

ARENDRT Y HEGEL: UNA FILOSOFÍA POLÍTICA FRENTE A LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Arendt and Hegel: A Political Philosophy versus Philosophy of History

Borja LUCENA GÓNGORA
IES Antonio Machado, Soria
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4842-7233>

Enviado: 3 de junio de 2024
Aceptado: 1 de julio de 2024

RESUMEN

En su reflexión acerca de la política, Hannah Arendt se vio obligada a dar cuenta de la importancia de la filosofía hegeliana para la moderna concepción de los asuntos humanos. El objeto del presente artículo reside en el análisis de la naturaleza ambivalente, con respecto a lo político, que Arendt localiza en el pensamiento de Hegel. De acuerdo con Arendt, en Hegel se da, por un lado, una rehabilitación de la política, dado que el pensador alemán deshecha definitivamente la convicción metafísica de que a la esfera de la acción no pertenece verdad ninguna; no obstante, y al mismo tiempo, se alcanzan ciertos resultados que tendieron a fijarse en un concepto anti-político de los asuntos humanos, ajustado a ciertos derroteros dominantes en la Modernidad. En Hegel, en suma, se presentan, en un mismo gesto, las promesas modernas de la política, pero también sus riesgos, paradojas y callejones ciegos.

Palabras clave: Arendt; Hegel; Modernidad; Política; Filosofía de la historia; Filosofía política.

ABSTRACT

In her reflection on politics, Hannah Arendt was forced to realize the importance of Hegelian philosophy for the modern conception of human affairs. The purpose of this article lies in the analysis of the ambivalent na-

ture, with respect to the political, that Arendt locates in Hegel's thought. According to Arendt, in Hegel there is, on the one hand, a rehabilitation of politics, given that the German thinker definitively undoes the metaphysical conviction that no truth belongs to the sphere of action; However, and at the same time, certain results are achieved that tended to be fixed in an anti-political concept of human affairs, adjusted to certain dominant paths in Modernity. In Hegel, in short, the modern promises of politics, but also its risks, paradoxes and blind alleys, are presented in the same gesture.

Keywords: Arendt; Hegel; Modernity; Politics; Philosophy of History; Political Philosophy.

1. LA POSICIÓN DE ARENDT ANTE HEGEL

En la obra de Hannah Arendt, la inclusión de Hegel presenta un marcado carácter polémico. Su intención no fue desarrollar una cuidada exégesis del pensamiento hegeliano, sino situarse ante el carácter cargado de efectos con que esa filosofía configuró un modo inédito de representación de los asuntos políticos. En este respecto, el pensamiento hegeliano, más que por sí mismo, es contemplado por Arendt a la luz de su presencia en la filosofía de Marx, quien fue, de acuerdo con la filósofa, aquel que lo convirtió en potencia político-revolucionaria clave para el desenvolvimiento de la política contemporánea. De este modo, la presencia de Hegel en la obra de Arendt se produce a través de la mediación de la filosofía de Marx, lo que, en primera instancia, tiende a desfigurar su consistencia autónoma y a integrar a ambas figuras en una única propuesta de comprensión de la historia. Tal y como recoge Tamma Weisman, para Arendt, la filosofía de Marx es una «strictly Hegelian system of history» (Weisman 2014, 8)

Contemplamos en la interpretación de la filósofa una lectura de Hegel apresada por ciertas claves procedentes del siglo XIX, claves éstas que, como ocurrió con buena parte de las versiones decimonónicas del hegelianismo, tendieron a absolutizar aspectos parciales del pensamiento del filósofo, atemperando o haciendo desaparecer su movilidad intrínseca y cosificando unilateralmente categorías como la de «necesidad», «absoluto» o «dialéctica». Sin embargo, no creemos que esto necesariamente conduzca a la invalidación automática de los resultados obtenidos por Arendt, sino que, al contrario, pensamos que en éstos puede leerse la localización de algunos riesgos y tentaciones que, enclavados en el corazón mismo de la filosofía hegeliana, quizás no fueron efectivamente desarrollados por el mismo Hegel, pero sí desplegados

en su historia efectual posterior. En lo que sigue, en suma, trataremos de extraer del *corpus* arendtiano aquello que puede fructificar en el planteamiento de algunas de las posiciones clave del hegelianismo.

