

## CIEN AÑOS DE VIGENCIA DEL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT

### *100 Years Later: the Birth of a Radically anti-totalitarian Thinker*

Cruz, Manuel (comp.). 2006. *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós.

#### MATIAS ILIVITZKY

Universidad de Buenos Aires - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

En consonancia con la celebración, el 14 de octubre de 2006, del centenario del nacimiento de Hannah Arendt, una de las más destacadas filósofas políticas de todos los tiempos, la oportuna aparición de *El siglo de Hannah Arendt*, una compilación del filósofo español Manuel Cruz, refleja y demuestra nuevamente tanto la vigencia del pensamiento arendtiano como las polémicas y debates que suscita a su alrededor.

Desde el primer capítulo, una reedición de “La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”, de Seyla Benhabib, se dispara la pregunta acerca de cómo consideraba la pensadora alemana al género femenino<sup>1</sup>. Más allá de un correcto cuestionamiento a la asimilación que en un fragmento de *La condición humana* Arendt efectúa entre la mujer y las funciones corporales (Arendt, 2004: 87-88), la crítica que realiza Benhabib se evidencia sobredimensionada, ya que sus afirmaciones sobre una actitud inequitativa hacia los géneros, presentes supuestamente a lo largo de todas las obras de la autora nacida en Hannover, se encuentran fundamentadas sólo en la cita mencionada y en una página de la biografía realizada por Elizabeth Young-Bruehl (Young-Bruehl, 2006: 316).

Estas sucintas referencias bastan para elaborar, a juicio de quien escribiese *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, una conclusión según la cual a primera vista Arendt era contraria, más que indiferente, a la emancipación femenina característica del siglo XX. Para sostener lo antedicho cita a una poeta feminista, Adrienne Rich, que abiertamente afirma que Arendt se propone impedir que las mujeres participen en la *vita activa*, y la califica como una mente femenina que se nutre de ideologías masculinas.

A pesar de que Benhabib, con posterioridad a esta cita textual, se manifieste contraria a este parecer, al incluir en su artículo las sentencias de Rich contribuye a entregar una imagen distorsionada de *La condición humana*, la cual precisamente propugna que la actividad del

<sup>1</sup> Este trabajo ya se encuentra presente con idénticas características en una compilación previa efectuada por Fina Birulés (2000: 97-115). El único motivo que parece justificar su inclusión en este nuevo escrito sobre Arendt es que en el mismo se han incorporado las exposiciones de un ciclo que, con idéntica denominación que la que posee el libro, se celebró en la Fundación March en octubre de 2006, en el que Benhabib reitera sus conclusiones de hace seis años. Sin embargo, debido a la breve extensión de *El siglo de Hannah Arendt*, hubiese sido más positivo el incorporar un trabajo de Benhabib que no estuviese anteriormente editado.

hombre,<sup>2</sup> la acción, que es la que lo conforma propiamente como tal, le permite participar en la vida pública a toda la humanidad.

Por lo tanto, en su obra de 1958 Arendt no se dedica a diferenciar capacidades de los géneros masculino o femenino sino que se aboca al estudio de las posibilidades que para el actuar posee solo un grupo: la especie humana. Benhabib posteriormente decide recurrir al libro que la filósofa política le dedicase en su juventud a Rahel Varnhagen, a fin de buscar "...esos rastros de mujeres y sus actividades que de otra manera están tan profundamente eliminadas en su obra teórica" (Benhabib, 2006: 19). A pesar de que negara compartir la actitud de Rich, con estas palabras revela en realidad conservar parte de su crítica ya que considera que existe una supresión deliberada del análisis de cuestiones femeninas en el principal cuerpo teórico arendtiano. Con lo cual, insistimos nuevamente, malinterpreta en este sentido a Arendt, quien no necesita clarificar problemáticas de este tipo, ya que aspira a integrarlas en tópicos comunes, relativos a la ontología y la fenomenología política.<sup>3</sup>

