Lager* o campo de concentración. En la centralidad de los campos para la erección de los grandes aparatos totalitarios la pensadora de Hannover localizó la realización de una utopía: la reducción de las comunidades humanas a meros agregados masificados de individuos carentes de mundo, aislados, atomizados y, a la vez, minuciosamente organizados, como en un organismo supremo, a través de la lógica que impulsa el funcionamiento de estructuras anónimas.

¹⁴³⁹La bibliografía sobre los campos de concentración totalitarios es extensísima. Se pueden consultar, entre otras, las siguientes obras: Levi, P., *Si esto es un hombre*; traducido por Gómez Bedate, P.; Barcelona, El Aleph, 1987. Hilberg, R., *La destrucción de los judíos europeos*; traducido por Piño Aldao, C.; Madrid, Akal, 2005; Solzhenitsyn, A., *Archipiélago Gulag, 1918–1956: ensayo de investigación literaria*; traducido por Güel, J. M. y Fernández Vernet, E.; Barcelona, Tusquets Editores, 2002.

La dominación total, que aspira a organizar la pluralidad y diferenciación infinitas de los seres humanos como si la humanidad fuese justamente un individuo, sólo es posible si todas y cada una de las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante de reacciones, de forma tal que pudieran intercambiarse al azar cada uno de estos haces de reacciones (...) un tipo de especie humana que se parezca a otras especies animales, cuya única 'libertad' consistiría en 'preservar la especie'. La dominación trata de lograr este objetivo tanto a través del adoctrinamiento ideológico de las formaciones de élite como a través del terror absoluto de los campos (...)¹⁴⁴⁰.

La inmersión especulativa, ya que no material¹⁴⁴¹, de Arendt en la más terrorífica de las instituciones totalitarias fue determinante para la formación de su pensamiento filosófico y político. La arquitectura y funcionamiento de las distopías totalitarias la forzaron a tener presente, en sus posteriores obras acerca de la condición humana y su intrínseco carácter político, el cuadro completo de cómo se conforma el mundo humano una vez se han eliminado las capacidades humanas para la acción y la palabra, y, de este modo, la llevaron a la construcción de un pensamiento guiado por la necesidad de ofrecer una nueva apreciación de la importancia de la política como parte esencial de la existencia humana. El modelo totalitario de los campos encontró así en su obra la función de plasmar una imagen capaz de reunir el conjunto de trazos que pudieran caracterizar -y no sólo como fantasía, sino en la existencia histórica – en qué se convierte una sociedad cuando alcanza el *grado cero* de política. Como algunos de sus intérpretes han subrayado¹⁴⁴², el motivo central del pensamiento arendtiano, tanto en sus agudas críticas a la sociedad moderna como en sus propuestas positivas de reformulación de lo político, es la huida del foso de la no-política en el que se sumergió la humanidad durante los años centrales del siglo XX.

El *Lager*, por lo tanto, es el hecho originario. A partir de sus coordenadas y categorías

¹⁴⁴⁰Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 589.

¹⁴⁴¹Como se recordará, Arendt huyó de Alemania en el año 1933 y, más tarde, de Francia en 1940, sin llegar nunca a caer apresada por las fuerzas de la Alemania nazi. Esto quiere decir que nunca fue encerrada en un campo de concentración o exterminio, aunque sí en un “campo de internamiento” habilitado por los franceses para recluir a los numerosos extranjeros que afluyeron a Francia desde diversas partes de Europa. No obstante, sí es cierto que, de no haber huido del campo de internamiento de Gurs, en el que fue recluida, su destino más cierto hubiera sido la cámara de gas, ya que, como ella misma anota sin referencias a su historia personal, “Cuando la Solución Final se puso en práctica en Francia, todos los 'refugiados' de Gurs fueron enviados a Auschwitz”. Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., pág. 228.

¹⁴⁴²Véase, por ejemplo: Dietz, M. G., “Arendt and the Holocaust”, en: Villa, D. (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, op. cit., págs. 86-109.

básicas, tomó impulso la empresa de la pensadora judía; desde sus rasgos definitorios y sus cualidades patentes -en cuyo medio la vida de millones de hombres fue despojada de sus características propiamente humanas incluso antes de terminar en la aniquilación física- ella construyó, invirtiéndolos, un “tipo ideal” de existencia política que, en vez de encontrar su finalidad en la extirpación de los atributos problemáticos que caracterizan la condición humana, se orienta por la ambición de ofrecer un escenario donde estas cualidades puedan desenvolverse y lograr plenitud¹⁴⁴³. Este tipo ideal, por lo tanto, no es tanto una pintura utópica lanzada al futuro como un arma encaminada a rechazar la idea tan actual de que las comunidades humanas sólo pueden preservarse a través del control estatal, la vigilancia generalizada y el dominio de la burocracia impersonal, idea que, según ella, está a la base de los grandes movimientos totalitarios. Cuando se acusa a Arendt de “idealizar” el pasado griego, de proponer una imagen “nostálgica” o de aferrarse a un “esencialismo fenomenológico”, se olvida a veces que su propósito no es volver a la *polis* clásica o “fabricar” según su modelo una sociedad idílica carente de conflictos, sino contrarrestar el aplastante peso que en el imaginario moderno llegó a poseer la idea de construir una sociedad regida en su totalidad por los imperativos técnicos de organización, así como mostrar que éstos condujeron directamente a la humanidad a la realidad desoladora de los campos de exterminio.

La apreciación arendtiana de lo político, su apuesta por revalorizarlo e invertir el descrédito con que fue señalado en el desarrollo de la tradición de pensamiento occidental, sólo puede comprenderse, según lo arriba dicho, como el efecto de una comprobación histórica concreta: qué ocurre en la vida de las comunidades humanas cuando se lleva a cumplimiento el deseo utópico de eliminar la política de su seno. Lo que ocurre es el *Lager*, que es modelo realizado de una vida despojada de todo componente político y reducida a las solas exigencias del funcionamiento automático y la satisfacción de las necesidades animales básicas. Por ello, los componentes positivos que Arendt se ocupa en señalar y destacar, aquellos elementos que convierten a las capacidades políticas, según el juicio de la autora, en verdadero centro y sentido de la existencia humana, únicamente pueden ser comprendidos en su integridad al introducir una referencia paralela, como si de su imagen invertida en un espejo se tratara, a la vida desarrollada en los campos de exterminio y trabajo levantados por los regímenes de Hitler y Stalin, cuya lógica examinó en *Los*

¹⁴⁴³Richard Berstein ha señalado que *La condición humana*, lugar donde Arendt desarrolla una imagen positiva de la política, y sus categorías de articulación de lo político, sólo se entiende desde todo aquello que, tal y como muestra en *Los orígenes del totalitarismo*, los regímenes totalitarios pretendieron eliminar: individualidad, pluralidad, natalidad, espontaneidad. Cf. Berstein, R., “The Origins of Totalitarianism: Not History but Politics”. *Social Research*, 69:2, 2002, págs. 381-401,

*orígenes del totalitarismo*¹⁴⁴⁴.

El campo de exterminio no fue comprendido por Arendt como un medio para asegurar la construcción de la sociedad totalitaria; antes bien, el fin mismo de esta sociedad es adecuarse al modelo experimental del campo, llegar a ser un campo ella misma¹⁴⁴⁵. Por esta razón, el terror de los campos, según la autora, no está dirigido intencionalmente tanto a sus moradores como al resto de la sociedad aún no colonizada en totalidad por su lógica de funcionamiento. El ideal de sociedad totalitaria se da ya de hecho, aunque en forma experimental, en el *Lager*, y el objetivo propio de los movimientos totalitarios, ya sea el nacionalsocialista o el soviético, es la forja de una sociedad sumida en los patrones racionales de comportamiento experimentados en los campos. Esta copertenencia interior-exterior, es plásticamente descrita por el novelista ruso Vasili Grossman:

El campo era el reflejo, por así decirlo, hiperbólico, exagerado de la vida exterior. Sin embargo, la realidad que se daba a ambos lados de la alambrada, lejos de ser contradictoria, respondía a las leyes de la simetría. (...) Pese a todos sus defectos el sistema concentracionario presentaba una ventaja decisiva. Sólo en los campos, el principio de libertad personal se contraponía de forma absolutamente pura al principio superior de la razón¹⁴⁴⁶.

Pero, ¿en qué consisten los patrones de funcionamiento que definen al *Lager* y, tendencialmente, a la sociedad totalitaria?? Expresado en el lenguaje de la autora, la sociedad ensayada en los campos de exterminio es una sociedad en la que han desaparecido las capacidades humanas para la acción y, también en gran medida, la capacidad de trabajar; han sido erradicadas, y sustituidas por el simple comportamiento animal primario¹⁴⁴⁷. Es la realización de una sociedad de laborantes, de seres cuya motivación exclusiva es mantenerse con vida, subsistir en un medio en el que cualquier otra motivación ha sido técnicamente suprimida¹⁴⁴⁸. De acuerdo con esto, la espontaneidad y la libertad propias del actuar humano han sido abolidas en nombre de la sola

¹⁴⁴⁴ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit. Véase, sobre todo, la tercera parte, dedicada al análisis del totalitarismo, págs. 431-641.

¹⁴⁴⁵ Cf. "Mankind and Terror", en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., págs. 297-306.

¹⁴⁴⁶ Grossman, V., *Vida y destino*, op. cit., pág. 1072.

¹⁴⁴⁷ Para todo lo que sigue, véase *supra*, II, 2, "La dimensión humana del 'hacer'".

¹⁴⁴⁸ "El problema es fabricar algo que no existe, es decir, un tipo de especie humana que se parezca a otras especies animales, cuya única 'libertad' consistiría en 'preservar la especie'". Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 589.

sujeción al conjunto de necesidades que la vida biológica impone como exigencia; de las actividades que caracterizan a la condición humana, esta sociedad experimental sólo conserva la labor, mientras que tanto la acción como el trabajo han sido cuidadosamente erradicadas. El recluso concentracionario únicamente desarrolla una actividad encaminada a mantenerse, aunque sea un día más, con vida, y todo aquello que realiza en su cotidiano existir se dirige a satisfacer la necesidad perentoria que el organismo dicta por sobrevivir. Esto quiere decir que la sumisión a las normas del campo, que representan la esperanza de mantenerse con vida, es la norma fundamental a la que se adecúa toda actividad¹⁴⁴⁹.

Las condiciones experimentales existentes en los campos, destinadas a forjar un modelo de sociedad exportable al exterior, a la totalidad de la sociedad, tuvieron como propósito, de acuerdo con Arendt, la transformación completa de la condición humana¹⁴⁵⁰, la construcción de un nuevo tipo de ser humano de cuyo elenco de capacidades hubieran desaparecido las relacionadas con la acción y el trabajo. Convertirlo en cadáver viviente, en nadie¹⁴⁵¹. En lo referente a la acción, la actividad laborante ensayada en los campos está, en general, completamente despojada del mínimo grado de espontaneidad en que aquélla se apoya; todo ha sido reducido a una actividad reglada por las leyes de funcionamiento de la institución¹⁴⁵². Por ello, en el campo se dio de hecho la conversión de todo individuo en superfluo, indiferente e intercambiable en relación a los otros¹⁴⁵³, ya que sus

¹⁴⁴⁹«Una de las particularidades más sorprendentes de la naturaleza humana que se reveló fue la sumisión». Grossman, V., *Vida y destino*, op. cit., pág. 261. Acerca de la docilidad ante el exterminio fueron objeto de polémica las consideraciones de Arendt, así como las referencias al papel que cumplieron los Consejos Judíos en la ejecución de la “Solución final”: “Eichmann o sus subordinados informaban a los consejos de decanos judíos del número de judíos que necesitaban para cargar cada convoy, y dichos consejos formaban las listas de deportados. Los judíos se inscribían en los registros, rellenaban infinidad de formularios, contestaban páginas y páginas de cuestionarios referentes a los bienes que poseían para permitir que se los embargaran más fácilmente, luego acudían a los puntos de reunión, y eran embarcados en los trenes. Los pocos que intentaban ocultarse o escapar fueron cazados por una fuerza especial de la policía judía. En tanto en cuanto Eichmann podía comprobar, nadie protestaba, nadie se negaba a cooperar”. Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, op. cit., pág. 171. Véase *supra*, IV, 2.2.5, “Las ideologías y la radicalidad del mal 'banal'”.

¹⁴⁵⁰En *Los orígenes del totalitarismo*, la autora se refiere a la transformación de la “naturaleza humana”, pero, dado que posteriormente prefirió referirse a la “condición”, como más arriba hemos indicado, creemos oportuno usar esta última expresión antes que la primera. Cf. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 481.

¹⁴⁵¹Cf. Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pags. 608-612.

¹⁴⁵²«Los campos son concebidos no sólo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos, sino también para servir a los terribles experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano”. *Ibidem*, pág. 590.

¹⁴⁵³«El totalitarismo busca no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos. El poder total sólo puede ser logrado y salvaguardado en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad”. *Ibidem*, pág. 613.

respuestas, reducidas a los patrones esquemáticos de supervivencia, son básicamente las mismas. La natalidad, componente primordial de la humana condición en tanto los hombres son los únicos seres capaces de establecer un comienzo, de iniciar lo nuevo e imprevisible, fue aniquilada, y, con ella, la posibilidad vital más auténtica, la de llegar a ser un “quién”.

Los habitantes del campo son una masa amorfa e indistinta en la que unos son intercambiables por otros en tanto todo se define en torno a funciones automáticas y permutables¹⁴⁵⁴. Toda señal de pluralidad ha desaparecido, y los individuos son reducidos a la horma común de la especie¹⁴⁵⁵. La libertad, en tanto se fundamenta en la indeterminación dada en la acción, en la no deducción del actuar humano de causas mecánicas antecedentes, ha sido borrada del convivir humano. También la palabra, como componente esencial del sentido de la experiencia humana, ha desaparecido como tal de esta sociedad; sólo obedece a necesidades funcionales y utilitarias, y se ve limitada a la expresión de órdenes y de sonidos animales de expresión de dolor, miedo o, si acaso, placer. La creatividad, parcela fundamental del trabajo humano, es asimismo anulada al sustituirse el trabajo, cuyo sentido es la creación de cosas durables destinadas a componer un mundo estable, por la simple actividad laborante, sólo preocupada por el proceso de aseguración de la vida e incapaz, como vimos, de dejar tras de sí producto alguno.

El hombre, en el recinto de los campos, fue realmente transformado en una criatura otra, desposeído de sus disposiciones específicas, tanto individuales como comunitarias; fue modificado y trocado en viviente aislado e impotente, ya que al desaparecer la esfera política en la que los seres humanos tienen la posibilidad de encontrar intereses comunes, desaparece la vía de acceso a los demás y la posibilidad de fundar con ellos un poder efectivo¹⁴⁵⁶. La única diferenciación con respecto a los demás, única caracterización vital, es una función desnuda: ser víctima o verdugo.

