

HANNAH ARENDT, *De la historia a la acción*, Paidós ICE-UAB, Barcelona, 1995, 176 págs., traducción al castellano de Fina Birulés, de varios artículos, e Introducción por Manuel Cruz.

Hanna Arendt, profunda pensadora política contemporánea, se nos presenta aquí a través de la versión castellana de diversos artículos originalmente en inglés, a los que nos referimos a continuación por separado. Natural-

mente, atendida la riqueza de matices en el pensamiento de la autora, sólo pretendemos seleccionar algunos temas centrales y dar nuestra opinión a la luz de una comparación con la filosofía inspirada en Tomás de Aquino.

“Comprensión y política” (pp. 29-46; t.o.: “Understanding and politics”, *Partisan Review*, 1953) es una reflexión, difícil de resumir, sobre la relación entre la “comprensión” como un tipo de saber profundo que va más allá del conocimiento científico y la realidad política, especialmente esas atrocidades difíciles de “comprender” acaecidas en el siglo XX. Arendt compara la comprensión con el don que pidió Salomón a Dios, que tradicionalmente se llama “sabiduría”, y afirma que la comprensión articula lo que ya sabemos o poseemos como una “comprensión previa” en el sentido común. Hay un “círculo vicioso” necesario –afirma Arendt–; pero se trata de una forma de circularidad “no viciosa” –añadiría yo–, que es admisible tanto en la tradición aristotélica como en la hermenéutica contemporánea (un “círculo hermenéutico”). Según la autora, los sucesos del siglo XX –especialmente los totalitarismos– han destruido nuestro sentido común y nuestras categorías de juicio –es una bancarrota de la sabiduría–; sin embargo, el hombre como ser que “actúa” –en el sentido que da Arendt a la “acción”– puede llegar a comprender lo que ha ocurrido y a reconciliarse con lo que inevitablemente existe. Arendt identifica la capacidad de un “corazón comprensivo” de Salomón –esa comprensión necesaria para reconciliarse con la realidad– con “la facultad de la imaginación”. Su terminología contrasta con la terminología clásica, o quizás hay una diferencia antropológica de fondo, pues la sabiduría era, para Aristóteles, uno de los hábitos de la inteligencia.

“Historia e inmortalidad” (pp.47-73; t.o.: “History and immortality”, *Partisan Review*, 1957) es una reflexión sobre la filosofía de la historia, que tiene a la vista tanto a los clásicos como a los contemporáneos. Según Arendt, los conceptos antiguo y moderno de historia se distinguen sobre todo por la primacía en este último de la noción de proceso por sobre cualquier significado particular. Arendt rechaza la idea de una similitud entre el concepto moderno y el concepto cristiano de historia, como si fuese un mismo concepto lineal originado en la tradición judeocristiana y simplemente secularizado en la modernidad. La transformación es más radical. Los antiguos conciben al hombre como mortal y ven en la acción en la polis la posibilidad de una inmortalidad (el hombre mortal y el mundo inmortal). Los cristianos conciben la inmortalidad del hombre individual, que no tiene morada en el mundo, pues se dirige hacia la vida eterna. En consecuencia, el hombre es inmortal y el mundo es mortal, porque el mundo posee un comienzo (cfr. libro del Génesis) y un final (cfr. el Apocalipsis y las referencias cristianas al “fin del mundo”). No hay una historia lineal hacia el pasado infinito y hacia un futuro infinito. El “apoliticismo” del cristianismo original –fundado en la idea de que el mundo se acabaría– fue transformado por san Agustín, quien habló de una comunidad celestial e hizo posible “una grande y estable institución política” (p. 56). Finalmente, los modernos conciben el mundo humano y al hombre individual como mortales, a pesar de aspirar a una inmortalidad de la humanidad y de cifrar esa aspiración en la creencia en un proceso histórico infinito hacia el pasado y hacia el futuro. De ahí el traslado moderno del interés por la política al interés por la historia, y una serie de otras consecuencias –incluidos aquí los totalitarismos– que han llevado a que los seres humanos vivan relacionados pero sin un mundo común (masificados).

