

La promesa
de la política

Hannah Arendt



La promesa de la política reúne el conjunto de escritos de Hannah Arendt que realizó a partir de abordar el marxismo (tras la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* en 1951). Desde los tiempos en que Sócrates fue condenado a muerte por sus compatriotas, Arendt analiza los filósofos que han seguido a Platón al construir sus teorías políticas a expensas de las experiencias políticas, incluyendo la experiencia griega prefilosófica del comienzo, la experiencia romana de la fundación y la experiencia cristiana del perdón. Es una narración fascinante, ingeniosa y original, que trata del conflicto entre filosofía y política, y que abarca la obra de Arendt desde *Los orígenes del totalitarismo* hasta *La condición humana*, publicada en 1958.

Para Arendt la política no posee un «fin»; en su lugar, ha sido en ocasiones —y quizás pueda volver a serlo— el empeño nunca acabado por parte de la gran pluralidad de seres humanos por vivir juntos y compartir la tierra bajo una libertad mutuamente garantizada. Esa es la promesa de la política.

Índice de contenido

Agradecimientos

Introducción

La promesa de la política

Sócrates

La tradición de pensamiento político>

La revisión de la tradición por Montesquieu

De Hegel a Marx

El final de la tradición

Introducción a la política

Epílogo

Sobre la autora

Notas

Traducción de Eduardo Cañas, excepto el artículo «Introducción a la política», traducido por Fina Birulés y publicado anteriormente en Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997.

AGRADECIMIENTOS

Tengo una gran deuda de gratitud hacia Ursula Ludz por su edición de *Was ist Politik?*, donde fueron publicados por primera vez los textos que aparecen aquí como «Introducción a la política»^[1]. Dichos textos fueron escritos por Arendt en alemán, pero su ensamblaje y su datación se deben al trabajo meticuloso de Ludz, el cual podría compararse al de un detective intelectual. Es preciso señalar que *Was ist Politik?* engloba algo más que estos textos; el comentario y las anotaciones de Ludz pertenecen a la mejor tradición de erudición alemana: fruto de una investigación concienzuda, escrupulosos en el detalle y agudos en sus opiniones. Quiero dar las gracias a John E. Woods por sus excelentes y elocuentes traducciones de todos los escritos de Arendt en alemán contenidos en el presente volumen, los cuales incluyen la mayor parte de «De Hegel a Marx» y todas las selecciones del *Diario filosófico*, así como «Introducción a la política»; este último trabajo había sido traducido previamente, aunque no publicado, por Robert y Rita Kimber.

Trabajar junto a Daniel Frank, director editorial de Pantheon Books, ha resultado ser, una vez más, una experiencia vigorizante e iluminadora. Sin su dedicación al pensamiento de Hannah Arendt este volumen nunca se hubiese llevado a término; sin su estímulo y su discernimiento no existiría tal y como es ahora. Estoy agradecido a la ayudante de Dan, Rahel Lerner, por su incansable y amigable ayuda en incontables cuestiones. Mi antigua estudiante y

colega Jessica Reifer, ella misma una estudiosa con un futuro prometedor, me ha deslumbrado frecuentemente al proveerme de modo instantáneo con documentos e información que me hubiese llevado muchas horas localizar. Su conocimiento de los buscadores electrónicos excede con mucho el mío y ha sido de valor incalculable para hacer frente al vasto archivo digitalizado de los escritos de Arendt.

Aprovecho esta oportunidad para expresar públicamente mi profundo aprecio por Richard J. Bernstein, Keith David, Stephen J. Meringoth y Lawrence Weschler por su interés y su iniciativa en la preservación del legado de Hannah Arendt. Es también un placer expresar mi agradecimiento al creciente número de estudiosos que, debido a la gran diversidad de sus perspectivas, han dado prueba de la vitalidad del pensamiento de Arendt a lo largo y ancho de gran parte del mundo. Creo que Gerard Richard Hoolahan, Lotte Kohler y Mary y Robert Lazarus son conscientes de que su apoyo paciente y su beneficiosa ayuda durante largos años han significado para mí más de lo que pueda expresar con palabras. Por último, aunque de ningún modo en menor grado, doy las gracias a mis amigos Dore Ashton, Jonathan Schell y Elisabeth Young-Bruehl, quienes por caminos distintos han pensado y escrito siempre a contrapelo de las ideas establecidas, y que han venido constantemente a mi cabeza durante la preparación de este libro como representantes ejemplares del público al cual va dirigido.

