

HANNAH ARENDT

La primacía moral de la política

SALVADOR GINER

La ausencia de la filosofía moral pública

La tarea de reincorporar la filosofía moral al pensamiento político tiene su punto de partida en la obra de Hannah Arendt (1906-1975). Una pensadora que nunca compuso un tratado de filosofía moral.

A lo largo de más de un siglo el progreso de las ciencias sociales había hecho una considerable labor de zapa que socavó los cimientos de toda filosofía política uncida a una teoría ética. Ello no acaeció solamente porque la ciencia social atacara de frente las aspiraciones de la filosofía moral. Fue también fruto indirecto del modo mismo con que un sector cada vez más visible de tales ciencias prescindía de toda consideración moral en sus análisis, cuando no afirmaba su absoluta indiferencia ante la ética.

Sería erróneo asumir que toda la ciencia social tomó una deriva amoral. Al contrario, la afirmación de que las ciencias sociales, y especialmente la sociología, se constituyeron como disciplinas amorales es gratuita. No cuesta demasiado demostrar que una parte esencial de la ciencia social se ha enfrentado con notables resultados a los problemas morales de nuestro tiempo y hasta ha propuesto soluciones originales y robustas. Pero aunque ello sea así¹, lo cierto es que la percepción por parte de algunos pensadores —entre los que se halla Arendt— es que la ciencia social consiste en un ejercicio positivista, conductista y empiricista, ajeno a la condición esencialmente moral de los seres humanos. Su éxito mundano era el eco de la infausta victoria de una mentalidad presuntamente científica, incapaz de comprender nada de lo que realmente nos hace humanos, es decir, responsables.

Al cinismo ambiental que había de ganar gran número de conciencias libres a par-

tir de la Gran Guerra de 1914 pronto se añadió una invasión del campo cognoscitivo académico por todo un lenguaje sobre historia, economía, política y cultura que hacía uso de una panoplia conceptual científica, con toda su presunta neutralidad ética. Era el suyo un idioma anónimo, en el que ‘fuerzas’, ‘vectores’, ‘factores’, ‘intereses clasistas’ y demás abstracciones de pretensión técnica venían a suplantar el vocabulario moral tradicional, propio de toda la historia del pensamiento social. (Incluso el de quienes, como Schopenhauer y Nietzsche, habían instalado en él un léxico subversivo y perturbador.) El vaciamiento de toda carga moral en el método y contenido de una parte sustancial de la ciencia social, combinado con su notable aceptación académica y periodística, dejaba en situación muy precaria a aquella filosofía política que no supiera aliarse con ella.

Para rematar el desastre, el lenguaje de la indignación moral demagógica y atolondrada caía presa de las ideologías más vulgares y, pronto, peligrosas. El confinamiento del idioma moralista farisaico y maniqueo a las ideologías —en su caso extremo, al fascismo y al stalinismo— dejaba huérfano o ponía en peligro cualquier discurso que escapara a sus vilezas. Y éste, por su parte, se veía arrinconado por su otro flanco por aquellas ciencias sociales que pretendían desahucarse de toda tarea moral. Así, la filosofía política de Maquiavelo se degradaba en ciencia política; la concepción de los sentimientos morales de Adam Smith degeneraba en econometría; la preocupación por la liberación de la humanidad propuesta por Karl Marx, se deterioraba en sociografía y encuestas demoscópicas. Atenazada entre la ideología y la pseudociencia, parecía la filosofía política laica, racional y éticamente ilustrada.

Así las cosas, no puede sorprender que Hannah Arendt aludiera a las nuevas disciplinas y técnicas sociales con notable frialdad o mal contenido desdén, al tiempo que arremetiera sin miramiento alguno contra la ter-

giversación del pensamiento político a manos de las ideologías totalitarias. La originalidad de su solución ante aquel doble asalto a la razón estriba en que no se aferró a una tradición filosófica determinada, como podría haber sido la continuación de una filosofía social tradicional, sino que respondió con el cultivo de una vía inusitada. Hannah Arendt restituyó la fibra moral a la filosofía política mediante una senda de innovación en la que se recogía de la tradición el elemento de preocupación moral esencial —la de la búsqueda de la buena sociedad, en su caso a partir de Aristóteles y San Agustín— pero que se manifestaba en una labor heterodoxa, impaciente e inclasificable. Se componía ésta de un cultivo ensayístico y erudito a la vez de la historia, el uso de ciertos conceptos básicos de la sociología alemana, la afinidad con algunas posiciones de la fenomenología y el existencialismo, la incursión en el periodismo y el amor casi voluptuoso por el idioma. La ‘inclasificabilidad’ de la obra que de ello resultó es ya legendaria.

Quienes en un primer momento intentaron descalificarla por ser su autora deficiente historiadora, débil politóloga, peor socióloga y notable ignorante de la economía, por no mencionar a quienes la descontaron como filósofa, han pasado a una oscuridad de la que nunca debían haber intentado zafarse. No están los tiempos como para que quienes hablan de purezas disciplinares o, peor, predicen la interdisciplinariedad sin tener nada que decir, se permitan tales lindezas con la ingente obra de Hannah Arendt.

Para entenderla hay que retener, por lo pronto, un elemento epistemológico crucial, que parte a no dudar de su época y sus maestros —Husserl sobre todo— que es el de su permanente punto de arranque. Trate de lo que trate, Arendt parte de los hechos, las cosas, los acontecimientos. Nunca de una teoría previa general. Es un método al que alguien llamó fenomenológico. (Ella aceptó con reservas

¹ Me he ocupado de ello en S. Giner ‘Sociología y filosofía moral’ en V. Camps, comp. *Historia de la ética*, Crítica, Barcelona, 2000, Vol. III, págs.118-162.



que se la tuviera por miembro de esa escuela, por lo menos en una ocasión²). Fue ese el criterio, más que el método, que le permitió llegar a conclusiones tan obvias – que sacarían a la sazón de sus casillas a tirios y troyanos– como la de que la *situación totalitaria* es la base del totalitarismo –sea este nazi o bolchevique, o de otra suerte imaginable, tal vez futura– al margen de cuáles sean las diferencias entre ellos o el contenido de sus ideologías hostiles. Para Arendt, uno parte del campo de concentración, de la policía secreta, de la persecución política, y construye luego su teoría, sus hipótesis y sus explicaciones.

