

Pensar al borde de la tradición. La lectura arendtiana de Marx¹

Thinking on the Edge of Tradition. Arendt's Reading of Marx

Clara RAMAS SAN MIGUEL
Universidad Complutense de Madrid
clara.ramas@pdi.ucm.es

Recibido: 20/03/2014

Aceptado: 15/12/2014

Resumen

El objetivo de este artículo es precisar el papel, no exento de ambigüedades, que Karl Marx juega en el intento de Hannah Arendt de trazar un pensamiento de lo político no secuestrado por las categorías de la metafísica. Tan pronto pensador moderno del trabajo, la historia y la violencia, como último lazo con la olvidada experiencia griega, pre-filosófica de lo político, las claves del diálogo de Arendt con Marx permiten iluminar el propio proyecto teórico de la pensadora.

Palabras clave: Modernidad, totalitarismo, tradición, trabajo, lo político.

Abstract

The aim of this paper is to determine the role, not always unambiguous, that Karl Marx plays in Hannah Arendt's endeavour of outlining a thought of the political free from metaphysical categories. Both a modern thinker of labour, History and violence, and at the same time the last tie to the forgotten Greek, pre-philosophical experience of the political, the keys of the Arendt's dialogue with Marx help to illuminate Arendt's own theoretical project.

Keywords: Modernity, totalitarianism, tradition, labour, the political.

¹ Este trabajo se ha realizado dentro del Proyecto FFI2009-12402 (subprograma FISO) *Naturaleza humana y comunidad II: H. Arendt, K. Polanyi y M. Foucault. Tres recepciones de la antropología política de Kant en el siglo xx* - Ministerio de Ciencia e Innovación (MICINN).

1. Introducción

Las siguientes palabras de Simona Forti bien podrían servir para caracterizar el proyecto teórico general de Hannah Arendt:

“Salir de la metafísica, o mejor dicho, reconocer el agotamiento de la fuerza de sus categorías y de sus distinciones, significa también para Arendt volver a pensar en ese originario que la «filosofía profesional» ha olvidado; significa pues reflexionar, sin el amparo de la teoría, rompiendo con cualquier actitud contemplativa, sobre esa esfera de los asuntos humanos, cuya contingencia y «fragilidad» constitutivas son la condición de su misma libertad. Es éste el modo arendtiano de romper con la metafísica; es éste el modo a través del cual Arendt intenta ir más allá de Heidegger”².

Así pues, se trataría de romper con la metafísica, también con la que impregna la tradición occidental de pensamiento político, para de este modo liberar un pensamiento no distorsionado de lo político. En esta tarea de diálogo crítico con la tradición, hay un interlocutor con el que Arendt parece que nunca terminó de “ajustar cuentas”: Karl Marx.

No son pocos los estudios recientes sobre la autora que se hacen cargo de esta complicada relación³. Afirmaciones contradictorias, alusiones veladas, desplantes airados o inesperados elogios; lo primero que salta a la vista en los textos en los que aparece Marx es, en efecto, una enorme incoherencia, que va desde la crítica implacable hasta la reconocida admiración. Y nos parece este un lugar especialmente fructífero desde el que abordar el pensamiento de Arendt. En este trabajo trataremos pues, en primer lugar, de reconstruir sistemáticamente la compleja y ambivalente presencia del pensamiento de Marx en la obra de Arendt, centrándonos especialmente en sus trabajos posteriores a los *Orígenes del totalitarismo* (1951); pues precisamente en 1952 declara Arendt la intención de emprender un proyecto titulado “Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental”, en principio para cubrir la laguna teórica de *Orígenes*...: la “falta de análisis del trasfondo ideológico

² S. Forti, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Valencia, Cátedra, 2001, p. 102.

³ Cf. por ejemplo el nuevo estudio de Tama Weisman *Hannah Arendt and Karl Marx On Totalitarianism and the Tradition of Western Political Thought*, Lanham, Lexington Books, 2013, el primer monográfico dedicado íntegramente a analizar los manuscritos inéditos de Arendt sobre Marx como parte del proyecto unitario al que Arendt aspiraba. Otros títulos relevantes serían: F. Bowring, *Hannah Arendt: A Critical Introduction*, London, Pluto Press, 2011, cuyo cuarto capítulo, “Marxism, ecology and culture”, está explícitamente dedicado a la relación entre ambos; C. Holma, “Dialectics and distinction: Reconsidering Hannah Arendt’s critique of Marx”, en *Contemporary Political Theory* 10, 2011, pp. 332-353; o S. Benhabib, *Reluctant Modernism of Hannah Arendt (Modernity and Political Thought)*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2003.

del bolchevismo”⁴. Pero pronto se ve desbordada por la tarea, que le obliga a revisar el conjunto de la tradición política occidental, y el proyecto nunca será finalizado, quedando tan sólo borradores manuscritos. Sobre este trasfondo, las obras de los 50 y principios de los 60 (*Vita Activa*, *Entre pasado y futuro*, *Sobre la revolución*, *Sobre la violencia*) adquieren nueva luz como desarrollos paralelos de ese trasfondo de diálogo con Marx, y a través de él, con toda la tradición. De ahí que hayan de constituir la base textual para una reconstrucción sistemática de la lectura arendtiana de Marx. Lo ha señalado Weisman: “Los análisis de Arendt desde al menos la época de los *Orígenes* son en gran medida deudores de Marx. En una línea, Arendt critica a Marx, mientras que en la siguiente se apropia de su pensamiento sin reconocimiento. Es, en las palabras de Hannah Pitkin, una «autoridad ausente»”⁵.

Asimismo, en una segunda parte del trabajo, tomaremos esta lectura de Marx como pista para delimitar la una postura propia que Arendt aspira a establecer, su propio proyecto teórico⁶.

2. El hilo de la tradición: breve historia de nuestro mundo

Arendt realiza una reconstrucción de la historia de nuestro mundo a partir de la distinta preeminencia que alcanzan en cada momento las actividades que articulan la *vita activa* (trabajo, fabricación y acción) y la propia *vita contemplativa*⁷. Arendt atiende a qué actividad aparece en cada momento como lo más excelente, lo humano por definición o lo que da la medida a lo demás; también, lo que se considera suficientemente digno como para aparecer brillando en el espacio público, o lo que queda relegado a la oscuridad de lo privado. Según esto, incluso antes de que comenzara lo que Arendt llama “nuestra tradición de pensamiento político”, en la antigua polis griega, se da “la experiencia pre-filosófica de las actividades”⁸. Como recogen Herodoto u Homero, para los antiguos griegos la acción valía como la más alta de las actividades humanas, superior incluso a la contemplación, y en el ejercicio de la política se encontraba el rasgo humano por excelencia. Lo que distinguía la polis de otras formas de convivencia era la libertad, libertad ganada a partir de la liberación

⁴ H. Arendt, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Madrid, Encuentro, 2007, p. 7.

⁵ T. Weisman, *op. cit.*, pp. 1-2. Traducción nuestra.

⁶ No podemos posicionarnos, en este espacio limitado, sobre la justeza o no de la lectura arendtiana de Marx; ya bastante trabajoso es encontrar coherencia en las afirmaciones dispersas y muchas veces abruptas acerca de Marx. Un proyecto de contraste crítico en ambas direcciones podría ser objeto de un trabajo más extenso.

