

Pensar la política. Sobre el legado de Hannah Arendt

Jorge Giannareas

Resumen: *El proyecto filosófico de Hannah Arendt está inextricablemente unido a la posibilidad de pensar la política en el mundo moderno. Su propósito de escribir una “introducción a la política” es discutido en el contexto de sus cuadernos de notas y sus obras más conocidas. La evolución de su pensamiento la llevó a negar la posibilidad de pensar la política desde la filosofía, tras los horrores de los campos de exterminio y el surgimiento de regímenes totalitarios. Sin embargo, sus reflexiones en torno al juicio de Eichmann le permitieron matizar su posición y redescubrir la importancia de la capacidad de juzgar para pensar la política, así como la intervención decisiva de la filosofía en la formación de dicha capacidad.*

Abstract: *Hannah Arendt’s philosophical project is inextricably linked to the possibility of thinking politics in the modern world. Her attempt at writing “an introduction to politics” is discussed in the context of her philosophical notebooks and her most known works. The evolution of her thinking took her to reject the possibility of thinking politics from philosophy, after the horrors of the extermination camps and the rise of totalitarian regimes. Nevertheless, her reflections on Eichmann’s trial prompted her some nuances in her position that would finally allow her to rediscover the importance of the capacity to judge for thinking politics as well as the decisive intervention of philosophy in building that capacity.*

Política no es lo que se piensa, política es lo que se hace. Paradójico es creer que de esta forma resolvemos la dificultad de pensar la política; más bien la exacerbamos. ¿Está la filosofía condenada a este manejo ingenuo de oposiciones abstractas? ¿O es más bien un problema de carácter histórico el que nos ha llevado a generar esta clase de abstracciones que solo la ciencia puede despejar? ¿Qué está en juego en la elección del ámbito desde el cual pensamos la política?

Nadie como Hannah Arendt (1906-1975) exploró el mundo moderno en busca de la política. De origen judío, nacida en Hannover, Alemania, creció en Königsberg, la ciudad natal de Kant. Su formación universitaria la llevó a Berlín, Marburgo, Friburgo y Heidelberg. A una edad muy temprana tuvo que viajar al exilio, tras la persecución del gobierno nazi en los años 30. En muchos sentidos, la obra de Hannah Arendt resiste el acostumbrado encasillamiento ideológico al que se acostumbró la academia durante la guerra fría en el siglo XX. No son muchos los pensadores de dicha época que pueden sentirse igualmente inspirados, por ejemplo, por Thomas Jefferson y Rosa Luxemburgo, Alexis de Tocqueville y Walter Benjamin. Aunque aprendió el inglés en medio de la incertidumbre y el desarraigo que vivió todo refugiado político de su tiempo, escribió una veintena de libros y varios centenares de artículos en su lengua adquirida. Sus contribuciones más duraderas están escritas en inglés y han sido traducidas a varios idiomas.

Hoy el corpus arendtiano se ha enriquecido gracias a una serie de publicaciones póstumas que permiten darle una lectura más completa, mejor contextualizada, a sus obras más conocidas y más citadas en la literatura especializada en filosofía política y ciencia política. *Los orígenes del totalitarismo* (1951), *La condición humana* (1958), y *Sobre la revolución* (1963), se pueden comprender mejor a la luz de *La vida del espíritu* (1978), obra inconclusa, interrumpida por su repentina muerte, y *La filosofía política de Kant*, una serie de conferencias que dictó en la *New School for Social Research* en Nueva York en el otoño de 1970, y que no vería la forma de libro hasta 1982 cuando fue editada y publicada por uno de sus colaboradores.

En adición a estas dos obras póstumas, hay una amplia variedad de publicaciones póstumas de textos de Hannah Arendt que enriquecen la comprensión de su contribución al pensamiento de la política.¹ En el primer lugar de estas publicaciones póstumas hay que mencionar la reciente edición y publicación de sus manuscritos o cuadernos, que son un verdadero laboratorio de ideas. En segundo término están las cuatro colecciones de correspondencia,² entre las cuales figuran los intercambios epistolares que Arendt sostuvo con Heidegger, y que son una mezcla de acercamiento amistoso y distanciamiento cordial; con Jaspers, su mentor y maestro, con quien trabó un diálogo filosófico intenso y productivo; con Heinrich Blücher, un intelectual progresista alemán, con el que mantuvo un matrimonio duradero y una comunicación genuina; y, finalmente,

1. Young-Bruehl 2006: 16 y ss. hace una observación similar pero no considera la publicación póstuma de ediciones críticas de obras que pese a haber sido publicadas en vida de Arendt, no fueron de fácil acceso o no recibieron la atención del público especializado. Arriba mencionamos el caso de sus dos primeras obras, a saber, su tesis doctoral y la biografía intelectual de una judía que dirigió uno de los famosos salones del siglo XIX.

2. Ver referencias en la Bibliografía al final del ensayo.

con Mary McCarthy, una escritora estadounidense de mirada liberal, con la que compartió una entrañable amistad y con quien correspondió en abundancia y con inusual rigor intelectual.