A la hora de acercarnos al juicio de Arendt acerca de la filosofía hegeliana, es cierto que no existe un material abundante dentro de lo que constituye su obra publicada, tanto en lo que refiere a la extensión como a la relevancia. En este respecto, contamos, antes de con análisis detallados, con breves intuiciones que, generalmente, no cuentan con un desarrollo pormenorizado. Por fortuna, además de las obras publicadas por ella misma, contamos con multitud de anotaciones y escritos no destinados originalmente a la publicación, una suerte de «taller del filósofo» en los que la pensadora da cuenta de sus lecturas, reflexiones o consideraciones acerca de autores y temas cruciales en la formación de su pensamiento, y en los que podemos hallar diversas entradas que nos permiten reconstruir una interpretación del pensamiento de Hegel. De entre estos escritos, el *Diario filosófico* (Arendt, 2006), que la pensadora escribió a lo largo de casi toda su vida activa, supone, seguramente, el mayor arsenal que permite perseguir los resultados concretos de su encuentro con las obras del filósofo alemán. En el seno de este diario destacan las anotaciones realizadas por Arendt a raíz de la lectura de la *Filosofía del derecho*, de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la *Ciencia de la lógica* o las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Conscientes de que un comentario basado en estas fuentes corre, a la postre, el riesgo de confundir el estatus de anotaciones personales con el del *corpus* teórico atestado por publicación efectiva, en lo que sigue será preciso advertir esa diferencia esencial, y hacerlo especialmente con el fin de procurar acordar lo más o menos ocasional de un pensamiento en marcha con aquellos escritos confirmados por el gesto significativo de su publicación.

La inevitabilidad de un ajuste de cuentas con el pensamiento de Hegel se hace patente al tener presente el elenco de motivos que impulsaron a la filosofía de Hannah Arendt. El auténtico motor del pensar arendtiano, tal y como ella misma afirmó en variadas ocasiones, fue el deseo de reconciliación con una realidad que, sobre todo, tras los fatídicos sucesos de la primera mitad del siglo xx, se ha mostrado al hombre contemporáneo, no sólo como extraña, sino como inhóspita, salvaje e intratable. Ambos pensadores –Hegel y Arendt– se ven hermanados por la participación en una empresa afín que puede ser cifrada en el logro de una comprensión de lo real capaz de reconciliar al ser humano con su mundo, capaz de reinsertarlo en un hábitat del que ha sido traumáticamente expulsado. En *La condición humana* podemos leer: «La gigantesca empresa hegeliana de reconciliar espíritu con realidad (...) se basó en la intuición de que la razón moderna se fue a pique en la roca de

la realidad» (Arendt 2005, 321). En esta dirección, el principio del filosofar arendtiano exhibe una honda correspondencia con el impulso primigenio de la filosofía de Hegel. La misma Arendt nos lo recuerda al citar y hacer suyas las palabras de Hegel: «El yo se encuentra en casa dentro del mundo ... cuando lo ha comprendido» (Hegel *apud* Arendt 2006, 85). Si bien Arendt no puede considerarse una filósofa hegeliana, no hay duda de que su nacimiento a la filosofía está gobernado por inquietudes que también fueron las del Hegel de un siglo y medio antes; ambos pueden considerarse filósofos de la revolución, es decir, empeñados en extraer el significado de los tiempos revolucionarios que se abrieron en 1789; los dos, además, se muestran igualmente entregados a la tarea de plantear las posibilidades de la política en un mundo que, de una u otra manera, ha dejado de ser un mundo político, una *pólis*.

Los derrotados de la actividad de comprensión condujeron a Arendt, a pesar de lo anteriormente afirmado, a lugares que la filósofa percibió como sensiblemente distintos, e incluso contrapuestos, a los que arribó Hegel. Por decirlo de manera sumaria, y de acuerdo con su mirada, el filósofo suabo fue incapaz de dar cuenta del genuino sentido de la política, y reincidió en buena parte de las *falacias metafísicas* que, desde Platón, hicieron que los filósofos se aproximaran a los asuntos humanos desvirtuando su consistencia específica (Lucena Góngora 2022, 61-124). La fundamental discrepancia entre Arendt y Hegel puede bien advertirse en la consistencia misma de esa comprensión que en sus respectivos esfuerzos ambos llevaron adelante. Arendt, amiga personal de Walter Benjamin y ampliamente deudora de sus heterodoxias, concibió la comprensión de la historia y actividad humanas de manera decididamente anti-hegeliana. Ante la insistencia de Hegel en que lo comprensible se encuentra en la totalidad, dado que la representación fragmentaria de las cosas arroja al caos del opinar, Arendt sostiene la convicción de que comprender significa precisamente redimir los fragmentos, liberarlos del sojuzgamiento y las jerarquías del todo, tal y como sugiere Benjamin en sus *Tesis de filosofía de la historia*: «El cronista que narra los acontecimientos sin distinguir los grandes de los pequeños da cuenta de la siguiente verdad: la historia no pierde nada de lo que alguna vez aconteció» (Benjamin, 2009, 139); asimismo, frente al rechazo filosófico de la opinión, la pensadora judía reivindica el papel de ésta como forma de conocimiento apropiada para el ámbito de la política. Tal y como afirma Fina Birulés, en Arendt «la opinión y no la verdad absoluta se encuentran entre los prerequisites de todo poder político» (Birulés 2002, 72). La cuestión radica en que si un comprender propiamente filosófico, al estilo de Hegel, se dirige a aprehender la sintaxis de lo real, los patrones de funcionamiento y ordenación inmanentes que gobiernan los acontecimientos históricos, un comprender centrado en la acción