⁷ Acerca de la traducción: el traductor español de *Vita Activa* traduce, y no siempre sistemáticamente, “labor” y “trabajo”. Creemos que “trabajo”, con su matiz de esfuerzo y dolor, recoge mejor el significado de los términos utilizados por Arendt “*labor*” y “*Arbeit*”; y “fabricación” o “producción”, el matiz de traer a presencia objetos u obras del “*Herstellen*” o “*work*”.

⁸ H. Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, p. 69 y ss.

de la necesidad del trabajo y la reproducción gracias al gobierno sobre los esclavos y la mujer, y ejercida por una pluralidad de hombres iguales los unos para los otros que regulan sus asuntos hablando y convenciéndose entre sí. Allí, uno dejaba atrás la esfera de lo privado, de lo propio, de autoconservación y la supervivencia, en favor de un espacio común donde lo que importaba era la grandeza de la acción por sí misma y en la que uno por tanto debía estar dispuesto a dar incluso la propia vida.

Los filósofos Platón y Aristóteles desplazaron esta jerarquía de las actividades a raíz de una constelación histórica muy determinada: el conflicto entre filosofía y política con ocasión del juicio de Sócrates⁹. *La República* de Platón, acta fundacional de nuestra tradición de pensamiento político, describe la esfera de los asuntos humanos en términos de oscuridad, confusión y decepción. El libre conversar sobre algo se considera que engendra engaño, no realidad, y el trato con otros ha de ser regulado por criterios objetivos de aquel que sabe, el rey-filósofo que manda mientras los demás obedecen. El filósofo se aparta de la política y sólo se asoma a ella para dictar sus normas, emanadas de un espacio trascendente. De este modo, se invirtió la jerarquía entre *vita activa* y *vita contemplativa*, y la contemplación pasó a ser la actividad preeminente.

Tras el cristianismo y la Edad media, que profundizan en la valoración filosófica griega de la contemplación, el recelo de la acción y el intento de apartarse de la realidad mundana, comienza la Edad moderna. Hay, dice Arendt, “tres acontecimientos decisivos que iniciaron nuestra época”¹⁰:

1. La Revolución Industrial como *emancipación política plena de la clase trabajadora*. Esto significó tanto incluir en el ámbito político a aquellos en mero “estado de naturaleza”, cuya actividad consiste en trabajar, como hacer de la capacidad de trabajar el rasgo diferencial del hombre. Así, la “emancipación del trabajo” tuvo el doble sentido de emancipación de una clase y de dignificación de la actividad de esa clase. Tradicionalmente se concebía que el trabajo, como actividad inferior, animal, que satisfacía necesidades estrictamente biológicas, debía permanecer como asunto privado. La vida público-política comenzaba donde acababa ese ámbito privado. Pues bien: ahora “el trabajo como actividad humana dejó de pertenecer al espacio estrictamente privado de la vida: el trabajo se convirtió en un hecho público-político de primer orden”¹¹. Como consecuencia, todos los hombres estaban llamados a convertirse en trabajadores, y toda actividad a ser interpretada en términos de trabajo. Es decir, de nuevo se invierte la jerarquía *vita activa-vita contemplativa*, pero la acción no recupera el lugar que tenía en la polis: dentro de la *vita activa*: ahora el trabajo pasa a ocupar el lugar superior.

⁹ H. Arendt, *The human condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, p. 12.

¹⁰ H. Arendt, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, op. cit., pp. 30-32.

¹¹ *Ibidem*, p. 26.

2. Las Revoluciones Francesa y Americana como portadoras de una *violencia* que no se limitó a generar matanzas, sino que, como mano auxiliar que traía a existencia las ideas de los filósofos del siglo XVIII, era capaz de la fundación de un cuerpo político enteramente nuevo. Tradicionalmente¹², el significado de los hechos se revelaba en el discurso, como se ve en la vinculación aristotélica de la definición de hombre como animal político con la de poseedor de *logos*: el hombre es político en tanto es capaz de organizar su vida regida por un *logos* que desvela lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto. Aristóteles vio “como una y la misma cualidad humana el vivir junto con otros en el *modus* del habla, del hablar”¹³. Ahora, por el contrario, la historia, el registro de la acción política pasada, muestra su verdadero rostro sólo en las guerras y revoluciones.

3. Las Revoluciones francesa y americana como portadoras de una *exigencia de igualdad universal* extensible a todo ser humano. Antes de la época moderna, la igualdad política se entendía como una cuestión de derechos iguales para personas de igual condición: los iguales debían ser tratados igualmente, pero nunca todos eran iguales. La igualdad obtenía su sentido a partir de la pertenencia a un grupo, y extender esto a todos los seres humanos hubiera aparecido como un sinsentido absoluto.

Estos tres puntos suponen una *cierta ruptura*: “cabe argüir que el hilo de nuestra tradición se rompió, en el sentido de que nuestras categorías políticas tradicionales nunca fueron pensadas para una situación tal”¹⁴. Es decir, las categorías tradicionales no estaban pensadas para la nueva situación, pero ésta podía aún pensarse con ellas: en concreto, podía pensarse la nueva situación como inversión de la antigua (trabajo en lugar de contemplación, violencia en lugar de discurso, igualdad universal en lugar de limitada). Había cambiado la valoración de las parcelas de la realidad, pero éstas seguían básicamente estables.

Por el contrario, Arendt señala otros “ciertos acontecimientos del siglo veinte, aquellos acontecimientos que al final llevaron a la *forma enteramente nueva de gobierno* que conocemos como dominación totalitaria”¹⁵. Se trata de instituciones y políticas sin precedentes que resultaron en crímenes no cabe juzgar bajo patrones morales tradicionales, ni castigarse dentro del marco legal de la civilización occidental, erigido sobre la piedra angular del mandamiento “no matarás”. Se trata asimismo de medios de dominación sin precedentes en la historia política que bien puede justificar la caracterización del totalitarismo como “sociedad de esclavos” como sujeción total. Esto supone, en fin, ruptura total: “el hilo de nuestra tradición, en el sentido de una historia continuada, sólo se rompió al emerger las instituciones y políticas totalitarias, que ya no podían comprenderse mediante las categorías del pensamiento

¹² *Ibidem*, p. 39 y ss.

¹³ *Ibidem*, p. 40.

¹⁴ *Ibidem*, p. 19.

¹⁵ *Ibidem*, p. 21.

tradicional”¹⁶. Es decir, esta situación no podía pensarse en modo alguno con las categorías de la tradición, ni siquiera como inversión de sus jerarquías: eran lo radicalmente nuevo.

3. Marx como último pensador de la tradición

Podemos preguntar ya: ¿qué lugar ocupa Marx en esa tradición, en la historia de nuestro mundo? Esta fórmula condensa la respuesta de Arendt: Marx es el último pensador de la tradición de pensamiento político. Su lugar está al final de la Edad moderna, que cierra la línea que arranca en Platón; justo entre ella y el totalitarismo, que rompe el hilo definitivamente. En ese sentido, es *a la vez* bisagra entre la Edad moderna y el totalitarismo, y último vínculo con una tradición que nace en la polis griega y en la cual aún resuenan ecos de la experiencia pre-filosófica de las actividades. Estas dos caras son exploradas por Arendt en distintos textos.