En mi opinión resulta notable la profunda comprensión de Arendt sobre la distancia entre las visiones inmanentistas de la historia y la visión cristiana. Sin embargo, ella ve el desarrollo de la conciencia cristiana de la historia y de la política “desde fuera” y cree percibir un quiebre —así contrapone el cristianismo primitivo “apolítico” respecto del desarrollo agustiniano—, cuando en realidad una lectura cristiana de los mismos datos —especialmente una lectura atenta del Nuevo Testamento en el seno de la tradición católica— reconoce una gran continuidad. El “apoliticismo” no ha sido nunca cristiano. Cosa muy diversa es que esta posición pueda notarse poco cuando los cristianos son pocos o son perseguidos o marginados. Naturalmente, el interés del cristiano por el bien político temporal está subordinado a la comunidad celestial en la vida eterna, y además no demanda normalmente una posición única respecto de asuntos temporales.

“La brecha entre el pasado y el futuro” (pp. 74-88; t.o.: “The gap between past and future”, en *Between Past and Future*, 1961) es una reflexión metafórica que alude a la existencia del pensamiento humano como lo atemporal, es decir, una actividad de pensar que permite ver los sucesos del pasado (y del futuro) desde la perspectiva de un árbitro. Arendt constata que ha desaparecido la “tradición” que unía pasado y futuro desde la época romana, y esta ausencia es ahora un hecho “político” (*i.e.*, notorio para todos). Arendt habla de intentar ganar experiencia en cómo pensar, aunque sin pretender ni restablecer la tradición ni inventar sustitutos modernísimos. Este intento de “ganar experiencia en cómo pensar” deja pendiente el problema de la verdad, de qué verdades sostener, con la esperanza de que sabiendo moverse en esa brecha —el pensamiento— “acaso la verdad acabará por aparecer” (p. 87). Sus observaciones son fragmentarias, pues se trata de un ensayo breve. Podrían ser incorporadas en una reflexión más amplia que no renunciase a llegar a las verdades últimas, para lo cual, como bien advierte Arendt, es necesario insertarse en una tradición de investigación moral y política. Arendt cree que la tradición clásica ha sido destruida —a pesar de que como filósofa sería vuelva a esa tradición con admiración y con frecuencia—; pero nosotros, siguiendo a MacIntyre en su “Tres versiones rivales de la ética” (Madrid, Rialp, 1992), sostenemos que esa tradición se mantiene como una de las alternativas viables en el debate contemporáneo.

“Labor, trabajo, acción. Una conferencia” (pp. 89-107; t.o.: “Labor, work, action. A lecture”, 1957) presenta tres tipos de actividad humana distinta de la “contemplación”, equivalentes al *laborare*, *facere* y *agere* latinos. Este tema ha sido tratado con mayor amplitud en *La Condición Humana*; pero aquí nos referimos sólo al artículo de este volumen. Según Arendt, por su creencia en el más allá y “en las delicias de la contemplación” el cristianismo “confiere sanción religiosa al envilecimiento de la *vita activa*” (p. 90), aunque hay un contrapeso en el mandato de amar al prójimo. Arendt explica las nociones de labor, trabajo (fabricación propia de la racionalidad instrumental) y acción (libre, política), y al hilo de estas explicaciones critica los reduccionismos modernos, como el de Marx, o el utilitarismo. La acción se caracteriza por ser un inicio de algo nuevo, de efectos impredecibles y que no puede ser deshecho. Dos facultades humanas permiten controlar la imprevisibilidad y la irreversibilidad de la acción: prometer y perdonar.