INTRODUCCIÓN

Hannah Arendt no escribía libros por encargo, ni siquiera por el suyo propio. Como prueba de ello, solo tenemos que mirar los contenidos del presente volumen, cuyas fuentes principales son dos libros que Arendt planificó con todo detalle durante la década de 1950, para después abandonarlos. El primer proyecto entronca de modo inmediato con *Los orígenes del totalitarismo*, publicado en 1951, e iba a llevar el nombre de «Elementos totalitarios en el marxismo», apuntando así a un tema que no había sido tratado en *Los orígenes*. A comienzos de la década de 1950 Arendt elaboró un grandísimo número de materiales —conferencias, ensayos, discursos y notas en su diario filosófico— que tenían que ver no solo con Marx, sino también, y de modo creciente, con su lugar central en la gran tradición del pensamiento político y filosófico. Según creo, su idea principal es que la tradición llegó a su fin y su autoridad quedó hecha añicos cuando volvió a su origen en el pensamiento de Marx. Ello supuso dos cosas completamente distintas para Arendt: constituía, por un lado, la razón de que el marxismo pudiese usarse para conformar una ideología totalitaria; pero, también, liberó el propio pensamiento de Arendt de la tradición, lo cual se convirtió en la verdadera *raison d'être* de este primer esbozo de libro^[2].

La idea para el segundo libro, que Arendt tenía previsto escribir en alemán, surgió durante una visita en Basilea a su amigo y mentor Karl Jaspers, en 1955. Se iba a llamar

Einführung in die Politik, o «Introducción a la política»^[3], un título que de ninguna manera hace referencia a una introducción al estudio de la ciencia o de la teoría políticas sino, por el contrario, a un *llevar al interior*^[4] (*intro-ducere*) de las experiencias políticas genuinas^[5]. La más importante de estas experiencias es la de la acción, a la cual Arendt tacha allí de término «trillado», usado a menudo para oscurecer lo que pretende revelar. Los análisis de lo que Arendt entiende por acción –aventurarse en el discurso y en el actuar en compañía de los que son iguales a uno, comenzar algo nuevo cuyos resultados no pueden ser conocidos por adelantado, la fundación de un espacio público (*res publica* o república), hacer promesas y perdonar a los otros– desempeñan un papel importante en estos escritos. Ninguna de estas acciones puede emprenderse en soledad, sino siempre y solamente por un grupo de personas en su pluralidad, por lo cual Arendt entendía la absoluta distinción de los unos respecto a los otros. Hombres y mujeres plurales se han asociado en ocasiones, aunque rara vez, para actuar *políticamente*, y han logrado cambiar el mundo que se alza entre ellos. Pero los pensadores, quienes, en su actividad solitaria están retirados de ese mundo, tienden a considerar al *hombre* en lo singular, o, lo que es lo mismo, a los *hombres* como ejemplares de una especie única, y a ignorar o, en el caso de Marx, a malinterpretar la experiencia de la libertad política, que Arendt considera como el mayor potencial de la acción. De ahí que la acción, tal y como Arendt llegó a comprenderla, esté en gran medida ausente en la tradición del pensamiento político y filosófico establecida y legada por estos pensadores. En este sentido, el segundo libro proyectado es la continuación del primero.

El origen histórico, el desarrollo y la culminación de la tradición son estudiados en la primera mitad del presente volumen, mientras que nuestros prejuicios tradicionales contra la política en general y nuestros juicios previos