La sociedad humana de laborantes ensayada en los campos es una sociedad rígida, geoméricamente ordenada y planificada; no existe posibilidad de movimiento o actuación más allá de lo programado y todo es sumido en un engranaje de gestos, operaciones y conductas previamente

¹⁴⁵⁴Sobre el concepto de “masa”, entendida ésta como el producto de la pérdida de distinción entre individuos y grupos humanos, y material por excelencia del que se nutrieron los movimientos totalitarios, Cf. *ibídem*, págs. 438 y ss. Véase también *supra*, IV, 2.2, “Ideología y masa”.

¹⁴⁵⁵Cf. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., págs. 589, 610.

¹⁴⁵⁶“El aislamiento puede ser el comienzo del terror; es ciertamente su más fértil terreno; y siempre su resultado. (...) El aislamiento es ese callejón sin salida al que son empujados los hombres cuando es destruida la esfera pública de sus vidas donde actúan conjuntamente en la búsqueda de un interés común”. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pág. 635.

prescritos y pautados. En rigor, lo que se ha eliminado en una sociedad tal es la realidad misma del espacio que une-separa a los hombres, aunque sea en la forma de la saturación geométrica que asfixia lo abierto; cada uno está inmerso en una corriente de comportamientos reiterativos y reglamentados, únicamente atento a la sucesión temporal de actividades mecánicas y al estado del propio organismo, por lo que el mundo, como tal, ha cesado de existir.

Era un espacio repleto de líneas rectas; un espacio de rectángulos y paralelogramos que resquebrajaban el cielo otoñal, la tierra, la niebla. (...) De la niebla emergió el recinto del campo: filas de alambradas tendidas entre postes de hormigón armado. Los barracones alineados formaban calles largas y rectilíneas. Aquella uniformidad expresaba el carácter inhumano del enorme campo¹⁴⁵⁷.

Al omitir la situación espacial de la vida humana, al lanzarlo a la repetición de un mero proceso temporal, la sociedad concentracionaria eliminó la posibilidad de relaciones auténticas -es decir, no solamente funcionales- entre los hombres, y, con ello, logró la erradicación cumplida de cualquier clase de relación política. Mientras lo propio de la esfera política es la existencia de leyes y compromisos, que establecen delimitaciones espaciales y marcos de relación entre los hombres, lo único dado en la convivencia concentracionaria es el reglamento, que no dispone un espacio para la acción espontánea, como aquélla, sino únicamente una secuencia inflexible de conductas¹⁴⁵⁸.

En razón de lo anterior, la reivindicación del espacio, en tanto marco o escenario que posibilita el desenvolvimiento concreto de las capacidades humanas, es uno de los más característicos distintivos de la reformulación arendtiana de la filosofía política. Frente al desprecio o la indiferencia en que, tradicionalmente, la filosofía se situó con respecto a lo espacial y mundano -desprecio que recorre toda la historia del pensamiento occidental, desde Platón a Heidegger¹⁴⁵⁹-, la pensadora judía, partiendo de la experiencia de los campos de exterminio, procuró atender a la cualidad específicamente espacial de las actividades humanas, y, especialmente, las políticas; para ella, el postergamiento filosófico de lo espacial condenó a las ocupaciones humanas más relevantes

¹⁴⁵⁷Grossman, V., *Vida y destino*, op. cit., pág. 11.

¹⁴⁵⁸Cf. Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., págs. 622-625.

¹⁴⁵⁹Véase *supra*, II, 4.2, "La eliminación del espacio en la tradición filosófica".

al silencio o la insignificancia, ya que son actividades desplegadas en el espacio y sin éste pierden su marco de aparición y de sentido. Pero una vez más, el cumplimiento histórico de la anulación del espacio, su realización más detallada y efectiva, fue el Lager; en éste, la disposición organizativa y reglamentaria -saturada por la geometría de las funciones- de la vida humana consiguió sofocar toda apertura espacial en la que fuera posible aparecer como ser humano ante los otros; cada uno se convirtió en insignificante engranaje de un proceso total en el que desaparecían las diferencias individuales. Para distinguirse alguien como hombre es preciso contar con un espacio de aparición, pero en la vida reglamentada de los campos, al convertirse el espacio en simple lugar de actividades funcionales preescritas, cualquier claro en el que aparecer o ser iluminado fue ocupado y saturado de meros procesos temporales, por lo que, literalmente, los habitantes fueron desposeídos de su misma humanidad. En el totalitarismo, por lo tanto, se presentó una realización histórica perversa de la eliminación del espacio pensada en la filosofía; en él, los hombres fueron apretados unos contra otros, encerrados en un “anillo de hierro” que impidió la existencia de un espacio entre ellos en el que, como individuos, fueran visibles. Sólo el todo, la masa compacta e indiferenciada, el funcionamiento, es, en esas condiciones, aprehensible. El sistema totalitario, perfeccionado hasta el paroxismo en el método de los campos, ofreció, en este sentido, una novedad histórica incalculable: fue el primer régimen político que realizó de manera efectiva la desaparición total del espacio que une-separa a los hombres, y, con ello, el primero que hizo efectiva la eliminación total de la política al abolir el escenario de aparición, ineludible para la existencia del ser humano como sujeto político. A su lado, incluso las tiranías de más extrema degradación habían conservado la existencia rudimentaria del espacio, aunque fuera convertido en un desierto¹⁴⁶⁰. Con el espacio, se erradicó definitivamente la política. Se dio siniestro cumplimiento, así, a algunos de los supuestos alumbrados mucho tiempo antes, en el nacimiento de la filosofía política.

¹⁴⁶⁰Ibíd., pág. 624.

CONCLUSIONES

En la redacción del presente trabajo hemos pretendido abordar el análisis de algo que, a nuestro juicio, ha sido, en cierta manera, desatendido en la interpretación de la obra de Hannah Arendt: la relación entre el auge contemporáneo de las ideologías políticas y el cuerpo principal de la filosofía política occidental. Decir esto, sin embargo, no es adelantar una censura hacia los cientos de trabajos que la obra de la autora ha inspirado, muchos de los cuales son, sin duda, extraordinarios ejemplos de comprensión, talento y agudeza filosófica. Sin esas obras, artículos o recensiones, la tarea de acoger el pensamiento arendtiano sería de mucha mayor dificultad, y sus resultados notablemente mejorables. La extensión, complejidad y variedad de la obra de la filósofa judía permite, en rigor, una multiplicidad de acercamientos tal como los que encontramos en la abundante literatura a que ha dado lugar.

El hecho es que a casi todos los que han tenido oportunidad de leer, reflexionar y comentar obras como *Los orígenes del totalitarismo*, o *La condición humana*, no les ha pasado por alto una relación que, en Arendt, es presentada de modo reiterado, dado que, según afirma, el totalitarismo, con sus ideologías, no cayó del cielo, sino que nació en unas condiciones históricas en las que su existencia se tornó posible. Estas condiciones respondían al devenir de la tradición occidental, que, aunque fuera en la fase de disolución y ruina que alcanzó ya en el siglo XIX, siguió actuando a través de multitud de elementos operativos en el modo occidental de aprehender y dar cuenta de lo real. Existe, pues, una conexión entre la filosofía, como dimensión decisiva de la tradición occidental, y las ideologías políticas modernas, eso a casi nadie escapa, pero, ¿de qué naturaleza es dicha relación? ¿Cómo se aquilata en lo concreto del pensamiento ideológico y en los hechos que, en el siglo XX, de él se derivan? Aquí es donde encontramos un espacio, no vacío, pero sí ocupado por resonancias y remisiones que creemos haber contribuido a aclarar.

La plataforma que sostiene este trabajo, pues, es la percepción de algo que, aunque contemplado por casi todos los lectores y estudiosos de Arendt, fue postergado en favor de otros aspectos de su pensamiento. La cuestión estriba en que la relación entre el pensamiento ideológico y la filosofía política fue asumida como una consecuencia más de la secular incompreensión que, para Arendt, la filosofía demostró hacia la esfera de los asuntos humanos, por lo que a muchos intérpretes de su obra les pareció más urgente el dar cuenta de esa incompreensión que volcarse en el

detalle de los préstamos filosóficos que se hicieron presentes en las ideologías. Lo cierto de esto es que, sin el estudio e investigación acerca de la crítica arendtiana a la filosofía política, poco podríamos entender del primado moderno de la ideología; si Arendt nos permitiera utilizar una terminología hegeliana -lo que seguramente no haría- podríamos decir que la incompreensión filosófica hacia la esfera política y la acción humana que la autora se encargó de tematizar y desarrollar tan perspicazmente contiene ya “en sí” el carácter esencial de los fenómenos ideológicos y su postura acerca del ámbito político, por lo que sólo se trataría de desarrollarlo y convertir en consciente lo que permanece latente e inadvertido. Sin embargo, esto nos podría conducir a dejar de lado ese desarrollo, la articulación de los momentos y diferencias que constituyen la plasmación de las ideologías.

Aparte de lo inadecuado de aplicar las categorías dialécticas de Hegel al pensamiento a-dialéctico de Arendt, aparte de lo improcedente de tomar el paso de la filosofía a la ideología como un despliegue lógico -cosa que la autora se negó también a aceptar- lo anterior es, sin embargo, lo que creemos hizo la misma Arendt: no profundizar sistemáticamente en las relaciones entre ideología y filosofía, o sólo hacerlo de modo alusivo, fragmentario e inconcluso. Esto, no obstante, tampoco quiere significar una censura, sino sólo la indicación de un hecho; está claro que, de acuerdo con la naturaleza fragmentaria y asistemática del pensamiento de Arendt, sería casi absurdo y excesivo pedir de ella explicaciones totales, metódicas y sistemáticas. Por lo tanto, reside en la propia postura de la autora, y en su manera de aproximarse a las cuestiones que trató, la razón de que veamos la posibilidad de completar un recorrido patente pero, en gran medida, implícito: el que media entre las categorías filosóficas de (in)comprensión de la política y las categorías ideológicas de intervención en la realidad.

El recorrido tratado en este trabajo, entonces, es algo presente en las obras de Arendt, pero no trazado por ella en detalle. El camino que une a la filosofía política con la ideología está abundantemente indicado por la autora, pero no desmenuzado y alumbrado en sus incontables implicaciones. Quizás esto se deba a un salto que es posible observar en su producción: cuando manifestó un mayor interés por el asunto de las ideologías, en relación a su estudio del totalitarismo, la filosofía hubo de permanecer en un segundo plano; cuando su interés se volvió hacia la filosofía política como elemento fundamental de la tradición que había dado lugar a los regímenes totalitarios, la ideología quedó a su vez mayormente en la sombra. La vinculación entre los dos polos, filosofía e ideología, fue recorrida en el paso del examen de las ideologías al de la filosofía

política, pero no explicitada. La distancia que separa *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana* o *Entre el pasado y el futuro*, por citar, respectivamente, algunos de los lugares donde trató el análisis de las ideologías y la crítica de la filosofía política, fue efectivamente completada, pero en silencio. Quedó, en el camino, una obra en la que la pensadora judía pretendía revelar *in extenso* gran parte de lo contenido en la relación entre filosofía e ideología, *Los elementos totalitarios del marxismo*, pero esa obra no fue nunca terminada ni publicada, y sólo podemos acceder a sus *dissecta membra* presentes en artículos, conferencias, apuntes personales o partes de obras posteriores.

Lo que nos hemos propuesto en la presente tesis es volver a levantar esa distancia semi-oculta, sacar a la luz la relación concreta entre las claves del pensamiento ideológico contemporáneo, sobre todo manifestado en los sistemas totalitarios que Arendt alcanzó a conocer, y la categorización filosófica de la política, que la autora estudió desde su aurora en los escritos platónicos hasta su culminación en el pensamiento de Marx, o, más allá, el posicionamiento de Heidegger ante el ascenso al poder del nazismo. Para ello, hemos contado con multitud de estudios imprescindibles a la hora de localizar el poderoso significado de los escritos de Arendt, estudios que han sido citados a lo largo de las páginas anteriores, y que han supuesto un apoyo insustituible para armar y levantar el contenido de este trabajo, cuya articulación pasamos a resumir ante el lector.

En el primer capítulo (I. Vida, filosofía y política) hemos tratado de poner en relación dos elementos primordiales de la obra de Arendt; en primer lugar, su inmersión vital en los asuntos que filosófica y personalmente le obligaron a tomar postura y partido; en segundo, el modo en que ejerció la tarea de comprender ese mundo al que perteneció y su experiencia del mismo. Este vínculo entre vida y obra, que como tal puede parecer un a priori casi vacío, es en su caso, sin embargo, creemos que esencial. Su pensamiento, tal y como fue desarrollado, estuvo marcado radicalmente por los acontecimientos que rodearon su existencia; sin éstos, su obra no se hubiera desarrollado en absoluto en la dirección que lo hizo. Si Arendt reconoció que su mayor interés había sido el de comprender, el objeto de este capítulo consiste en situar el lugar de esa comprensión, los sucesos ante los que despertó, los problemas a los que dirigió la atención en cada una de sus principales obras y en las distintas etapas de su maduración. Sin embargo, la corta biografía intelectual que así hemos delineado no agota su fin en sí misma. Lo primordial es ofrecer el marco en el que la autora desarrolló un modo de comprender que volcó en su producción intelectual y tuvo especial relevancia en su modo de aprehender el contenido de las ideologías y la inclusión en ellas de elementos filosóficos; por esta razón, el centro de esta parte consiste en un estudio acerca de qué

significa “comprender” para Hannah Arendt. Del análisis de su posición, se obtiene un cuadro multiforme que da cuenta de un concepto muy alejado del concepto metodológico de la comprensión asumido por las ciencias, tanto naturales como sociales. Existe en la pensadora de Hannover una suerte de reacción ante el dominio de las posturas positivistas y cientificistas en el ámbito de los asuntos humanos, por lo que su modelo de comprensión se dibuja como una alternativa de ruptura ante el auge de los modelos imperantes, en su tiempo, especialmente en las ciencias sociales. Frente a la hegemonía de los métodos cuantitativos y la organización matemática de los resultados, frente a la conversión de las poblaciones humanas en meros agregados inertes sumidos en el discurrir de procesos de carácter natural, la filósofa alemana consideró que lo esencial en el ser humano es la condición de agente y, por lo tanto, trató de dirigirse a la comprensión de la vida en común procurando no rebajar a los individuos a cosa que obedece a leyes, sino tomándolos como sujetos capaces de iniciar acciones e intervenir activamente en su medio.