La teoría debe serlo *ex post facto*. Predica con el ejemplo: no parte de una teoría –la del imperialismo capitalista y nacionalista o la del anarquismo libertario– para comprobar luego cómo se comportan sus representantes o cómo funcionan

sus instituciones, sino al revés. Lo crucial es el fenómeno a captar, entender y explicar. Cuando se le identifica en otro tiempo y lugar se hace posible la generalización, con lo cual se soslaya toda fragmentación de la realidad. Aunque lleve nombres diversos en lugares y tiempos diferentes. Es eso lo que permite afirmar sin rodeos que fascismo y stalinismo ‘son lo mismo’, al tiempo que nadie niegue que sean tan diferentes entre sí en no pocos sentidos.

Se suele olvidar que Arendt extendió ese criterio a procesos históricos que no eran ni fascistas ni stalinistas. No estaba obsesionada por ellos. Hay una larga sección en *Los orígenes del Totalitarismo* dedicada a una evaluación del imperialismo liberal y capitalista a lo largo del siglo XIX³. Ni la izquierda más antiimperialista de la época supo expresar con mejor tino los desafueros y malda-

des de la aventura colonial europea. Su minucioso cuestionamiento del sionismo en el momento en que más incómodo era ponerlo en práctica, y más aún para una hebrea perseguida como ella, es otro ejemplo de la amplitud de sus preocupaciones.

Mi alusión a su inclusión de la idea de sociedad buena en el contenido de su obra como filósofa política tiene también otra implicación. Su filosofía moral es pública. La ética moderna había derivado en muchos países hacia un análisis de los dilemas morales individuales y la buena conducta de las personas. Esta loable empresa a la que la escolástica de la filosofía analítica contemporánea ha dedicado tantos y refinados desvelos ha topado siempre con ciertas dificultades que no ha logrado superar tras más de un siglo de esfuerzos denodados. No es la menor de ellas el hecho bruto de que la mayor parte de los seres humanos sepa con prontitud si un robo es un robo, una mentira una mentira y una traición una traición. No les hace falta ser catedráticos del ramo para identificar la falsía, la buena fe, la mala,

² E. Young-Bruhl *Hannah Arendt, Biographie*, Calmann-Lévy, Paris, 1999, pág. 531. (*Hannah Arendt. Una biografía*, Paidós Testimonios, Barcelona, 2006.

³ H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* Alianza, 2005.

la lealtad, la deslealtad y demás aspectos de la vida moral o inmoral de las gentes. No sostengo con ello que no valga la pena elaborar una teoría ética del comportamiento individual y de sus aporías, ni que la filosofía deba abstenerse de construir los códigos éticos laicos que convendría poner en práctica⁴. Los dioses me libren de dar tales consejos. Lo que sí pienso es que, a partir de Arendt, una filosofía práctica que concentre sus esfuerzos sobre la urdimbre moral de la modernidad y que identifique el deber ser de nuestro orden cívico, político y económico tiene mayores posibilidades de aportar algo en el terreno moral a nuestra *vida común* que otras vías, más orientadas hacia lo subjetivo e individual. (Vida común, no solamente en común, es una noción clave en Arendt.)

Los dilemas morales del individuo tendrán su consolación por la filosofía, por decirlo con Boecio, pero los descalabros de la vida social, las carencias de la democracia, los estragos de la injusticia, o la historia de nuestra barbarie⁵ tal vez puedan hallar algún remedio en una filosofía práctica pública o de la vida común. En la restauración de la moral a la filosofía política, que es lo que logró con singular tino Hannah Arendt. Aunque en ello se encontró, a la sazón, prácticamente sola. La recuperación de la preocupación por la ética societaria tanto en la filosofía política como en la teoría social ya es hoy un hecho consumado y uno de los acontecimientos intelectuales más considerables de los últimos decenios⁶. Aunque no siempre sus representantes sigan las huellas de Hannah Arendt o compartan sus posiciones, difícil será que en la historia de las ideas no aparezca su obra como el momento inicial, el de 'natalidad' –por decirlo en estricto lenguaje arendtiano– de esa feliz reinstauración.

⁴ Cf. las razones de Bryan McGee para eludir toda incursión substancial en una justificación teórica de la ética individual. Argumenta razonablemente que los problemas morales individuales no son filosóficos sino prácticos. *Confessions of a Philosopher*, Orion Books, Londres, 2004, págs. 591-592.

⁵ J. Glover *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century* Yale University Press. 2001. Cf. cita de Collingwood en portada: 'The chief business of twentieth century philosophy is to reckon with twentieth century history'.

⁶ La teoría de la justicia de John Rawls, publicada en 1971, suele señalarse como hito que indica esa consolidación. Por su parte la reintroducción de la ética en la teoría económica se percibe ya en la obra de Amartya Sen (*Social Welfare* es de 1970). En sociología el esfuerzo por reafirmar el vínculo moral de la disciplina no desaparece pero obras como la de Barrington Moore *Social Origins of Dictatorship and Democracy* de 1966 ya no dejan lugar a dudas sobre su vigorosa presencia. De este autor cf. también *Principios de desigualdad social: ensayos sobre moral económica* (Hacer, Barcelona, 2005) con prólogo de M. Pérez Yruela. (1ª edición norteamericana, 1998).

Mal radical, mal banal

Una corriente evaluadora del pensamiento de Arendt asume que la pensadora fue evolucionando desde una posición en la que dedicó su atención al análisis del mal absoluto o radical de la modernidad –el terror totalitario– para ir después descubriendo otra suerte de mal, el banal, el rutinario, ignorante e irresponsable, vinculado a él pero distinto. Este último sería la más refinada manifestación de la barbarie moderna⁷. No es éste el caso. En la obra de Arendt no hay migración de una a otra posición. Tampoco hay conexión íntima, contra toda apariencia, de la noción kantiana de 'mal radical' con la arendtiana de igual nombre, cosa que puede entenderse cuando recordamos que a Hannah Arendt no le interesaba la filosofía política y moral de Kant⁸.