*El siglo de Hannah Arendt* prosigue con un artículo de Fina Birulés, "El totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión".<sup>4</sup> Ya el mismo título revela una proximidad del régimen totalitario con relación a la tesis que la autora avalará en 1963, publicada en *Eichmann en Jerusalén*, referida a la banalidad del mal, y que permite comprender lo maligno solo por medio de la irreflexividad, entendida como carencia de reflexión.<sup>5</sup> En ese sentido no existirán motivos últimos que influyan o causen acciones malignas, tales como el mal radical al que Arendt hará referencia en su primera gran obra. La comprensión puede ser desafiada, ya sea por un motivo inconmensurable y opaco difícil de elucidar, como en el trabajo de 1951, ya porque no tiene grandes justificaciones para su surgimiento y aparición, como Arendt afirma por el contrario en 1963, o ya, finalmente, porque existe una explicación pluricausal por la cual, según Birulés, al hablar de los *orígenes* y no del *origen* del totalitarismo la pensadora entiende que es imposible reducir el análisis de un fenómeno tan complejo a una pequeña cantidad de fuentes.

<sup>2</sup> De más está aclararlo salvo en función del contexto controversial: Arendt utiliza mayoritariamente al vocablo "hombre" en su sentido genérico y abarcador como sustantivo colectivo, es decir, sin denotar masculinidad.

<sup>3</sup> De hecho, a pesar de que sea ajeno al tronco principal de su obra de 1958, Arendt (2004: 89) repara en la discriminación sufrida, entre otros grupos, por las mujeres. Para ver un ejemplo referido a la relación con el mercado de trabajo de la antigüedad, el cual "naturalizaba" las diferencias de género y las trasladaba hacia la actividad productiva. El artículo de Benhabib, así como la afirmación de Rich, demuestran que esporádicamente el movimiento feminista interpreta como agresiones meras omisiones a la cuestión del género, las cuales distan de ser equivalentes a aquellas. No obstante, y por los motivos previamente desarrollados, Arendt no precisa este tipo de análisis en su escrito de 1958, lo cual no la convierte, *per se*, en una enemiga del género femenino.

<sup>4</sup> Birulés ha efectuado, entre otros trabajos, traducciones y prólogos a diversos textos tanto sobre como pertenecientes a Arendt, una compilación en colaboración con Manuel Cruz (1994), además de la que ya fuese anteriormente citada (2000).

<sup>5</sup> Este diálogo entre las diversas obras que componen el *corpus* bibliográfico arendtiano le permite a Birulés hacer referencia a un guión semioculto existente entre las mismas, noción análoga a la de "trenes de ideas" desarrollada por el filósofo norteamericano Richard Bernstein (2004), quien a su vez, tal como lo citase Cristina Sánchez Muñoz (2003: 11), en vez de referirse a un sistema teórico haría mención a un "pensamiento sistemático".

Por ello, el acto de comprender es un enfrentamiento con un objeto de análisis elusivo y complejo, y solo porque nace del esfuerzo por aprender y de la curiosidad ante lo pretendidamente ininteligible puede en definitiva ofrecer algún indicio de respuesta a los interrogantes que formula el contexto de quien investiga.<sup>6</sup> A la vez el conocimiento no implica predicción (p. 43), por lo que quien pretenda entender lo acontecido debe despojarse de cualquier intención de instrumentalizar dicha operación para elaborar comparaciones o anticipaciones con un tipo inédito de realidad.<sup>7</sup> En la puja entre el pasado y el futuro el presente solo puede dialogar con ambos sin intentar modificar su procedencia, para de esa manera proyectar su propio pensar hacia el infinito (Arendt, 2002: 228). El totalitarismo, en su omnipotencia e irracionalidad características, ignorará este y otro tipo de limitaciones para intentar plasmar tanto una destrucción como una reificación total del mundo (p. 52) en base a una dominación absoluta que convierte en superfluo al ser humano, y que dificultará, en definitiva, su posterior comprensión.

En “Hannah Arendt. La moral como integridad” Victoria Camps realiza un detallado análisis de los fundamentos valorativos existentes en la obra de la autora analizada, la cual no presenta una fisura entre la vida activa y la contemplativa en general, y entre el juicio y la acción en particular (p. 64).<sup>8</sup> La teoría de la banalidad del mal se basa, a su parecer, en dos ideas principales. La primera consiste en que no existe un criterio moral universalmente válido e inmutable, ya sea dado por un fundamento trascendente o immanente, por medio del cual sea posible distinguir el bien del mal. La segunda se afianza en la *cog theory* (p. 65), por medio de la cual se entiende que los sujetos inmersos en un régimen totalitario son parte (engranajes) de un sistema mayor que los absorbe y determina por completo,<sup>9</sup> y de esta forma el individuo pierde completa responsabilidad sobre sus actos. La pregunta por los motivos de quienes fueron cómplices de los genocidios que acontecieron a mediados del “siglo de Hannah Arendt” se responde al entender que se privilegió preservar, por sobre las matanzas indiscriminadas, la sustentabilidad del sistema social en su conjunto.