La falta de sistema que preside la obra de Arendt nos ha obligado, al estudiar qué es la comprensión en sus escritos, a rastrear los distintos modos que ensayó a lo largo del tiempo, las declaraciones que al respecto hizo, las variaciones que presidieron sus esfuerzos. Como resultado de todo ello no ofrecemos un concepto unificado de comprensión, sino una pluralidad de aproximaciones, a veces no exentas de incongruencias e irregularidades en su composición, pero capaces de presentar una idea plausible de lo que puede significar “comprender” en un mundo que ha perdido su raigambre en una tradición que podía hacerlo comprensible. La idea de “comprensión” en Arendt exhibe esta cualidad paradójica de saberse destinada al fracaso último, porque el mundo no es un material dócil al pensamiento, sino lo irrevocablemente otro, aquello que nunca podrá ser reducido al concepto. La cualidad primera del comprender es su fragilidad, como hemos destacado en el texto, su condición de tentativa y ensayo. Consiguientemente, la manera arendtiana de comprensión no puede querer ser “conocimiento”, sino “narración”; para ella, el conocimiento tiene por objeto la verdad, pero en la comprensión aspiramos al sentido, a la integración de la experiencia en un relato que haga valer el significado de lo acontecido. El mundo humano, la esfera de la política que trató de descubrir en sus escritos, en rigor no puede ser “conocida”, porque consiste en el constante desencadenamiento, a través de la acción, de lo nuevo. La historia, reivindica constantemente la autora, no puede llegar a ser objeto de conocimiento, ha de ser narrada. La comprensión, en último término, tiene por finalidad la reconciliación con el mundo que aparece primeramente como extraño, es decir, que éste pueda convertirse en un hogar para el

existir y el actuar del ser humano. De esta naturaleza específica de la comprensión se siguen importantes elementos que conforman el modo de pensamiento de Arendt, y que le prestan sus rasgos reconocibles.

En primer lugar, hemos señalado la separación del “comprender” y el “teorizar”, dado que la pensadora judía asumió la voluntad fenomenológica de ir “a las cosas mismas” e impedir el ahogamiento teórico de lo ofrecido a la experiencia; en este sentido, la comprensión se conforma como un saber de las apariencias, es decir, del modo peculiar en el que las cosas y acciones aparecen en la experiencia, y no como una ciencia que busque tras lo manifiesto la ley general o la esencia invariable. Frente a la reducción científica de lo manifiesto a lo oculto, la comprensión arendtiana se articula en torno a aquello que en el lenguaje se exhibe como capaz de asegurar su relevancia a los fenómenos de la experiencia, lo que no es otra cosa que la metáfora. Hemos expuesto, en consecuencia, cómo los conceptos de la comprensión arendtiana sólo pueden ser comprendidos como metáforas, porque la comprensión del mundo humano, ambivalente y discontinuo, exige una precisión de naturaleza distinta a la de los conceptos científicos, y peculiar a las metáforas que articulan una narración. Incluso en el caso de las ideologías, Arendt afirma que no podemos alcanzar una definición de lo que son, pero sí presentar una narración, contar su historia¹⁴⁶¹. La metáfora, para Arendt, es el modo de escapar de la metafísica y su tradicional imposición de un saber hostil a las apariencias; en su caso, además, esto se revela como crucial, ya que su empeño estuvo dirigido a la comprensión de todo aquello presente en el ámbito de la vida humana en común, particularmente de la política, un ámbito de acción situado exclusivamente en el recinto de lo que aparece y en tanto que aparece. Según su postura, el fin de la tradición que había erigido a la metafísica, es decir, al conocimiento de lo oculto, como forma fundamental del saber, plantea la necesidad de un nuevo modo de “contar” las cosas, un modo capaz de acceder a los fenómenos y permanecer en ellos sin buscar su fundamento en su más allá.

Si la narración y la metáfora son el centro de la comprensión arendtiana, se suscitan serias dudas sobre su viabilidad. Parece que un saber reunido en torno a metáforas puede plantear el problema de su aptitud para, realmente, llegar a dar cuenta de lo real. Existen, en este sentido, críticas más o menos fundadas al *storytelling* -uno de los modos en que Arendt denominó su acercamiento a la realidad humana- que la autora ejerció. Una de ellas es la propuesta por George

¹⁴⁶¹“Religion and Politics”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 385.

Kateb¹⁴⁶², quien detecta en Arendt una exclusiva atención al sentido de las narraciones, una atención que puede implicar el desinterés por la verdad de lo relatado. Según esto, si la comprensión se dirige en la filósofa al significado, y sólo lo que puede ser contado como una historia posee sentido, el riesgo que inmediatamente se presenta es que se escindan los campos del significado y la verdad, que se partan en dos esferas contrapuestas e incompatibles entre sí, de modo que la verdad llegue a ser, por sí, lo carente de sentido. De este modo, nos dice el pensador norteamericano, la propuesta arendtiana estaría amenazada por disociar irrevocablemente ambos aspectos, conduciendo, en última instancia, al riesgo que la misma Arendt advirtió en las ideologías: el abandono de la experiencia, y la verdad ínsita en ella, en favor de la construcción de un sentido cumplido y absoluto que no dejara resquicio para lo que en el mundo se presenta, más allá del control humano, como verdadero. La necesidad de reconciliación con el mundo llevaría, entonces, a la negación del mundo como tal, y a su sustitución por una ficción ajustada al pensamiento humano.

La crítica de Kateb no es descabellada, pero creemos que no toma en consideración el relevante papel que la pensadora judía otorga, no sólo al sentido de las narraciones, sino a la capacidad humana de acoger la realidad de los fenómenos que habitan la experiencia, de atender a la verdad. Arendt no se desinteresa de ésta, aunque tal vez sí de la validez o de la verificación; de hecho, distingue la verdadera de la falsa apariencia y habla de una verdad reveladora, opuesta al logicismo. Aunque distinguió la verdad del sentido, asociando la primera al conocimiento y a la razón, y el segundo al pensamiento¹⁴⁶³, no pudo negar su interrelación: “la filosofía preocupada por la verdad siempre fue y probablemente siempre será un modo de *docta ignorantia*”¹⁴⁶⁴. Esto, sin embargo, no es fácil de discernir, y la misma Arendt admitió en alguna ocasión que no había sido capaz de explicar su método de comprensión¹⁴⁶⁵. Arendt no sólo subraya la capacidad de generar sentido en las narraciones, sino también su aptitud para acoger los fenómenos en su verdad, cosa que no toda narración, por el hecho de serlo, hace. En sus escritos, a menudo señaló cómo la verdad se dice también en varios sentidos, y distinguió la verdad de la teoría de la de los hechos. En este capítulo ponemos en relación esa cualidad narrativa de la comprensión con el sentido común y el juicio, que son los modos por los que el ser humano, por un lado, se vincula a una realidad de hechos compartidos con otros, y, por otro, reconoce lo particular del acontecimiento y lo real e

¹⁴⁶²Kateb, G., “Ideology and Storytelling”, op. cit.

¹⁴⁶³Arendt, H., *The life of the Mind. One/Thinking*, op. cit., pág. 58.

¹⁴⁶⁴Arendt, H., *Essays in understanding 1930-1954*. New York, Schocken, 1994, p. 155.

¹⁴⁶⁵Cf. “A Reply to Eric Voegelin”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 402.

individualmente existente. A través de estas facultades, centrales en la imagen arendtiana del ser humano, la autora procuró anudar el carácter narrativo de la comprensión a la verdad de los fenómenos mundanos objeto de su interés.

Para terminar el recorrido por esta sección, exploramos en él la composición de dos modalidades de comprensión que Arendt ejerció a través de sus escritos: un modo genealógico y uno fragmentario. Sin llegar a ser métodos, herramientas científicas que la filósofa rechazó con denuedo, estas dos vías se aproximan al papel que podríamos asignar a aquéllos, en el sentido en el que se configuran como “caminos” que trazan, en su obra, una repetida y particular manera de aproximarse a los problemas tratados. El problema de la dualidad genealógica/fragmentación es que ambos términos se presentan aparentemente en una disyuntiva difícilmente resoluble, ya que parece exigir la elección, ya de uno, ya de otro extremo. El modo genealógico remitiría al “esencialismo fenomenológico” practicado por Heidegger, mientras el fragmentario lo haría al modo discontinuo de entender la historia de Benjamin. Seyla Benhabib¹⁴⁶⁶, por ejemplo, ha buceado en esta oposición, alcanzando la conclusión de que la comprensión no podía darse, simultáneamente, en los dos modos; de esta manera, critica a Arendt por permanecer fiel a un esencialismo de tipo heideggeriano y subraya que dicho “método” es incompatible con el discontinuo y fragmentario afín a Benjamin. Consiguientemente, Benhabib termina por rechazar la vía genealógica, al pensar que supone un reducto de nostalgia heideggeriana por lo originario, subrayando como vía válida de comprensión la benjaminiana, que inserta a Arendt en la complejidad moderna. No obstante, como hemos tratado de exponer en esa parte de nuestro trabajo, pensamos que esa disyuntiva, planteada efectivamente en la obra de Arendt, no tiene por qué ser interpretada de un modo exclusivo, sino que admite una interpretación inclusiva. A través de la utilización arendtiana de los tipos ideales de carácter weberiano, hemos mostrado cómo es posible entender la genealogía de un modo distinto al esencialista, y cómo el “método” fragmentario puede componerse con una búsqueda genealógica de lo originario entendido, ya no como esencia invariable, sino como tipo ideal.

En el segundo capítulo (“II. Una ontología del aparecer. Fenomenología y política”) el objetivo es exponer una serie de elementos capitales que conforman el suelo sobre el que Arendt extiende su análisis de las filosofías y las ideologías políticas. Si las ideologías culminan un repetido anhelo ya expresado por la filosofía occidental, el de eliminar la política y establecer fundamentos nuevos para la vida en común, es importante comprender cómo el desprecio de lo

¹⁴⁶⁶Cf. Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, op. cit.

político se empareja históricamente con una ontología predominante que degrada la realidad de la esfera de la acción humana y la subordina a una realidad más auténtica, más llena de contenido y significado. Tal y como abordamos el pensamiento de Arendt, en este capítulo intentamos poner de manifiesto cómo la pre-condición primordial para rehabilitar la esfera política descansa en la articulación de una ontología que, *contra* la metafísica, parta de y permanezca en el hecho de la apariencia, dado que la política, de acuerdo con la posición arendtiana, consiste puramente en el aparecer de los hombres unos a otros. En consecuencia, en este segundo capítulo se muestran, por un lado, los rasgos propios de una ontología profundamente crítica con los prejuicios metafísicos contra la apariencia, una ontología que, en vez de primar lo oculto e invisible, encuentra la expresión plena de realidad en el aparecer, el manifestarse fenómeno de las cosas, las acciones, los hombres; por otro, tal ontología se complementa con la exposición de la concepción antropológica que se desprende de las reflexiones arendtianas, una antropología que, aunque conserva caracteres universalistas, exhibe una decidida apuesta, antes que por la esencia, por los aspectos activos de la condición humana. En este punto de nuestras investigaciones incluimos la semblanza de una decisiva distinción, la introducida por la autora entre los tipos de actividad en que se hace posible la vida humana: la labor, el trabajo y la acción. Esta tripartición de las formas de actividad humanas es, de hecho, el fundamento de la reescritura de la existencia humana en clave política, que Arendt procura llevar adelante y funda su crítica de las ideologías políticas modernas. Por lo tanto, en este capítulo, la exposición de los específicos rasgos de las actividades humanas se inserta en una visión más amplia acerca de la concepción arendtiana de la realidad, el significado de las apariencias, la diferencia entre el mundo (humano) y la naturaleza, el papel del espacio como espacio de aparición indispensable para el ejercicio de las capacidades vinculadas a la acción, así como la crítica a la concepción metafísica del espacio, que ahoga sus potencialidades propiamente políticas. El grueso de la discusión está gobernado por una tensión entre los elementos fenomenológicos y heideggerianos que Arendt pone en juego en su intento de subvertir la metafísica, por una parte, y la rebelión contra las conclusiones que el propio Heidegger había extraído; para Arendt, si bien Heidegger indica el modo y camino para escapar a la condena metafísica de la política, él mismo no lo transita, recayendo, en su visión del mundo político, en los antiguos prejuicios platónicos acerca de la “caverna”; la reivindicación heideggeriana del carácter fenoménico del mundo desemboca en la repetida hostilidad hacia la acción humana, el desprecio de la esfera pública como reino del “se” impersonal y la publicidad, la búsqueda de la autenticidad en el encuentro, no con otros, sino con el sí mismo y su ser-para-la-muerte. Frente a ello, tal y como allí desarrollamos, Arendt, a través de la

fidelidad al aparecer y a lo fenoménico del mundo, encuentra un modo de extraer a la política de su tradicional postergamiento, llegando al establecimiento de una copertenencia inescapable entre política y mundo, y asumiendo las cualidades espaciales de éste, antes que la dimensión temporal, como condiciones de aparición para el actuar humano.

El tercer capítulo (“III. Semillas de ideología en el nacimiento y final de la tradición occidental”) es el centro de todo el recorrido, el verdadero nudo a partir del cual se estructura todo posible resultado. Se detiene en el análisis de la filosofía política occidental, en el modo en el que Arendt comprendió que los filósofos, al intentar dar cuenta de la esfera de los asuntos humanos, fueron incapaces de guardar fidelidad a su específica consistencia y, por consiguiente, condenaron a la política al malentendido. En la concepción filosófica de lo político inaugurada por Platón, la filósofa alemana localizó un cruce fatídico entre los supuestos metafísicos que devalúan el campo de la apariencia y los riesgos y amenazas que la propia esfera de la política contiene. Como resultado de ello, el relato de la filosofía que Arendt nos propone posee una naturaleza casi trágica, dado que observa cómo la relación entre filosofía y política estuvo, desde un comienzo, cortocircuitada por circunstancias, eventos y prejuicios que vinieron a imposibilitar una comprensión filosófica de la relevancia de la esfera política para la vida humana.