Aunque sus tesis sobre la banalidad del mal político totalitario no vieron la luz hasta la publicación de sus artículos periodísticos en el *New Yorker* sobre el juicio del genocida Adolf Eichmann en Israel, toda la argumentación sobre la aplicación rutinaria y anónima del mal en los regímenes despóticos modernos se halla ya en *Los orígenes del totalitarismo*. Estamos, pues, ante una concepción unitaria y simultánea del mal que, según Arendt, posee dos dimensiones: la del mal radical y la del banal. Éste último es la expresión cotidiana, funcional, mecánica –la aplicación racionalizada y burocrática de lo irracional– que mana directamente de una maldad radical. Entre ambos hay, a lo sumo, un cambio de acento.

Lo esencial en todo esto para lo que intento expresar es que hay en Arendt una reinstauración del mal en el núcleo del pensamiento moral y político. El creciente descrédito del pecado durante los tiempos modernos constituye la raíz de la desaparición del mal y de la maldad del discurso moral filosófico. (Nunca, naturalmente, del meramente ideológico, en el que la identificación y demonización del enemigo es esencial para su existencia.) No es éste el lugar para describir las harto conocidas causas de la muerte de Satán en el pensamiento laico occidental, con ramificaciones hoy en el religioso, puesto que hasta las mismísimas iglesias se encuentran incómodas ante Belzebú y demás

⁷ R. Bernstein 'Did Hannah Arendt Change her Mind?: From Radical Evil to the Banality of Evil' en L. May y J. Kohn, comps. *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1996, págs. 127-146.

⁸ Para la noción de Immanuel Kant, cf. la primera parte de su *Religión dentro de los límites de la mera razón*, sobre 'el mal radical en la naturaleza humana'. J.C. Poizat *Hannah Arendt, une introduction*, La Découverte, París, 2003, pág. 278.

espíritus malignos, otrora tan prominentes en su mitología. Por su parte, en el mundo de la ciencia hay aún menos lugar para el demonio que para los dioses. Restaurar el mal –radical, banal o de otra índole– en la esfera del discurso filosófico moral sin caer en el oscurantismo ni en la fe sobrenatural tenía que ser por fuerza una proeza intelectual. La que llevó a cabo Hannah Arendt.

Esta se consolida, en su caso, mediante la eliminación paradójica de toda maldad por parte del sujeto. La insistencia de los magistrados que juzgaban a Eichmann en considerarlo culpable, es decir, responsable según su conciencia, según la tradición más acrisolada de la jurisprudencia occidental, era el mayor yerro de todo el proceso, según Arendt. El hecho esencial era que Eichmann *no pensaba*. Cumplía. Al igual que, más tarde, cumplirían los torturadores que en la Argentina u otros países víctimas de dictaduras, alegaban 'obediencia debida' para cometer sus tropelías. El funcionario de la muerte Adolf Eichmann, era un probo ejecutor. La producción industrial de la muerte y la racionalización⁹ (en el sentido de productividad maximizada) de la desolación y la inhumanidad eran también lo que banalizaba el mal. Eichmann era sin duda un ser abyecto y un pobre hombre, bastante inteligente para ciertas cosas y no muy brillante para otras salvo en su minuciosidad destructiva y metódica, pero no era el monstruo de maldad que los jueces imaginaban. El argumento ha sido repetido demasiadas veces y más elocuentemente (sobre todo por la propia Arendt) para merecer mayor desarrollo aquí. Lo que interesa es evocar el hecho de la entrada del mal –en sus dos dimensiones, la radical y la banalizada, moderna– en la teoría política.

Si bien ese paso entraña, como señalo, un replantamiento de la filosofía política contemporánea, transformándola en filosofía política moral (o moral política), el gran avance esconde una dificultad difícil de soslayar. Como categoría que se preste a una argumentación rigurosa en teoría política, la del mal, con todo y con ser necesaria en principio, es huidiza. Invita a que los pensadores de la política, la libertad y la responsabilidad (o de las tres cosas a la vez, pues suelen ir juntas) sigan esquivando su uso.

Mas una cosa es que no estemos aún en condiciones de elaborar una noción teórica y argumentativamente viable del mal y otra

⁹ La noción de racionalización en el sentido de máxima productividad 'de cualquier cosa' aparte de su bondad o maldad es analizado por Max Weber. Cf. mi taxonomía de las diversas acepciones del concepto weberiano de racionalidad en S. Giner *Teoría sociológica clásica*, Ariel, Barcelona, 2004, págs. 287-282.

que podamos prescindir de esa noción. La teoría social ha logrado habérselas con nociones que nadie hubiera pensado capaces de entrar convincentemente en ella y que son hoy esenciales. Pienso en el concepto de ‘carisma’, entre otros, que ocupa ya el lugar que le corresponde; y no sólo en el análisis de las creencias religiosas y los movimientos religiosos, sino también en los políticos. De este último campo, el del carisma político, se ha extendido hoy a la sociología de la cultura y de la comunicación. En él sus varias ramificaciones –la fama, la popularidad, el aura de la celebridad y el atractivo publicitario manufacturado– son ya hasta material en peligro de trivialización¹⁰.

La cuestión filosófico-política del mal es hoy una cuestión abierta que de no resolverse podría convertirse en una *quaestio disputata* endémica. Una cuestión no resuelta o irresoluble que obligaría a la teoría política a seguir su triste camino utilitarista –el militante anti-utilitarismo de Hannah Arendt habría resultado inútil– sin poder explicar la vida de los hombres en términos trágicos de responsabilidad, racionalidad y libertad. Si bien sabemos, por un lado, que la maldad –radical y banal– debería ser componente de una teoría moral de la política, por otra sabemos también que son nociones aún prácticamente intratables, incómodas como mínimo. Y a la vez, desde esa perspectiva –que es forzosamente laica y racional– imprescindibles. No podemos confinar el mal a los pronunciamientos de los ideólogos y los demagogos, sean éstos guías iluminados de sectas fanáticas y terroristas o presidentes de gobiernos democráticos e imperiales, dispuestos a la devastar el mundo en nombre del Todopoderoso y en contra de Satán. La situación no es halagüeña, ni en el mundo real, por así decirlo, ni en el de producción teórica de la moral política.