ha de volcarse, siguiendo a Arendt-Benjamin, en el reconocimiento de los fragmentos. Las narraciones son aquellos relatos que dan cuenta de acciones, no de procesos, y así ha de construirse, de acuerdo con Arendt, la narración histórica de lo acontecido. La narración, en este sentido, no trata de enlazar en un único relato el transcurrir de hechos y acciones, sino que, al contrario, «alivia la pesadilla de la Historia» (Piglia, 2017, p. 13). En Benjamin, en efecto, el pasado es hecho pedazos en vez de ser representado como una línea continua, de tal manera que lo verdadero deja de ser acreditado por la consistencia lógica y se presenta como el desnudo suceder, el acontecer del acontecimiento. Benjamin hizo de la conservación de fragmentos el cometido principal de su mirada al pasado, sin ceder a la tentación de recomponer con ellos un encadenamiento guiado por principios, ideas o conexiones sistemáticas, o de insertar en el devenir temporal cualquier dirección prevista. Redimir los acontecimientos y a las cosas particulares de la tiranía del todo, subrayar su singularidad desgajándolos de un proceso homogéneo, parece ser el imperativo ejercitado en el pensamiento benjaminiano. Por ello, frente a la sintaxis, frente al *proceso*, tanto Benjamin como Arendt se dirigen preferentemente a los elementos, a las palabras, a aquello que no tiene por qué ordenarse en una sintaxis necesaria, y ambos asumen que toda línea histórica obedece a un sucederse contingente de las cosas, no a un destino que las ligue.

2. EL JUICIO REFLEXIONANTE KANTIANO, CLAVE DE UNA FILOSOFÍA (VERDADERAMENTE) POLÍTICA

De acuerdo con la anterior disparidad, podemos acercarnos a una de las fuentes comunes del pensar filosófico de Hegel y Arendt, y a cómo ambos la asumieron, en respectos decisivos, de modo bien diverso. Arendt encontró en Kant, particularmente en su teoría del juicio, una aportación esencial para su proyecto de filosofía (genuinamente) política. En esta referencia, sin embargo, podemos apreciar cómo, a ojos de la filósofa, los principios que animaron el filosofar hegeliano no podían generar una comprensión cierta de los fenómenos políticos, aunque partieran de intuiciones y principios realmente generados en su ámbito. La distancia existente entre Kant y Hegel, en efecto, se plasma en la existente entre una filosofía política y una filosofía de la historia. Arendt encontró en la distinción kantiana entre juicios el elemento decisivo capaz de dar luz a una filosofía política: en la teoría del juicio estético kantiana ella detecta una forma de conocimiento afín a las apariencias, afín al carácter de acontecimiento de lo dado en el tiempo, puesto que, originalmente, el mismo Kant la había planteado como un apreciar en su

peculiaridad aquello que se vacía en el aparecer, la obra de arte. Aunque Kant no extendió el juicio estético a esta otra esfera política, Arendt comprendió que la política comparte con el arte la pertenencia en plenitud al reino de las apariencias –el ser enteramente fenómenos–, de tal manera que ambas actividades se caracterizan por ser las más plenamente mundanas de todas las debidas al hombre. No puede resultar extraño, en esta coyuntura, que la pensadora judía extrajera las consideraciones en torno al juicio de su original reclusión estética para convertirlo en la facultad humana que se despliega como principal forma de conocimiento de aquello cuya misma esencia es aparecer: la política. La filosofía política de Kant, al decir de Arendt, no está en otros escritos, sino en su teoría acerca del juicio estético. Así como el pensamiento tiene como impulso inherente el disolver la realidad sensible en el sí mismo (Hegel 1997, §12, 115), el juicio se vuelca sobre el mundo, es el pensamiento liberado de la característica *epojé* propia de todo pensamiento filosófico. Tal y como Kant traza los márgenes del juicio de gusto, en él, como ocurre en la idea arendtiana de política, lo fundamental no es el sujeto, no es la vida o el bienestar, sino el *mundo*.