De acuerdo con el orden de la exposición, en este capítulo presentamos, en primer lugar, las piezas que configuran el difícil ajuste entre la vida perteneciente a la *polis* y la trazada como deseable por los filósofos. Señalamos cómo la comprensión arendtiana no se reduce a cargar sobre el filósofo la exclusiva responsabilidad por el choque entre el modo de vida filosófico y el político, sino que se abre al análisis de aquellos elementos del perímetro de lo político que, efectivamente, contienen un riesgo efectivo y patente para la vida humana y, específicamente, para el desarrollo y goce del pensamiento a que aspiraron los filósofos griegos. Los componentes de esta amenaza, tangible y concreta, fueron reunidos por Arendt en un hecho histórico de primera relevancia para el desarrollo posterior de la filosofía política: la condena y ejecución de Sócrates por parte de la *polis* de Atenas. Este acontecimiento, de acuerdo con la pensadora, se convirtió en el catalizador de toda una actitud, una posición que Platón condujo a postura filosófica por antonomasia: la de advertir en la política una maldición que había de ser conjurada para salvaguardar la posibilidad de la filosofía. En este momento, por lo tanto, se funda propiamente la filosofía política, basada en la desconfianza y prevención hacia la acción y su imprevisible espontaneidad, y tendente a proponer soluciones capaces de sujetar el discurrir político a los carriles dispuestos por el pensar filosófico. La historia

de la filosofía, según esto, se levantó sobre un radical “olvido de la política” que se extendió sin apenas obstáculos por el modo occidental de entender el campo de la acción y sus consecuencias, y que se inscrustró casi inconscientemente en el pensamiento político occidental sembrándolo de malentendidos. La línea que une a la tradición de filosofía política, en consecuencia, consiste para Arendt en un posicionamiento contra la política, y este posicionamiento será decisivo en la definitiva desestructuración moderna del espacio de la política y la “toma del poder” por parte de las ideologías.

Una vez establecidas las coordenadas de la incompreensión filosófica de la política, el capítulo se vuelca en análisis diferenciados de los que, para la pensadora de Hannover, constituyen los polos esenciales de definición del significado entero de la filosofía política occidental: el comienzo y el final. Platón, por un lado, y Marx, por otro. En su relato de la historia de la filosofía hemos advertido las líneas principales del comprender arendtiano, en tanto se dirige a lograr la articulación inteligible de la multitud de hechos y propuestas que jalonan su recorrido en torno a líneas persistentes de sentido. En relación con ello, la autora modeló un tipo ideal, el “filósofo”, que reúne en sus caracteres la postura definitoria del cuerpo principal de la filosofía con respecto a la realidad política. Este tipo ideal, según hemos procurado mostrar, está levantado principalmente a partir de las dos figuras que limitan el marco del pensar filosófico occidental y le otorgan rasgos reconocibles incluso en la continua generación de diferencias: Platón y Marx, el comienzo y el término de la gran singladura del pensar filosófico. En torno al comienzo y al final, Arendt realiza su propuesta de leer la entera historia de la filosofía a través del hecho traumático de su relación con la esfera de la política y las tentativas para alcanzar una reducción filosófica de los problemas que en ésta se suscitan.

El capítulo III, por lo tanto, posee dos secciones diferenciadas: la que se centra en el momento fundacional, aquel en el que Platón se recorta como definidor de la filosofía política y sus motivos primordiales (a), y la que acude al avatar final de la tradición inaugurada por el filósofo ateniense, aquel en el que Marx operó una gran transformación del recinto de la filosofía política con el fin de adecuarla a las condiciones novedosas del mundo moderno (b). Lo que hemos intentado hacer ver en este cierre de la tradición filosófica occidental es que, de acuerdo con Arendt, lejos de escapar a los originales acentos platónicos, Marx los confirmó y actualizó, convirtiéndolos en potencialmente operativos en relación con una realidad cuya estructura general, atravesada de componentes culturales, sociales, económicos y políticos nuevos, ya no respondía a lo considerado

por Platón.

a) En la primera sección nos hemos volcado en analizar los elementos de conceptualización filosófica de lo político que Arendt descubrió en Platón. En este respecto, la pensadora alemana ofrece una interpretación de toda la filosofía platónica a partir del hecho traumático que la desgajó del pensamiento socrático: la percepción del fracaso de Sócrates de establecer un pensamiento integrado en la vida de la *polis*. La filosofía nació, según esto, como alternativa, más que herencia, al pensar deambulante y mayeútico de Sócrates; si la práctica socrática intentó integrar pensamiento y política, la filosofía platónica definió a la filosofía, precisamente, deslindándola de la política, e incluso oponiéndola a ésta. El gran peligro para la filosofía, a los ojos de Platón, y tal y como demostró la condena de Sócrates, era la política. Arendt, por lo tanto, coincidió con autores que, a partir de los años veinte del siglo pasado, se interesaron por señalar que el centro de la filosofía platónica, antes que la ontología de las ideas, era el problema de la política. La filosofía política platónica no es una derivación de su ontología de las ideas o formas, sino, al contrario, el centro mismo del que se extrae la consistencia que en el pensar maduro del filósofo ateniense éstas adquirieron. Existe, por esta razón, un acuerdo entre las tesis de Arendt y las de autores como Jaeger, en tanto éste también localizó en la política el problema angular de todo el filosofar platónico¹⁴⁶⁷; sin embargo, esta coincidencia revela una diferencia fundamental en la dirección del análisis: mientras Jaeger defendió la incidencia positiva del pensar platónico sobre el ámbito político, esto es, que la idea platónica de “justicia” ofrece la posibilidad de pensar lo político ajustándose a su misma sustancia, la filósofa judía contempló esta conceptualización como un intento, no de pensar la política desde su interna consistencia, sino de desactivar sus caracteres específicos y ajustarla a exigencias ajenas a su naturaleza. Para Jaeger, la filosofía platónica incluye las genuinas preguntas que emanan de la convivencia política; para Arendt, al contrario, la filosofía nació en Platón como exclusión de lo político y, por ello, se resolvió en el intento de crear una disciplina “filosófica”, una nueva política de la que se hubieran erradicado los rasgos originales y amenazantes que el filósofo ateniense advirtió en las prácticas de las *poleis* griegas. La política,

¹⁴⁶⁷Cf. Jaeger, W., *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, op. cit. Véase, por ejemplo: “Los diálogos menores aparecen así como una introducción al problema central del pensamiento platónico en sus dos aspectos, el intrínseco y el formal. Este problema es el del mejor estado posible”, o: “(...) viene a confirmar lo que nosotros mismos decíamos de la interpretación de estas obras: su relación directa con la construcción de una ciencia política que tiene por misión la construcción filosófica del mejor estado”. *Ibidem*, págs. 487 y 481, respectivamente.

según la posición de la filósofa alemana, fue convertida en la tradición platónica en una “filosofía por otros medios”, despojada de sus categorías y recursos específicos, desmantelada y desestructurada en favor de fines no-políticos.

En la exposición del análisis arendtiano de la filosofía política platónica, nos hemos centrado, de acuerdo con lo anterior, en examinar las estrategias articuladas por el filósofo ateniense para lograr una efectiva desactivación de los “riesgos” presentes en el ámbito político. En primer lugar, hemos tratado de establecer en qué sentido la filosofía política platónica puede ser entendida, antes que como una reflexión acerca del significado del actuar, como una rama de la metafísica. De acuerdo con Arendt, Platón estableció el punto de vista metafísico desde el que toda la tradición iba a dirigirse a los fenómenos políticos. Lo importante de esta posición, según la autora, es que excluye las dimensiones primordiales que hacen comprensible, desde sí misma, a toda acción humana; principalmente descarta por principio del campo de lo inteligible el hecho angular de la pluralidad humana. Dado que sin pluralidad, de acuerdo con Arendt, no puede existir nada parecido a la acción, con este punto de partida decisivo la filosofía se condenó a malentender el perímetro de los asuntos humanos. La política pasó a ser para el “filósofo”, en vez de un asunto referente a la pluralidad y a la contingencia de la existencia humana, un problema *del* “Hombre”, y se resolvió en una técnica de la organización humana dirigida a crear, a partir de “muchos”, “uno”, una sola entidad dotada de fines establecidos filosóficamente. De acuerdo, por lo tanto, con la aproximación propuesta por Arendt, se dio, desde el comienzo de la tradición, una correspondencia estricta entre los supuestos metafísicos y la conversión de la política en un saber técnico dirigido al fin de la organización del material humano.

Arendt localizó, por lo tanto, en el carácter filosóficamente inasumible de la acción humana y su incertidumbre constitutiva, el punto de exposición privilegiado de la coincidencia entre técnica y metafísica, que Heidegger delimitó, en general, al discurrir de la tradición occidental. En la reestructuración filosófica del ámbito de lo político, la pensadora pudo localizar el surgimiento de grandes y poderosas metáforas que sirvieron a la tradición para (tratar de) reducir y desactivar los frágiles elementos que conforman la esfera de la pluralidad humana y sustituirlos por fundamentos firmes y sólidos. Como consecuencia, hemos procurado dar cuenta de esas estrategias de desactivación de lo político que, según la descripción de Arendt, habilitó Platón sobre la base de la confluencia de técnica y metafísica. En primer lugar, hemos expuesto lo que Arendt denominó la “tradicional sustitución del actuar por el hacer”, esto es, el desplazamiento de la comprensión

filosófica de la política desde el ámbito de la *praxis* al de la *poiesis*, ambas aristotélicamente entendidas; según esto, Platón halló el instrumento genuino para hacer del campo político un espacio manejable filosóficamente, y fue la reformulación de las actividades políticas humanas, ya no como formas de acción, sino como modos de la fabricación y el dominio técnico. Es lo que hemos manifestado como tránsito del *polités* al *poietés*, del ciudadano al artesano o “hacedor” capaz de sujetar un material al modelo o arquetipo de las ideas. En consecuencia, nos hemos demorado en la explicación de la redefinición platónica de la acción, descubriendo cómo Arendt encontró en esa coyuntura una completa transformación semántica, una revolución conceptual que logró reformular la acción política en relación con las categorías principales del “trabajo” -ámbito de la construcción y la técnica-, por una parte, y de la “labor” -campo de la satisfacción de los requerimientos biológicos y orgánicos del “animal” humano-, por otra. De acuerdo con esto, el marco de comprensión de la acción fue profundamente rediseñado por Platón para adecuarlo a lo filosóficamente representable, transformando la política en un medio técnico al servicio de los fines (filosóficos) *del* hombre y sustituyendo las formas de lenguaje pertenecientes al espacio público de aparición -la opinión, la persuasión, la retórica- por el lenguaje técnico de los medios y los fines.

b) La segunda sección del capítulo está dedicada al examen de las implicaciones políticas de la filosofía de Marx. Arendt contempló en la obra de éste el final cumplimiento de la tradición occidental, un cumplimiento dado en la forma de una inversión que alteró las jerarquías tradicionales, las puso “sobre sus pies”, de acuerdo con el propio fundador del materialismo histórico. El que la filosofía de Marx tomara la forma de una inversión, propone Arendt, significa que, alterando la relación y distribución interna de los conceptos clave de la metafísica occidental, no renunció a esos conceptos, por lo que siguió depositando en ellos el carácter de inteligibilidad de lo real. Invirtiéndola, de acuerdo con la pensadora judía, Marx se mantuvo esencialmente fiel a la tradición filosófica inaugurada por Platón. El significado de la inversión marxiana de la filosofía política, según esto, no fue un cambio de punto de vista acerca de lo político, sino la adecuación de ese mismo punto de vista a las condiciones nuevas introducidas en la vida humana por la modernidad. Marx, si nos atenemos al análisis arendtiano, es el síntoma filosófico por excelencia del mundo moderno. Por esta razón, en primer lugar hemos expuesto algunas de las notas características que, según la filósofa alemana, definen a la modernidad, tratando de arribar a los conceptos fundamentales que articulan su comprensión; por una parte hemos enlazado la reflexión

de Arendt acerca de la nueva forma de vida en común encumbrada en esta época, la “sociedad” de seres “laborantes”, con el concepto foucaltiano de “biopolítica”, utilizando la mediación del filósofo italiano Agamben; por otra, hemos expuesto cómo el pensamiento moderno halló un sustituto para la política aplicable en ese nuevo tipo de sociedad: la “Historia”, y cómo trató de ajustar la esfera de la acción humana a las categorías formuladas por ésta. Paralelamente, también discutimos las críticas a lo que algunos autores -de los que el más sobresaliente es, quizás, Habermas- consideran un exceso conceptual de Arendt al describir el terreno fenomenológico de la política, dado que, según ellos, la pensadora trazó de un modo extremadamente rígido ciertas distinciones concernientes a la esfera de los asuntos humanos. La más conspicua de estas distinciones es la que pesa sobre la división arendtiana entre lo “social” y lo “político”, pero también entre el “poder” y la “violencia”, que Habermas advirtió como la fuente de importantes errores a la hora de interpretar las revoluciones y la imagen de una política adecuada a las condiciones de la modernidad. Lo que nos hemos propuesto en esta discusión es exponer cómo, si bien esas distinciones refieren a fenómenos no tan separados en realidad como a veces se colige de la postura arendtiana, comprendidas como tipos ideales sí pueden mostrar la capacidad de ayudar a la comprensión de esos mismos fenómenos, lo que, pensamos, constituía el sentido último del pensamiento de la filósofa.

En el marco de la realidad moderna, Marx, el más perspicaz de los intérpretes, aquel que identificó los problemas centrales -labor e historia- aparece ante Arendt como gozne conceptual entre la tradición y el totalitarismo, esto es: cumplimiento de la tradición y presentimiento de las ideologías totalitarias. Sin embargo, como hemos destacado, esto no quiere decir que la autora culpabilice a Marx del totalitarismo, o lo señale como “causa” de lo que después aconteció. En la historia, tal y como ella defiende, no hay causas análogas a las premisas de un razonamiento, hay acontecimientos, y éstos quedaron muy al margen del control o previsión del propio Marx, que, según la autora, se situó a una distancia mucho más cercana de Aristóteles que de Stalin. En este respecto, nuestra interpretación coincide, en líneas generales, con la de Margaret Canovan, para quien el marxismo no es en sí totalitario, pero sí contiene elementos que, en momentos de graves alteraciones políticas y sociales como las del siglo XX, pueden llegar a incorporarse sin intencionalidad previa a un sistema de pensamiento totalitario¹⁴⁶⁸.

Por lo tanto, aunque Marx no sea culpable del totalitarismo, en tanto su pensamiento

¹⁴⁶⁸Cf. Canovan, M., “Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought”, op. cit., pág. 85 y ss.

constituye la culminación de toda la tradición de filosofía política occidental, es cierto que reelaboró algunos elementos centrales de ésta y los hizo, de una manera u otra, aprovechables para fines totalitarios, que, sin duda, no fueron los suyos.