3. 1. Marx como bisagra entre la edad moderna y el totalitarismo

Arendt afirma en su texto sobre Marx: “como ideología, el marxismo es sin duda el único vínculo que liga la forma totalitaria de gobierno directamente a esa tradición [la del pensamiento político occidental]”¹⁷: así, de un lado, Marx tocaría al final de la tradición occidental, esto es la edad moderna, y de otro, el nuevo comienzo que inaugura el hecho de la dominación totalitaria.

3. 1. 1. Marx como pensador de la edad moderna: trabajo, historia y violencia

En este texto, Arendt presenta un Marx que asume y hace suyos los tres acontecimientos idiosincrásicos de la edad moderna. Marx sería así el filósofo por excelencia, filósofo del trabajo, la historia y la violencia, como es patente en las tres proposiciones con las que Arendt recoge “la teoría y la filosofía enteras de Marx”, cada una de las cuales recogen los acontecimientos definitorios de nuestra época¹⁸. Vemos las dos primeras, las referidas al trabajo y la violencia:

1. “El trabajo es el Creador del hombre” recoge la emancipación del trabajo a raíz de la Revolución Industrial. Con esto, Marx afirmarí, en términos de la tradición, que no la libertad, sino la necesidad hace humano al hombre. Se trataría por tanto de una “glorificación del trabajo”, lo cual constituye para Arendt “el lado realmente anti-tradicional y carente de precedentes de su pensamiento (...). Su interpretación, o mejor, su glorificación de la labor, en puro atenimiento al curso de los aconteci-

¹⁶ *Ibidem*, pp. 21-22.

¹⁷ *Ibidem*, p. 18.

¹⁸ *Ibidem*, p. 30 y ss.

mientos, no podía dejar de traer una completa inversión de todos los valores políticos tradicionales”¹⁹. Con esto no solamente se dotaba de dignidad a una actividad que tradicionalmente carecía de ella, sino además, por la vinculación de ésta con la vida biológica, se dotaba a esta vida de una dignidad que jamás había tenido²⁰.

La presentación de Marx como filósofo de la vida y el trabajo es recurrente en varias obras. En *La condición humana*, el capítulo titulado “trabajo” comienza con la siguiente línea: “en este capítulo, Karl Marx va a ser criticado”. Marx es reducido a un autor apologeta de las categorías propias de la Modernidad “vida” y “trabajo”, en tres sentidos. En primer lugar, Marx habría cifrado “la misma humanidad del hombre” en el trabajo, lo cual “era tan sólo la formulación más radical y consistente de algo en lo que toda la edad moderna estaba de acuerdo”²¹. Marx, dice Arendt, pretendía sustituir la definición tradicional de “*animal rationale*” por “*animal laborans*” Con ello Marx no lograría arrancar al hombre de su animalidad compartida con el resto de seres vivos, siendo el trabajo es la actividad que realizan todos los seres vivos en tanto que tales para satisfacer la condición de vida, vida biológica animal-natural. En segundo lugar, Arendt afirma que Marx no distingue entre la actividad del trabajo y la de la fabricación, en parte cegado, como sus contemporáneos, por la enorme productividad alcanzada por el trabajo en condiciones modernas, pero sobre todo por el descubrimiento de una cualidad de la potencia de trabajo humana, cuya fuerza no se agota en la producción de sus propios medios de subsistencia. Éste es el fundamento natural de la “plusvalía” y de la productividad del trabajo. Pero así, toda productividad se concibe sólo en términos natural-reproductivos: “Al contrario que la productividad de la fabricación, que añade nuevos objetos al artificio humano, la productividad de la fuerza de trabajo produce objetos sólo incidentalmente y en primer lugar le concierne sólo los medios de su propia reproducción”²². En tercer lugar, Marx tiene a la vista como ideal de comunidad política una “humanidad socializada” cuyo solo propósito sería la promoción del proceso vital”²³. Se eliminarían las barreras entre la existencia del individuo y su existencia social en una comunidad donde vivir y trabajar serían lo mismo. Hay que hacer notar aquí, siquiera brevemente, que Arendt interpreta el concepto de trabajo de Marx bajo su propia lógica argumentativa, no siempre respetando

¹⁹ *Ibidem*, pp. 24 y 26.

²⁰ En efecto, antiguamente, los prisioneros de guerra que preferían convertirse en esclavos a morir eran acusados de *philopsychia*, amor a la vida por mor de ella misma, considerándose esto la máxima deshonra; de igual modo que se suponía que el “héroe” que abandonaba el hogar para enfrentarse a los peligros y realizar estas en la guerra o en el espacio público estaba en todo momento dispuesto a renunciar a su vida biológica en favor de la inmortalidad en el recuerdo de los poetas y su pueblo (Aquiles, que cambió una vida corta por la fama eterna de la grandeza, era el modelo de héroe).

²¹ H. Arendt, *The human condition*, *op. cit.*, p. 86.

²² *Ibidem*, p. 86.

²³ *Ibidem*, p. 89.

las distinciones que el propio Marx elabora²⁴. Según Arendt, Marx reduce la mano de obra a puro círculo fisiológico de producción y consumo inmediato²⁵.

2. “La violencia es la partera de la historia” recoge el nuevo papel de la violencia en la acción histórica a raíz de las experiencias revolucionarias en Francia y Estados Unidos. Marx, según Arendt, glorifica la muda violencia de los grandes procesos históricos. La única realidad, allí donde la historia muestra su rostro, es la violencia sin discurso el desarrollo del capitalismo sería para Marx esencialmente la consecuencia de la violencia de la acumulación original; y, en su teoría de la ideología, Marx afirmaría que toda actividad que halle expresión en la palabra hablada –instituciones políticas y legales, discursos filosóficos– es un pretexto o justificación de actos violentos de dominación: el discurso no es ya sólo menos partícipe de la verdad que la acción, sino un ocultador de la verdad. Ahora, en fin, la verdad se haya en un fondo oculto de violencia, una gran corriente unívoca –la lucha de clases– que moviliza y determina los múltiples fenómenos que aparecen en la superficie de los asuntos humanos, fenómenos que son meros efectos de superficie o epifenómenos por referencia a ese ser fundamental. Se trata aquí según Arendt, como en el caso de la labor, de un “asalto a la libertad”, porque implica la glorificación de la compulsión y la necesidad natural²⁶.

²⁴ Por ejemplo, la diferencia entre trabajo abstracto y concreto, o entre proceso de trabajo y trabajo de valorización. En esta última, Marx caracteriza el trabajo (*Arbeit*) como una actividad propiamente humana de mediación con la naturaleza, en la cual, y esto pertenece “exclusivamente al hombre”, hay una proyección de la forma del objeto antes de su producción, y cuyo objeto, resultado inmóvil de la actividad en forma de “ser”, determina como ley férrea el proceso entero. Marx recoge claramente, pues, algunos aspectos de lo que Arendt denomina “fabricación” (*Herstellen*). Cf. K. Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, Méjico, Siglo XXI, 2009, libro primero “El proceso de producción capitalista”, Capítulo I.2, “Doble carácter del trabajo representado en la mercancía”, pp. 51-58, y capítulo V, “Proceso de trabajo y proceso de valorización”, pp. 215-223.