En tercer lugar cabe mencionar las recopilaciones de escritos cortos, dispersos a lo largo de las décadas y que permiten otear tanto la evolución de su argumento, como la persistencia de sus obsesiones. Estas recopilaciones de escritos cortos no hacen violencia a la obra arendtiana pues en vida la autora hizo publicar al menos tres de ellos, a saber, *Entre pasado y futuro* (1961), *Hombres en tiempos de oscuridad* (1968), y *Crisis de la república* (1969). Ya sea que se trate de abordajes abstractos sobre la facultad de pensar, o de sus apreciaciones sobre la obra de escritores y pensadores, como Hermann Broch, Bertold Brecht, o Isak Dinesen, o bien sus penetrantes análisis de las medidas de desegregación racial como respuesta al movimiento por los derechos civiles, o la conducta del gobierno de Estados Unidos durante la guerra de Vietnam, la lectura de estas compilaciones evidencia un mismo esquema de análisis. Gracias a sus amigos y colaboradores, hoy podemos leer sus escritos sobre la cuestión judía,³ pensados a lo largo de 4 décadas, recopilados en un solo volumen; sus reflexiones sobre Rilke, Kafka, Dostoievski, Stefan Zweig, y Auden, entre otros, que se encontraban dispersas en revistas y notas de clases, han sido editados ahora en una atractiva antología;⁴ sus consideraciones más de carácter metodológico, sobre el ejercicio de la comprensión, sobre las limitaciones de la ciencia, también podemos leerlas en una sola obra y apreciar los matices de su viaje filosófico;⁵ y, finalmente los escritos de análisis de la situación política, que claramente muestran la distancia entre Arendt y Washington han sido puestos a la disposición de los lectores en generosas ediciones acompañadas de breves estudios introductorios que nos ofrecen valiosas pistas para valorar un material que pudiera juzgarse como atrapado por la coyuntura.⁶

Y, finalmente, en cuarto lugar, están las segundas ediciones, o ediciones tardías de las obras que, por ser muy tempranas, son escasamente conocidas. En esta cuenta cabe mencionar su tesis doctoral sobre San Agustín y la biografía de una intelectual judía contemporánea de Goethe, a la que me referiré breve-

3. Recopilados bajo el título *The Jewish Writings*, por su asistente Jerome Kohn. Ver referencia completa al final en la Bibliografía.

4. Es quizás la más reciente de las antologías de este tipo que ha visto la luz del público, gracias al esfuerzo de Susannah Gottlieb. Ver referencia completa al final en la Bibliografía.

5. *Essays in Understanding 1930-1954* fue quizás la primera recopilación de este tipo pues salió impresa en 1994. Ver referencia completa al final en la Bibliografía.

6. En la pasada década, Jerome Kohn hizo publicar otras dos colecciones de escritos políticos: *Responsibility and Judgment*, publicada en 2003, y *The Promise of Politics*, dos años más tarde. En español, se publicó la bajo el título *Tiempos presentes*, una colección interesante de escritos políticos. Ver referencia completa de estas obras al final en la Bibliografía.

mente más adelante. Esta última obra, Arendt la escribió como resultado de un proyecto de investigación sobre el romanticismo alemán. Ambas obras, poco comentadas, arrojan una luz clarificadora sobre el significado del aporte arendtiano. Incorporar toda esta serie de publicaciones póstumas a la comprensión de su legado no es asunto de erudición académica solamente. Es también una contribución a la necesidad de pensar la política.⁷

Pese a su formación académica alemana, su estilo no es abstruso como el de Kant o Heidegger. La fuerza incomparable de la prosa de Hannah Arendt la acerca a las mejores páginas del *Contrato Social* o del *Emilio*. Ciertamente es que, como Rousseau, Arendt despliega la tinta sobre el papel buscando más el empuje de una construcción inédita que la fina línea que separa la dureza de un concepto respecto de otro. Digámoslo sin ambages: en Arendt, al igual que en el pensador ginebrino, la coherencia cede en ocasiones frente a la necesidad de expresar las contradicciones que hacen la maraña misma del pensamiento político, una maraña que es tanto el objeto que pensamos como la realidad que nos mueve a pensarlo.

En lo que sigue trataré de ilustrar cómo la política, según la entiende Hannah Arendt, es la hebra capaz de unir temas que apuntan en distintas direcciones, en un haz de reflexiones orientadoras que le dan sentido a nuestro quehacer en el mundo. No pretendo más que ofrecer una introducción al pensamiento de Hannah Arendt, que sea útil para quien quiera aproximarse a la lectura de su *opera magna*, y enfocaré de modo específico la relación entre filosofía y política enlazando las enseñanzas de sus textos más conocidos. Las posiciones de Hannah Arendt, es mi argumento, no son importantes porque nos ofrezcan una verdad superior, sino porque ilustran las dificultades a las que hay que enfrentarse cuando se piensa la política. Concluiré con una reflexión sucinta sobre cómo construyó Hannah Arendt “*la crisis*” de su tiempo y daré algunas razones que sugieren que aún vivimos en ese tiempo, y que por lo tanto el valor de su obra está muy lejos de haber caducado.

¿Tiene Hannah Arendt una filosofía de la política? ¿Es del todo correcto hablar de la filosofía política de Hannah Arendt en primer lugar? Al leer *La condición humana* (1958), quizás su obra más popular, o *La vida del espíritu* (1978), su obra póstuma, no queda duda alguna de lo profundo de su búsqueda intelectual, ni del desarrollo propio de una lectura de la tradición filosófico-

7. No hay que soslayar que los tres últimos lustros han presenciado un flujo considerable de libros y artículos en revistas académicas que proponen una Hannah Arendt reloaded. Es mucho lo que aún podemos aprender de la lectura de sus obras y de los debates en los que participó, si emprendemos una re-lectura de los principales textos arendtianos en el contexto de una comprensión mejorada de su proyecto filosófico. Merecen una mención destacada en este respecto los aportes de Seyla Benhabib, Dana Villa y su biógrafa, Elizabeth Young Bruehl. En el mundo iberoamericano, Celso Lafer, fue uno de los pioneros y más, recientemente, Fernando Bárcena, Manuel Cruz y Fina Birulés han sido encomiables expositores de la originalidad del pensamiento arendtiano.

política. No han faltado los que han visto en Hannah Arendt una derivación de Heidegger. Dicha interpretación valora en forma desproporcionada el hecho de que Martin Heidegger fue en efecto profesor e inspirador de la joven estudiante judía, con la que sostuvo una breve relación sentimental mientras era profesor en Marburgo. No obstante, dicha relación se desarrolló antes de que el maestro alemán hubiese publicado *El ser y el tiempo* (1927), que fue la obra que lo caracterizó como pensador de su época y lo catapultó a la fama académica.