Estos elementos primordiales del pensamiento del filósofo renano, sometidos al análisis arendtiano, son los que procuramos descifrar en la segunda parte de esta sección. El nudo central de toda la filosofía marxiana en relación a la política es, de acuerdo con Arendt, una confusión fatídica entre las distintas formas de actividad humanas, una confusión que, según ella, impidió que el pensador alemán comprendiera el significado del actuar y, por lo tanto, la esfera política de la pluralidad. El centro de esta confusión está constituido por la interpretación marxiana del “trabajo” humano bajo la forma de la “labor” de los organismos y su metabolismo. Según esto, Marx redujo todo lo significativo de las actividades humanas a un proceso natural de intercambio con la naturaleza y, al naturalizar las actividades humanas, dificultó aun más la comprensión del mundo común entendido como espacio para la acción. Esta aportación arendtiana, su diagnóstico de una confusión entre el trabajo y la labor en Marx, sin embargo, ha sido fundamentalmente rechazada por intérpretes de la obra del filósofo renano, y, por ello, dedicamos un espacio a discutir las razones por las que, a pesar de chocar con ciertas propuestas del pensar marxiano, puede ser acogida como un modo válido de comprender el significado político de éste. Quizás haya una manera de salir del atolladero al que los sucesores de Marx condenaron a la filosofía del renano, una salida no contemplada por Arendt. En esta dirección, ya Adorno apuntó que era necesario rectificar el excesivo énfasis prestado en la obra de Marx al trabajo como forma de autorrealización del ser humano. En esta línea, Axel Honneth, también perteneciente a la Escuela de Frankfurt, apuesta por una separación de las connotaciones economicistas que guiaron las interpretaciones de los marxistas, sustituyendo aquel paradigma por uno del “reconocimiento”, según el cual reinterpretar la apuesta marxiana por el trabajo como una búsqueda integral de reconocimiento para las clases e individuos oprimidos liberaría a la lucha social de la subordinación a las categorías económicas y la significaría, no como una persecución de la sola distribución equitativa de los bienes de consumo, sino de las “condiciones sociales en las que puedan obtener reconocimiento y respeto a sí mismos”¹⁴⁶⁹.

Además de la confusión entre los conceptos de “trabajo” y “labor”, que constituye según Arendt el centro de la propuesta marxiana de comprensión de las actividades humanas, en esta

¹⁴⁶⁹Honneth, A., “Lógica de la emancipación. El legado filosófico del marxismo”, op. cit., pág. 69.

sección hemos procurado analizar los elementos que completan su interpretación de la política. De acuerdo con la pensadora judía, el pensamiento político de Marx, lejos de refutar, confirmó los “prejuicios” filosóficos de la tradición; si bien su filosofía puede ser interpretada como un “humanismo”, éste se corrobora como una preocupación por *el* hombre, no como una solicitud dirigida a *los* hombres y a la esfera de pluralidad en la que pueden acceder a una convivencia genuinamente política. De ello se sigue que el concepto de “libertad”, sentido mismo del perímetro de las actividades políticas, fue redefinido en el pensar del filósofo como una liberación hacia el fabricar, no hacia el actuar, levantando una imagen que reactualizó la vieja concepción platónica de la política como rama de la técnica y la metafísica. Al reunir las capacidades humanas en torno a las exigencias de la labor metabólica de los cuerpos, Marx ofreció una articulación de la vida política gobernada, según Arendt, por el deseo de eliminar la política como tal y sustituirla, como fue común en el seno de la tradición, por formas conceptualmente más domeñables, manejables y predictibles de comportamiento humano. En esta dirección, la política pensada por Marx para una sociedad de “laborantes” se caracteriza, de acuerdo con la pensadora alemana, por una combinación de categorías pertenecientes a los ámbitos de la labor y el trabajo; en primer término, la acción política es disuelta en la “administración de las cosas”, la gestión y ordenamiento de los procesos metabólicos y productivos de la sociedad. La política se convertiría, según esto, en la organización de la labor, y vendría a confluir en la forma de un gobierno burocrático del terreno de las necesidades humanas, un “gobierno de nadie” en el que, a diferencia de lo que Marx pretendía, desaparecería el dominio personal de unos hombres sobre otros, pero no la existencia del dominio mismo, convertido en un dominio de la “sociedad” sobre todos sus miembros; en segundo término, de acuerdo con el análisis de Arendt, la acción en Marx habría sido asimilada a las categorías de la fabricación o el trabajo, con lo que obtendríamos una política entendida como fabricación del hombre y la sociedad nuevos, una conducta técnica encaminada a perfeccionar la construcción de la gran obra colectiva. En este sentido, también, la acción es entendida como fabricación de la historia de acuerdo con un plan consciente desarrollado por las colectividades humanas. El objetivo último del pensamiento político de Marx, de acuerdo con lo anterior, es interpretado por la pensadora judía de manera afín al de la tradición de filosofía política: la desaparición de la política. Esto, sin embargo, ha constituido una tesis polémica en la lectura arendtiana de la obra de Marx, y por ello discutimos, para cerrar la sección, el significado de esa desaparición de acuerdo con las categorías prevalentes en el filosofar marxiano y su interpretación por parte de la filósofa judía.

Para terminar, el capítulo IV, titulado “Filosofía e ideología”, cierra el itinerario de este trabajo instaurando una clausura significativa: si el primer capítulo desplegaba las notas constituyentes de lo que, para Arendt, significaba “comprender”, en el último nos volcamos en lo que podría ser considerado el negativo especular de esa propuesta. Si la comprensión, de acuerdo con la filósofa alemana, se reúne en torno a elementos que dan fe de la fragilidad y fragmentación que gobiernan los intentos del espíritu humano por hallar una reconciliación con el mundo, las ideologías políticas modernas son presentadas por ella como propuestas de realización de un sentido absoluto, deductivo, capaz de envolver en un sistema incuestionable a la totalidad de la experiencia humana y ofrecer un sustituto a la problemática vida política. Frente al inequívoco carácter mundano de la comprensión, las ideologías aparecen como un pensamiento desmundanizado y apuntan a insertar a los hombres en una totalidad cósmica, a cancelar las inseguridades presentes en el mundo humano a través de una reforma integral capaz de dar a luz una nueva realidad carente de aquéllas. Por añadidura, si Arendt realiza una lectura necesariamente política de la comprensión, definiéndola como “la otra cara de la acción”¹⁴⁷⁰, nos encontraremos que las ideologías, al eliminar los rasgos que vinculan pensamiento y acción, se constituyen en la otra cara de la no-acción, es decir, en pensamiento de la realidad que precisa erradicar de ésta todos los aspectos específicamente políticos que introducen la indeterminación en su seno.

A través del cierre comprensión-ideología completamos, pues, el recorrido que nos parece trazar la empresa filosófica arendtiana. En sus márgenes, en gran medida, se juega para ella el destino y la posibilidad de la política.

El capítulo comienza con una amplia digresión sobre un problema esencial que emerge de la formulación arendtiana de un enlace entre la filosofía política y las ideología modernas. Éste es el problema mismo de la relación que cabe establecer entre proyectos heterogéneos y marcados por multitud de diferencias. ¿En qué sentido cabe hablar de la presencia de elementos provenientes de la filosofía política en las ideologías totalitarias del siglo XX? La misma Arendt, cuando se volcó en el estudio de los regímenes totalitarios, advirtió cómo su irrupción marcó una ruptura con respecto a la tradición occidental, y obtuvo de su análisis un conjunto de rasgos novedosos y carentes de precedente, rasgos que testifican un corte antes que cualquier tipo de continuidad con el pasado. Sin embargo, también se dio cuenta de un hecho fundamental: en gran medida, lo nuevo de las ideologías tenía que ver con una original sistematización, una constelación inédita de elementos

¹⁴⁷⁰ “Understanding and Politics”, en: Arendt, H., *Essays in Understanding*, op. cit., pág. 322.

que, sin embargo, no eran todos nuevos, sino que preexistían a su cristalización totalitaria. Muchos de estos elementos, según advirtió la pensadora de Hannover, procedían de la misma tradición que el totalitarismo parecía haber enterrado, pero reordenados, repartidos en nuevas disposiciones que definían una estructura original y distante de las anteriormente existentes. Arendt, por lo tanto, llegó a detectar que ciertos elementos provenientes de la tradición de filosofía política occidental habían sido aprovechados y reformulados convenientemente para hallar un lugar conspicuo en el centro de las ideologías totalitarias. Por muy lejos que las ideologías políticas se situaran de las propuestas conscientes de filósofos como Platón, Hegel o Marx, lo cierto es que, según se desprende del análisis de la pensadora judía, los elementos de comprensión de la política que éstos habían depositado en el seno de la tradición no acabaron su recorrido con su ocaso, sino que siguieron ejerciendo efectos sobre las nuevas formas ideológicas de intervenir en la esfera de los asuntos humanos.

Los elementos que los ideólogos y teóricos recogieron de la tradición de filosofía política, a menudo de manera inadvertida, para conformar las nuevas imágenes ideológicas de la realidad son el objetivo de este trabajo. Cuando hablamos de estos elementos, sin embargo, debemos adelantar la prevención de no ver en ellos una intencionalidad previa en la mente de los filósofos. De acuerdo con Arendt, éstos no son “culpables” de los crímenes nazis o bolcheviques, y sus intenciones deliberadas no coincidían en absoluto con el horrendo escenario desatado en el siglo XX. Sin embargo, sí existe una “responsabilidad” en la filosofía que Arendt pretendió esclarecer, y radicó principalmente en la incomprensión del terreno de la acción política, en la voluntad filosófica de eliminar las dimensiones propiamente políticas de la existencia humana, aquellas que, a los ojos de esa tradición de pensamiento, sembraban la vida humana de incertidumbre, riesgo y amenaza. Al insertar en el pensamiento humano la desconfianza y sospecha acerca de las actividades políticas, los filósofos prepararon conceptualmente apuestas más audaces y directas de erradicación de la política, de las que surgió el modo ideológico triunfante de proponer y realizar la construcción de una sociedad totalmente carente de ella. Algunas de las semillas del totalitarismo las sembró, según esto, la tradición de filosofía política erigiendo una imagen de la política llena de malentendidos y prejuicios. En el análisis de esta relación, llena de pliegues y claroscuros, hemos tenido la fortuna de encontrar una inestimable orientación en otros intérpretes que han señalado su especial relevancia. Entre ellos, ha sido, quizás, Simona Forti la que con más denuedo ha trazado una vía fundamental de comunicación entre filosofía e ideología, un camino que atraviesa el centro mismo

del pensamiento filosófico, ya que, según ella, es “la misma construcción lógica del concepto por el cual se rige la metafísica” la que facilitó el nexo fatal que trabó sus respectivos derroteros¹⁴⁷¹, de modo que el totalitarismo significó la trágica realización de la identidad entre ser y pensamiento que impulsó desde sus orígenes al pensamiento filosófico.

En primer lugar, nos hemos centrado en una consideración previa fundamental, la de distinguir el sentido que Arendt otorga al término “ideología” del de otras propuesta contemporáneas. Primeramente hemos tratado de distinguir la acepción arendtiana de la marxiana y marxista, ampliamente difundida por el campo de las ciencias sociales. Hemos señalado la inequívoca oposición de la filósofa a tomar la ideología como cualquier forma de “falsa conciencia”. Hay aquí una divergencia total, no sólo de método, sino también de ontología, con respecto al filósofo renano. Para la tradición marxista, en la que Arendt no sólo adscribe a Marx, sino a la sociología del conocimiento representada por Manheim, las ideologías no son otra cosa que formaciones defensivas, formas de “falsa conciencia” que encubren, disimulan, camuflan los motivos reales de actuación de los sujetos en el mundo. Según esta posición la ideología se vacía en su función de ocultación de los resortes reales que explican la actividad de los hombres, y el verdadero objeto de estudio está constituido por esos resortes, los mecanismos ocultos que es preciso desentrañar, no por sus “velos místicos” o ideológicos.

Si la ciencia social, ya sea en su vertiente marxiana, ya en la positivista, comienza a estudiar las ideologías, podríamos ironizar, es con la misma intención con la que Hegel comienza su filosofía de la historia tomando como objeto a África: para dejarla cuanto antes de lado y acudir enseguida a lo “realmente importante”. Arendt, al contrario, de acuerdo con su convicción filosófica en la verdad de las apariencias, se acerca al análisis de las ideologías sin partir del *a priori* de su inesencialidad, sino dispuesta a tomar en serio lo que formulan, declaran y proponen, así como sus procedimientos, lo que, creemos, ofrece en mayor medida frutos de interés. La autora se aproxima a su consideración con la mirada del fenomenólogo, y no de la del científico social que busca, detrás de los fenómenos, leyes, patrones generales o fórmulas predictivas. De esta su aproximación fenomenológica, Arendt extrae un análisis de las ideologías que incide en su radical efectividad, en su éxito en la toma de la hegemonía en la comprensión contemporánea de la política, así como en la reestructuración integral de las capacidades y disposiciones humanas relativas a su campo.

¹⁴⁷¹Cf. Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, op. cit., págs. 122-123.

Después de este enfrentamiento con posiciones alternativas, tratamos de introducirnos en el núcleo del asunto. Empezamos preguntándonos cómo se propaga la ideología, a qué debe su éxito en la arena política contemporánea. Para aclarar las bases sobre las que las ideologías alcanzaron una propagación tan fulminante a partir del siglo XX, analizamos el modo en que, según se desprende de la perspectiva de Arendt, supieron responder a dos tipos diferenciados de inquietudes que atravesaban de parte a parte a los europeos modernos: en primer lugar, las relativas a los “viejos” y, podríamos decir, universales problemas generados por la política (riesgos, amenazas, incertidumbre de la acción), problemas presentes en la estructura misma del actuar humano y a los que ya se habían dirigido los filósofos y teóricos de la política desde la antigua Grecia; en segundo lugar, atendemos a las cuestiones relativas a los problemas específicos de la modernidad (la alienación del mundo, la atomización y aislamiento de los individuos en las masas modernas). De este análisis obtenemos una imagen de la efectividad de las ideologías, de su capacidad para proponer una idea convincente de la vida humana en común carente de los riesgos de la política (y efectuada, sobre todo, a través de la organización), por una parte, y, por otra, de su éxito en cuanto a la proposición de un sentido absoluto a las masas modernas desarraigadas, desorientadas y despolitizadas. Lo relevante de esta perspectiva consiste en rectificar el ángulo de incidencia de la interpretación que ha predominado al analizar la concepción arendtiana de las ideologías. Casi todos los intérpretes han enfatizado la decisiva dimensión negativa que, en la filósofa de Hannover, posee la ideología. Sobre ello no cabe ninguna duda, ya que la ideología fue comprendida por Arendt como un pensamiento indigente, dirigido al dominio, a la reducción de la pluralidad y la negación del mundo. No obstante, el propósito de ese terminante juicio negativo es comprender, y su visión de las ideologías las describe como propuestas realmente ajustadas a un estado desolado del mundo, al aislamiento del hombre moderno, a la desaparición del espacio público devorado por procesos económicos y objeto de la apropiación del Estado y los dispositivos productivos. El éxito de las ideologías, según defiende la autora, estriba en su condición de respuesta a las perplejidades que recorren todavía el mundo moderno, al hecho de que atiendan a experiencias genuinas de la modernidad y ofrezcan a las masas un sustitutivo de la política ya erradicada de la vida de los hombres por las tendencias dominantes de la modernidad. Arendt, en este contexto, ofrece una alternativa que no puede desconocerse: o bien se retoma el camino de la política, contando con sus riesgos e incertidumbres, o la única salida que le queda al hombre moderno es la recaída en cualquier ideología, ya que las ideologías son las únicas formas de pensamiento que extraen su positividad, precisamente, de la negación de la política. Lo que no es practicable es el “camino

medio”: pensar que la política puede desaparecer y dejar en su lugar la neutra e higiénica administración y gestión de los asuntos comunes. Este es, quizás, uno de los mayores réditos que podemos esgrimir para señalar la relevancia actual de la propuesta de Arendt, ya que nos hallamos situados ante una alternativa muy similar hoy en día. El mundo de hoy, como el de la pensadora judía, apuesta por la despolitización y la administración utilitaria y eficiente de los asuntos humanos. Se repite, pues, el mismo gesto -aunque sea inconsciente y degradado- que instituyó la filosofía política occidental: ante los males que prorrumpen en la esfera política, el remedio ha de ser despolitizar radicalmente las relaciones entre los hombres, erradicar la política y sustituirla por una organización técnica de los asuntos comunes que elimine la discusión, la controversia, el enfrentamiento de intereses y puntos de vista. No obstante, Arendt, y este es el sentido de toda su obra, percibió en esta postura una imposibilidad, y observó que, siempre que la política sea arrancada de la vida humana, los hombres buscarán los sucedáneos capaces de ocupar el hueco de su ausencia. La superioridad de las ideologías en esta coyuntura es decisiva, ya que, a la vez que erradican la política de la convivencia, sustituyéndola por la *organización* del material humano, ofrecen un atractivo placebo para la acción: el activismo. Aunque algunos intérpretes han achacado a Arendt, precisamente, su activismo, debemos aquí aclarar que no existe continuidad, si aceptamos su concepción, entre “acción” y “activismo”. La primera pertenece al orden de la política y el sentido; el segundo al de la organización y el movimiento despojado de aquél.