Camps repara correctamente en que Arendt intentará, mediante el análisis del pensamiento y el juicio, sostener que sólo a través de la reflexión constante sobre la práctica y las situaciones concretas será posible que los agentes recuperen la posibilidad de ser conscientes de sus actos, en primera instancia, y de hacerse responsables por los mismos y reconocerlos como propios, en segundo lugar. Basándose en la crítica de la facultad de juzgar elaborada por

<sup>6</sup> El trabajo paradigmático en este sentido es el de Hans Georg Gadamer (1984).

<sup>7</sup> Birulés se basa aquí, sin mencionarlo, en que para Arendt (2004) es imposible predecir todo curso de acción futura.

<sup>8</sup> De esta forma, y así como lo enunciase Birulés, las reflexiones en torno a los fenómenos totalitarios inciden en los posteriores trabajos de índole teórica más general de Arendt. Es posible, entonces, establecer dos correlaciones parciales, la primera entre *Los orígenes del totalitarismo* de 1951 y *La condición humana* de 1958, y la segunda entre *Eichmann en Jerusalén* de 1963 y *La vida del espíritu*, cuya redacción fue interrumpida por la muerte de Arendt en 1975. El totalitarismo parecería ser, en consecuencia, el disparador por excelencia para pensar la ontología humana.

<sup>9</sup> Esta interpretación se sitúa en uno de los polos del debate sociológico entre la estructura y el agente, otorgando todo el poder causal de las acciones sociales a la primera por sobre el segundo, cuando en realidad es difícil adscribir tales facultades a solo uno de los términos de la relación, y no evaluar la interrelación e influencia recíproca que poseen (Giddens, 1987).

Kant, Arendt erigirá al sentido común en paralelo al sentido moral (p. 67) debido a que es el único que posee la capacidad de reaccionar instantáneamente ante la experiencia inmediata, y a partir de allí construir un juicio de índole reflexionante que permita extrapolar los criterios utilizados en esa circunstancia a otras situaciones similares.<sup>10</sup>

Como elemento inherente al juicio, se describe su carácter dialógico, tanto en el marco de la dualidad intrínseca a cada persona según lo determinase Arendt, como así también dentro de la comunidad de origen. Quien juzga realiza un balance entre sus propios pareceres y los de su colectividad. Ahora bien, cuando Camps hace referencia a que el sujeto lo hace en nombre de la comunidad más que como ser autónomo, y que busca constantemente una corroboración de sus apreciaciones en el parecer de los otros para así construir un sentido común comunitario (pp. 73-74), ¿no está privilegiando con una intensidad ajena a la de la misma Arendt el momento colectivo por sobre el individual?, ¿no se reduce la capacidad de discrepancia con la colectividad, inherente a la facultad del juicio, en pos de resaltar su naturaleza dialógica? Si el propósito de la autora de *La vida del espíritu* era el evitar la irreflexividad y el destacar a aquellos “hombres en tiempos de oscuridad” (Arendt, 2005) que tuvieron el atrevimiento de pensar a contracorriente de sus comunidades, no debería por consiguiente asimilarse tan drásticamente el juicio personal al comunitario, y es por ello que Camps matiza sus afirmaciones previas al ubicar en lugar principal al acuerdo del sujeto consigo mismo, determinándolo con justeza como el “último estándar de la conducta moral” (pp. 75-76).

No obstante, puede pensarse que el juzgar no es suficiente si una persona determinada prefiere, por sobre la coherencia con sus propios estándares morales, mantener la pertenencia y la armonía con la comunidad a la que pertenece. De esta forma Arendt presupondría, en forma acorde con Kant, que el juicio autónomo automáticamente impide el mal y se coloca por encima de toda otra preferencia del sujeto, cuando en realidad no es siempre la moralidad la que determina con quien se desea convivir (p. 76), sino que también aquella deberá, en determinadas ocasiones, amoldarse a las oportunidades de expresión y manifestación que el conglomerado societal le conceda, lo cual va más allá incluso de la “razonabilidad” de Rawls (p. 75).<sup>11</sup> A ello hace referencia Camps al destacar cómo la filósofa política menciona la dificultad de emitir juicios de valor políticamente incorrectos (pp. 78-79).