En medio de su enamoramiento con Heidegger, el joven filósofo, Arendt escribió su tesis *El concepto de amor en San Agustín* (1928),⁸ obra importante porque revela una mayor cercanía con su verdadero maestro y mentor, Karl Jaspers, que con el amante de Marburgo. Hacia 1930 Heidegger estaba más cerca que nunca del nazismo, mientras Hannah Arendt ya estaba enfocada en sustentar la crítica y el rechazo de ambos, es decir, del método filosófico de Heidegger y de la sustancia política del nacionalsocialismo. No cabe duda de que la intensidad de los debates filosóficos en las Universidades de Marburgo, Heidelberg, y Friburgo (a donde Heidegger regresó, desplazando a Husserl) integró el ambiente intelectual en el que se formó la joven filósofa judía. Heidegger tenía sus acólitos, pero Hannah Arendt nunca fue parte de ese grupo, ni simpatizó con ellos, según relata su biógrafa Elisabeth Young-Bruehl.⁹

Fue Jaspers quien hizo publicar la tesis doctoral de Arendt al año siguiente en Berlín, pero la fuerza de los acontecimientos mundiales la alejó del estudio de la teología y la estimuló en la dirección de una indagación más de carácter histórico y político, lo que tomará la forma de una investigación sobre el romanticismo alemán. Este proyecto tomó la forma de una novela biográfica sobre una intelectual judía contemporánea de Goethe, Rahel Varnhagen. Aunque la elaboración del manuscrito Arendt lo completó hacia 1933-35, ningún editor se interesaría por su publicación sino hasta 1957, cuando ya Arendt tenía un nombre en la academia.¹⁰ El título completo de esta obra es *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, no obstante, es menos una biografía que la contextualización histórica de una categoría social clave en el pensamiento de Arendt, el paria, es decir, un punto de quiebre del concepto formal de ciudadanía. Su publicación con más veinte años de dilación tampoco fue oportuna, pues tuvo un lugar muy poco destacado en los comentarios de las obras de Arendt. Durante y después

8. J. Vecchiarelli y J. C. Stark han preparado una edición crítica de esta obra bajo el título *Love and Saint Augustine*, que solo puede recibir elogios, pues llena un vacío en la literatura arendtiana y estimula un debate filosófico sobre las raíces teológicas del pensamiento político de Arendt. La referencia completa se encuentra en la Bibliografía.

9. Young Bruehl 2004: 60-61.

10. El trabajo lo publicó un instituto de estudios judíos, The Leo Beck Institute, pero siguió siendo de poco interés para los que desde la ciencia política estudiaban la obra de Hannah Arendt. Solo en la última década del siglo pasado ha vuelto a ser objeto de comentarios y análisis.

de la escritura de esta biografía filosófica, Arendt publicó con frecuencia en periódicos, semanarios y revistas, artículos de análisis político. No es exagerado decir que con la escritura de *Rahel Varnhagen* Hannah Arendt fue descubriendo su interés en la política, e hizo el tránsito de una búsqueda teológica hacia la teorización de la coyuntura histórico- mundial. Posteriormente veremos cómo retorna a Jaspers, y a San Agustín, en momentos cruciales de su evolución intelectual.¹¹

Como es bien sabido, Hannah Arendt ingresa al panteón de los pensadores políticos del siglo XX con la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* en 1951. El término totalitarismo ya había sido usado por varios autores en la década de los 40, entre ellos, Giovanni Gentile, un ideólogo del fascismo, que lo utilizó en forma aprobatoria, claro está, y E. H. Carr, un historiador británico, que lo tomó en un sentido más bien descriptivo. Hannah Arendt eleva el término totalitarismo a signo de nuestro tiempo y descubre una compleja trama histórica de conexiones y vinculaciones con otros fenómenos como el antisemitismo y el imperialismo.

Uno de los más extraordinarios resultados que tuvo el proceso de escritura de dicha obra para su autora fue, sin duda, su pleno rechazo al título de filósofa. Su renuencia a reconocer su obra como filosofía política no es una palabra ligera que se suelta en medio del glamour de una entrevista transmitida por televisión (y que hoy podemos ver por internet), sino un razonado análisis de la situación espiritual de nuestro tiempo que Arendt articularía tras varios años de reflexión. Gracias al conocimiento que tenemos hoy de sus papeles manuscritos, sabemos que la conclusión de *Los orígenes del totalitarismo* forzó sobre Arendt un nuevo proyecto filosófico: cómo pensar la política después de los campos de exterminio.

Al concluir *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt pensó escribir una “*Introducción*” a la política en la que expondría por qué ya no era posible sostener un concepto de la política que ignorara el advenimiento de los regímenes totalitarios y la aniquilación de los judíos. Había que tomarse en serio la política y Arendt no hallaba respuestas pertinentes en la tradición de la filosofía política que inauguró Platón. En su diario filosófico hizo la siguiente anotación, en agosto de 1950:

Llama la atención la diferencia de rango entre las filosofías políticas y las demás obras en todos los grandes pensadores, incluso en Platón. La política nunca alcanza la misma profundidad. La falta de sentido

11. Gillian Rose sostuvo en su obra *The Broken Middle* (1992) que aunque el agustinismo de Arendt data desde su disertación doctoral, es decir, antes de que se desarrollara como una pensadora política, a medida que Arendt se enfoca más en la política, su agustinismo, en vez de disminuir, se acrecienta (p 228.).