“El pensar y las reflexiones morales” (pp. 109-137; t.o.: “Thinking and moral considerations. A lecture”, *Social Research*, 1971) parte de la tesis

de Arendt sobre "la banalidad del mal", enunciada a raíz de su constatación de que un criminal nazi (la autora alude a su obra *Eichmann in Jerusalem*) "no era un monstruo ni un demonio" (p. 109) sino que tenía "una auténtica capacidad para pensar" (ibídem). La tesis de Arendt es que, cualquiera haya sido la suerte de la metafísica (v.gr., la cuestión de la muerte de Dios), la capacidad de "pensar" que permite distinguir el bien del mal se le ha de poder exigir a todo hombre que esté en su sano juicio en otros respectos. La capacidad de pensar es ejemplificada recurriendo a Sócrates, quien muestra que el pensar es peligroso para todas las creencias, porque puede romper las reglas tradicionales, pero el *no pensar* también es peligroso en la medida en que hace fácil que las personas asuman férreamente un código nuevo (v.gr. el nazi o el estalinista) con el mismo fervor que el antiguo, por pura superficialidad. Las reflexiones morales, ese pensar que puede exigirse a todo hombre, se manifiestan en la conciencia moral: el hombre que está consigo mismo y por eso ve como preferible padecer injusticia que cometer injusticia, pues nadie querría vivir con un asesino. La tesis de Arendt es que el juicio moral surge de la experiencia del pensamiento como tal. Paradójicamente, el pensar que es exigible a todo hombre es poco importante para la sociedad, es capaz de derribar reglas y valores, y sin embargo es necesario en situaciones de emergencia para distinguir lo bueno de lo malo y negarse a ser arrastrado por la masa.

"Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento" (pp. 139-171; t.o.: "On Hannah Arendt", en *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, 1979) es la transcripción de un diálogo de varios profesores con H. Arendt, algo muy heterogéneo para resumirlo. En todo caso, quedan claras algunas posiciones básicas de la autora: su dependencia tanto de los clásicos como de los modernos, siendo muy crítica del marxismo y del capitalismo; no se identifica con ninguna política actual; no cree en la posibilidad de acceder a algún valor absoluto y, aunque reconoce que con las creencias sobrenaturales no habría habido totalitarismos, cree que no estamos en situación de volver a ellas; reivindica el valor de "lo público", que no tiene nada que ver con un monopolio en manos del gobierno (Arendt defiende la libertad de la prensa y la propiedad privada de los medios de producción).

La sola enumeración de los temas que aborda y las ideas mencionadas bastan para captar que estamos ante una pensadora fuera de serie, poco favorecida por las modas intelectuales —no podía esperarse otra cosa atendida su oposición al marxismo, al socialismo y al liberalismo, en plena época de "guerra fría" y de "intelectuales" sumisos a las ideologías del momento—, pero cuya profundidad ha terminado por abrirse paso. Estos ensayos están escritos a la luz del pensamiento clásico (Platón, Aristóteles, san Agustín, Dante, etc.) y moderno (Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, etc.), y se refieren a cuestiones centrales de la filosofía política, para cuya comprensión son un buen aporte. Sin embargo, su carácter de ensayos dispersos no permite captar la amplitud y coherencia de un planteamiento unitario.

Los temas reseñados permiten también ver que, no obstante sus raíces en el pensamiento clásico, respecto de la tradición y en especial respecto de la filosofía cristiana, con la que no siempre concuerda, Arendt está en una situación paradójica de admiración en parte y de rechazo en parte. Desde el punto de vista de una comparación con la filosofía cristiana podemos decir, en efecto, lo siguiente.

En primer lugar, parece que la autora cree en Dios (cfr. expresiones en pp. 139, 145, 146) y en “la verdad”, que busca sinceramente sin ceder a modas intelectuales (reconozco que aquí está una de las fuentes de mi admiración por ella, en un mundo académico repleto de reverencias a la moda “venga de donde venga”). Sin embargo, sus planteamientos parten de aceptar el fracaso de la metafísica tradicional (cfr. pp. 71, 83-84, 149-150) y denotan —siempre como de paso— una actitud general contraria a la metafísica clásica: “la manera en que Dios ha sido pensado durante milenios ya no es convincente” (p. 112); “el modo en que fueron formuladas y resueltas [las viejas cuestiones, que siguen teniendo sentido] ha perdido su validez” (ibídem); “ha llegado a su final ... la distinción básica entre lo sensible y lo suprasensible” (ibídem).