²⁵ Cf. H. Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago, University of Chicago Press, 1998. Cf. Asimismo la crítica de Heller, para quien los conceptos de trabajo y labor no constituyen dos entidades diferentes sino simplemente dos aspectos de una misma cosa, dos dimensiones posibles de una misma actividad. Heller vendría a decir el trabajo, además de permitir el mantenimiento y reproducción de la vida humana, es una actividad generadora de política, o al menos de comunidad. A. Heller, *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona, Península, 1994. Este punto de vista recogería más fielmente el de Marx: ni separación tajante entre dos actividades, ni reducción de todas las diferencias a favor de un único proceso biológico de reproducción y consumo, como injustamente atribuye Arendt a Marx.

²⁶ Esta glorificación de la violencia desnuda de Marx es matizada en H. Arendt, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2006, p. 20 y ss., donde Arendt afirma que para Marx el motor del cambio histórico no es la violencia sino las contradicciones inherentes. Igualmente, Marx consideraba el aparato represivo de Estado como instrumento en manos de la clase dominante, pero el verdadero poder de esta clase no residía en ello, sino en su papel en el proceso de producción. En ambos casos, Marx tomaría los estallidos de violencia como síntomas o efectos, no causas. Entonces, si “la violencia es la partera de la historia”, habría que tomar aquí “violencia” en un sentido más elaborado, como dominación estructural.

En *Sobre la revolución*, Arendt acentúa muchísimo esta lectura de Marx como filósofo de la historia y la necesidad: “Se interesó mucho más por la historia que por la política y, en consecuencia, desdeñó casi por completo las intenciones que en principio animan al hombre de las revoluciones, la fundación de la libertad, y concentró casi exclusivamente su atención en el curso aparentemente objetivo de los acontecimientos revolucionarios.” Con Marx, la “abdicación de la libertad ante el imperio de la necesidad” encontró su teórico, pues fue él el que convirtió “la cuestión social”, las necesidades materiales de una población sumida en la pobreza, en la fuerza y el contenido de la política por excelencia. Tras identificar la necesidad con la urgencia del proceso vital, colocó éste como la trama de toda actividad humana y concibió la vida como el bien más alto. “Desde una perspectiva política, este proceso condujo a Marx a una verdadera capitulación de la libertad en brazos de la necesidad”²⁷. En esto, Marx era un cierto heredero de la Revolución Francesa, para Arendt producto de las masas hambrientas erigidas en sujeto político: “Bajo el imperio de esta necesidad, la multitud se lanzó en apoyo de la Revolución Francesa, la inspiró, la llevó adelante y, llegado el día, firmó su sentencia de muerte, debido a que se trataba de la multitud de los pobres. Cuanto éstos se presentaron en la escena de la política, la necesidad se presentó con ellos (...): hubo que sacrificar la libertad y la necesidad a las urgencias del propio proceso vital”²⁸. Por ello, continúa Arendt, no es de extrañar que Marx inspirara la Revolución Rusa: igual que la Francesa, pero esta vez con plena conciencia y con las armas de la compulsión ideológica y del terror, era una revolución que fracasó porque no conocía más categorías que las de la necesidad.

3. 1. 2. Marx como inspirador del totalitarismo: los bolcheviques

Es un cargo formidable contra Marx “el hecho de que una forma de dominación totalitaria haga uso del marxismo, y en apariencia se haya desarrollado directamente a partir de él”²⁹, cosa que no puede decirse de ningún otro autor respecto del nazismo: “sigue siendo un hecho que existe una conexión más directa entre Marx y el bolchevismo, así como entre él y los movimientos totalitarios marxistas en países no totalitarios, que entre el nazismo y cualquiera de sus llamados predecesores”³⁰.

Arendt señala que por ser el único pensador que se tomó en serio en términos filosóficos la emancipación de la clase trabajadora, es decir, la elevación del trabajo a

²⁷ H. Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2004, p. 86.

²⁸ *Ibidem*, p. 79.

²⁹ H. Arendt, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, op. cit., p. 16.

³⁰ *Ibidem*, p. 16.

actividad central, pudo resultar tan útil para la dominación totalitaria³¹. Sin embargo, esta conexión no es explorada rigurosamente por Arendt. La única referencia a Marx en *Los orígenes del totalitarismo* que perfila en algún grado este asunto está en un par de páginas que establecen una vinculación entre la concepción, propia de Marx, de la productividad en términos de reproducción natural, con la concepción de la historia como proceso natural, y ésta con la tesis propia del totalitarismo de que todas las leyes –de la Naturaleza, de la Historia– son leyes del movimiento de procesos. Así, los nazis hablan de la Naturaleza o los bolcheviques sobre la Historia no como lugares de estabilización de las acciones de los hombres, sino movimientos en sí mismos, regidos por leyes: para los bolcheviques, el proceso histórico regido por la lucha de clases que conduce con necesidad férrea al hombre nuevo, en el caso de los nazis, la evolución de la Naturaleza en su conjunto, manifestándose en el hombre con “leyes raciales”. El terror es la realización de la ley del movimiento, eliminando los obstáculos al libre curso de las fuerzas de la Naturaleza o la Historia: “el terror es legalidad si la ley es la ley del movimiento de alguna fuerza sobrenatural, la Naturaleza o la Historia”. Nazismo y bolchevismo quedan asimilados como ideologías totalitarias por la concepción de Naturaleza e Historia como expresiones de procesos en evolución: “(...) de la misma manera que la creencia de los bolcheviques en la lucha de clases como expresión de la ley de la Historia se basa en la noción marxista de la sociedad como producto de un gigantesco movimiento histórico que corre según su propia ley de desplazamiento hasta el fin de los tiempos históricos, cuando llegará a abolirse por sí mismo”³². Esta noción marxista de historia como proceso reposa, como hemos visto, en su concepto de trabajo como productividad natural: “la lucha de clases en Marx, por otra parte, como fuerza impulsora de la Historia es sólo la expresión exterior de la evolución de las fuerzas productivas, que a su vez tienen su origen en el “poder de trabajo” [*labour power*] en el original, debería decir: fuerza de trabajo] de los hombres. El trabajo, según Marx, no es una fuerza histórica, sino una fuerza natural - biológica (...)”³³.

3. 2. *Marx como filósofo clásico: la política y la libertad*

Pero, siendo cierto todo lo anterior, al mismo tiempo, Marx hace un cierto uso de las categorías de la tradición política. Se ha puesto de moda, dice Arendt, asumir una

³¹ *Ibidem*, p. 25.

³² H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1991, p. 562.