*profundo no es otra cosa que la falta de sentido para aquella profundidad en la que está anclada la política.*¹²

El hecho de que la filosofía no tomara en serio los acontecimientos políticos, era una muestra, según Arendt de que la filosofía no era capaz de pensar la política y ello la exponía a ser un lujoso albergue de trivialidades y equívocas que iban a contramano de la libertad. La tarea de su época exigía dar cuenta del giro expansionista del viejo colonialismo europeo (que es la manera como ella re-significa el fenómeno del imperialismo que analiza en la sección media de esta importante obra) y obligaba a re-evaluar el rol del Estado-Nación y la protección de los derechos humanos.¹³ La crítica de Marx era una parte importante de este proyecto como lo atestiguan sus cuadernos recientemente publicados. El giro de la filosofía hacia la ciencia política está unido a la experiencia histórico-mundial en que emergieron los regímenes totalitarios. En este contexto tenemos que referirnos a una pieza-bisagra que fue escrita luego de la publicación de la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* y que inaugura un nuevo conjunto de preocupaciones que la reafirman en su rol de pensadora de la política ahora a distancia de la filosofía.

La primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* se publicó en Gran Bretaña con el título *The Burden of Our Time* (La carga de nuestro tiempo) y terminaba con el capítulo XII, “El totalitarismo en el poder”, en el que Arendt se enfoca en los regímenes fascista, nacionalsocialista y bolchevique como expresiones de un “mal radical” a que ha sucumbido el presente. Una comprensión superficial de esta asimilación de los tres regímenes totalitarios a una sola sustancia histórica, debe seguramente haberle granjeado las simpatías de la academia liberal en Estados Unidos. En realidad, el uso del término totalitarismo que prevaleció en las universidades norteamericanas a finales de los cincuentas y sesentas no fue el de Hannah Arendt, sino el de Carl J. Friedrich, un politólogo liberal y filósofo del derecho que se enfocó en el análisis de las instituciones políticas sobre la base de la naturalización de los valores de la democracia liberal.¹⁴

Seguramente, al haber percibido las diferencias entre los varios usos del término totalitarismo que circulaban a un mismo tiempo, Hannah Arendt se planteó reafirmar su posición. Dos años después de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt publicó en la *Review of Politics* (de marzo de 12. Diario filosófico, Tomo I, pp. 15-16.

13. Ver *The Origins of Totalitarianism*, Chapter IX, *The decline of the Nation-State and the end of the Rights of Man*, pp 267 y ss. Es en esta sección que Arendt formula su muy citada frase de que los derechos humanos consisten en el derecho a tener derechos.

14. En 1956, con la colaboración de Zbigniew Brzezinski, Friedrich publicó *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, y en 1957 publicó en alemán un libro titulado *La dictadura totalitaria*.

1953) un artículo intitulado “Ideología y terror” en el que reconoce la destrucción de las instituciones liberales como un hecho objetivo en la implantación de los nuevos regímenes, pero señala que este proceso de abatimiento de las estructuras clásicas de la democracia liberal no se parece al surgimiento intermitente de dictaduras y tiranías, sino que se da como el resultado de un cambio en el sistema de valores de la sociedad de masas del siglo XX, y que nuestra habitual forma de pensar, desde los conceptos propios de la matriz liberal dieciochesca, ya ha perdido la capacidad de comprender, prever o explicar la dinámica que se desarrolla en los regímenes totalitarios. Es decir, más que un fenómeno institucional, el totalitarismo nos re-conduce a un examen de la historia y la cultura, que son el caldo de cultivo del nuevo fenómeno. Un nuevo tipo de sociedad, caracterizada por el “aislamiento organizado”, se encuentra al centro de esta hipótesis.

Cuando, en 1958, se publicó la segunda edición de *Los orígenes del totalitarismo*, -y de allí en adelante en todas las subsiguientes ediciones y traducciones-, se le añadió como capítulo XIII, el escrito “Ideología y terror” publicado en 1953. En dicho escrito Arendt plantea que la liquidación de los regímenes fascista y nacionalsocialista no significa que el totalitarismo haya sido derrotado o superado. Más allá de que el régimen soviético seguía gozando de buena salud, la perspectiva de Arendt consistía en que el totalitarismo es un signo de nuestro tiempo. Tras un sostenido pesimismo, muy acorde con el resto de la obra, Arendt cierra *Los orígenes del totalitarismo*, en su nueva versión, con una sorpresiva nota de optimismo, apoyada con una cita –no menos sorprendente- de San Agustín.

El nuevo capítulo XIII plantea en su último párrafo que cada final de la historia lleva aparejado un nuevo comienzo que encierra una promesa. Nos recuerda el *dictum* agustiniano de que “para que se hiciera un comienzo Dios creó al hombre”. Arendt concluye así: “El comienzo está garantizado con cada nuevo nacimiento; este comienzo es, en efecto, todo ser humano.”¹⁵ Este pensamiento será retomado y expandido en el proyecto de escribir una muy necesaria introducción a la política en un mundo cambiado.

15. *The Origins of Totalitarianism*, pp. 478-479.

El mismo año en que se publicó la segunda edición de *Los orígenes del totalitarismo*, vio la luz *La condición humana*. Aunque hay algunos de los manuscritos de Arendt que llevan el nombre de “*Introducción a la política*”,¹⁶ dicha obra nunca fue completada y solo recientemente han sido publicados algunos apuntes de carácter fragmentario. Luego de tres años de firmado el contrato con la casa Piper para la publicación de esta obra, Arendt informó a sus editores, en 1959, que sólo había alcanzado escribir la “*introducción a una introducción*”, que seguramente no se ajustaba al producto esperado. Una conjetura razonable es que una buena parte de aquel proyecto evolucionó con los años y lo que Hannah Arendt entregó finalmente a sus editores fue, en primera instancia, *La condición humana*. La versión alemana publicada dos años después, en 1960, se tituló *Vita activa*. El resto del material se diluyó en una serie de artículos en los que Arendt abordó el concepto de historia, la crisis de educación y la cultura, y trató de reconstruir los conceptos de autoridad y libertad. Estos artículos vieron la luz en revistas académicas y culturales como, *Partisan Review*, *Review of Politics*, *Daedalus*, y *Chicago Review*, incluso antes de la publicación de *La condición humana*. Es probablemente a este material al que Hannah Arendt se refirió como “una introducción a la introducción” y al que finalmente se le dio el formato de una compilación de ensayos con el título *Between Past and Future*, en 1961. Evidentemente, ni *La condición humana* ni la compilación de ensayos agotaban el proyecto de presentar una “introducción a la política”.