En segundo lugar, la autora trata con respeto el Antiguo Testamento (cfr. referencia a “que la vida es sagrada” en pp. 95-96) y a algunos autores cristianos (v.gr., Dante, san Agustín); pero no comprende bien la continuidad entre la doctrina de los Evangelios y el posterior desarrollo del cristianismo (cfr. p. 56), atribuye indiferenciadamente al cristianismo el desprecio de la *vita activa* (cfr. p. 90) y aparentemente rechaza —como de paso— “las demostraciones corrientes de la existencia de Dios” (p. 70). Arendt se refiere al cristianismo como desde lejos, sin matices, aunque con respeto.

En tercer lugar, como hemos apuntado, la autora está en una situación paradójica: se niega a recuperar la tradición filosófica (cfr. p. 87), aunque reivindica algunos de sus elementos socráticos y aristotélicos centrales (v.gr., los absolutos morales: es preferible padecer que cometer la injusticia; cfr. pp. 129 ss), y, al mismo tiempo, rechaza las explicaciones modernas y las modas intelectuales: detecta la cercanía entre marxismo y capitalismo (cfr. pp. 168 ss), jamás ha creído en el liberalismo (cfr. p. 167), y —no obstante estar influida por el pensamiento contemporáneo inmanentista— critica y diagnostica bien los desastres humanos a que conducen los principios de la filosofía moderna.

En síntesis, podría decirse que estos ensayos ofrecen un adecuado diagnóstico de determinados males en la filosofía política y moral y en la realidad contemporáneas, y una defensa correcta de algunas ideas clásicas (especialmente de la existencia de absolutos morales en el sentido de que hay actos injustos que jamás deben realizarse); pero el planteamiento de fondo no llega a aceptar un valor último (cfr. p. 149) y parece abocar también a una situación de incertidumbre respecto de una posible solución para los problemas detectados.

Aparte de lo expuesto sobre Arendt, vayan unas palabras sobre la “Introducción” escrita por Manuel Cruz y sobre la colección “Pensamiento Contemporáneo” (Ediciones Paidós), dirigida también por él. La “Introducción” constata el desastre a que han llevado la ética consecuencialista y el proyecto moderno de dominio técnico del mundo, pero se niega a reconocer el ideal antiguo de la justicia como deseable (p. 16) y la idea de abnegación (al parecer por sus “resonancias cristianas”: p. 17), para proponer —más allá de la ética de la responsabilidad weberiana— la vaga idea de que debemos hacernos cargo del mundo más que seguir transformándolo. El autor sigue en parte a Arendt, pero introduce un sesgo modernista y un difícil de disimular desprecio hacia lo clásico, completamente ausentes en la autora principal. El artículo dota al pensamiento de Arendt de un contexto solapadamente laicista, que en ella no existe. Manuel Cruz ha aprovechado el nombre de una afamada pensadora contemporánea para colar de rondón un escrito muy po-

bre desde el punto de vista argumentativo y lleno de clichés –no podía faltar la alusión cósmica al SIDA.

Este libro es el número 38 en una colección que reúne a connotados autores del siglo XX, muy dispares entre sí (Wittgenstein, Derrida, Feyerabend, Luhman, Rawls...). Sin embargo, la sola lectura de la lista de autores muestra que, con rarísimas excepciones (v.gr. Anscombe y Taylor), se va configurando un panorama del “pensamiento contemporáneo” fundamentalmente agnóstico e incluso ateo. No se trata de discutir la realidad de una orientación agnóstica importante en el pensamiento contemporáneo, sino de observar que esta colección de traducciones está un poco sesgada en cuanto que prácticamente excluye la perspectiva cristiana. Así, la amplitud recomendable de la perspectiva de Arendt no concuerda con la estrechez de la colección en que se inserta.

*Cristóbal Orrego Sánchez*