³³ *Ibidem*, p. 563. También en *Sobre la violencia* advierte Arendt sobre la peligrosa conjunción entre la productividad (Marx) y la violencia (Nietzsche) como resultado de la “creatividad” o “sobrereabundancia” de la vida (Marx): en esta “justificación biológica de la violencia” se introduce en la esfera política de asuntos humanos la dinámicas biológicas, donde todo lo que no crece decae, y con ello las posibilidades de la aniquilación biológica de la raza humana, el racismo o el exterminio. Evidentemente, estas temáticas deberían desarrollarse –no disponemos de espacio para ello– al hilo de lo que han escrito Foucault o Agamben.

línea sin rupturas entre Marx, Lenin y Stalin, acusando a Marx así de ser el padre del totalitarismo. Quienes realizan esta operación, dice Arendt, deberían ser conscientes de que es tanto como afirmar que es nuestra tradición occidental la que desemboca automáticamente en el totalitarismo, pues “quien quiera que alude a Marx alude a la tradición de pensamiento occidental”³⁴. Lo cual no es así, pues totalitarismo es acontecimiento, ruptura. En fin: “Yo pienso que puede mostrarse cómo la línea que va de Aristóteles a Marx muestra a la vez menos rupturas y mucho menos decisivas que la línea que va de Marx a Stalin”³⁵. ¿Marx, filósofo del trabajo, la vida y la necesidad, y Aristóteles, el filósofo griego por excelencia, último testigo de la experiencia pre-filosófica, genuinamente política, de las actividades? He aquí lo que Arendt señala como la “auto-contradicción” de Marx³⁶. No se trata acaso de una mera hipocresía o incoherencia personal de Marx, sino de una contradicción esencial que muestra obstáculos objetivos en los valores tradicionales en el mundo contemporáneo. Se trata de lo siguiente:

“La auto-contradicción básica en que está atrapada la obra entera de Marx (que puede expresarse de muchas formas: que necesita la violencia para abolir la violencia, que la meta de la historia es acabar con la historia, que la labor es la única actividad productiva del ser humano pero que el desarrollo de sus fuerzas productivas conducirá a largo plazo a la abolición de la labor, etc.), surge de *su insistencia en la libertad*”³⁷.

Aquí hay que ubicar la tercera proposición de Marx con la que recoge un acontecimiento decisivo de la Modernidad, el acontecimiento de la igualdad política universal: “nadie que esclavice a otro puede ser libre”. Así que, a pesar de colocar el trabajo y la vida como sumo bien, Marx, *al mismo tiempo*, insiste en la libertad. Lo dice Arendt en más lugares: “Marx construyó su esquema tal como lo hizo a causa de su interés en la acción y la impaciencia ante la historia. Él es el último de esos pensadores que están en la frontera entre el interés en la política más antiguo de la era moderna y su posterior preocupación por la historia”³⁸. Y en *¿Qué es la política?*:

“Que política y libertad van unidas y que la tiranía es la peor de todas las formas de estado, la más propiamente antipolítica, recorre como un hilo rojo el pensamiento y la acción de la humanidad europea hasta la época más reciente. Sólo los estados

³⁴ H. Arendt, *Karl Marx la tradición del pensamiento político occidental*, op. cit., p. 17.

³⁵ *Ibidem*, p. 17.

³⁶ Sobre esta lectura de Arendt de una doble posibilidad en Marx, cf. T. Weisman, op. cit., capítulo 8, “*Die Aufhebung*: as the state withers a new politics arises and philosophy fades away”, pp. 143-158.

³⁷ *Ibidem*, p. 32.

³⁸ H. Arendt, “El concepto de historia: antiguo y moderno”, en H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 49-100, aquí p. 91.

totalitarios y sus correspondientes ideologías –pero no el marxismo, que proclamaba el reino de la libertad y entendía la dictadura del proletariado en el sentido romano, como una dictadura pasajera de la revolución, han osado cortar ese hilo; lo nuevo y espantoso (...) es la convicción de que la libertad del hombre debe ser sacrificada al desarrollo histórico cuyo proceso puede ser obstaculizado por el hombre”³⁹.

Marx nunca afirmó tal cosa: permanecía fiel a una tradición que vincula política y libertad. Esta insistencia de Marx en la libertad se encuentra en los breves párrafos donde esboza la sociedad ideal del futuro. Éstos, dice Arendt, no puede desestimarse como utópicos: “constituyen el centro de la obra de Marx y expresan con máxima claridad sus impulsos originales”. Además, esta sociedad no es utópica: tiene su modelo en el ideal de polis de la Atenas del siglo V a. C. Por eso hay que “examinar el pensamiento de Marx a la luz de la tradición que comenzó en Grecia, y de una filosofía política que de acuerdo o en oposición a ella, brotó de las experiencias principales de la vida de la polis ateniense y les dio expresión”⁴⁰. Si en la polis no hay dominio de unos hombres sobre otros entre ciudadanos libres, para Marx el Estado y sus aparatos –policía y ejército– tenderían a desaparecer, puesto que la polis espera de sus ciudadanos que realicen ellos mismos los castigos que prescriben las leyes, ya que no obedecen a otros que a sí mismos. Si en la polis se ha expulsado a los esclavos, por estar sujetos a la necesidad y al trabajo, y se ha liberado tiempo para una sociedad dedicada a hacer política, discutir en el ágora, ir al gimnasio o al teatro, Marx quiere “abolir el trabajo” como instancia rectora de la existencia, consciente de la contradicción entre la libertad y el trabajo: “el reino de la libertad comienza donde acaba el trabajo, que está condicionado por la necesidad y la utilidad exterior”⁴¹.

Arendt aporta una explicación para estas perplejidades teóricas derivadas de la contradicción principal entre la asunción del trabajo y la vida y la insistencia en la libertad. El problema, dice Arendt, es que Marx asume la idea moderna de igualdad universal –en su ideal de sociedad sin clases y sin naciones, esto es, sociedad donde la igualdad universal hubiera arrasado con todas las delimitaciones políticas entre los hombres–, sin darse cuenta de que esa idea es incompatible con la libertad. Ya los griegos sabían que era necesario liberarse de la necesidad, es decir, el trabajo y la reproducción, y lo hacían ejerciendo un dominio violento y pre-político sobre sus sometidos –mujeres y esclavos–: ésta era la vía de acceso a la libertad. ¿Cómo arrancarse a la necesidad, pues, si, con la modernidad, se desecha el camino del sometimiento de otros? Arendt llega a decir que de ninguna manera. En condiciones de igualdad universal, todo hom-

³⁹ H. Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 72.

⁴⁰ H. Arendt, *Karl Marx la tradición del pensamiento político occidental*, op. cit., p. 37.

⁴¹ K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Buch III: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion*, Hamburg, Dietz Verlag, 1978, p. 828 (idéntica con el tomo 25 de *Marx-Engels Werke*). Traducción nuestra.

bre sería esclavo de la necesidad, nadie podría ser libre, y esto es la consecuencia que no puede evitar Marx: convertir a todos los hombres en esclavos al reducir su humanidad al común denominador de la fuerza de trabajo. La igualdad universal es para Marx la igualdad del *animal laborans*, es decir, la igualdad que somete a todos por igual al imperio de la necesidad del trabajo. Así, “en la sociedad sin clases de Marx, con la desaparición anticipada del gobierno y la dominación, la libertad se convierte desde luego en una palabra carente de significado”⁴².

En cualquier caso, con independencia del diagnóstico particular de Arendt acerca de las causas de la inconsistencia de Marx, puede retenerse la indicación de una pluralidad de líneas o direcciones en su pensamiento: por un lado, Marx recogería y asumiría ciertos presupuestos que configuran la faz del mundo moderno (preeminencia de la vida y el trabajo), incluso prefigurando su consumación o superación en la cara terrible del totalitarismo⁴³; pero por otro, no deja de querer recuperar el impulso político en favor de la libertad que nos retrotrae a algunas experiencias genuinamente políticas de la antigüedad griega. ¿Qué se juega aquí? La caracterización de la operación filosófica de Marx como una *inversión de la tradición* permite aclarar algo más esta encrucijada.