Revolución y pluralidad

No estoy en condiciones para salir del atolladero teórico. Siento la desazón de quien invoca una necesidad intelectual a sabiendas de que no tiene la fórmula para satisfacerla convincentemente. Sin embargo, tengo para mí que el análisis del modo con el que Hannah Arendt se enfrentó a un asunto tan definitorio para nuestro tiempo como es la revolución puede darnos algunas indicaciones de cuál podría ser la senda a seguir para incorporar el mal en la filosofía política.

Hannah Arendt se adentró en un terreno en el que, precisamente, hay excelente

material sociológico acumulado, hasta tal punto que hoy en día es posible elaborar una interpretación asaz satisfactoria de los procesos revolucionarios en el mundo moderno, si bien una parte señalada de lo aportado sea posterior a su ensayo *Sobre la revolución*, que publicó en 1961. Característicamente, *Sobre la revolución* soslaya algunas de las buenas interpretaciones sociológicas sobre las causas de la revolución ya conocidas a la sazón para adentrarse en la que es para su autora la cuestión esencial: la del establecimiento del reino de la libertad por parte de ciudadanos responsables. No era siempre ésa la preocupación de los sociólogos de la revolución. (Lo ha sido, eso sí, después.) No deja de llamar la atención, empero, que uno de los más brillantes, sino el más original de todos ellos, Alexis de Tocqueville, ocupe un lugar central en el análisis arendtiano. A pesar de su deuda con Tocqueville Arendt soslaya la descripción de la concatenación de causas y acontecimientos revolucionarios para concentrarse exclusivamente en la constitución y textura de ese *novus ordo saeculorum* que quisieron establecer, por vez primera en el mundo¹¹, las revoluciones norteamericana y francesa.

Sobre la revolución puede interpretarse correctamente como explicación de dos modos de concebir ese *novus ordo*, como evaluación de dos vías muy distintas de hacerlo realidad entre los hombres. Cabe entender también ese ensayo como continuación, sin fisuras, de la obra sustancial inmediatamente anterior de Hannah Arendt, *La condición humana*. Ésta perspectiva es más interesante que la de considerar su estudio sobre la revolución como obra relativamente aislada. Así, en la taxonomía del comportamiento humano que establece *La condición humana* según los tres niveles de conducta –la labor o trabajo (*labor*, en el inglés norteamericano original), obra (*work*) y acción (*action*)¹²– la última categoría posee un conjunto de características que la hacen distinta de las otras dos. La acción es particularmente política. Si por un lado el *trabajo* (del latín *tripalium*, una tortura para esclavos castigados) nos acerca a lo biológico y a la mera faena de vivir, sobrevivir y ganar el sustento, por otro, *la obra* nos aproxima a la artesanía, al buen oficio, al arte y al artificio, a la construcción. (Decimos de una casa

que es una obra, o de una escultura o pieza musical que son obras de arte, como decimos también de la labor de un profesional: ‘es su obra’; o de algunos (La conefectos de la vida moral: ‘una obra de caridad’.) La *acción*, en cambio, es interacción pública de seres libres en su elaboración conjunta de la vida común. Esta, en sociedades ‘avanzadas’ (como lo era la de Atenas tras Solón o las occidentales en las puertas de la modernidad) posee necesariamente una dimensión pública. Al *homo faber* capaz de crear su obra se superpone en ellas, sin obliterar estadios anteriores, el hombre de la *vita activa*, responsable, solidario, en conversación permanente con los demás y con ellos dispuesto a consolidar una vida en *res publica*, la única adecuada a la acción. Las otras formas de actividad –el trabajo y la obra– sobreviven y hasta medran bajo tiranías y dominaciones de toda suerte, pero la *vita activa* sólo florece en la república.

Esto es, naturalmente, menos que un resumen de lo que propone *La condición humana*. Es una mera evocación. Para el propósito de la presente reflexión, que es habérmolas con la cuestión del mal, lo conveniente es subrayar que Arendt descubre una relación directa entre vida activa y vida pública, y entre éstas y la textura republicana de la politeya. Ésta no se identifica con la naturaleza democrática del orden político: para Arendt la democracia entraña el reino de las mayorías, la imposición –a veces legítima– de los representantes de las mayorías, que suelen ser una minoría y hasta una oligarquía ‘democrática’¹³. Lo que cuenta decisivamente en la república, en cambio, es la capacidad de decisión mediante la deliberación, la consideración sosegada y el debate públicos de los asuntos del mundo común o compartido, de la politeya.

Con ese criterio los veredictos que deban pronunciarse sobre las dos revoluciones seminales de la modernidad, la yanqui y la francesa, tienen que ser forzosamente distintos. Lo esencial desde perspectivas diferentes a la suya podría ser averiguar en qué medida cada revolución emancipó a la ciudadanía de sus servidumbres feudales o de obediencia al monarca absoluto; o cómo permitió que cada cual entrara en la liza de la concurrencia individualista sin más ingerencia estatal que la necesaria para proteger el fomento de los intereses individuales o corporativos. Desde la perspectiva de Arendt, sin embargo, lo decisivo es determinar en qué sentido una u otra revolución creó las condiciones para que

¹¹ Con las consabidas excepciones anteriores, durante los movimientos milenaristas medievales y renacentistas y con las diversas intentonas protestantes utópicas.

¹² Otros autores traducen estas tres nociones de modo algo distinto al mío. El texto de H. Arendt es *The Human Condition*, Chicago, 1958. Edición consultada, Doubleday, Nueva York, 1961. (*La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005).

¹³ No hay referencias a Roberto Michels y su ‘Ley de hierro de la oligarquía’ en *Sobre la Revolución*, Alianza, Madrid, 2004.