Si bien se trata de dos obras muy diferentes, *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana* están unidas por dentro. *La condición humana* es, en cierto modo, la conclusión conceptual de *Los orígenes del totalitarismo* y al mismo tiempo una apertura hacia una resolución más matizada, no puramente pesimista, del concepto de la política. Los horrores de Auschwitz, Treblinka, o Sobibor, cierran la época de la ingenuidad moderna y abren una nueva en la que se hace necesario volver a pensar la política. Hannah Arendt cree que la filosofía política, tal como ha sido concebida en los claustros universitarios, adolece de un vicio de origen. Según explica Arendt, la filosofía política que hoy se enseña en las universidades nació en la antigüedad griega el mismo día que Sócrates fue condenado a beber la cicuta. Sus discípulos consideraron la decisión injusta

16. En 1993 la editorial Piper se cobró una vieja deuda gracias al trabajo investigativo que sobre los manuscritos de Arendt realizó Ursula Ludz. Así, se publicó en alemán un librito llamada *Was ist Politik?* de la autoría de Hannah Arendt. La traducción española, con el título *¿Qué es la política?*, la publicó Paidós en 1997, pero sin el estudio preliminar de Ludz. Una introducción por Fina Birulés complementa la publicación española. En 1955 Piper le había propuesto a Arendt que elaborase una introducción a la política, en el estilo en el que Karl Jaspers había escrito el muy popular librito *Introducción a la filosofía*. Las anotaciones en el diario filosófico de Arendt que tienen que ver con el tema son anteriores a las fechas del acuerdo contractual con Piper. En diciembre de 1959, en una propuesta a la Fundación Rockefeller, Hannah Arendt aun proponía elaborar un texto de introducción a la política.

y desde entonces le dieron las espaldas a la *polis* en general, y a la política en particular, privilegiando el reino de la vida contemplativa, es decir, la teoría sobre la acción. La filosofía política de Platón es el producto de este alejamiento de la filosofía –y los filósofos- respecto de la política.¹⁷

Para Hannah Arendt la política es acción, pero acción no es cualquier comportamiento. *Vita activa*, expresión latina que traduce el *bios politikos* de Aristóteles, es el reino de la libertad, es el espacio en el que los seres humanos pueden ser libres. Pero Arendt encuentra que la tradición medieval que tradujo Aristóteles al latín corrompió el concepto de *vita activa* incluyendo en su contenido otras actividades en las que el ser humano no es libre, sino que vive bajo la compulsión de los elementos. Por eso *La condición humana* se presenta como una recuperación de conceptos aristotélicos que van a tener un correlato posterior en la obra de San Agustín, de quien Arendt dice en *La condición humana*, que fue “el último de los antiguos que supo qué era ser ciudadano”.¹⁸

En el análisis que avanza *La condición humana* la vida política está asegurada por la estricta separación entre la vida privada y la esfera pública. Las actividades de sobrevivencia y reproducción -organizadas en torno a la familia-, así como las dirigidas a proveer los medios de subsistencia –la economía antigua está ligada a la vida doméstica- no se mezclan con la vida pública o política. La política no pertenece ni al mundo de las tareas propias de la sobrevivencia, lo que Arendt llama “labor”, ni al reino instrumental de la producción de los medios de subsistencia, que denomina “trabajo”.

La política vive en un terreno formado por la aleación entre acción y lenguaje, de modo que no es posible separar abstractamente uno y otro sin perder de vista la política. La política no puede ser ni individualista ni colectivista, porque siempre supone una pluralidad de individuos que actúan en concierto. El principio de natalidad se entretiene con el concepto de acción porque para Arendt, “con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo”. Cada ser humano tiene un comienzo propio y eso asegura la pluralidad en la vida política. Las características individuales en cada nuevo nacimiento escapan a toda previsión y esto hace a cada persona un ser distinto, y a la política un terreno que ningún cálculo agota.

La antropología filosófica que predica *La condición humana* es una recuperación positiva del concepto de poder, que Arendt separa del concepto de fuerza (*force*) o fortaleza (*strength*), y nos advierte que el poder no se acumula, pues la política nunca es una estructura con poder, pues el poder solo existe cuando se ejerce. La política tampoco es un plan de gobierno, porque la libertad hace del hombre un ser imprevisible. Reunirse recreando el espacio público,

17. The Human Condition, p. 12 y ss.

18. Op. cit., p. 14.

acordar un plan de gobierno mediante un esfuerzo deliberativo, son, en cambio, acciones políticas porque implican un ejercicio de la libertad. La acción, como la entiende Hannah Arendt, es un continuo enlazamiento de acciones, siempre orientada a fines, pero de finales abiertos. La política como la desarrolla Arendt es la asunción de una responsabilidad común. Esa responsabilidad solo se articula por medio del lenguaje y a través del diálogo: una pretendida acción que no posee articulación lingüística probablemente se acerca más a la violencia. Arendt reiterará este pensamiento una y otra vez en sus últimos escritos: allí donde comienza la violencia, termina la política.