4. Marx y la inversión de la tradición

Arendt sintetiza el gesto filosófico fundamental de Marx de este modo:

“Más tarde también Marx iba a intervenir en esta jerarquía [la jerarquía interna de la *vita activa*], aunque explícitamente sólo escribió acerca de elevar la acción respecto de la contemplación y acerca de cambiar el mundo en lugar de interpretarlo. En el curso de esta inversión tuvo que trastornar la jerarquía interna tradicional de la *vita activa*, situando la más baja de las actividades humanas, la del trabajo manual, en la posición más elevada. La acción se mostraba así como una mera función de las «relaciones productivas» de la humanidad, originadas por el trabajo”⁴⁴.

Es decir: Marx, acorde en esto con la Modernidad, *invierte* la jerarquía tradicional *entre vita activa y vita contemplativa*, y con ello descuida las distinciones internas de la *vita activa*. Sin embargo, a diferencia de lo característico del mundo moderno, el impulso que animaba esta inversión era, en el caso de Marx, salvaguardar de algún modo lo político, la acción, la libertad, en sus palabras, “cambiar el mundo”. Hay, pues, una tensión en Marx, ya que por un lado se difuminan las distinciones internas de la *vita activa* (trabajo, fabricación) y tiende a colocarse el trabajo como actividad suprema; pero por otro, la preeminencia de la *vita activa* obedecería al impulso de

⁴² H. Arendt, *Karl Marx la tradición del pensamiento político occidental*, op. cit., p. 50.

⁴³ De nuevo señalamos que no vamos a entrar a valorar la corrección o no de esta lectura.

⁴⁴ H. Arendt, “El concepto de historia: antiguo y moderno”, op. cit., p. 93.

realizar la filosofía prácticamente, de cambiar el mundo, de instaurar la libertad en la tierra.

Que Marx representa y continúa el desarrollo moderno por el cual se invierte la jerarquía tradicional entre *vita activa* y *vita contemplativa*, lo señala Arendt claramente: la filosofía marxista “más que trastocar a Hegel invirtió la jerarquía tradicional de pensamiento y acción, de contemplación y trabajo y de filosofía y política”⁴⁵. Así, el significado del desafío de Marx a la tradición consistiría en una inversión, una inversión más radical que la de idealismo o materialismo: “su inversión (...) va hasta el núcleo del asunto: cuestiona la jerarquía tradicional de las capacidades humanas o, para decirlo de otra manera, vuelven a la pregunta sobre la cualidad específicamente humana del hombre”⁴⁶. En el caso de Marx, la negativa a asumir que la *ratio* o el pensamiento son lo específico del hombre, y la afirmación, al menos en su etapa humanista de juventud, del trabajo como la naturaleza del hombre. Esta elevación de la *vita activa* tuvo lugar a partir de una serie de fenómenos propios de la modernidad —el desarrollo de la ciencia, la revolución industrial—, de los cuales Marx es testigo privilegiado: “Este desarrollo tan real se refleja y preanuncia en el pensamiento político de Marx”⁴⁷.

Ahora bien, Marx, a diferencia de la tendencia propia del mundo moderno, mantiene como horizonte rector lo político. Esto es patente, dice Arendt, en las tesis sobre Feuerbach, ante todo en la famosa tesis 11: “los filósofos han interpretado el mundo demasiado tiempo, ahora es tiempo de cambiarlo”. Con esto llega a su fin la tradición de pensamiento político occidental: Marx declara que la filosofía y su verdad no están situadas fuera de la esfera de los asuntos humanos, de la política sino dentro de ella, y sólo pueden realizarse en ella. Así, se coloca a la *vita activa* definitivamente por encima de la *vita contemplativa*, pero sostenida por su eje político. Arendt llega a afirmar; “lo que Marx deseaba era sostener una vez más la dignidad de la acción humana ante la contemplación histórica y la relativización modernas”⁴⁸, y recordemos los pasajes citados sobre la tradicional unión entre política y libertad, unión evocada también por Marx. A pesar de este impulso, como hemos visto, Marx según Arendt acabó por otro lado superponiendo la ley de la historia a la política y valorizando el trabajo por encima de las demás actividades humanas, de modo que “terminó por perder el significado de la acción no menos que del pensamiento, de la política no menos que de la filosofía, cuando insistió en que ambas eran meras funciones de la sociedad y de la historia”⁴⁹.

En suma, Marx invirtió la jerarquía *vita activa-contemplativa* llevado por un interés político en la libertad, pero al hacerlo se dejó arrastrar por las tendencias propias

⁴⁵ H. Arendt, “La tradición y la época moderna” en: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, op. cit., pp. 23-49, aquí, p. 24.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 45.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 46.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 36.

⁴⁹ *Ibidem*.

del mundo moderno y descuidó la acción misma en favor de la elevación, dentro de la *vita activa*, de la actividad del trabajo.

Podemos iluminar algo más esta peculiar situación si atendemos a la operación de derribo de la tradición llevada a cabo por Nietzsche, que, tal y como Arendt la entiende, es en cierto modo equivalente a la de Marx. Lo que Nietzsche descubrió en su “transvaloración”, dice Arendt, es que lo material y sensible pierde su razón de ser cuanto se ve privado de su contrapartida ideal y trascendente: “abolimos el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado? ¿quizás el aparente? ... ¡No! Al abolir el mundo verdadero, abolimos también el aparente”. Es decir, Nietzsche comprendió que “la aseveración misma de uno de los opuestos – práctica contra teoría, vida sensual contra vida suprasensual – necesariamente trae a la luz el opuesto repudiado y demuestra que ambos tienen significado e importancia sólo dentro de esa oposición”⁵⁰. Además, dice Arendt que pensar en términos de esos opuestos no es algo que en modo alguno vaya de suyo, sino que se cimenta en una primera gran operación de inversión en la cual se basan todas las demás, puesto que estableció los opuestos dentro de cuya tensión se mueve toda la tradición. Se refiere, naturalmente, a Platón (o mejor, la tradición platónica) y su operación de privación de realidad al mundo sensible en que nos movemos y vivimos. Este giro platónico, formulado en polémica con Homero y la tradición griega y con objetivos políticos, abrió el espacio conceptual de posibilidades de todo el ulterior pensamiento en términos de opuestos enfrentados siendo uno lo verdaderamente real: es decir, el espacio de la metafísica.

Pues bien, lo que a luz de estas consideraciones puede Arendt afirmar respecto de la operación de cuestionamiento de la tradición de Marx, es que *se trató de una más de estas inversiones*: la operación que realizó Marx puede describirse de la mejor forma, dice Arendt, con imágenes como “saltar, invertir y poner los conceptos del revés”. Inversión, por tanto, que al afirmar uno de los opuestos (la práctica frente a la teoría, el trabajo frente al pensamiento) no deja de afirmar el otro como su contrapartida necesaria y no logra, por tanto, romper con el espacio de pensamiento de esta oposición: con lo que, por tanto, permanecía preso dentro del espacio de la metafísica occidental, entendida en este sentido dualidad de opuestos.