¹⁰ Cf. S. Giner *Carisma y razón*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

la ciudadanía persiguiera una *vita activa* propia de seres libres y responsables, una vida que entiende la participación en la cosa pública como manifestación paradójicamente, de la autonomía del ciudadano. En la vida tribal no se participa: se es elemento del todo. En el otro extremo, en una sociedad hipermoderna carente de una auténtica ciudadanía, tampoco se participa porque se es público, o consumidor, o presa de la publicidad y la propaganda. En contraste con esas situaciones límite, el ciudadano autónomo es el que consciente y voluntariamente participa.

La simpatía de Hannah Arendt por la solución norteamericana —la republicana jeffersoniana, para ser más precisos— se basa en ese criterio. No atiende —¿menester es decirlo?— a la transformación ulterior de los Estados Unidos en potencia mundial hegemónica apoyada en un potente capitalismo industrial sin precedentes. Sin idealizar indebidamente el tejido cívico yanqui del momento prerrevolucionario y del revolucionario, Arendt detecta, siguiendo la huella de Tocqueville, un grado de autodeterminación ciudadana de la vida común, de participación activa en lo público, que no encuentra parangón en la Francia de la época. La oleada revolucionaria francesa entrañó una intervención emocional de las turbas y un frenesí de comités y comisiones de conspiradores que desembocó con extraordinaria celeridad en el Terror. La República de Robespierre degeneró pronto en la negación de todo republicanismo cívico. (Aunque éste fuera proclamado a los cuatro vientos.) La acción propia de la *vita activa* llevó allí a la inacción, al temor político, a la proclamación huera de la *vertu patriotique* del ciudadano y a la entronización oficial del maniqueísmo. La idolización de un emperador belicoso y endiosado, un general trepador, fue el patético final de esa historia.

La revolución francesa condujo, con su homogeneización de una ciudadanía convertida en masa (como lo sería en mucha mayor medida más tarde bajo el totalitarismo del siglo xx—), a una anulación del hecho fundamental de toda politeya de gentes libres: la pluralidad de los humanos. La razón esencial de la existencia de los seres humanos como animales políticos —capaces de acción— no es que pertenezcan a una especie de simios superiores dotados de razonamiento. Es que son esencialmente diferentes entre sí. Los seres iguales no necesitan discernir, debatir, juzgar y actuar según tales criterios. La diferencia entre nosotros es lo que nos obliga a que tengamos que ponernos de acuerdo. Si no nos pone de acuerdo un tirano o el dominio del señor, tenemos que pensar. Pensar, esto es, sin

anularnos los unos a los otros. Recuérdese, Eichmann no pensaba; por eso podía aniquilar inocentes a mansalva pero *con miramientos*, es decir, con miramientos a la ley nazi, que le obligaba a no tenerlos ante nada ni nadie: gitano, republicano español, hebreo o demócrata de cualquier país europeo, empezando por Alemania.

Cultivamos la *vita activa* porque somos distintos. Los semejantes en todo no necesitan elaborar un espacio común público. Viven sumergidos en su tribu y tradición. O en el adocenamiento de la sociedad ultramoderna. En ambos casos no hay conversación. La condición dialógica es la propia de la *vita activa*. El pensamiento, incluso el filosófico, surge de la conversación. Los diálogos ‘socráticos’ de Platón eran algo más que una estrategia para presentar el pensamiento. Entrañaban un reconocimiento del hecho seminal al que Arendt atribuye el origen de lo político en libertad: la pluralidad humana.

Me acerco ahora a la cuestión del mal: la revolución construida sobre un fundamento ideológico rígido, que subordina y anula la autonomía de la sociedad civil, engendra una afirmación dogmática del bien —de la virtud pseudorepublicana proclamada constantemente por Robespierre— que no sólo permite sino que fomenta, exige, el funcionamiento sistemático, rutinario, del miedo político: el terror. De la guillotina francesa al *gulag* stalinista hay un hilo conductor sin solución de continuidad.

Desde una perspectiva arendtiana, y según una posible interpretación en ningún lugar explícita en su obra¹⁴, el mal, en la modernidad democrática, es la anulación del pensamiento crítico de la ciudadanía por medio de la rutinización de su vida y la producción industrial (hoy, mediática) de sus sentimientos, percepciones y pensamiento.

Sin evocar la larga sombra de Max Weber, Hannah Arendt explora y explica la gran paradoja de la revolución monolítica: la de su rápida degeneración en su propio contrario a través de su tergiversación del bien (el *novus ordo saeculorum*) en mal, la destrucción de la autonomía de la sociedad civil y la libertad individual. La obsesión de aquel sabio sociólogo fue la de desvelar el enigma de la transformación de los procesos históricos liberadores y creativos en sus contrarios: del evangelio de San Mateo a la Santa Inquisición, de la individualismo liberal a la burocracia inmisericorde. Podríamos añadir: del comunismo libertario a la degradación del bolchevismo en terror po-

¹⁴ La mayor aproximación se halla en H. Arendt *The Human Condition*. VI Parte. (Mi edición, Doubleday, Nueva York, 1961, págs. 225-298).

licial¹⁵. Si más tarde el Maoísmo —y su terrorífica ‘revolución cultural’— y Pol Pot no hubieran ocurrido habría cabido la posibilidad de confinar estas nociones, a la vez weberianas y arendtianas, a un episodio del pensamiento político moral. Tendría entonces solamente interés histórico. No ha sido así. No puede ser así.

El republicanismo cívico

Toda república es democrática pero no toda democracia es republicana¹⁶. El desvelo de Hannah Arendt por mantener una distinción nítida entre república y democracia le permitió identificar en esta última un potencial para la demagogia, la manipulación de la ciudadanía (por seducción, propaganda o distracción consumista) y la degradación del hombre libre en hombre masa que la llevaron a constituirse en una pensadora enraizada en la tradición filosófica del republicanismo. Era ésta en aquel entonces una corriente minoritaria y casi olvidada, aunque históricamente poderosa¹⁷. Tras la aportación de Arendt fue recuperada para la filosofía política de fines del siglo xx y principios del XXI. No obstante, no todos sus representantes de hoy se reconocen en deuda directa con nuestra pensadora. Habrá que suponer que la preocupación por desentrañar la sabiduría de Tucídides, Cicerón, Maquiavelo y hasta Tocqueville o los fundadores de la república yanqui no les deja mucho lugar para atender a la mayor pensadora política del siglo recientemente fenecido.