El artículo finaliza con una hipótesis consistente en que, en definitiva, es la misma facultad del juicio la que permite fundamentar la conciencia moral. Sin embargo, dicha suposición se ve socavada por el criterio, bien esgrimido por Camps, de que en última instancia todo juicio posee carácter relativo (p. 84), dependiendo de las preferencias, valores y costumbres del observador. De esta forma sería de muy ardua concreción la posibilidad de establecer una moralidad de carácter perdurable. A nivel individual dependería de que el individuo

<sup>10</sup> A diferencia de esto, los juicios determinantes, elaborados *a priori* con relación a la experiencia, no permiten identificar la originalidad y las características propias de los hechos, lo cual se revela peligroso ante casos intrínsecamente *sui generis*, como el totalitarismo (Beiner, 2003: 157-270).

<sup>11</sup> Este proceso hace referencia a situaciones en las que se desea reducir la disonancia cognitiva que subyace a una elección que represente dilemas morales de diversa índole, entre los cuales se incluye la relación entre un individuo, su comunidad primaria de pertenencia y la sociedad en general.

sea consistente en sus pareceres a lo largo del tiempo, lo cual puede ser establecido como filtro, con un grado mayor de dificultad, con respecto a la moralidad de una comunidad. En consecuencia, toda moral en Arendt posee una vigencia inmediata y conexas al ejercicio del juicio, pero a la vez y como clara desventaja, una ambigua supervivencia.<sup>12</sup>

Manuel Cruz emprende en “Memoria: ¿extrañeza o reconciliación? (Una meditación en compañía de Arendt)” un recorrido por el tópico del recuerdo haciendo alusiones que, por momentos, presentarán una clara inspiración arendtiana. Basándose en el relato narrativo como articulación entre el acontecimiento puntual y el diseño histórico, Cruz efectúa comparaciones e interrelaciones tanto con Paul Ricoeur (en lo relativo a la constitución de la trama de la historia personal) como asimismo con representantes de la literatura como Marcel Proust o W.G. Sebald. Tal como se presenta en *La vida del espíritu*, el autor establece que luego de vivenciados los hechos y de que se los recuerde por primera vez, lo que se procede a evocar con posterioridad no es el suceso propiamente dicho, sino por el contrario la propia rememoración primigenia, es decir, lo que Arendt define como representación dentro de las actividades mentales.

El relato no es un fin en sí (p. 97) sino una forma de constitución de la identidad, tanto individual como colectiva.<sup>13</sup> En ese sentido, a pesar de su carácter subalterno, se constituye como el medio ideal para resignificar a lo largo de las sucesivas interpretaciones la propia biografía personal,<sup>14</sup> estableciendo una interrelación entre las múltiples presentaciones de sí que es posible realizar en el marco de una vida humana. Esta es la forma también de asumir la inherente pluralidad que existe en el interior de cada persona, y por ende la ficción y falta de validez de aquellos movimientos e ideologías que postulan una única matriz identitaria individual, como por ejemplo la nacional o la religiosa.

Por último, Fernando Vallespín ofrece en “Hannah Arendt y el republicanismo” un fuerte alegato a favor de asimilar la teoría de la pensadora en el marco de aquella corriente de la filosofía política contemporánea, si bien reconoce en primera instancia su negativa a inscribirse en paradigma teórico alguno.<sup>15</sup> Aunque estime que es difícil

<sup>12</sup> Respecto al carácter moral de quien renuncia al juicio, quien “ni siquiera es capaz de darse cuenta de su maldad (...) ha renunciado a su condición de ser humano” (p.83), coincidimos con Camps en que deja de formar parte de la humanidad, al no ejercer plenamente las facultades ontológicas innatas a su condición, pero no en que no pueda reconocer su presunto carácter malvado. Si bien Arendt postula que es la irreflexividad, la falta de pensamiento sobre las propias acciones, la causante de la banalidad del mal, consideramos que a partir del sentido común, tal y como lo elabora no solamente en sus últimos escritos sino a lo largo de su obra, cualquier individuo puede percibir si algo se inclina hacia los cánones del bien o los del mal, ya que el sentido común forma parte de “...algunas capacidades de la mente humana cuya consistencia estructural es superior al simple incidente” (Arendt, 2003: 542). Es decir, así como en el caso de la oposición entre el juicio moral autónomo y la comunidad, en este caso el sentido común también puede ser acallado mediante una decisión voluntaria del sujeto que no obstante, al menos *in foro interno*, reconoce y sabe que cometió un acto malvado.