Si Marx, como dice Arendt, superpone la ley de la historia a la política y valoriza el trabajo por encima de las actividades, está colocando la acción y la política como efectos de superficie, apariencias, de una realidad fundamental que es lo verdaderamente existente: la Sociedad, la Historia, en suma, el devenir de una potencia biológica (fuerza de trabajo – fuerzas productivas). Es verdad que invierte la tradición en el sentido de que no coloca como realidad fundamental lo que la tradición suponía como “Mundo verdadero”: las ideas, la razón, el espíritu, sino aquello denostado por ella: el mundo material y sórdido del trabajo, la reproducción de la vida. Pero no por ello logra romper con la estructura constitutiva de la tradición, como metafísica:

⁵⁰ *Ibidem*, p. 42.

mantiene el esquema de dos realidades, una fenoménica aparente, la otra verdaderamente existente a la que se reduce lo que aparece.

Si esto es así y la inversión de Marx permanece en el marco de la metafísica, no es de extrañar que, pese a su genuino impulso, fuera incapaz de asentar y salvaguardar un espacio para la acción y lo político. En efecto, en un espacio de pensar metafísico es estructuralmente imposible pensar lo político desde sí mismo: en el caso de Marx –al menos de un cierto Marx–, en el espacio de lo que podría llamarse una metafísica de la historia y de la vida es estructuralmente imposible dejar lugar a lo que él mismo por otro lado desearía salvar: el espacio de lo político y la libertad. Así queda, quizás, algo iluminada la problemática constitución del planteamiento marxista, en su lectura por Arendt.

Precisamente Hannah Arendt se ha dedicado a estudiar estos problemas con todo cuidado. Ella ha mostrado cómo la teoría, que en el espacio del pensar occidental toma la forma de metafísica, ha determinado la comprensión de la praxis o lo político, de modo que en lugar de ser pensados desde sí mismos han permanecido subsidiarios de categorías y formas de problematización propiamente teórico-metafísicos, siendo literalmente subsumidos o eliminados. Y de ahí que su proyecto teórico de “pensar la política” suponga como tal un desmantelamiento o deconstrucción de la tradición metafísica. Para terminar, veamos esto brevemente, de forma que podamos comprender la posición que subyace a su crítica y a su momento de apropiación de Marx, en suma, que podamos fundamentar la presencia compleja y ambivalente de Marx en el pensar de Arendt.

5. Hannah Arendt: lo político y la destrucción de la metafísica

Cuando, en una entrevista, preguntaban a Arendt acerca de su negativa de a ser considerada filósofa en vez de teórica política, ella respondía: “la diferencia está realmente en la cosa misma”. La expresión “filosofía política”, continuaba, está extremadamente cargada por la tradición, ya que hay una tensión entre la filosofía y la política, entre el hombre como ser que filosofa y como ser que actúa. Más concretamente, “hay una suerte de hostilidad a la política en la mayoría de los filósofos” que no se trata de una cuestión personal, sino que está “en la esencia de la cosa misma”. Ella no quería participar en absoluto de esa hostilidad, y podría definir su proyecto teórico del siguiente modo: “yo quiero mirar a la política, por así decirlo con ojos no enturbiados por la filosofía”⁵¹. ¿De qué se trata entonces en esta tensión tan relevante entre filosofía y política?

En un artículo titulado “Política y metafísica –Acerca del pensamiento político de H. Arendt”⁵², Ernst Vollrath sistematiza la idea arendtiana de un “concepto metafísi-

⁵¹ H. Arendt, *Ensayos de comprensión 1930-1945*, Madrid, Caparrós, 2005, p. 18.

⁵² E. Vollrath, “Politik und Metaphysik. Zum politischen Denken Hannah Arendts”, en A. Reif (ed.), *H. Arendt: Materialien zu ihrem Werk*, Viena, Europaverlag, 1979, pp. 19-57. Traducción nuestra.

co de la política” propio de nuestra tradición de pensamiento: “El pensamiento metafísico está vinculado, desde antiguo —a saber, desde Platón y Aristóteles—, con una metafísica de lo político”, dice Vollrath; “ésta, tanto en sus conceptos claves como en su entero horizonte, está plagada de suposiciones que no surgen de la experiencia política, sino de la comprensión metafísica del ser”⁵³. Así, los conceptos políticos fundamentales (dominio, Estado, soberanía...) tienen sus raíces en el corazón mismo de la metafísica.

La metafísica, dice Vollrath, se caracteriza por tratar de comprender el ser mediante las categorías de posibilidad y realidad de tal modo que otorga un primado a la presencia. Esto es, cifra lo verdaderamente existente en cada caso en aquello que se considera como real y presente frente a lo meramente posible o no verdaderamente existente. En la teoría política, este gesto metafísico se manifiesta cuando el dominio o gobierno se convierte en el concepto clave de la política. En este concepto, la acción se disocia en dos partes y dos actores: el que no actúa, sino que gobierna, y se encuentra legitimado para ello porque posee un saber acerca de lo que hay que hacer, y los que actúan limitándose a obedecer porque no saben. Pues bien, hay un primado de lo real y lo presente frente a lo posible tanto en la comprensión antigua de este concepto como en la moderna. En la variante antigua, la realidad efectivamente existente se cifra en el mundo de las ideas aprensible teóricamente, presente a la mirada del sabio, en contraste con la contingencia de lo posible de la praxis —aquello que puede ser de otro modo—. En la variante moderna, la realidad se cifra en el trabajo y sus productos —siendo por ejemplo el Estado una obra de arte fabricada por el soberano (Hobbes)—, frente al mundo de la teoría que abarca lo que puede ser pensado.

Ahora, frente a eso, Arendt trataría de establecer una comprensión de lo político que se haga cargo de las experiencias que emergen originariamente en la esfera de la acción tal y como tienen lugar para el agente que actúa, en lugar de subsumirlas en categorías metafísicas. Se trata de destruir el concepto heredado de lo político, determinado metafísicamente, a favor de un nuevo concepto de lo político. Vollrath caracteriza esta operación del siguiente modo: “Esta destrucción consume para el pensamiento político lo que Heidegger había emprendido para la metafísica”⁵⁴. Para ello, hay que aprehender lo que, pese a todas las diferencias, permanece constante en el conjunto de la teoría política, desde Platón hasta Marx: lo que venimos llamando el “concepto metafísico de la política”, y someterlo a una labor de *destrucción*. Esta destrucción, dice Vollrath, no es una negación: “como negación, permanecería, debido a su carácter dialéctico, presa todavía en el mismo horizonte de aquello que precisamente intenta negar: serviría a su más definitiva confirmación”⁵⁵. En esta des-

⁵³ *Ibidem*, p. 20.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 29.

⁵⁵ *Ibidem*.

trucción de lo que se trata es de descubrir los “elementos y orígenes”⁵⁶ del concepto metafísico y aclarar a partir de qué horizonte ha podido asentar su dominio. Por lo tanto, el concepto que pretende destruirse debe ser reconocido en su legitimidad, toda vez que se trata de una legitimidad de un dominio que ha devenido tal históricamente, y que por tanto no va de suyo, pero dominio al fin y al cabo. “La destrucción no es jamás abolición negadora, sino posición del hasta ahora incuestionado dominio bajo otro horizonte mediante el descubrimiento de su procedencia”⁵⁷.

