

Hannah Arendt
El legado de una mirada

Fina Birulés, Daniel Mundo, Agustín Serrano de Haro
Richard J. Bernstein, Margaret Canovan,
George Kateb, Jacques Taminiaux,
Dana R. Villa, Albrecht Wellmer

sequitur

Buenos Aires, Ciudad de México, Madrid

Indice

Presentación	11
1. Arendt y el juicio <i>George Kateb</i>	19
2. La responsabilidad, el juicio y el mal <i>Richard J. Bernstein</i>	45
3. Terribles verdades: la política, la contingencia y el mal en Hannah Arendt <i>Margaret Canovan</i>	65
4. ¿‘Performatividad’ y ‘grecomanía’? <i>Jacques Taminiaux</i>	84
5. Hannah Arendt y la revolución <i>Albrecht Wellmer</i>	99
6. Arendt y Sócrates <i>Dana R. Villa</i>	117

7. El valor de pensar <i>Daniel Mundo</i>	137
8. Variaciones formales en torno a la banalidad del mal <i>Agustín Serrano de Haro</i>	153
9. Notas sobre el mal como supresión de la pluralidad <i>Fina Birulés</i>	168
10. Conversación con Hannah Arendt <i>Roger Errera</i>	183

Presentación

En una entrevista concedida en 1964 al periodista alemán Gunter Gaus, Hannah Arendt rechazó el título honorífico de “filósofa”: “no pertenezco al círculo de los filósofos. Mi profesión, si es que cabe usar esta palabra, es la teoría política. Ni me siento filósofa, ni creo haber sido aceptada en el círculo de los filósofos...”.

Esta situación está, sin ninguna duda, cambiando rápidamente a medida que Arendt va confirmándose como una figura consagrada de la filosofía política. Pero, la vacilación de Arendt en su respuesta a Gaus –su autoexclusión y su sensación de no haber sido aceptada– deja traslucir un interesante problema. ¿Puede una obra que con tanta insistencia ha recalcado el modo en que la tradición filosófica y política de Occidente ha distorsionado el fenómeno de la política, devaluando la experiencia de la igualdad cívica y de la acción política, recibir fácilmente el marchamo de “filosofía”? La insinuación de un orgullo profesional herido (“No he sido aceptada”) esconde, en realidad, una lucha contra los modos tradicionales de hacer filosofía política y moral, unos modos que según Arendt no sólo deforman la experiencia política sino que son incapaces de enfrentarse al principal fenómeno político de nuestra época (el

totalitarismo; la explosión del mal político). Si tiene poco sentido calificarla como una pensadora “post-filosófica” al modo postmoderno, tampoco sirve de ayuda asimilar su multifacética obra a una concepción vagamente kantiana de las principales ramas de la filosofía.

Conocida por sus inflexibles distinciones y por insistir sobre la importancia de los límites, la obra de Arendt desdibuja, no obstante, las tradicionales divisiones entre ética, estética, metafísica, epistemología y política. Su gran libro sobre la acción política, *La condición humana*, recoge no sólo una teoría de la acción, sino una ontología del espacio público y del ser público, una epistemología de la construcción narrativa de los individuos agentes, una estética de los hechos y de las palabras políticos y una idea de la ética propia de la política. Estas distintas dimensiones no son fácilmente separables, y ni siquiera la reconstrucción analítica de los argumentos de Arendt consigue reflejar fielmente toda la riqueza de su pensamiento. Bien es cierto que el estudio académico y filosófico de su obra ha alcanzado en nuestros días un nivel de sofisticación inimaginable veinte años atrás. Gracias al trabajo de Elisabeth Young-Bruehl, George Kateb, Margaret Canovan, Jacques Taminaux, Richard Bernstein o Seyla Benhabib, los filósofos y teóricos de la política pueden ahora apreciar, críticamente o no, el legado de Arendt. Los ensayos aquí reunidos prosiguen con esa cada vez más intenso conocimiento de su obra.

Aunque Arendt despierte nuestra admiración por la poderosa fuerza de su imaginación teórica, no debemos ignorar que su pensamiento tiene mucho de desconcertante y merecedor de ser cuestionado. No es que fuera una “existencialista política”, una suerte de Carl Schmitt judía, como algunos la han querido calificar, pero es cierto que su precursor estudio del mal político en el siglo XX en *Los orígenes del totalitarismo* le llevó a centrar su atención en la naturaleza de la acción política genuina y de la libertad política positiva de un modo en exceso exclusivo. Su actitud puede comprenderse: su choque con la más monstruosa de las degeneraciones de la política le incitó a insistir sobre la dignidad y el valor de la política “hecha en el espíritu adecuado” (siguiendo la expresión de George Kateb). Y, sin embargo, aunque el problema del mal polí-