<sup>13</sup> El ejemplo que Arendt ofrecerá en *La vida del espíritu* es el de Ulises, quien entrará en llanto no al actuar y experimentar diversos hechos, sino al escuchar su propia historia, ya que a partir de allí puede extraer el sentido de la misma y, por ende, comprenderse a sí mismo (Arendt, 2002: 154).

<sup>14</sup> Y de esa forma proceder, en términos de Ricoeur, a la atestación de la existencia ante sí y ante la comunidad (Ricoeur, 2002).

<sup>15</sup> En un coloquio sobre su obra Arendt (1995: 167-168) formula relevantes declaraciones en las que rechaza adscribirse como conservadora, liberal, progresista o socialista, entendiéndolo que su única afiliación es a la libertad de pensamiento (*selbstdenken*).

definir un discurso republicano (p. 111), incluirá a la autora en esta tradición que se intersecta entre el liberalismo y el aprecio al espacio público a través de diversos métodos, mediante el contraste entre el pensamiento arendtiano y diversas corrientes que se adscriben al republicanismo en la actualidad, entre ellas las pertenecientes a la Escuela de Cambridge.

El afecto que Arendt profesa a los pocos espacios políticos en donde es posible constituir un ámbito propicio para la acción y la libertad (*constitutio libertatis*), manifiesto en *Sobre la revolución* (Arendt, 1992), así como la lucha denodada por delimitar lo político frente a lo privado y lo social, visible en *La condición humana*, la ubican plenamente a juicio del comentarista en la corriente republicana. Su régimen podrá, a diferencia del hobbesiano, ser reemplazado por los ciudadanos cuando no concuerden con el mismo, a fin de evitar todo indicio de ejercicio desmedido de la autoridad.<sup>16</sup> Vallespín finaliza su trabajo aclarando que, si bien son pocos los espacios en donde es posible ejercer la acción tal y como es entendida por la autora, dicha comprensión es la que permite, en el presente, valorar esos ámbitos debido a su escasez. Como comentario final, dicha operación puede asimismo ser implementada en el caso de Arendt, quien, a lo largo del convulsionado siglo XX, no se comprometió con ningún tipo de experiencia totalitaria y defendió denodadamente la libertad y la dignidad humanas.

## REFERENCIAS

- Arendt, Hannah. 1992. *Sobre la revolución*. Buenos Aires: Alianza.
- Arendt, Hannah. 1995. *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah. 2000. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Arendt, Hannah. 2002. *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, Hannah. 2003. *Los orígenes del totalitarismo. 3. Totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arendt, Hannah. 2004. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah. 2005. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Beiner, Ronald. 2003. "Hannah Arendt y la facultad de juzgar". En *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, de Hannah Arendt. Buenos Aires: Paidós.
- Benhabib, Seyla. 1996. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Nueva York: Sage.
- Benhabib, Seyla. 2006. "La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt". En *El siglo de Hannah Arendt*, compilado por M. Cruz. Barcelona: Paidós.
- Bernstein, Richard. 2004. *El mal radical. Una indagación filosófica*. Buenos Aires: Lilmod.
- Birulés, Fina y Cruz, Manuel (comps.). 1994. *En torno a Hannah Arendt*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Birulés, Fina (comp.). 2000. *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- Gadamer, Hans Georg. 1984. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Giddens, Anthony. 1987. *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.

<sup>16</sup> Podría agregarse también que en *Sobre la revolución* Arendt (1992: 288) estipula una estructura piramidal del régimen de los consejos, su sistema de gobierno ideal, a fin de favorecer el control desde abajo hacia arriba en dicho diseño y de esa forma facilitar cualquier cambio de autoridades cuando la igualdad ciudadana se viese amenazada.

- Ricoeur, Paul. 2002. *Tiempo y narración: configuración del tiempo en el relato histórico. Vol. 1.* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Sánchez Muñoz, Cristina. 2003. *Hannah Arendt. El espacio de la política.* Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Young-Bruehl, Elizabeth. 2006. *Hannah Arendt.* Barcelona: Paidós.