⁵⁶ Arendt precisa este punto en una nota del ensayo “Comprensión y política” a tenor del ejemplo del totalitarismo como asunto a comprender: “Los elementos del totalitarismo encierran en sí sus orígenes si por «orígenes» no entendemos «causas». Los elementos por sí solos nunca causan nada. Se convierten en orígenes de acontecimientos si y cuando cristalizan repentinamente en formas fijas y definidas. Es la luz del acontecimiento mismo la que nos permite distinguir sus propios elementos concretos dentro del infinito número de las posibilidades abstractas, y es esta misma luz la que ha de guiarnos retrospectivamente hacia el oscuro y equívoco pasado de estos mismos elementos. En este sentido es legítimo hablar de los orígenes del totalitarismo, o de los de cualquier otro acontecimiento histórico” (H. Arendt, *Ensayos de comprensión 1930-1945, op. cit.*, p. 387). No sólo el acontecimiento trasciende cualquier conjunto de “causas” q pueda pensarse, continúa Arendt: es que este pasado mismo sólo emerge en su figura definida, como precisamente distinta del conjunto de potencialidades que encerraba, a la luz del acontecimiento mismo. El acontecimiento ilumina su pasado, no se deduce de éste. Hay *historia* para Arendt cuando un revoltijo de hechos queda iluminado *como* pasado por un hecho presente y puede por ello contarse como relato con comienzo y fin. Ese comienzo había permanecido oculto: el acontecimiento no puede sino aparecer como un fin de ese comienzo, y sólo como fin, como consumación, podemos comprenderlo.

⁵⁷ E. Vollrath, *op. cit.*, p. 29. Vollrath señala que el dominio de la comprensión metafísica de lo político era tan incondicionado que sólo un acontecimiento, una cierta experiencia de lo absolutamente inaudito, podía liberar para poder pensar un nuevo concepto de lo político. Para Arendt, afirma Vollrath, este acontecimiento fue el triunfo del régimen NS en Alemania. No podemos hacernos cargo aquí de este asunto, pero sí habría que señalar lo siguiente: la novedad del nazismo es una novedad en términos políticos, no metafísicos. Es decir: se trata ciertamente de un desplome de toda la tradición política, en el sentido de que el nazismo no se deja pensar ni como simple militarismo, ni como imperialismo, ni como racismo, ni como nacionalismo –basta atender a la destrucción absoluta a manos de los nazis de las estructuras y principios del ejército alemán, el Estado, o simplemente de los nacionalistas conservadores–, y de ahí la imposibilidad, patente en Nürenberg, de juzgarlo conforme a los patrones morales, políticos y penales de nuestra tradición, que presuponen individuos que inician cadenas de acciones (asesinatos, etc.) a partir de motivos, lo cual no era patentemente el caso. Asimismo no se deja encajar en categorías clásicas como la distinción kantiana *forma imperii* – *forma regimini* o las nociones de Montesquieu de “estructura” y “principio de gobierno”. Ahora bien, como señala Vollrath (*ibidem*, p. 31 y ss.), puede aprehenderse la estructura de la “acción totalitaria” propia del nazismo como inversión de las categorías metafísicas fundamentales de realidad y posibilidad, a saber, como un hacer total que reposa en el principio de una voluntad incondicionada. Esta voluntad no se halla vinculada en modo alguno al mundo o limitada por alguna realidad, sino que realiza incondicionalmente cualquier posibilidad, la posibilidad en sí misma; hace real todo lo posible, aleatoriamente, y su máxima es: “quiero, porque quiero – que sea hecho y llevado a cabo.” Por eso, el principio de la acción totalitaria es: “todo es posible”, esto es, todo lo que le sobrevenga al arbitrio de la voluntad incondicionada, y esto es el dominio entero de lo posible. Es decir, el nazismo sustituye la realidad del mundo por el reino de lo posible en una aniquilación incesante de la estabilidad de lo real y fáctico en favor del reino ficticio de

También Simona Forti, en su libro sobre Arendt, destaca la unión estrecha entre los dos momentos de crítica a la metafísica y nuevo concepto de lo político: “el replanteamiento de la política forma para H. Arendt un todo con la operación de *démontage* que se viene llevando a cabo con respecto a la historia de la metafísica y de la filosofía política”⁵⁸. La filosofía sería una perspectiva externa respecto del discurso tradicional con el que desmontar tal discurso, desenmascarando las dinámicas a través de las cuales se ha constituido como dominante nuestra tradición de pensamiento. A su vez, lo político, por su irreductibilidad a los conceptos políticos heredados, se considera el asidero para poner bajo acusación a toda la historia de la metafísica.

La metafísica se comprende aquí, para Forti, como aquel conjunto de categorías que fijan y ponen orden en el mundo de experiencias elementales, en el mundo de vida, en los fenómenos dados. Pues bien, en su deconstrucción se trata de, partiendo de la conciencia de hallarse en el final de una tradición, mirar a la misma y someter a los conceptos transmitidos a nuevas preguntas. Preguntas tales como: ¿Qué sistematicidad cabe encontrar en un discurso reiterado y asentado? Lo que hemos delimitado como “metafísica” o “comprensión metafísica de lo político”. ¿Qué supuestos han regido para que se considere un discurso específico, con un lugar y un momento histórico de nacimiento, como hegemónico? La mentada primacía de la presencia y el pensamiento en clave de oposiciones duales, como resultado de la valoración de la actividad de la contemplación por encima de las demás. ¿Qué tipo de experiencias se encuentran a su base, cómo este discurso pone orden en ellas? Arendt acomete una desestructuración de las principales falacias metafísicas, mostrando la concreción física y fenoménica de las experiencias que se hallan a la base de los conceptos filosóficos eternos e ideales y verificando como tales experiencias han sido hipostasias para ser transformadas en esa “ciencia terrible” llamada metafísica. En este caso, el aislamiento, la soledad, el fastidio respecto de todo lo que se mueve alrededor, la sensación de encontrarse en un eterno presente fuera del espacio y del tiempo como condiciones de la experiencia del pensar. Así, un “yo que piensa” se convierte en una *res cogitans* separada del cuerpo, el mundo deviene un pálido reflejo de una realidad suprasensible: en fin, ser se identifica con pensar. En fin, ¿qué otras experiencias han sido dejadas atrás, silenciadas o negadas? Ya lo hemos dicho: la filosofía política de la tradición puede entenderse como intento sistemático de liberarse del auténtico significado del actuar político.

lo posible. Con este primado de lo posible y la potencia de la voluntad de invierten la metafísica tradicional, que otorgaba un primado a la presencia, la estabilidad y la realidad; en ese sentido es novedoso el nazismo. Pero no lo es en tanto, como mera inversión, permanece dentro de la estructura metafísica como tal, al igual que según Arendt, en suma, habría hecho Marx. Cf. *supra*, apartado 3.

⁵⁸ S. Forti, *op. cit.*, p. 52.

En esto reside el ensayo filosófico propio de Arendt, y su volverse hacia Marx como parte de él: en tomar lo político como suelo desde el que poner en jaque a la tradición metafísica. Así salva Arendt a Marx, como un eco, o una voz a veces silenciada, que acompaña su propio gesto: “La consecuencia que Marx sacó de la filosofía de la historia de Hegel (...) fue que la acción, contrariamente a la tradición filosófica, estaba tan lejos de ser lo opuesto del pensamiento que ella era su verdadero vehículo, es decir, su vehículo real, y que la política, lejos de estar infinitamente por debajo de la dignidad de la filosofía, era la única actividad inherentemente filosófica”⁵⁹.

⁵⁹ H. Arendt, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, *op. cit.*, p. 66.