acerca de la acción política en particular son tratados al comienzo de la segunda parte. Debe hacerse notar que estos prejuicios y juicios previos, que conectan las dos mitades del libro, son tomados seriamente por Arendt como algo que se origina en una experiencia filosófica genuina. Además, en el mundo moderno^[6], con sus medios de destrucción sin precedentes, el peligro que siempre acecha en la impredecibilidad de la acción nunca ha sido tan grande ni más inminente. ¿No haríamos mejor, por mor de la paz y de la vida misma, deshaciéndonos por completo de la política y de la acción, y reemplazándolas con la mera «administración de las cosas», que es lo que Marx había previsto como el resultado final de la revolución proletaria? O, por el contrario, ¿no estaríamos en este caso provocando un mal mayor del que queremos evitar? En las secciones finales de «Introducción a la política» Arendt nos ayuda a responder a estas preguntas mediante la clarificación del *sentido* de la experiencia política. Si el coraje, la dignidad y la libertad humanas son parte esencial de ese sentido, entonces podríamos concluir que no debemos liberarnos de la política *per se*, sino de los prejuicios y juicios previos relacionados con ella. Tras tantos siglos, sin embargo, una libertad tal probablemente solo pueda conseguirse volviendo otra vez a juzgar cada nueva posibilidad de acción que nos presenta el mundo. Pero ¿según qué criterios? Esta difícil pregunta acerca al lector al núcleo del pensamiento político de Arendt.

Imaginemos un momento histórico en el que los criterios tradicionales del juicio, tales como los mandamientos morales enunciados por la voz de Dios, o los principios éticos derivados de una ley natural universal, o las máximas prácticas que han pasado la prueba de la razón universal, ya no se corresponden con la realidad. En un momento tal la gente consideraría los criterios tradicionales, incluso aunque no negara su rectitud, como algo inútil para prescribir lo que están llamados a hacer en las circuns-

tancias actuales de sus vidas^[7]. Bajo el gobierno totalitario, como sabemos, los individuos traicionaron a sus familias y asesinaron a sus vecinos, no solo obedeciendo las órdenes de sus líderes, sino también las leyes ideológicas que rigen el inevitable «progreso» de la sociedad humana. Podríamos decir con razón que esta gente actuó sin juicio, pero la idea principal es que a la luz de la necesidad de esas leyes superiores del movimiento los propios criterios de devoción familiar y de amor vecinal aparecen como prejuicios y juicios previos. Arendt terminó por pensar que todas las reglas –buenas o malas, y con independencia de su origen– que pretendan gobernar la acción humana desde fuera son apolíticas e incluso antipolíticas. La profundidad de su comprensión de la política puede vislumbrarse en su opinión de que los únicos criterios del juicio con algún grado de seriedad no vienen en modo alguno de arriba, sino que emergen de la pluralidad humana, la cual es la condición de la política. El juicio político no es un asunto de conocimiento, de pseudoconocimiento, o de pensamiento especulativo. No elimina el riesgo, sino que afirma la libertad humana y el mundo que los hombres libres comparten entre ellos. O, más bien, establece la *realidad* de la libertad humana en un mundo común. La actividad mental de juzgar políticamente plasma la respuesta de Arendt a la antiquísima división entre dos modos de vida: la vida del pensamiento y la vida de la acción, la filosofía y la política, con la cual comenzó nuestra tradición de pensamiento político y en la cual están aún enraizados nuestros prejuicios y juicios políticos previos. La dicotomía entre pensar y actuar es característica de Arendt más que de ningún otro filósofo moderno, y, aunque ninguno de los libros que ella se propuso escribir en la década de 1950 se iba a llamar *La promesa de la política*, es su énfasis en la habilidad humana para juzgar lo que hace que ese título sea apropiado para esta selección de

los escritos que ella preparó y que no destruyó cuando los libros mismos fueron dejados de lado.

Al cabo de unos meses desde la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt envió una propuesta a la Fundación John Simón Guggenheim que vale la pena revisar. Comenzaba por señalar un «importante vacío» en *Los orígenes*, una «carencia de un análisis adecuado, histórico y conceptual» del «trasfondo» de la ideología bolchevique, y continuaba diciendo que «esta omisión era deliberada». No había querido diluir «la impactante originalidad del totalitarismo, el hecho de que sus ideologías y métodos de gobierno carecían totalmente de precedentes y que sus causas desafiaban una explicación adecuada en los términos históricos usuales». Habría corrido el riesgo de hacerlo si hubiese tomado en consideración «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». Entre los elementos que Arendt había estudiado en *Los orígenes* estaban el antisemitismo, el imperialismo, el racismo y los nacionalismos que rebasaban las fronteras políticas, todos los cuales eran «corrientes subterráneas en la historia occidental», y ninguno de los cuales guardaba en modo alguno «relación con las grandes tradiciones políticas y filosóficas de Occidente». Habían emergido «solo donde y cuando el marco social y político tradicional de las naciones europeas se había roto». Pero ahora, en su consideración del marxismo, ella aportaría «el vínculo que falta entre [...] las categorías comúnmente aceptadas de pensamiento político» y nuestra insólita «situación presente»^[8].