tico la persiguiera, Arendt puso todo su empeño en ofrecer una imagen de la política que diera cuenta de su expresión más libre, admirable y bella. Una consecuencia de este empeño es que la importancia de la justicia queda algo relegada en su obra, salvo en lo que se refiere a determinados individuos acusados de crímenes absolutamente inéditos. Lo mismo ocurre con la cuestión de la naturaleza de los límites morales de la política: prefirió centrar su atención en lo impredecible y lo extraordinario. Que la fijación de Arendt (el horror de los campos de concentración, que se propusieron erradicar en sus víctimas la capacidad de ser espontáneo) tiene un fundamento moral no es, claro está, discutible: Arendt realza la dignidad de la acción para rescatar así una dignidad humana maltrecha por las heridas que le infligió el totalitarismo. La relación entre moral y política es, sin embargo, siempre tensa en su obra.

Los ensayos aquí recogidos presentan a Arendt como una moralista política y también como la paladina de la política “pura”; como filósofa y como anti-filósofa; como una pensadora crítica con la democracia liberal pero que también aporta argumentos a favor del fortalecimiento de la democracia liberal.

El ensayo de George Kateb aborda la cuestión del juicio en el pensamiento de Arendt. Kateb sostiene que Arendt estetiza los fenómenos políticos y construye su concepción del juicio político siguiendo las características del juicio estético. La pregunta es *¿por qué* opta Arendt por este camino? ¿Por qué entiende que la política se degrada cuando viene motivada por preocupaciones morales o instrumentales? ¿Por qué considera que el juicio estético es el más adecuado para valorar “las cualidades esencialmente políticas de la política”? El ensayo de Kateb, aunque crítico en algunos aspectos, no es una crítica sino un intento de acotar uno de los temas más esquivos en la obra de Arendt: la naturaleza y el propósito del juicio político. Un tema que, a pesar de los muchos comentarios que ha suscitado, sigue siendo fundamentalmente opaco. Al estudiar las dimensiones estéticas de la política y del juicio político, Kateb nos permite comprender la estructura de las intenciones de Arendt

en sus referencias a la cuestión del juicio. Sobra decir que esas intenciones son muy distintas de las que encauzan las concepciones aristotélica o kantiana de la moral y del juicio político.

El ensayo de Richard Bernstein también aborda la cuestión del juicio pero desde el estudio de la obra *Eichmann en Jerusalén*. Bernstein sostiene, de forma convincente, que el juicio de Arendt sobre un caso específico, un *particular* (Eichmann), se basó no sólo en la evaluación de los rasgos que convirtieron al teniente coronel de las SS en “un nuevo tipo de criminal” sino en la reelaboración del concepto de responsabilidad moral. Al distinguir entre autores, espectadores y víctimas, Arendt quiso señalar cómo la responsabilidad por el horror no sólo tenía grados (el espectador –el “respetable” alemán que apoyó a Hitler– no era culpable pero sí era responsable por lo ocurrido) sino que ya no estaba intrínsecamente ligada a la intención criminal. En los regímenes totalitarios, el mal se convierte en una política, de ahí que la responsabilidad moral ya no pueda limitarse a los fanáticos ideologizados o a los iniciadores del mal sino que también hay que tener en cuenta a los administradores, a los agentes y a los coadyuvantes del mal.

El ensayo de Bernstein contrasta con el planteamiento que sobre el juicio en Arendt hace Kateb, pero no lo contradice. Ambos ensayos intentan mostrar cómo los *ejercicios* de juicio de Arendt rechazan la subsunción, la remisión de los fenómenos nuevos a las categorías instrumentales o a los precedentes históricos. Kateb y Bernstein no tratan la forma que adopta el juicio en Arendt sino su motivación. Para Bernstein, la motivación es explícitamente moral: el deseo de reconstruir nuestras concepciones del mal, de la responsabilidad y del juicio tras una catástrofe que ha destrozado las normas y las pautas tradicionales. Para Kateb, la motivación es más compleja y se asienta –en última instancia– en la defensa de la dignidad humana.