En conclusión, tras una observación de las corrientes profundas que subyacen al mundo moderno, Arendt nos advierte de una amplia gama de factores que conspiran contra la política: una expansiva racionalidad instrumental, una multiforme emergencia de lo social, la sustitución creciente del poder por la fuerza, lo que tiene una expresión en los variados intentos de justificar la violencia como asunto político, son fenómenos diversos que convergen en el achicamiento de los espacios de la vida pública, y por lo tanto reducen las posibilidades de la libertad, sin la cual la política no es posible. Modernidad es pues sinónimo de una tendencial desaparición de la política. Hannah Arendt cierra la condición humana con algunas reflexiones sobre el pensamiento científico y reconoce que no se ha enfocado en la facultad de pensar la política, pero deja entrever que pensar la política pertenece a la *vita activa*, y sea quizás uno de las pocas posibilidades reales que tiene el ejercicio de la libertad en el mundo moderno.¹⁹

Esta división tripartita de las actividades humanas en labor, trabajo y acción, es igualmente útil para el análisis que Arendt realiza del surgimiento de la era moderna en una obra publicada pocos años después. *Sobre la revolución*, publicada en 1963 (pero cuya escritura fue completada un año antes), analiza las revoluciones del siglo XVIII y plantea que la modernidad, o la sociedad moderna, se caracteriza por la irrupción de la “*cuestión social*”, o simplemente la “*sociedad*”, y el consiguiente intento de abatir la separación entre lo público y lo privado que garantizaba la posibilidad de la política desde el mundo antiguo.²⁰ Por “*cuestión social*” Hannah Arendt entiende la pobreza generada por la industrialización en Europa-, hecho que no fue analizado en *La condición humana* de forma significativa, pese a que dicha obra incluyó una serie de reflexiones importantes sobre la sociedad de consumidores y el surgimiento del mercado.²¹ Escrita con la vena de historiador que Arendt había mostrado en *Los orígenes del totalitarismo*, *Sobre la revolución* busca completar la introducción

19. Op, cit., pp. 324-325.

20. On Revolution, pp. 59 y ss.

21. The Human Condition, pp 159 y ss.

a la política que comenzó *La condición humana*.

A los conceptos abstractos de *vita activa* y natalidad, se suma ahora el concepto de fundación de un nuevo orden. Las revoluciones modernas plantean de manera directa el problema del comienzo, de un nuevo comienzo, en la política. Así evalúa Arendt los movimientos constitucionalistas francés y americano de fines del siglo XVIII. *Sobre la revolución* es una historia de dos revoluciones que conducen al fracaso, de maneras muy distintas y por distintas razones. En el caso de la revolución francesa fue su interés en resolver el problema de la pobreza el que terminó menoscabando la constitución de un nuevo orden político y desplazando a un segundo plano la idea de que lo único que el nuevo orden podría asegurar es el ejercicio de la libertad, mas no la solución a la cuestión social. En el caso de la revolución americana fue el centralismo, la preocupación excesiva con la fundación de un gobierno central, el que hizo que cayera en el olvido el que las libertades públicas que impulsaron la revolución y la independencia americanas, nacieron con, y solo podían existir, en los espacios de debate y acuerdo que surgieron con la vida política de los municipios. Solo el recuerdo y la memoria pueden recuperar el verdadero significado de las Constituciones francesa y americana, que al final ni resolvieron el problema de la pobreza, ni previnieron el fenómeno de la guerra.²²

A pesar de la centralidad de esta obra en el proyecto de re-construcción de un nuevo pensamiento sobre la política, *Sobre la revolución*, dedicada a Jaspers y a su esposa, fue eclipsada en su impacto por otra obra, escrita poco después, pero que apareció primero en una serie de cinco entregas en una revista de alta circulación en Nueva York. *Eichmann en Jerusalén* (1963) desató una controversia inusualmente intensa y duradera dentro y fuera de la comunidad judía neoyorkina a la que Arendt pertenecía. En forma de libro *Eichmann en Jerusalén* apareció el mismo año, solo unos meses después que *Sobre la revolución*.

En 1961 la revista *New Yorker* había enviado a Hannah Arendt a Jerusalén en calidad de corresponsal a efectos de reportar sobre el juicio a Adolf Eichmann, un coronel nazi, responsable de la ejecución de miles de judíos en los campos de concentración y que recién había sido capturado por la Mossad en forma ilegal en Argentina y transportado a Israel para ser juzgado. El juicio se convirtió en un emblema del Estado de Israel. Eichmann fue juzgado y sentenciado por un tribunal del Estado de Israel y el 31 de mayo de 1962 fue ejecutado. *New Yorker* publicó cinco artículos de la autoría de Hannah Arendt entre Febrero y Marzo de 1963.

La controversia que siguió a los artículos de *New Yorker* recayó fundamentalmente sobre dos apreciaciones. Primero, a Arendt no le pareció que Eich-

22. On Revolution, Chapter Six, The Revolutionary Tradition and Its Lost Treasure, pp. 215 y ss.

mann fuese la encarnación del mal, como habían venido señalando intelectuales judíos. Más bien se trataba, en su opinión, de un burócrata no muy listo que había renunciado a ejercer su propia voluntad -y su propio juicio-, y se había acostumbrado a seguir órdenes de sus superiores. Los detractores de Arendt la acusaron de que su descripción de Eichmann tendía a justificar la conducta criminal del personaje. El segundo aspecto de la controversia radicó en que Arendt se refirió en sus artículos a hechos que había utilizado la defensa del procesado, de acuerdo a los cuales algunos líderes judíos habían colaborado en la tragedia de su propio pueblo al aceptar el traslado a ghettos fuera de las ciudades, primero, y a su deportación masiva hacia campos de concentración después. Airados por las implicaciones de estas afirmaciones, ciertos intelectuales judíos denunciaron que Arendt no sentía amor ni simpatía por el pueblo judío, además de que desconocía los hechos reales de la resistencia judía en los años de la persecución nazi.²³

Eichmann en Jerusalén no fue meramente un trabajo periodístico; es cierto que es una obra muy diferente a las que previamente salieron de la pluma de Arendt. No obstante, más allá de los errores fácticos que Arendt pudo haber cometido, lo importante es su eslabonamiento con su obra previa. El subtítulo de esta obra, *Un informe sobre la banalidad del mal*, apunta en una dirección distinta a la afirmación de 1951 sobre el mal radical actuado por los regímenes totalitarios.²⁴ Distinta pero no contradictoria. En 1963 Hannah Arendt está menos preocupada por los regímenes políticos que por los hombres que cumplieron funciones en esos gobiernos. No fue la educación (en el sentido de instrucción), o la falta de ella, la que llevó a la más grande barbarie del mundo moderno, en la que millones de judíos fueron aniquilados de acuerdo a una decisión del Estado. Fue más bien la ausencia de la capacidad de juzgar, que resulta del exacerbamiento de la condición moderna, la que acompañó a dicha catástrofe.