La única tradición filosófica a la que Hannah Arendt pertenece de lleno es a la republicana. No hay texto evaluador de su aportación que no subraye su vinculación cualificada o ambigua a ésta o aquella corriente. Los observadores suelen indicar que Arendt es ‘bastante’ existencialista, ‘algo’ o hasta ‘muy’ fenomenóloga, de izquierda pero de derecha, sionista pero antisionista, universalista pero relativista, y así sucesivamente. Siempre hay quien piense que vale la pena entretenerse en averiguar si son galgos o si son podencos. Arendt es presa ideal para tales exploradores del sexo angélico. De lo que no cabe duda es que es republicana¹⁸. Es la gran pensadora republicana del siglo xx.

¹⁵ La presencia de Weber en *La condición humana* es evidente, con varias y significativas citas, pero no entra de lleno en su argumentación.

¹⁶ Quede expresado de ese modo, siempre que se acepte que ‘el republicanismo aristocrático’ es una forma restringida de republicanismo —es clasista— que sólo posee interés arqueológico.

¹⁷ Sobre esa tradición hay ya abundante literatura disponible, debido a un renacimiento del interés a partir de los años 90. Cf. mi propio ensayo ‘Las razones del republicanismo’, en esta misma revista (*Claves de la razón práctica*, nº. 81, 1998 págs. 2-13)

¹⁸ Para una presentación de la posición republicana

Si lo hubiera sido de otra otra época, como un Tocqueville lo fue en la anterior centuria, su republicanismo no hubiera necesitado de ciertas precisiones, como la elemental, señalada espero que diáfana más arriba, de que la filosofía política republicana contemporánea posee, por lo pronto, dos sendas que conducen a universos opuestos. La una, la de Maximilien Robespierre, lleva a su propia destrucción y a la pronta voladura de la democracia y la libertad, en nombre de ambas cosas a la vez. La otra senda, la del republicanismo cívico —que no debería poseer epíteto alguno— es compatible con algunos aspectos esenciales del liberalismo, no pocos del socialismo democrático y es afín a un igualitarismo participativo. Hasta tal punto es así que no faltan quienes, cada uno según sus preferencias, subrayan espacios compartidos para intentar demostrar la falta de sustantividad o diferencia de la posición republicana. Aunque discrepe de esa manera de diluir la filosofía republicana subsumiéndola en otras concepciones de la democracia, me abstendré de argumentar aquí lo que he defendido ya en otros lugares¹⁹.

La amenaza inherente a toda democracia no proviene solamente de sus enemigos externos sino de los que están entre los propios ciudadanos. Siempre estará dispuesta una victoriosa Esparta a imponer la tiranía sobre los súbditos de Atenas a través de oligarcas y tiranos atenienses. Los imperialistas invasores del siglo pasado y los del XXI no hacen otra cosa. El nombre del patético amanuense del fascismo Quisling en Noruega alcanzó pronto la resonancia internacional que hoy posee sólo por eso. Los enemigos más insidiosos, sin embargo, son los internos: los promotores autóctonos de la domesticación de la ciudadanía.

La desconfianza del demócrata ante la propia democracia cría desencanto. Y, a veces, un escepticismo rayano en el cinismo. No fue ése el caso de quien tenía todas las razones para abrazarlo, Hannah Arendt. En su lugar se aferró a la profunda convicción republicana de que el hombre²⁰ es capaz de autogobierno y merecedor moral de ejercer-

lo. Esta convicción, merced a un pensamiento anclado en el realismo sociológico propio de la pensadora, no obedece a ningún género de optimismo antropológico. En todo caso, refleja fielmente el principio más universalmente compartido por todos los republicanos: el de la confianza aristotélica en la capacidad de la mayoría de los hombres para practicar la virtud pública y la *filia politiké*, la concordia civil o amor de lo público, siempre que su condición social se lo permita.

Para Arendt la constitución de un espacio público compartido, de ciudadanía, constituye la condición primera del republicanismo y la democracia. Las repúblicas realmente existentes, como la norteamericana, poseen su talón de Aquiles en la restricción de la soberanía cívica mediante la desigualdad²¹ o la exclusión de otras razas a través de la esclavitud, como en el caso de los negros importados de África o el exterminio, como acaeció de los aborígenes indios. El espacio público se logra solamente cuando es materialmente posible el ejercicio de la fraternidad, única vía para el cultivo de la acción (en el sentido arendtiano) como expresión suprema de una humanidad inteligente. Se trata de una acción enraizada en el *principio inmanente* del comportamiento racional de los hombres libres. Lo cual es absolutamente distinto de cualquier ideal impuesto que nos diga cuál haya de ser el bien absoluto²². Esto es propio de las ideologías y aún de ciertas utopías. La *virtù* republicana mana del hombre y no de la doctrina. Incluye una preocupación mínima por el espacio común, que se imputa (aristotélicamente) al común de los humanos. Para Hannah Arendt la virtud cívica es la forma primigenia de toda virtud²³.