En este tramo de nuestro estudio hemos tenido que enfrentarnos de un modo casi desnudo y directo a la obra de la autora, dado que ningún otro de los intérpretes y comentaristas había, hasta donde llegan nuestros conocimientos, profundizado en el grosor del pensamiento ideológico y desarrollado en su seno los elementos significativos de filiación filosófica. Nuestro análisis da comienzo en aquello que se constituye como el centro de una comunidad de intereses existente entre la filosofía política tradicional y las nuevas proposiciones ideológicas: el intento de escapar de la política. Sin esta coincidencia fundamental, sería imposible señalar la procedencia filosófica de ciertos elementos que hemos puesto de relieve en la última parte del trabajo. En relación con esto, discutimos una concepción ampliamente difundida, sobre todo por la explicación liberal del totalitarismo. Según ésta, el totalitarismo y las ideologías serían males provenientes de una inflación de la dimensión política, de una hiperpolitización de la vida humana; la solución, por lo tanto, consistiría en despolitizar, empujar a cada cual a ocuparse de su esfera privada dejando los asuntos comunes en manos de expertos y profesionales capaces de gestionarlos sin poner en peligro los

intereses privados legítimos. Arendt analiza el fenómeno de manera bien distinta, ya que, según su perspectiva, es precisamente de la despolitización de la vida en común de donde emerge el impulso ideológico y el lugar al que apuntan sus dardos más poderosos. En este punto enfrentamos las concepciones de Arendt acerca de la libertad política con aquellas provenientes del ámbito liberal que la postulan como “libertad negativa”, como la de Isaiah Berlin, mostrando cómo esta noción liberal de libertad comparte los prejuicios de la tradición contra la política, y, por lo tanto, más que suponer un freno para los programas ideológicos coinciden con estos en su desprecio hacia la acción humana y la ineludible articulación política de la vida en común. Por esta razón, ante quienes la han interpretado como una pensadora carcana al liberalismo, es preciso atender a las declaraciones de la misma Arendt: “Nunca fui liberal”, “jamás he creído en el liberalismo”.¹⁴⁷²

Volviendo al estudio de las ideologías, Arendt extrajo una conceptualización que supo, a nuestro entender, localizar el hecho de su centralidad en la práctica y el pensamiento político contemporáneos, ya sea en sus versiones más intensificadas, como las ideologías de los regímenes totalitarios, ya en versiones más ligeras, presentes, desde el fin de esos regímenes, en el ámbito de los parlamentarismos y las sociedades “de mercado” actuales, a fuer de las dictaduras de un signo u otro o los incontables regímenes híbridos.

De nuestro estudio de la obra de la filósofa hemos obtenido, por consiguiente, una serie de conceptos que delinean los ejes centrales que definen su descripción de las ideologías. Según esto, el pensamiento ideológico se constituye en torno a elementos que definen su contorno como propuesta reconocible ante la situación política y social moderna: las nociones de “proceso”, “libertad”, “lógica”, “realidad” y, por último, la de “verdad”.

a) El primer jalón de nuestra interpretación de las ideologías a la luz del pensamiento de Arendt lo constituye el eje que vincula las categorías de “proceso” y “libertad”. El concepto de “proceso”, en primer lugar, nos remite a la recepción de una de las categorías principales del pensamiento moderno. Esta noción es el referente ontológico privilegiado de la imagen moderna del mundo, y constituye, en la pensadora judía, el asiento de la negación actual de lo político. La realidad, según esta versión, se unifica en torno a la lógica de un curso en constante devenir, un

¹⁴⁷²“Arendt sobre Arendt”, en: Arendt, H., *De la Historia a la acción*, op. cit., págs. 139-171, pág. 167.

desarrollo en el que las cosas singulares no constituyen más que momentos sometidos al todo y destinados a desaparecer en él. En las ideologías totalitarias, en efecto, la realidad entera será comprendida bajo la forma de un desarrollo necesario de la naturaleza (con centro significativo en la “raza”, según el racismo nacional-socialista) o la historia (con centro en la “clase social”, según el estalinismo), pero ya antes, en el darwinismo y el marxismo, se había otorgado dignidad filosófica y científica a ambos respectos. No obstante, la pensadora de Hannover defiende que lo crucial en la ideología es la idea misma de que la realidad es un proceso, siendo prácticamente indiferente que hablemos del proceso de la historia o el de la naturaleza. Ambos, según ella, son, en última instancia, el mismo. Lo significativo para Arendt es que el “proceso” imprime un giro decisivo al pensar: al concebir lo real como un devenir cósmico de producción incesante, de elaboración y destrucción en que todo lo existente asume una función, el pensamiento se apartó del paradigma filosófico clásico de la contemplación teórica, y accedió a la condición de potencia activa, participante en el desarrollo de la naturaleza. Así es como el pensamiento moderno abandonó la concepción tradicional del pensar situándose en la posición de *realizar* lo que antes sólo había sido pensado. El rechazo moderno de la contemplación como centro del pensamiento ofreció la paradójica posibilidad de convertir en realidades actuantes los antiguos prejuicios filosóficos mantenidos en el ámbito a menudo inocuo de la contemplación. Esos prejuicios, tras la conversión del pensamiento en actividad, fueron, tras siglos de pensamiento filosófico, introducidos en el obrar y la realidad humanos, presentando entonces sus efectivas implicaciones prácticas. De acuerdo con nuestra búsqueda de lazos capaces de hacer comprensible la problemática relación entre la filosofía y las ideologías, podemos así entender una de las tesis más sorprendentes de la autora: que el abandono de la tradición pudo desembocar en la consumación de alguno de sus supuestos más relevantes.

La primera de las consecuencias de pensar la realidad como un proceso fue la imposibilidad ontológica de la libertad. De acuerdo con el análisis de Arendt, un proceso no cuenta con momentos libres, sino que lo singular, en él, sólo es aprehensible como sojuzgado por la lógica necesaria de la totalidad. La libertad, en consecuencia, hubo de variar decisivamente su campo semántico, y pasó a ser pensada sólo de acuerdo con las exigencias del proceso entero de la realidad. Por lo tanto, la libertad de la acción, que sólo puede entenderse, según Arendt, como espontaneidad e indeterminación, fue efectivamente sustituida por la libertad propia de un proceso de fabricación, como soberanía técnica. Nos encontramos aquí con un reemplazo que explica en gran medida el

choque de la filósofa con la casi totalidad de concepciones políticas modernas: la sustitución de la libertad sin *telos* propia de la acción por la “libre” elección de los medios para cumplimentar fines.

La libertad fue entendida en las ideologías como libertad para fabricar una sociedad y un hombre nuevos a los que el proceso total apuntaba. La libertad, consecuentemente, ya no podía pertenecer a la acción indeterminada de los individuos contingentemente asociados, sino a la esfera de los medios instrumentales para realizar los fines de la naturaleza o de la historia. Se depositó exclusivamente en grandes súper-sujetos soberanos (como “la sociedad”, “el partido”, “la clase obrera”, “la raza”) que contaban con los hombres individuales como material para sus construcciones. De acuerdo con esto, discutimos en este apartado una de las principales advertencias de Arendt, que quizás no ha merecido hasta ahora demasiada atención: si el totalitarismo invirtió todas sus fuerzas en la fabricación soberana de un “hombre nuevo”, lo hizo bajo el supuesto de que la “naturaleza humana” se puede transformar. Lejos de negarlo, la pensadora judía localiza la gran amenaza de las ideologías totalitarias en el patente éxito de su empresa, allí donde fue llevada a su efectivo cumplimiento: los campos de trabajo, concentración y exterminio. En este sentido, Arendt observó que no existe una naturaleza humana fija e inmodificable, y que, por esta razón, confiarle el remedio contra las prácticas totalitarias es una muestra de pensamiento iluso. Por ello, a partir de los años cincuenta, prefirió hablar de “condición” antes que de “naturaleza” humana. Los campos de exterminio y de trabajo mostraron que la “naturaleza” humana puede ser transformada aplicando los medios y potencias oportunos: el ser humano puede ser transformado en mero complejo de reacciones animales, en criatura “subhumana”, o reducido a la desnuda función de “víctima” o “verdugo”. Por esta razón, una vez más, la pensadora judía piensa que ante la magnitud de las amenazas de la vida en común, la naturaleza no es remedio, sólo lo es la política. En este sentido, analizamos su crítica a la concepción de los derechos “naturales” del ser humano enlazándola con la crítica a la formulación filosófica de una “naturaleza” humana”. En la idea filosófica de una “naturaleza” humana, según ella, se encierra el rechazo de la pluralidad y, por lo tanto, la exclusión de lo político del campo de las capacidades humanas, lo que, a nuestro entender, tiende un hilo premonitorio a la realización ideológica de un mundo humano sin política

El “mal radical” que se hizo presente en los regímenes totalitarios tiene que ver, de acuerdo con *Los orígenes del totalitarismo*, con esta colosal empresa de cambiar la “naturaleza” humana haciendo a los hombres enteramente “superfluos”. Si los seres humanos son sumergidos en un

proceso en el que sólo cuentan como momentos intercambiables e incluso eliminables, se abre la puerta a la superfluidad y la insignificancia absoluta de lo humano. Arendt, no obstante, en uno de sus giros característicos, afirmó más tarde haber cambiado de parecer, cuando, a raíz del juicio contra el oficial nazi Adolf Eichmann, concluyó en que no existe algo así como un “mal radical”, ya que sólo el bien es radical¹⁴⁷³. Lo que descubrió en la figura del alemán miembro de las SS fue la presencia de un mal, no de naturaleza monstruosa o demoníaca, sino “banal”. La misma filósofa judía pensó, en este marco, que existía una completa contradicción entre esas dos formas de comprender el mal, pero, sin embargo, nuestro trabajo intenta mostrar que, en este caso, la propia autora no pareció tener en cuenta las implicaciones de su noción de “mal radical”, así como tampoco las tuvo su más enardecido crítico, Gershom Scholem. En consecuencia, procuramos situar en un plano de inteligibilidad la copertenencia de “radicalidad” y “banalidad” del mal, defendiendo que la mediación que permite su mutua remisión es la ideología. La ideología, en este sentido, marca la posibilidad de la “radicalidad” del “mal banal”.

b) De ahí que el segundo hito de las ideologías que hemos investigado sea el de su carácter de doctrinas forjadas para ofrecer una explicación convincente de la realidad a las masas modernas y propiciar su unificación en torno a principios claros y contundentes. En este sentido, las ideologías son principios de organización de las masas en torno a la lógica. El razonamiento lógico es señalado por Arendt como centro de las ideologías, ya que éstas consisten en situar una idea como premisa fundamental para extraer de ella, de acuerdo con la rigurosa aplicación de procedimientos deductivos, las consecuencias últimas. La lógica, por lo tanto, señala cómo las masas, que ya no poseen sitio propio en el mundo, pueden organizarse de manera incuestionable y metódica, indicando comportamientos y funciones a cada cual; así, las ideologías integran a las masas en explicaciones omniabarcantes carentes de “arbitrariedad” o “capricho”, porque cada miembro encuentra las mismas conclusiones en su mente, pero, además, se siente perteneciente a una realidad común a través de la coincidencia “lógica” con las conclusiones de los demás. Por esta razón, las ideologías toman el lugar de los “principios de acción” ya descritos por Montesquieu como impulsores de las acciones humanas en el mundo político, e instauran el reino del “activismo”; al anular la esfera propiamente política de coexistencia humana, las ideologías impulsan, ya no a la acción, sino al comportamiento coordinado y sincronizado entre todos los

¹⁴⁷³Cf. “Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt”, op. cit., pág. 32.

miembros de la sociedad. De acuerdo con esto, las ideologías ofrecen un sustituto realmente atractivo para la política, y especialmente ajustado a sociedades en las que el espacio público, prácticamente, ha desaparecido y, con él, la posibilidad de acción y reconocimiento políticos entre los individuos. Además de sustituir a la acción y sus principios, las ideologías, a través del establecimiento de un “súper-sentido” omniexplicativo y su rigurosa articulación lógica, también ofrecen un reemplazo al pensamiento como tal, al *Selbstdenken* que la filósofa adoptó de Lessing o de Kant.

En nuestro recorrido subrayamos cómo el primado de la lógica permite, en primer lugar, una separación de los individuos con respecto a la experiencia. En su marco, se sustituye el acontecer por la coherencia a la hora de determinar la realidad de cualquier hecho, cosa, suceso o acción. La existencia es sustituida, como marca de lo real, por la consistencia lógica con el proceso entero postulado como real. De esta forma, analizamos la idea arendtiana de que el pensamiento ideológico es un pensamiento “sin mundo” que se vuelca en la construcción de una realidad alternativa a la frágil consistencia del mundo político humano. En segundo lugar, también detectamos en la posición de Arendt una explicación del modo en que la lógica de las ideologías anulan la distancia entre “teoría” y “práctica”. La lógica es, según ella, el paso mismo de una a otra, la eliminación de la distancia tradicional que las mantenía enfrentadas. A través de la lógica, las ideologías son capaces de hacer funcionar como reales sus construcciones teóricas, ya que la lógica conduce a conclusiones cuya fabricación, a través de la organización de las masas y la disposición de los colosales medios técnicos de los Estados, constiuye a su vez una demostración “práctica” de la verdad de las premisas, en un bucle de retroalimentación potencialmente infinito.