La campaña del establishment judío en su contra hizo que Hannah Arendt perdiese la esperanza en la luz de la vida pública, tan crucial para la antropología filosófica de *La condición humana*. En la introducción a una colección de escritos sobre personajes de la época —que incluye desde el Papa Juan XXIII hasta Bertolt Brecht—, publicada en 1968, Arendt introdujo el concepto de “tiempos oscuros” para definir una condición epocal más amplia que la del totalitarismo y sus campos de exterminio, o la tendencial desaparición de la política en el mundo moderno. La “oscuridad” a la que se refiere Arendt es la que se produce cuando la luz que debería arrojar la vida política es extinguida por la política misma, con sus brechas de credibilidad y gobiernos invisibles, por

23. Young-Bruehl 2004: 337 y ss.

24. Hay que reconocer que el tema está abierto a la discusión. La biografía de Arendt, por ejemplo, piensa que en 1963 Arendt cambió su opinión respecto de su visión del “mal radical” formulada en 1951. Véase Young-Bruehl 2006: 107.

un discurso político que no sirve para revelar, o revelarse, sino para barrer las verdades bajo la alfombra, para enmascarar las acciones y sus propósitos reales, degradando la verdad en la tierra fangosa de las trivialidades sin significado alguno.²⁵

A finales de la década de los sesenta, Arendt está de regreso a beber en las fuentes de la filosofía. Su investigación tomará ahora la forma de un acercamiento a Heidegger, Kant, Hegel, San Agustín. Su nuevo proyecto filosófico se denomina *La vida del espíritu*, título que con elocuencia nos habla de su retorno a la filosofía, y su consciente retiro del mundo de los asuntos políticos. La obra fue concebida en tres partes: pensar, querer, juzgar. En 1971, el *New Yorker* publicó la primera parte. En los años subsiguientes Arendt se mantuvo dando conferencias, que le permitieron desarrollar y revisar distintas partes de esta obra. Cuando la muerte la sorprendió en diciembre de 1975, había completado las dos primeras partes y tenía colocada en su máquina de escribir la primera página de la tercera parte. Esta tercera, *Juzgar*, tendría como insumo principal un ciclo de conferencias sobre la filosofía política de Kant que Arendt había dictado en varias ocasiones desde 1970. Particularmente, Arendt se había enfocado en la tercera crítica, conocida en la traducción española como *Crítica del juicio* (*Kritik der Urteilskraft*), pero que debería ser mejor traducida como “la crítica de la capacidad de juzgar”, pues con el término juicio (*Urteil*) Kant no se refiere al producto del pensamiento sino a la capacidad (*Kraft*) misma del pensar.

Para Arendt pensar la política es una extensión de la capacidad de juzgar, y es muy claro que no es la ciencia la que prepara al individuo para ejercer así su razón, sino la filosofía. En los primeros párrafos de la parte primera de *La vida del espíritu*, Arendt hace explícito el reconocimiento de que el origen de su regreso a la filosofía se encuentra en su viaje a Jerusalén para asistir al juicio sobre Eichmann.²⁶ Arendt se reafirma en su opinión publicada en 1963: Las monstruosidades de las que fue capaz el régimen nacionalsocialista, no se compadecían con el carácter común y ordinario de la persona sentada en el banquillo de los acusados en Jerusalén. Los crímenes contra la humanidad se produjeron en condiciones en que las personas eran incapaces de pensar por sí mismas.

¿Tiene la filosofía capacidad de pensar la política? No se alude aquí al descubrimiento de una verdad suprema, claro está, sino a la posibilidad de intervenir en el mundo de los asuntos públicos desde la tradición filosófica. Si decimos que

25. It is the function of the public realm to throw light on the affairs of men by providing a space of appearance in which they can show in deed and word, for better or worse, who they are and what they can do, then darkness has come when this light is extinguished by “credibility gaps” and “invisible government”, by speech that does not disclose what is but sweeps it under the carpet, by exhortations, moral and otherwise, that, under the pretext of upholding old truths, degrade all truth to meaningless triviality.” *Men in Dark Times*, p. viii.

26. *The Life of the Mind*. One-volume edition, p. 3.

no, habremos arruinado no ya la filosofía política, sino la filosofía misma. Ahora bien al decir que sí, nos estamos comprometiendo antes que con un modelo de sociedad ideal o posible, con un método para alcanzarla. Ese método consiste en la convicción de que la política se construye con la gente a partir de sus mejores cualidades como seres humanos y sus más altas capacidades para ejercer una responsabilidad común. La precariedad que nace de las deficiencias concretas de capacidades nos sugiere que el rol educativo y orientador que puede cumplir la filosofía se hace más apremiante en situaciones de crisis. Y si juzgamos que actualmente vivimos en tiempos de crisis, que no es una crisis de viabilidad social, sino de sentido, quizás la filosofía puede intervenir de una manera decisiva.