Estas concepciones entrañan un énfasis agudo sobre lo público. La libertad individual, crucial para el pensamiento liberal (su noción del estado mínimo tiene su fundamento en ello), lo es también para el republicano, siempre que no haga sombra alguna a la libertad pública. Arendt dice que ésta debe ser prioritaria 'en todas las circunstancias' si queremos que medre la otra. El republicanismo de Arendt es transversal. Su énfasis es sobre la calidad de la urdimbre cívica. Para quienes dedican tanta curiosidad a definir su republi-

canismo frente a otras posiciones posibles, no hay duda que el suyo se acerca a ciertas concepciones libertarias. So pena de ser blanco del sarcasmo de los desengañados, ella jamás dejó de sentir simpatía por los soviets autogestionados de la Revolución rusa, así como por las formas de autogobierno del anarquismo²⁴ español, en especial del anarcosindicalismo ordenado, eficiente y disciplinado de la Cataluña de nuestra contienda civil del siglo XX. Ciertamente es que las fórmulas que propuso para mantener el potencial cívico y de virtud pública de tales estructuras ante el desarrollo devastador de un leviatán tiránico destinado a ahogarlas no parecen muy convincentes. Sin embargo, su insistencia en la necesidad de la institucionalización de la participación cívica en las politeyas modernas se ha convertido en uno de los asuntos nucleares de análisis y discusión en el republicanismo contemporáneo. De hecho, a mi juicio, ése es el problema con el que tiene que enfrentarse la teoría general del republicanismo: el de la viabilidad y constitución de la libertad republicana en las condiciones de hoy. En otras palabras, el del ejercicio palpable de la fraternidad en el seno de la 'pluralidad inherente al universo común' contemporáneo por decirlo en lenguaje estrictamente arendtiano.

La primacía moral de la política

El triunfo del individualismo moderno en todas sus facetas, desde el concurrencial —persecución legítima de intereses personales— hasta el del derecho a la privacidad y su cultivo por cada cual, ha encontrado un desarrollo paralelo en la creciente preocupación por la moral individual. Esto es, por la moral como asunto de conciencia y convivencia o de mera conllevancia entre seres soberanos. La reivindicación de la moral como expresión primigenia y esencial del hombre como animal político en un universo viable y digno ha sido, en cambio, la constante de la filosofía republicana. Esta última es tan hostil a la absorción de la vida individual por la esfera pública como lo es a la inhibición cívica. Tal inhibición difiere por completo de la apatía política, en el sentido de quien por disgusto o desdén hacia los partidos o los políticos no vota en unas elecciones. Hay quien no vota y sin embargo participa en la vida pública, en lo común, a través de la actividad individual cívica del ejercicio personal de su virtud cívica, o mediante la pertenencia a asociaciones cívicas altruistas. Es la *vita activa* que se expresa en el campo de lo que he llamado *lo privado*

que toma su punto de partida en una exposición de la aportación de Arendt, cf. H. Béjar *El corazón de la república: Avatares de la virtud política*, Paidós, Barcelona, 2000, págs. 25-55.

¹⁹ Por ejemplo, 'La estructura social de la libertad republicana' en J. Rubio Carracedo *et al*, comps. *Retos pendientes en ética y política*, Trotta, Madrid, 2002, págs. 65-86 y 'Paths to Full Citizenship' en S. Piattoni, *et al*, comps. *European Citizenship*, Londres, 2006. Edward Elgar. Cap. I. (en prensa).

²⁰ La pensadora usa invariablemente la expresión 'man' en todos sus escritos ingleses, como correspondiente del alemán *Mensch*, ser humano, que tantas ventajas posee para quienes quieren evitar las iras de los combatientes por una reforma idiomática y léxica acorde con cierta posición ideológica del momento presente.

²¹ La mayor debilidad de los Estados Unidos, según Arendt, en carta a Jaspers. (*Correspondencia*, 1926-1969).

²² Cf. Poizat, *op. cit.* pág. 139.

²³ Posición moralmente defendible. Los etólogos y biólogos no consideran que el altruismo de un animal hembra con su cría, o de una madre con sus hijos, sea sorprendente. ¿Pero puede de veras considerarse altruismo? El altruismo genuino es societario, y es metatribal y metanacionalista, es decir, cívico. Cf. S. Giner y S. Sarasa 'Altruismo cívico y política social' en nuestro *Buen Gobierno y política social*, Ariel, Barcelona, 1997, págs. 209-238.

²⁴ J. Olson 'The Revolutionary Spirit: Hannah Arendt and the Anarchists of the Spanish Civil War' *Polity* Vol. 29, nº. 4, 1997, págs. 461-488.

*público*²⁵. En él mujeres y hombres responsables se hacen cargo del espacio común, que por definición abarca el de los demás²⁶. Dicha absorción de la vida individual la esfera política no se circunscribe al totalitarismo o a otras manifestaciones menos virulentas de la dominación dictatorial sino que se extiende a la erosión de la soberanía del ciudadano a través del mundo mediático, la manipulación política del conocimiento y la brutalidad o prepotencia de las oligarquías empresariales o las democráticamente legitimadas en las urnas.

La preocupación de Hannah Arendt por una juiciosa dispersión del poder entre la ciudadanía y, por ende, la eliminación del dominio arbitrario—ideal eminentemente republicano— le inclina a reincorporar la noción de sociedad civil al discurso político de su tiempo. Se trata de un concepto plenamente recuperado en los decenios posteriores a su fallecimiento²⁷ pero que, lamentablemente, tampoco es usado de modo explícito por ella con ese nombre. Sin embargo, su énfasis sobre la autonomía de las asociaciones voluntarias o cuerpos intermedios entre Estado y ciudadano, sobre la institucionalización de tales asociaciones civiles, así como la capacidad de resistencia de éstas a los asaltos del estalinismo, la hiperburocracia y la manipulación demagógica no deja lugar a dudas sobre sus simpatías²⁸. No sólo en las instituciones altruistas y sin ánimo de lucro aparece la virtud cívica de aquello que es proyección de lo privado sobre lo público sino también en aquellas instituciones—cooperativas de producción, por ejemplo— en las que hay algún poder compartido y responsabilidad forjada en la deliberación racional.