La última frase representa un desplazamiento increíblemente significativo en el pensamiento de Arendt, desde los elementos sin precedentes del totalitarismo al período posterior a la Segunda Guerra Mundial. No hay ninguna razón para dudar de que lo que ella proponía se hallaba

ya en su cabeza cuando estaba escribiendo *Los orígenes*, ni de que lo había excluido de esa obra por las razones que aduce. En efecto, al comienzo del capítulo que en su segunda edición, y en todas las subsiguientes, pone fin a *Los orígenes*^[9] este desplazamiento está indicado claramente: «Los verdaderos aprietos de nuestra época asumirán su forma auténtica –aunque no necesariamente la más cruel– solamente cuando el totalitarismo haya pasado a ser algo del pasado». La *forma auténtica* de los «aprietos» de *nuestro* mundo es precisamente aquello hacia lo que Arendt se encaminaba en su proyecto sobre el marxismo. Esto no significa, sin embargo, que su modo de aproximación a esta nueva temática fuese menos heterodoxo de lo que lo había sido en *Los orígenes*. Allí, al rechazar la causalidad como una categoría de explicación histórica, y al reemplazarla con la noción de los elementos «subterráneos» que *cristalizan* en una nueva forma de gobierno, y al extraer sus imágenes de fuentes literarias para ejemplificar esos elementos, Arendt desató la ira de los historiadores, los sociólogos y los políticos por igual. Sin embargo, Arendt no tenía otra opción que pensar al margen de las categorías tradicionales –*ohne Gelande* («sin barandilla»), como ella solía decir– si quería traer a la luz un mal que era inédito y que no podría haberse conocido dentro de la tradición; y no tenía otra opción más que ejercitar su facultad de imaginación si debía revivir los elementos ocultos que finalmente, y por sorpresa, se habían unido y habían precipitado una explosión que, si no hubiese sido detenida, habría implicado la destrucción de la pluralidad humana y del mundo humano. A pesar de toda su novedad, el horror del dominio totalitario no había «caído del cielo», tal y como ella afirma en más de una ocasión en la década de 1950^[10].

El tipo de enfoque de Arendt iba a ser igualmente heterodoxo, aunque distinto en un aspecto crucial: en el viaje que estaba a punto de comenzar Al volverse hacia el

marxismo en tanto que «trasfondo» de la ideología bolchevique, ciertamente Arendt no pretendía afirmar que aquel había sido la causa del bolchevismo. Sin embargo, su noción de cristalización ya no era plausible, pues de ninguna manera podía concebirse el marxismo como una corriente «subterránea». En opinión de Arendt, no se puede encontrar en Marx ninguna justificación de los crímenes que los dictadores bolcheviques, esto es, Lenin y, especialmente, Stalin, cometieron en su nombre. Por el contrario, era la posición peculiar de Marx en la corriente dominante del pensamiento político occidental lo que permitió a Arendt juzgar la tradición, y lo hizo mediante la narración de las historias relativas a aquellos que la habían transmitido y de aquellos que se habían mantenido firmes frente a ella o que lo habían intentado. A riesgo de repetirme, es imposible hacer hincapié en que el argumento de Arendt no consiste en afirmar que el totalitarismo se sigue directamente de la tradición o a partir de Marx, sino que, como ella dijo (en la misma carta a H.A. Moe citada más arriba), la tradición había «encontrado su final» en el pensamiento de Marx, como una serpiente que se enrosca sobre sí misma y se devora a sí misma. La ruptura por parte del marxismo de la autoridad de la tradición constituía a lo sumo una condición negativa del totalitarismo bolchevique. Lo decisivo para Arendt es que ni la tradición ni su autoridad podían ser restauradas en el mundo posttotalitario.