En medio del pragmatismo y el conductismo reinante en la academia estadounidense, Arendt se estregó a la necesidad de pensar la política, de rescatarla del abismo en que autoritarismo, asistencialismo, productivismo, y consumismo, la han asfixiado. No hay utopismo en su planteamiento porque no hay ningún diseño de sociedad que ella postule. Es la más básica creencia en que la vida pública es condición y resultado de la libertad del ser humano. En una carta a Jaspers en 1955, Hannah Arendt expresó que le gustaría llamar a su obra de introducción a la política *Amor mundi*, es decir, por amor al mundo.²⁷ Durante 50 años Hannah Arendt escribió por amor a la vida y por amor a la política. Nunca se dejó seducir por la idea de que esos seres moralmente deformes, que pretenden ser los políticos del momento, hacen verdaderamente “política”. Que estemos perdiendo la capacidad de pensar la política, es algo que podemos lamentar con ella a la sombra de un frondoso legado, que hoy cobra más vigencia que nunca en la necesidad de actuar en el mundo político antetodo como ciudadanos.

Si el pensador político no escribe para iluminar el proceso del pensamiento de otros, ¿para qué escribe? Si quien escribe sobre política no busca comprender a los que piensan distinto de él es probablemente porque no piensa en términos políticos y ha equivocado su real disciplina, que pudiera ser la publicidad o la mercadotecnia, parientes cercanos de eso que no es más que agitación propagandística. Probablemente queden pocos pensadores políticos genuinos; ciertamente hay un sinfín de agitadores políticos que escriben con más o menos éxito personal. ¡Qué desdichada nuestra ancestral disciplina, la política! ¡Más desdichada aún nuestra sociedad sin pensamiento de la política!

Las obras de Hannah Arendt fueron una inspiración para muchos intelectuales y no pocos movimientos políticos de lo que, en la convulsa Europa Oriental de los setenta y ochenta, se llamó sociedad civil. A pesar de que hay muy buenas traducciones al español, es realmente poco el provecho que se le ha

27. Hannah Arendt / Karl Jaspers. Correspondence 1926–1969, p. 264.

sacado a Hannah Arendt en América Latina.²⁸ Seguramente, sus obras aguardan ser re-descubiertas. Sería un hecho imprevisible que ello ocurriera. Sería política.

Bibliografía

Obras publicadas por Hannah Arendt

Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought. Penguin books, 1977, 306 pp.

Crises of the Republic. Harcourt Brace Jovanovich, 1972, 240 pp.

Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil. Penguin Books, 1977, 312 pp.

Men in Dark Times. Harcourt Brace Jovanovich, 1968, 272 pp.

On Revolution. Pelican Books, 1986, 350 pp.

On Violence. Harcourt, 1970, 106 pp.

Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman. Revised edition. Harcourt Brace Jovanovich, 1974, 236 pp.

The Human Condition. The University of Chicago Press, 1958, 333 pp.

The Origins of Totalitarianism. Andre Deutsch, 1986, 527 pp.

Publicaciones póstumas de Hannah Arendt

Essays in Understanding, 1930-1954. Harcourt Brace, 1994, xxxi + 458 pp.

Diario filosófico 1950-1973. Editado por Ursula Lodz e Ingeborg Nordmann. Traducción de Raúl Gabás. Herder; 2006, 2 tomos, xxii + 1175 pp.

Lectures on Kant's Political Philosophy. Edited and with an interpretive essay by Ronald Beiner. The University of Chicago Press, 1989, vii + 174 pp.

Love and Saint Augustine. Edited and with an interpretive essay by J Vecchiarelli Scott and JC Stark. The University of Chicago Press, 1996, xx + 233 pp.

¿Qué es la política? Introducción de Fina Birulés. Traducción de Rosa Sala Carbó. Paidós, 1997, 156 pp.

Reflections on Literature and Culture. Edited by Susannah Gottlieb. Stanford University Press, 2007, xxi + 360 pp.

28. En el 2004, Elisa Carrió, líder política, y candidata a la Presidencia de la República por el Partido ARI (Argentina para una república de iguales) fundó en, Buenos Aires, el Instituto de formación cultural y política Hannah Arendt. Paidós ha publicado una recopilación de trabajos interesantes nacidos al calor del trabajo que realiza el instituto. Véase Búsquedas de sentido para una nueva política. Compilado por Elisa Carrió y Diana Maffía. 2005.

Responsibility and Judgment. Edited and with an introduction by Jerome Kohn. Schocken Books, 2003, xxxvii + 295 pp.

The Jewish Writings. Edited by Jerome Kohn and Ron Feldman. Knopf Publishing Group, 2007, lxxvi + 559 pp.

The Life of the Mind. Edited by Mary McCarthy. One-volume edition. Harcourt Brace Jovanovich, 1978, xiv + 238 + 283 pp.

The Promise of Politics. Edited and with an introduction by Jerome Kohn. Schocken Books, 2005, xxxvi + 218 pp.

Tiempos presentes. Edición a cargo de Marie Luise Knott. Traducción de Rosa Sala Carbó. Gedisa, 2002, 222 pp.

Material epistolar

Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975. Edited and with an introduction by Carol Brightman. Harcourt Brace, 1995, xxxvi + 412 pp.

Hannah Arendt / Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969. Edited by Lotte Kohler and Hans Saner. Harcourt Brace, 1992, xxv + 821 pp.

Letters 1925-1975 / Hannah Arendt and Martin Heidegger. Edited by Ursula Ludz. Harcourt, 2004, xxi + 335 pp.

Within Four Walls: The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936-1968. Edited and with an introduction by Lotte Kohler. Harcourt, 1996, xxxii + 459 pp.

Bibliografía secundaria

Bárcena, Fernando. *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*. Herder, 2006, 285 pp.

Carrió, Elisa y Diana Maffia. *Búsquedas de sentido para una nueva política*. 2005. 406 pp.

Lafer, Celso. *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*. Fondo de Cultura Económica, 1994, 388 pp.

Rose, Gillian. *The Broken Middle*. Blackwell, 1992. 336 pp.

Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt: For Love of the World. Second edition*. Yale University Press, 2004, liii + 563 pp.

Young-Bruehl, Elisabeth. *Why Arendt matters*. Yale University Press, 2006, 232 pp.