Hannah Arendt no vivió lo suficiente para poderse plantear con el necesario pomernor la extensión de su filosofía moral política a las nuevas circunstancias creadas por las transformaciones de la mundialización y de la técnica en el marco de grandes democracias multipartidistas y en el de las redes corporativas de inmensa envergadura. Su preocupación por si la

cuestión de ‘la talla moral del hombre’ iba o no a sufrir bajo la nueva situación queda sólo apuntada²⁹. Como quiera que su estudio sobre la *Vida del Espíritu* quedara truncado en su último volumen, que versa sobre la capacidad de juicio del hombre moderno, huelga la especulación. Lo único que podemos asegurar es que las sobrecogedoras páginas finales de su *Condición humana* presentan una angustiada preocupación por el porvenir y el mantenimiento de la *vita activa*, con su carga moral por lo común, que considera prioritaria. Arendt la ve asaltada y rodeada por aquellos rasgos de la modernidad avanzada que son incompatibles con ella. Que haya vuelto a triunfar el *homo laborans* a costa del creador, del *homo faber* puede haber significado también la puesta en peligro del ser moral—solidario, capaz de un razonable grado de altruismo o de atención al mundo común— que es el *homo activus*.³⁰ Que en todo ello tenga mucho que ver la redefinición del espacio público hoy en día, sobre todo a través de la cultura mediática, consumista, e impresionista (es decir, enemiga del pensar, condición primera como hemos visto de la *vita activa* responsable), es también patente. Y el mal, según vimos, es la servidumbre voluntaria³¹ del que no piensa.

Dada la naturaleza del pensamiento arendtiano, pues, parece más aconsejable la continuación de las líneas de indagación abiertas por ella que el análisis erudito de sus textos como fin en sí mismo. La distanciamiento de los partidos y los gobiernos de sus respectivas ciudadanía contra su propia retórica³², la erosión de la capacidad decisoria cívica, la ocupación inmisericorde de la tecnosfera y la mediosfera por las corporaciones empresariales y su publicidad, la impunidad de los fundamentalismos y fanatismos y varios componentes más exigen una redefinición de lo que Hannah Arendt pudo aún llamar ‘mundo común’ sin que nadie pusiera en cuestión el significado de esa expresión.

El mundo común arendtiano se componía esencialmente de ciudadanos lo suficientemente conscientes y celosos de su libertad

como para realizarla en un esfuerzo diario de cooperación en lo público, no necesariamente partidista pero sí claramente político en sus repercusiones. En ese sentido cabe suponer que Hannah Arendt, poco amiga de excesivas militancias expresivas y ambiguas, estaría hoy mucho más interesada en la promoción del altruismo cívico, en la urdimbre de una sociedad civil densa y rica que en los movimientos ideológicos, frecuentemente llamados alternativos, con sus expresiones genéricas emancipatorias. (‘Otro mundo es posible’: ¿cuál? preguntaría con su inclinación cuasi instintiva por lo concreto.) El tejido de la politeya democrática, morada del altruismo y la virtud pública, le interesaría más que los grandes movimientos sociales, siempre sospechosos para ella. Con simpatía y afinidad por el pacifismo, el ecologismo, el feminismo y la exigencia de participación de los presuntamente excluidos, lo más probable es que la prueba definitiva de la salud de la buena sociedad posible la encontrara en la plasmación tangible de la responsabilidad humana en una ciudadanía de gentes libres en sus trabajos y sus días más que en vastos combates multitudinarios, con su épica pero también con sus servidumbres.

Todo esto sólo podemos adivinarlo. Tal vez no valga demasiado la pena especular sobre ello. Lo que conviene, en cambio, es poder responder a las preguntas filosóficas que subyacen en su pensamiento. En especial, su reinstauración del mal como categoría moral de la filosofía política, una reinstauración decisiva precisamente por no haberlo entendido sólo como expresión de una malignidad ontológica del ser humano. He ahí la que hay que definir definitivamente como ‘paradoja de Arendt’: haber llamado la atención sobre la insidiosa e inhumana posibilidad de la existencia banal de la barbarie, yerma de malicia, devastadora en la inocente perversidad de sus oficientes.

La pertinencia de la filosofía trágica de Hannah Arendt sigue hoy tan viva como ayer, cuando ella la formulara entre las cenizas del descalabro peor que vieran los siglos y los albores del mundo inesperado en el que nosotros nos sumergimos hoy sin saber cuál será nuestro destino. ¿Tenemos aún un mundo común que merezca ese nombre? ¿Es posible sostener todavía, en el que tenemos, la primacía de la moral política sobre la mera política y sobre cualquier otra suerte de moral? ¿Cómo reivindicar, en las presentes condiciones y frente a ideologías hostiles al universalismo, la vida activa que Hannah Arendt definió tan certeramente? ■

Salvador Giner es catedrático de Sociología.

²⁵ S. Giner ‘Ciudadanía pública y sociedad civil republicana’ en *Documentación Social*, nº. 139, número monográfico ‘Ciudadanía’, compilado por Teresa Montagut. Oct. Dic. 2005, págs. 13-34.

²⁶ Sobre la noción moral de ‘hacerse cargo’ en Arendt, cf. la Introducción de Manuel Cruz a su selección de textos, Hannah Arendt *De la historia a la razón*, Paidós, Barcelona, 1995, págs. 9-27.

²⁷ Mantenido vivo el concepto en la literatura marxiana, especialmente por Antonio Gramsci, sufre un eclipse en la liberal, hasta su posterior relanzamiento a partir de los años ‘70 del siglo pasado.

²⁸ Para un análisis que sitúa admirablemente el lugar de esas y otras inclinaciones del pensamiento arendtiano en el marco de la filosofía política contemporánea (en especial, Habermas), cf. Cristina Sánchez *Hannah Arendt, El espacio de la política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003.

²⁹ ‘La conquista del espacio y la estatura (*sic* traducido) del hombre’ en H. Arendt *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 1996, págs. 279-294.

³⁰ Las afinidades y coincidencias con la muy conocida argumentación de Jan Huizinga en *Homo ludens* me parecen obvias, pero este autor no aparece citado por Arendt.

³¹ Arendt no vincula explícitamente ‘servidumbre voluntaria’ al texto clásico de Etienne de la Boétie.

³² Retórica que a veces se llega a proclamar, sin serlo, republicana. Sólo es republicano un gobierno o partido que fomente la autonomía de la sociedad civil, la vida independiente de las asociaciones cívicas altruistas, y redistribuye oportunidades de vida—educación, ante todo—para autonomizar ciudadanos.