A través de la lógica, defiende Arendt, las ideologías construyen una realidad renovada en su forma y su fondo, articulando la realidad, ya no en torno a la acción indeterminada de los hombres, sino a la apodíctica necesidad de la deducción. En esta dirección, subrayamos cómo, mediante el primado del razonamiento lógico, las ideologías demostraron que, así como la “naturaleza” humana podía ser transformada, la realidad también podía ser modelada de acuerdo con los dictados de la voluntad. De nuevo detectamos en este respecto el constante énfasis arendtiano: sólo la acción, sólo la política pueden proteger al mundo. Incluso ontológicamente, el mundo depende en su integridad de la existencia de una esfera política humana que lo convierta en destino de su cuidado. No un

dios, como quería Heidegger, ni tampoco los caracteres permanentes e inmodificables del ser, como pretendió la tradición metafísica, sino que sólo la política puede conservar el mundo.

En el análisis del papel nuclear que Arendt otorga a la lógica en el pensamiento ideológico, comparamos su postura con la expuesta por dos autores literarios cruciales en los tiempos modernos: Dostoyevski y Camus, que, en su construcción imaginativa de mundos humanos regidos por la lógica, alcanzaron intuiciones que vemos desarrolladas en la filosofía de la pensadora judía. La lógica, para ésta, es la potencia que anula definitivamente la posibilidad de la convivencia política: como para su maestro Heidegger, es la modalidad del pensamiento que no necesita de los fenómenos que conforman un mundo, y tampoco de la presencia de los otros. Es el pensamiento de la soledad completa, del aislamiento radical. En la lógica ideológica se consuma la anulación del mundo que Arendt detectó en el pensamiento filosófico, se alcanza, de acuerdo con nuestro análisis, la completa identificación entre ser y pensar que se estableció desde el origen como horizonte de la empresa filosófica, aunque sea en una forma paródica y siniestra.

Como corolario de lo anterior, alcanzamos una conclusiva visión acerca de la forma que adquiere el concepto de verdad en el reinado de las ideologías. Si es cierto que todos los derroteros humanos históricamente materializados se reúnen irremisiblemente en un concepto peculiar de “verdad”, nuestra investigación también localiza en la senda recorrida por el pensamiento ideológico un concepto característico de “lo verdadero”, una noción que conjunta como un prisma las distintas dimensiones que de las ideologías hemos señalado. Siguiendo el curso de los elementos definitorios de las ideologías, la verdad sufre en su seno una modificación de consecuencias decisivas. La verdad es convertida a la lógica de la fabricación. Para la omnipotencia del hombre-masa postulada por las ideologías, verdadero es todo aquello que puede ser construido a través de la organización del material humano, la búsqueda de los medios técnicos, la aceleración de los dispositivos productivos y el dominio omnímodo del Estado y el Partido. Una vez más, detectamos en este giro una doble conclusión de la tradición filosófica, que, creemos, conserva en su condición paradójica lo esencial de la relación establecida por Arendt entre filosofía e ideología; por un lado, el nuevo concepto de verdad arrumba y desecha el concepto metafísico de “verdad”, definido en torno a la adecuación contemplativa entre intelecto y cosa; por otro, lo consuma, activando, precisamente, lo inhabilitado por ese carácter contemplativo que la tradición le imprimió, ya que ofrece el paso, no a la contemplación, sino a la *realización* de la adecuación entre mente y realidad a través de la labor de los cuerpos y la fabricación. El núcleo de la nueva concepción de verdad

supone, pues, la realización de lo tradicionalmente inactivo, el paso a la obra de la concepción metafísica de una adecuación cumplida entre intelecto y cosa, entre pensamiento y ser. La verdad ideológica, la verdad totalitaria, se prueba con éxito, por lo tanto, en la construcción planificada, organizada, laboriosa, de un “mundo” como el deducido del despliegue lógico de las ideas. Se prueba en la erección material de una realidad plenamente *adecuada* a los postulados del pensamiento, por estrafalarios o imposibles que puedan parecer. La prueba de la “verdad” totalitaria está, según Arendt, en los campos de exterminio, que demostraron aquello que “los hombres normales” no alcanzan jamás a concebir: que todo es posible.

BIBLIOGRAFÍA

1. OBRAS Y ARTÍCULOS DE HANNAH ARENDT

- *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*; traducido por Corral, C.; Barcelona, Paidós, 2003.
- *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- *Crisis de la República*; traducido por Solana, G.; Madrid, Taurus, 1999.
- *Crises of the Republic*; San Diego, New York, London, Harcourt Brace & Company, 1972.
- *Sobre la violencia*; traducido por Solana, G.; Madrid, Alianza Editorial, 2005
- *De la historia a la acción*; traducido por Birulés, F.; Barcelona, Paidós, 1995.
- *Diario filosófico*; traducido por Gabás, R.; Barcelona, Herder Editorial, 2006
- *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política*; traducido por Poljak, A.; Barcelona, Península, 1996.
- *Eichmann en Jerusalén. Un informe sobre la banalidad del mal*; traducido por Ribalta, C.; Barcelona, Lumen, 1999.
- *Eichmann and the Holocaust*, London, Penguin Books, 2005.
- *El concepto de amor en san Agustín*; traducido por Serrano de Haro, A.; Madrid, Ediciones Encuentro, 2001.
- *Love and Saint Augustine*; editado por Scott, J.V. y Stark, J.C.; Chicago, Chicago University Press, 1996.
- *Hombres en tiempos de oscuridad*; traducido por Ferrari, C. y Serrano de Haro, A.; Barcelona, Gedisa, 2001.
- *La condición humana*; traducido por Gil Novales, R.; Barcelona, Paidós, 2005.
- *La vida del espíritu*; traducido por Corral, C. y Birulés, F.; Barcelona, Paidós, 2002.
- *The Life of the Mind*, San Diego-New York-London, Harcourt, Inc., 1978.
- *Los orígenes del totalitarismo*; traducido por Solana, G.; Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- *The Origins of Totalitarianism*, San Diego-New York-London, Harcourt Inc., 1976.

- *Rahel Varnhagen, vida de una mujer judía*; traducido por Najmías, D.; Barcelona, Lumen, 2000.
- *Karl Marx y la tradición del pensamiento occidental*; traducido por Serrano de Haro, A.; Madrid, Ediciones Encuentro, 2007.
- *¿Qué es la política?*; traducido por Sala Carbó, R.; Barcelona, Paidós, 1997.
- *Sobre la revolución*; traducido por Bravo, P.; Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- Con Jaspers, K., *Correspondance. 1926-1969*; traducido al francés por Éliane Kaufholz-Messmer, E.; París, Éditions Payot & Rivages, 1995.
- Con McCarthy, M., *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy. 1949-1975*; traducido por Becciu, A. M.; Barcelona, Editorial Lumen, 1999.
- Con Blumenfeld, K., “. . . in keinen Besitz verwurzelt”: *Die Korrespondenz*; Ingeborg, N. y Pilling, I. (Eds.); Hamburgo, Rotbuch Verlag, 1995.
- *Lo que quiero es comprender*; traducido por Abella, M. y López de Lizaga, J. L.; Madrid, Editorial Trotta, 2010.
- *Essays in Understanding. 1930-1954*, New York, Schocken Books, 2005.
- *Ensayos de comprensión. 1930-1954*; traducido por Serrano de Haro, A.; Madrid, Caparrós Editores, 2005.
- *Escritos judíos*; traducido por Cañas, E., Cancel, E., Carbó, R.S. y Gómez Ibáñez, V.; Barcelona, Paidós, 2009.
- *De la historia a la acción*; traducido por Birulés, F.; Barcelona, Paidós, 1995.
- *La promesa de la política*; traducido por Cañas, E.; Barcelona, Paidós, 2008.
- *Responsibility and Judgement*, New York, Schocken Books, 2003.
- “Heidegger octogenario”; traducido por Bayón, J.; *Revista de Occidente*, 84, 1970, págs. 93-107.
- “Thinking and Moral Considerations: a Lecture”, *Social Research*, 51:1/2, 1984, págs. 417-446.
- Con Voegelin, E., "Debate sobre el totalitarismo"; traducido por Serrano de Haro, A.; *Claves de razón práctica* 124, 2002, págs. 4-11.
- “Philosophy and Politics”, *Social Research*, 57:1, 1990, págs. 73-103.
- “The Great Tradition, I: Law and Power”, *Social Research* 74:3, 2007, págs. 713-726.
- “The Great Tradition, II: Ruling and Being Ruled”, *Social Research*, 74:4, 2007, págs. 941-954.
- Con Scholem, G., "Eichmann in Jerusalem: Exchange of Letters between Gershom Scholem and

Hannah Arendt", *Encounter*, 22:1, 1964, págs. 118-125.

- Con Scholem, G., "Intercambio epistolar entre Gershom Scholem y Hannah Arendt con motivo de la publicación de *Eichmann en Jerusalén*"; traducido por Serrano de Haro, A.; *Raíces. Revista judía de cultura*, 36, 1998, págs. 13-19.

2. OBRAS ACERCA DE HANNAH ARENDT

- Adler, L., *Hannah Arendt*; traducido por Margelí, I.; Destino, Barcelona, 2006.

- Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, USA, Rowman & Littlefield Publishers, 2000, 2003.

- Birulés, F. (ed.), *El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.

- *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*; Barcelona, Herder, 2002.

- Y Cruz, M. (comp), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

- Campillo, N., *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2013.

- Canovan, M., *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

- Di Pego, A., *Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt: una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamin y Martin Heidegger*, tesis doctoral, Universidad Nacional de la Plata, 2013.

-Esposito, R., *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*; traducido por Riusi Gatell, R.; Barcelona, Paidós, 1999.

- Fernández-Florez Hidalgo, L., *La ontología política de Hannah Arendt y su lugar en el discurso antimoderno del siglo XX*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2007.

- Flores D'Arcais, P., *Hannah Arendt. Existencia y libertad*; traducido por Cansino, C.; Madrid, Tecnos, 1996.

-Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*; traducción de Romera Pintor, I. y Vega Cernuda, M. A.; Madrid, Cátedra, 2001.

-Gottsegen, M.G., *The political thought of Hannah Arendt*, New York, State University of New York Press, 1994.

- Gutiérrez de Cabiedes, T., *El hechizo de la comprensión. Vida y obra de Hannah Arendt*, Madrid,

Ediciones Encuentro., 2009.

- Habermas, J., "Hannah Arendt", (capítulo) en: *Perfiles filosófico-políticos*; traducido por Jiménez Redondo, M.; Taurus, Madrid, 1975. Capítulo titulado "Hannah Arendt".

- Hansen, P., *Hannah Arendt. Politics, history and citizenship*, Cambridge, Polity Press, 1993.

- Hill, M.A. (Ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York, Saint Martin's Press, 1979.

- Honhasalo, J., *Certainty or Faith? Arendt's and Merleau-Ponty's Critique of Cartesian Foundationalism*. Tesis de final de Master, Universidad de Helsinki, 2006.

- Kateb, G., *Hannah Arendt: Politics, Conscience*, New Jersey, Rowman & Allanheld, 1983.

- Kristeva, J., *El genio femenino. Hannah Arendt*; traducido por Piatigorsky, J., Barcelona, Paidós, 2000.

- Kohn, J., "Thinking/Acting", *Social Research* 57/1:1990, págs. 105-134.

- Lasaga Medina, J., "El modelo antropológico de Hannah Arendt", (capítulo) en: Sellés, J.F. (Coord.), *Modelos antropológicos del siglo XX*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2004.

- Passerin D'Entrèves, M., *The political philosophy of Hannah Arendt*, New York, Routledge, 1994.

- Prior Olmos, A., *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.

- Sánchez, C., *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2003.

- Taminiaux, J., *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*; traducido al inglés por Gendre, M.; New York, State University of New York Press, 1997.

- Villa, D., *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1996.

- (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

- *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

- Wolin, R., *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid, Cátedra, 2003.

- Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt. Una biografía*; traducido por Lloris Valdés, M.; Paidós, Barcelona, 2006.

3. ARTÍCULOS ACERCA DE HANNAH ARENDT

- Bárcena, F., “Hannah Arendt: Una poética de la natalidad”, *Daimon. Revista de filosofía*, 26, 2002, págs. 107-126.
- Benhabib, S., “Judgement and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought”, *Political Theory*, 16:1, 1988, págs. 29-51.
- Berstein, R., “The Origins of Totalitarianism: Not History but Politics”. *Social Research*, 69:2, 2002, 381-401.
- Birulés, F., “La memoria de la muchacha tracia. Mujeres y filosofía”, *Clepsydra*, 2, 2003, págs. 7-11.
 - “La tradición revolucionaria y su tesoro perdido”, *Daimon. Revista de filosofía*, 26, 2002.
- Campillo, A., “Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt”, *Daimon. Revista de filosofía*, 26, 2002, págs. 159-186.
- Campillo, N., “Comprensión y juicio en Hannah Arendt”, *Daimon. Revista de filosofía*, 26, 2002, págs. 125-140.
- Canovan, M., “The People, the Masses and the Mobilization of Power: The Paradox of Hannah Arendt's Populism”, *Social Research*, 69:2, 2002, págs. 403-422.
- Castillo Cisneros, M., “Rescate de Maquiavelo desde una mirada arendtiana”, *Desafíos*, 25, 2, págs. 69-92.
- Di Piego, A., “La revelación del *quién* en el mundo contemporáneo. Consideraciones a partir de las concepciones de Hannah Arendt y de Paul Ricoeur”, *Revista de filosofía y teoría política*, 43, 2012, págs. 45-78.
- Heller, E., “Hannah Arendt as a critic of literature”, *Social Research*, 44:1, 1977, págs. 147-159.
- Kateb, G., “Ideology and Storytelling”, *Social Research*, 69:2, 2002, págs. 321-357.
 - “The Judgement of Arendt”, *Revue Internationale de Philosophie*, 208:2, 1999, págs. 133-154.
- Kohn, J., “Guest's Editor Introduction”, *Social Research*, 74:3, 2007, págs. XIII-XXI.
 - “Arendt's Concept and Description of Totalitarianism”, *Social Research*, 69:2, 2002, págs. 621-656.
- Novák, J., “Understanding and Judging History: Hannah Arendt and Philosophical Hermeneutics”,

Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy, II, 2, 2010, págs. 481-504.