Los manuscritos que Arendt preparó para su trabajo sobre Marx son voluminosos, y aquí se reproduce solamente una pequeña parte de los mismos, en versiones corregidas y a veces yuxtapuestas. En los cientos y cientos de páginas con las que contamos, Arendt se orienta hacia Marx de maneras distintas, enfatizando a veces, a pesar de su enorme y a menudo no reconocida influencia en las ciencias sociales, el carácter no científico de su pensamiento. En otras ocasiones enfatiza lo que ella denomina

ciertas «afirmaciones apodícticas» que son constantes en toda su obra y que, más que ningún sistema, revelan su filosofía política y explican por qué abandonó la filosofía a favor de la economía, la historia y la política. Otras veces Arendt enfatiza los malentendidos más comunes respecto de Marx, sostenidos especialmente por los críticos conservadores, y diferencia el marxismo del propio papel de Marx en la política de su tiempo, así como el efecto que él tuvo en las clases trabajadoras y los movimientos proletarios en todo el mundo. Y en ocasiones concibe su «canonización» en la Unión Soviética como la encarnación del filósofo-rey de Platón. Elaborar un libro coherente a partir de dichos acercamientos diferentes, cuando no incompatibles, tal y como yo esperaba e intenté hacer durante mucho tiempo, terminó por parecerme cada vez más quimérico. Los manuscritos son incontables, y son pródigos en las diversas clases de penetración intelectual que esperamos de Arendt; sin embargo, hasta donde yo sé, no se reúnen para formar un todo. Fue un gran alivio leer que Arendt, cuando estaba a punto de darse por vencida, escribió a Heidegger el 8 de mayo de 1954 acerca de sus afanes con Marx y la tradición: «No puedo reducirlo a lo esencial sin que se convierta en algo interminable»^[11].

Una afirmación un tanto extraña, pues, normalmente, para Arendt el considerar un tema desde una variedad de puntos de vista es lo que hace de este algo «concreto» y real. En parte puede ser que cuanto más conocía a Marx menos le gustaba. A finales de 1950, cuando comenzó por primera vez a pensar sobre su obra, escribió una carta a Jaspers (quien nunca había tenido una opinión elevada de Marx) en la que afirmaba que quería «restaurar el honor de Marx ante tus ojos». Por aquel entonces Arendt describía a Marx como alguien «movido por la pasión por la justicia». Dos años y medio más tarde, en 1953, cuando estaba bien adentrada en el trabajo, Arendt escribió de nuevo a Jaspers acerca de Marx, esta vez en los siguientes

términos: «Cuanto más leo a Marx, más me doy cuenta de que tenías razón. No está interesado en la libertad o en la justicia. (Y, por añadidura, resulta insoportable)»^[12]. Marx había pasado de ser alguien movido por la justicia a resultar/e insoportable. En esa época Arendt estaba interesada menos en Marx que en la tradición cuyo hilo él había cortado; ya no pensaba llamar a su obra «Elementos totalitarios en el marxismo», sino «Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental», el título de las conferencias que impartió el mismo año en que escribió a Jaspers acerca su desilusión con Marx. Junto con Kierkegaard y Nietzsche, Marx se había rebelado contra los patrones tradicionales de pensamiento, pero ni aquellos ni este, en opinión de Arendt, se habían liberado de dichos patrones. La liberación de la propia Arendt surgió a raíz de la llegada del totalitarismo, que era algo completamente distinto de cualquier cosa que aquellos hubiesen podido imaginar o prever; y, aunque liberarse de la tradición no constituye en sí mismo un nuevo modo de pensar la política, es este nuevo modo de pensar lo que aquella liberación está reclamando. Esta me parece la razón fundamental de que dejase de trabajar en dicho proyecto «sin fin» y se centrara, entre otras cosas, en su «Introducción a la política».

Por descontado, debe señalarse que la reducción por parte de Marx de todas las actividades humanas a la necesidad del trabajo hizo que Arendt distinguiese en *La condición humana* entre el mero trabajo y la fabricación en tanto que actividad constructora de un mundo, distinguiendo asimismo a ambas de la acción en tanto que capacidad humana para comenzar algo nuevo. La combinación marxista de trabajo y fabricación, que conduce hasta su noción de *construcción* de la historia a partir de una especie de esquema de reglas dialécticas –lo cual significaba para Arendt que se hacía a expensas de la acción y la libertad– tiene un lugar prominente en la misma obra. Una de las conferencias de 1953 apareció casi palabra por pa-