El ensayo de Margaret Canovan también se refiere a ese rechazo de la subsunción como método del juicio político y moral. Canovan, sin embargo, trata, no el ataque de Arendt contra los conceptos tradicionales, sino su descalificación de los grandes relatos sobre el progreso del hombre que dan forma a nuestras concepciones morales y políticas más

básicas. Y ¿si, a diferencia de lo que sostiene el relato liberal-ilustrado, la violencia legítima en la sociedad no hubiera decrecido con el auge del igualitarismo moderno sino que tan sólo se habría desplazado a un nuevo lugar más centralizado, el Estado, donde se intensifica antes que decrece? Y ¿si el progreso tecnológico y el crecimiento económico además de permitir la emancipación de las masas trabajadoras también fueran los responsables de la destrucción de un mundo estable, dejando así sitio a los horrores del totalitarismo? Todas estas preguntas nos advierten de las “terribles verdades” de nuestra época, unas verdades que hieren directamente el corazón del optimismo liberal y su confianza en el despliegue de la historia. Como señala Canovan, la creencia de Arendt en el “milagro” de la espontánea e impredecible acción humana no está en contradicción con su fundamental y pesimista realismo. La fragilidad de la acción humana, su naturaleza esencialmente impredecible y contingente, significa que cada “nuevo inicio” surge sin traer consigo ninguna garantía de éxito, que la más libre de las acciones políticas puede acabar trayendo el bien pero también el mal.

Jacques Taminiaux también trata la cuestión de la fragilidad y de la contingencia de la acción. Criticando las interpretaciones que insisten en el carácter performativo y espontáneo de la acción en la teoría de Arendt, Taminiaux demuestra que la descripción de Arendt de estas dimensiones no es simplemente celebratoria. La fragilidad, lo ilimitado y lo impredecible de la acción son también debilidades de la misma, debilidades que la concepción griega de la acción no supo resolver. Partiendo de la gnómica aseveración de Arendt de que los romanos fueron “el pueblo más político que hemos conocido”, Taminiaux señala la superioridad que Arendt confiere a los romanos sobre los griegos tanto en su concepción de la ley y de la legislación como en su experiencia – más genuina– de la pluralidad humana (sus pactos con otros pueblos o su reconocimiento de los derechos políticos de los conquistados). Los comentarios de Arendt sobre los romanos –en *La condición humana* y en el inacabado *Qué es la política*–, indican que valoraba positivamente las instituciones y la legislación y refutan, por lo tanto, la supuesta acusación de que recalcó en exceso el carácter espontáneo de la acción.

Según Taminiaux, los comentarios de Arendt sobre Grecia y Roma también revelan hasta qué punto se ha exagerado la grecofilia que algunos especialistas le han achacado.

El ensayo de Albrecht Wellmer propone interpretar *Sobre la revolución* como un diálogo entre Arendt y la actual teoría liberal democrática. El propósito no es sencillo, toda vez que el análisis de la libertad política en *Sobre la revolución* parece estar en radical ruptura con lo que Wellmer denomina “el dispositivo liberal-democrático”. Pero, según Wellmer, el análisis de Arendt no puede girar en torno a una oposición insuperable entre formas directas y representativas de democracia. De ser así su crítica de la democracia liberal sería simplemente un remedo rouseauniano. Wellmer propone, por el contrario, leer *Sobre la revolución* no como un discurso alternativo entre dos sistemas políticos opuestos sino como una alternativa *dentro* de la misma democracia liberal: la alternativa entre una concepción formal y otra sustancial o participativa de la democracia liberal. De este modo, la idea de libertad política de Arendt puede sumarse a las propuestas teóricas sobre la democracia basada en los derechos, en la línea de los proyectos de Rawls y Habermas. Como indica Wellmer, no debe considerarse que la concepción de la libertad política de Arendt se opone frontalmente a esos proyectos, sino que la diferencia entre ellos radica en que para Arendt los fundamentos de una democracia genuinamente deliberativa se asientan sobre una cultura del debate público antes que sobre el principio de los derechos (Rawls) o sobre la idea del discurso racional (Habermas).

Mi propio ensayo trata sobre la relación entre filosofía y política en la obra de Arendt. Si puede decirse que *La condición humana* es una obra que arremete contra la filosofía, hay también algunos momentos en los escritos de Arendt en los que parece abrirse la posibilidad de una reconciliación entre el filósofo y el ciudadano. El más destacado de estos momentos es el ensayo de 1954 “Filosofía y política” en el que Arendt hace una sorprendente y altamente positiva valoración de la actividad filosófica socrática. Sostengo, sin embargo, que, aunque en ese texto represente a un Sócrates cuya misión filosófica prosigue, y no destruye, la actividad del ciudadano, los planteamientos de Arendt siguen siendo

fundamentalmente antisocráticos. Su retrato de Sócrates en “Filosofía y política” deforma las energías tanto morales como intelectuales que animan la actividad filosófica socrática. Arendt domestica a Sócrates, lo convierte en un servidor de las *doxai* y del “sentido común” de los ciudadanos antes que en el descubridor de un criterio moral independiente y secular desde el que juzgar los deberes de la ciudadanía. Al sostener que Sócrates se proponía sacar la verdad propia de cada *doxa* individual, Arendt concibe la actividad socrática como un complemento, y no como una amenaza, al *bios politikos* y a lo que denomino el “esteticismo periclesiano”.

Dana R. Villa