- Ricoeur, P., “De la filosofía a lo político. Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt”, *Debats*, 37, 1991, págs. 4-7.

- Rodríguez Suárez, L., “Fenomenología y política en el pensamiento de Hannah Arendt”, *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 3: *Fenomenología y política*, 2011, págs. 419-431.

- Roiz, J., “Arendt como teórica de la política”, *Daimon. Revista de filosofía*, 26, 2002, págs. 141-157.

- Sánchez, C., “Hannah Arendt: ¿Jerusalén o América? La fundación de la comunidad política”, *Daimon. Revista de filosofía*, 26, 2002, págs. 57-75.

- Serrano de Haro, A., “Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt”, *Investigaciones fenomenológicas: anuario de la sociedad española de fenomenología*, 6, 2008, págs. 299-308.

- “Totalitarismo y filosofía”, *Isegoría*, 23, 2000, págs. 91-116.

- Taminaux, J., “The Philosophical Stakes in Arendt's Genealogy of Totalitarianism”, *Social Research* 69:2, 2002, págs. 423-446.

- Villa, D., “Arendt, Heidegger and the Tradition”, *Social Research*, 74:4, 2007, págs. 983-1002.

- “Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action”, *Political Theory*, 20:2, 1992, págs. 274-308.

- Vollrath, E., “Hannah Arendt and the Method of Political Thinking”, *Social Research*, 44:1, 1977, págs. 160-182.

4. OTRAS OBRAS Y ARTÍCULOS UTILIZADOS

- Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. *Dialéctica de la ilustración*; traducido por Sánchez, J.J.; Madrid, Editorial Trotta, 1998.

- Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*; traducido por Gimeno Cuspinera, A.; Valencia, Pre-textos, 1998.

- Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*; traducido por Harnecker, M.; México – Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2004.

- Anders, G., *Nosotros, los hijos de Eichmann. Carta abierta a Klaus Eichmann*; traducido por Gómez Ibañez, V.; Barcelona, Paidós, 2001.

- *La obsolescencia del hombre* (2 vols.); traducido por Monter Pérez, J.; Valencia, Pre-Textos, 2011.
- Aquino, T., *Suma de teología*; traducido por Martorell Capó, J.; Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- Aragüés, J. M., *Líneas de fuga. Filosofía contra la sociedad idiota*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 2002.
- Aristóteles, *Política*; traducido por López Barja de Quiroga, P. y García Fernández, E.; Madrid, Ediciones Istmo, 2005.
 - *Metafísica*; traducido por Calvo Martínez, T.; Madrid, Editorial Gredos, 2000.
 - *Ética a Nicómaco*; traducido por Calvo Martínez, J.L.; Madrid, Alianza Editorial, 2001
- Aron, R., “L'essence du totalitarisme”; *Critique* X/80, enero de 1954.
 - *El marxismo de Marx*; traducido por Negrotto, A.A.; Madrid, Siglo XXI Editores, 2010.
- Battán Horenstein, G., “Corporeidad y experiencia del espacio en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty”. *Integração*, 33, 2003.
- Benjamin, W., *Estética y política*; traducido por: Bartoletti, J. y Fava, J.; Las Cuarenta, Buenos Aires, 2009.
 - *Calle de sentido único*; traducido por Brotons Muñoz, A.; Madrid, Akal, 2015.
- Berlin, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*; traducido por: Bayón, J., Rodríguez, N., Urrutia, B.; Madrid, Alianza Universidad, 1988.
- Berstein, R. J., *Praxis y acción*; traducido por Bello Reguera, G.; Madrid, Alianza Editorial, 1979.
- Camus, A., *Calígula*; traducido por Albiñana, J.; Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- Cornford, F. M., *La teoría platónica del conocimiento*; traducido por Cordero, N. L. y Ligatto, M. D. C.; Barcelona, Paidós, 2007.
- Crombie, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón, 2. Teoría del conocimiento y de la naturaleza*; traducido por Torán, A. y Armero, J. C.; Madrid, Alianza Editorial, 1979.
- Chautebriand, *Memorias de ultratumba*; traducido por Monreal, J.R.; Barcelona, Acantilado, 2006.
- Dostoyevski, F., *Los demonios*; traducido por López-Morillas, J.; Madrid, Alianza Editorial, 2011.
- Duque, F. (Ed.), *La odisea del espíritu*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2008.

- Eiff, L., “La historia y la irrupción política del conflicto. Merleau-Ponty y el 'momento maquiaveliano’”. *RiHumSo*, 3, año 2.
- Engels, F. y Marx, K., *Manifiesto del partido comunista*; traducido por Editorial Progreso; Barcelona, L'Eina Editorial, 1989.
 - *La ideología alemana*; traducido por Roces, W.; Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1970.
 - *Crítica del Programa de Gotha. Crítica del Programa de Erfurt*; traducido por Grupo de traductores de la Fundación Federico Engels; Madrid, Fundación Federico Engels, 2004
- Esposito, R., “Inmunidad, comunidad, biopolítica”, *Las torres de Lucca*, 0, 2012, págs. 101-114.
- Farías, V., *Heidegger y el nazismo*; Palma de Mallorca, Lleonard Muntaner, 2009.
- Figes, O., *La revolución rusa. La tragedia de un pueblo (1891-1924)*; traducido por Vidal, C.; Edhasa, Barcelona, 2000.
- Foucault, M., *Las palabras y las cosas*; traducido por Frost, E.C.; Madrid, Siglo XXI Editores, 2006.
 - *Microfísica del poder*; edición y traducción de Varela, J. y Álvarez-Uría, F.; Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1992.
- Furet, F., *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*; traducido por Utrilla, M.; México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Gilson, E., *El ser y los filósofos*; traducido por Fernández Burillo, S.; Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1985.
- Griffin, R., *Modernism and Fascism. The Sense of Beginning under Mussolini and Hitler*. New York, Palgrave Macmillan, 2007.
- Grossman, V., *Vida y destino*; traducido por Rebón, M.; España, Random House Mondadori, 2009.
- Hegel, G.W.F., *Introducción general y especial a las “Lecciones sobre la filosofía de la historia universal”*; traducido por Gaos, J.; Alianza Editorial, Madrid, 2013.
 - *Fenomenología del espíritu*; traducido por Roces, W.; México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
 - Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*; traducido por Valls Plana, R.; Alianza Editorial, Madrid, 1997.

- Heidegger, M., *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*; traducido por Rodríguez, R.; Madrid, Editorial Tecnos, 1989.
 - *Ser y tiempo*; traducido por Jorge Eduardo Rivera C.; Madrid, Editorial Trotta, 2009.
 - *Conferencias y artículos*; traducido por Barjau, E.; Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.
 - *Carta sobre el humanismo*; traducido por Cortés, E. y Leyte, A.; Madrid, Alianza Editorial, 2013.
 - *Caminos de bosque*; traducido por Cortés, H. y Leyte, A.; Madrid, Alianza Editorial, 1995.
 - *Platons sophist: Gesamtausgabe 19*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1992.
 - *Nietzsche, II*; traducido por Vernal, J.L.; Barcelona, Ediciones Destino, 2000.
 - *Hitos*; traducido por Cortés, H. y Leyte, A.; Madrid, Alianza Editorial, 2000.
 - *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*; traducido por Escudero, J.A.; Barcelona, Herder Editorial, 2005.
- Heráclito, *Razón común*; traducido y editado por García Calvo, A.; Zamora, Editorial Lucina, 1985.
- Heródoto, *Historia*; traducido por Schrader, C.; Madrid, Editorial Gredos, 2000.
- Hilberg, R., *La destrucción de los judíos europeos*; traducido por Piño Aldao, C.; Madrid, Akal, 2005.
- Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*; traducido por Fernández Buey, F.; Barcelona, Ediciones Península, 1991.
- Honneth, A., “Lógica de la emancipación. El legado filosófico del marxismo”, *Debats*, 37, 1991, págs. 63-69.
- Jahanbegloo, R., *Conversaciones con Isaiah Berlin*; traducido por Cohen, M., Guix, L. y Gabriel, J.; Barcelona, Arcadia, 2009.
- Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*; traducido por Zaragoza, J.; Madrid, Editorial Gredos, 1993.
- Kant, I., *Crítica del juicio*; traducido por García Morente, M.; Madrid, Espasa-Calpe, 1991.
- Kolakowski, L., *Las principales corrientes del marxismo*; traducido por Vigil, J.; Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- Kolakowski, L. y Hampshire, S. (Ed.), *The Socialist Idea*, Great Britain, University of Reading,

1974.

- Levi, P., *Si esto es un hombre*; traducido por Gómez Bedate, P.; Barcelona, El Aleph, 1987.

- López Sáenz, M.C., *Fenomenología e Historia*; Madrid, UNED Ediciones, 2003.

- *Corrientes actuales de filosofía I. En-clave fenomenológica*. Madrid, Dykinson, 2012.

- “La aplicación gadameriana de la *phrónesis* a la *praxis*”, *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, vol. VI, 2001, págs. 349-360.

- “Reconocimiento y crítica de la autoridad de la tradición en H. G. Gadamer”, incluido en: Acero, J. J., Nicolás, J. A., Tapias, J. A. P., Sáez, L., Zúñiga, J. F. (Eds.), *El legado de Gadamer*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2004.

- Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche*; traducido por Estiú, E.; Buenos Aires, Katz, 2008.

- Lyotard, J. F., *La condición Postmoderna. Informe sobre el saber*; traducido por Antolín Rato, M.; Cátedra, Madrid, 1987.

- *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*; traducido por Bixio, A.L.; Madrid, Gedisa, 1987.

- Mannheim, K., *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*; traducido por Echavarría, S.; México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

- Marramao, G., “Paradojas del universalismo”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, vol. 1, 1993, págs. 7-20.

- Martínez, F. J., *Autoconstitución y libertad. Ontología y política en Espinosa*, Barcelona, Anthropos, 2007.

- Marx, K., *El capital*; traducido por Scaron, P.; Siglo XXI, Buenos Aires - México D. F. - Madrid, 1975.

- *Contribución a la crítica de la economía política*; traducido por Tula, J., Mames, L., Scaron, P., Murmis, M. y Aricó, J.; Buenos Aires - México D. F. - Madrid, Siglo XXI Editores, 2008.

- *Escritos de juventud*; traducido por Roces, W.; México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

- *Introducción a la crítica del derecho de Hegel*; traducido por Ripalda, J.M.; Valencia, Pre-textos, 2013.

- *Miseria de la filosofía*; traducido por Negro Pavón, D.; Madrid, Aguilar, 1969.

- Merleau-Ponty, M., *The Visible and the Invisible*; Traducción inglesa de Lingis, A; Evanston, Northwestern University Press, 1968.
- Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*; traducido por García del Mazo, S.; Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1906.
- Moran, D., *Introducción a la fenomenología*; traducido por Castro Merrifield, F. y Lazo Briones, P.; Barcelona, Anthropos Editorial, 2011.
- Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*; traducido por Valdés, L.M.; Madrid, Tecnos, 1996.
 - *El ocaso de los ídolos*; traducido por Sánchez Pascual, A.; Madrid, Alianza Editorial, 1973.
 - *Genealogía de la moral*; traducido por López Castellón, E.; Madrid, PPP Ediciones, 1985.
- Noguera, J.A., “El concepto de trabajo y la teoría social crítica”, *Papers*, 68, 2002, págs. 141-168.
- Overy, R., *Dictadores. La Alemania de Hitler y la Unión Soviética de Stalin*; traducido por Beltrán Ferrer, J.; Tusquets Editores, Barcelona, 2006.
- Patôcka, J., *Plato and Europe*; traducido al inglés por Lom, P.; California, Stanford University Press, 2002.
- Pérez de Tudela, J., *Historia de la filosofía moderna. De Cusa a Rosseau*, Madrid, Akal, 1998.
- Platón, *Diálogos*, II; traducción de Calonge Ruiz, J., Acosta Menéndez, E., Olivieri, F. J., Calvo, J. L.; Madrid, Editorial Gredos, 1992.
 - *Diálogos*, III; traducido por García Gual, C., Martínez Hernández, M, Lledó Íñigo, E.; Madrid, Editorial Gredos, 1986.
 - *Diálogos*, IV; traducido por Egers Lan, C.; Madrid, Editorial Gredos, 1986.
 - *Diálogos*, V; traducido por Santa Cruz, M. I., Vallejo Campos, A., Luis Cordero, N.; Madrid, Editorial Gredos, 1988.
 - *Diálogos*, VII; traducido por Zaragoza, J. y Gómez Cardó, P.; Madrid, Editorial Gredos, 1992.
 - *Diálogos*, VIII; traducido por Lisi, F.; Madrid, Editorial Gredos, 1999.
 - *Diálogos*, IX; traducido por Lisi, F.; Madrid, Editorial Gredos, 1999.
- Protágoras de Abdera, *Dissoi logoi. Textos relativistas*; traducido por Solana Dueso, J.; Ediciones Akal, Madrid, 1996.

- Ricoeur, P., *Tiempo y narración. I. Configuración del tiempo en el relato histórico*; traducido por Neira, A.; Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2004.
- *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989.
- Ross, D., *Teoría de las ideas de Platón*; traducido por Díez Arias, J. L.; Madrid, Cátedra, 1989.
- Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*; traducido por Gabás, R.; Barcelona, Tusquets Editores, 2012.
- Schlögel, K., *Terror y utopía. Moscú en 1937*; traducido por Campos, J.A.; Barcelona, Acantilado, 2014.
- Shakespeare, W., *Obras completas*; Traducción de Astrana Marín, L.; Madrid, Ediciones Aguilar, 1982.
- Solzhenitsyn, A., *Archipiélago Gulag, 1918–1956: ensayo de investigación literaria*; traducido por Güel, J. M. y Fernández Vernet, E.; Barcelona, Tusquets Editores, 2002.
- Spinoza, *Ética*; traducido por Peña, V.; Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Tocqueville, A., *El antiguo régimen y la revolución*; traducido por Hermosa Andújar, A.; Madrid, Ediciones Istmo, 2004.
- Vernant, J.P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*; traducido por López Bonillo, J. D.; Barcelona, Ariel, 2001.
- Wat, A., *Mi siglo*; traducido por Slawomirsky, J. y Rubió, A.; Barcelona, Acantilado, 2009.
- Weber, M., *Ensayos sobre metodología sociológica*; traducido por Etcheverry, J.; Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1982.
- *Sociología de la religión*; traducido por Gavilán, E.; Editorial Akal, Madrid, 2012.
- *El político y el científico*; traducido por Rubio Llorente, F.; Madrid, Alianza Editorial, 1969
- Weil, S., *Escritos históricos y políticos*; traducido por López, A. y Tabuyo, M.; Madrid, Editorial Trotta, 2007.