Arendt presta especial atención a la concepción kantiana de juicio «reflexionante», del que presenta su propia interpretación en el marco de un ciclo de conferencias acerca de la filosofía política de Kant impartido al final de su vida (Arendt 1992). Mientras que, para Kant, el juicio determinante es aquel que consiste en subsumir un particular en un concepto ya disponible, el juicio reflexionante es el que sólo dispone del particular, pero no de un concepto general preexistente para su subsunción.

El juicio, en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, el juicio, que subsume en él lo particular (...) es determinante. Pero si sólo lo particular es dado, sobre el cuál él debe encontrar lo universal, entonces el juicio es solamente reflexionante (Kant 1991,105).

De esta manera, el juicio reflexionante supone el esfuerzo por juzgar acerca de lo particular *qua* particular, sin despojarlo de su peculiaridad o de su diferencia y excluyendo la posibilidad de deducción a partir del concepto. Es, en el sentido arendtiano, una opinión, una *doxa* cuya presencia es inevitable para articular un *verdadero* campo político. En el juicio reflexionante –que para Arendt se convertirá en el juicio como tal– se manifiesta la posibilidad de un conocimiento de aquello que sólo ocurre una vez, como la obra de arte o la acción política, aquello que sólo manifiesta su propio aparecer y, por lo tanto, se muestra como realmente individual y sin precedentes. Por esta

razón, el juicio llegó a convertirse para Arendt en la capacidad humana para alcanzar la diferencia que revela el acontecer, su individualidad, inaprensible a través del instrumental «científico» de causas o leyes universales. La comprensión de los asuntos políticos –de los asuntos humanos en general– está, por lo tanto, condicionada a la presencia de esta capacidad de juzgar lo particular, que, sin embargo, y a ojos de Arendt, Hegel desechó apresuradamente. En una anotación de febrero de 1954, Arendt se refiere a «el desprecio de Hegel hacia el juicio de Kant» (Arendt 2006, 459), mientras que dos años antes, a raíz de la lectura de la *Ciencia de la lógica*, refería cómo «lo decisivo de la lógica hegeliana está en la disolución del juicio en la deducción, por cuanto se establece una continuidad que va del sujeto al predicado (...). Es decir, el predicado expresa solamente aquello en lo que “el sujeto tiene su naturaleza inmanente”» (Arendt 2006, 275). Esto lleva a la filósofa a ilustrar dicho desprecio evocando palabras del mismo Hegel: «Pronunciar juicios de existencia ... difícilmente será índice de gran capacidad de juicio» (Hegel *apud* Arendt 2006, 276). En las *Lecciones de estética*, Hegel, por su parte, también reiteraba la insatisfacción especulativa ante la conciliación, dada en el juicio de gusto, entre lo universal y lo particular, equiparándola, de hecho, a la insustancialidad de una mera opinión, y afirmando que «(...) esta conciliación debe sin embargo ser a fin de cuentas sólo subjetiva (...) pero no lo en y para sí verdadero y efectivamente real mismo»¹ (Hegel 1989, 47).

El significado que Arendt extrae del desprecio hegeliano del juicio reflexionante de Kant es decisivo para comprender lo aprehendido por la filósofa como una discordancia capital. Frente a la inspiración kantiana para dar a luz una filosofía política que rectificara lo que la autora denominó «prejuicios filosóficos» en torno a la política –o, más precisamente expresado: *contra* la política–, Hegel se condenó, a pesar de su originario interés por los asuntos humanos, a dar cuenta de éstos a través de, no una visión genuinamente política, sino de una filosofía de la historia. Lo decisivo, a los ojos de Arendt, es que sin la existencia del juicio (reflexionante) se imposibilita la aprehensión de las realidades políticas, se imposibilita la percepción de aquello que consiste en *ser acontecimiento*: la acción. De otro modo, sólo queda la opción de procurar tejer un significado unitario que permanezca detrás de

1. Es sabido que las *Lecciones sobre la estética*, antes que obra del mismo Hegel, supone una elaboración considerablemente creativa de su pensamiento acerca del arte debida a Heinrich Gustav Hotho a partir de las notas de clase dejadas por aquél. Sin embargo, la presente aseveración parece razonablemente acorde con las poderosas ambiciones ontológicas del pensamiento de Hegel.

los acontecimientos y los aloje en el seno de un proceso que ha de ser, de una u otra manera, indiferente a su particularidad.

3. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y FILOSOFÍA POLÍTICA

De acuerdo con lo anterior, la misma estructura del saber hegeliano condena a que los asuntos humanos sean sólo tomados como significativos en tanto se subsumen en un proceso que se configura, frente a los sucesos contingentes, como único elemento inteligible y dotado de sentido. En esta dirección, la crítica a cualquier filosofía de la historia está adelantada por Arendt en su primera obra, *Los orígenes del totalitarismo*, datada en 1951². En ella descubre cómo la noción misma de *proceso*, que se generalizó en el siglo XIX como categoría angular de comprensión de los asuntos humanos, suscitó como posibilidad propia la aparición de las grandes ideologías que articularon los regímenes totalitarios que llevaron a Europa al abismo del siglo XX. Esto no quiere decir que Arendt catalogue a Hegel como «causa» del totalitarismo o algo por el estilo, lo que consistiría, no sólo en un anacronismo, sino, además, en la adopción de una filosofía de la historia implícita, regida por una categorización de necesidad causal descartable de entrada para la filósofa. Sabemos, como sabía Arendt, que los totalitarismos nacionalsocialista o estalinista quedan muy lejos de la concepción hegeliana de una historia reunida en torno a la idea de libertad. El proceso histórico contemplado por Hegel, no puede ser asimilado a la visión de un proceso animado por la idea de raza, o incluso por la de lucha de clases³. No obstante, lo que Arendt perfila en esa

2. Y, no obstante, hay autores que han rastreado importantes afinidades entre *Los orígenes del totalitarismo* (Arendt 2006b) y la concepción de la política que puede extraerse del pensamiento de Hegel: «Yet the unacknowledged affinities between Arendt's project in *The Origins of Totalitarianism* and Hegel's political philosophy are striking nevertheless» (Tsao 2004). Entre estas afinidades, las más relevantes son el rechazo del nacionalismo tribal, el racismo y el antisemitismo. Estas concordancias, sin embargo, no invalidan los desacuerdos que ahora estamos señalando.

3. Arendt desliga a Hegel de responsabilidad *causal* en el totalitarismo. Así, la filósofa afirma que «ni Marx ni Hegel supusieron que los seres humanos, los partidos o los países fueran ideas encarnadas» (Arendt, 2006b, 363). El único rédito hegeliano efectivo que Arendt contempla en las ideologías contemporáneas es, quizás, de carácter técnico, pero no plenamente filosófico. Lo hace en el capítulo dedicado a los movimientos totalitarios: «Es obvio que la dialéctica hegeliana proporcionaría un maravilloso instrumento para tener siempre razón porque permite la interpretación de todas las derrotas como el comienzo de la victoria. Uno de los más bellos ejemplos de este tipo de sofismas se produjo después de 1933, cuando durante casi dos años los comunistas

obra es la crítica a toda concepción que convierta a los sucesos humanos en el goteo incesante proveniente de una fuente unitaria de significado, sea cual sea ésta, y la consiguiente eliminación de la pluralidad –categoría esencial en la noción arendtiana de política e historia– de su seno. Un apunte del mes de septiembre de 1953 alude a que Hegel, «a partir de los inconexos datos narrados establece una única conexión de sentido», de tal manera que «no pudo haber sentido hasta que no sólo se eliminó la «multitudo» (...), sino también la pluralidad en general» (Arendt 2006, 439). Si bien el elemento director de la historia, de acuerdo con Hegel, es la idea de libertad, Arendt piensa que la estructura sintáctica del curso histórico puede terminar por convertir en indiferente e intercambiable por otros a ese elemento vertebrador, pues lo único relevante termina siendo la vertebración misma, la eficiencia en la consecución de una unificación ontológica de todo el decurso temporal. Esto es lo que, de acuerdo con la filósofa judía, cabría achacar a Hegel: la fijación de un concepto de la historia humana centrado en la *naturaleza* de un *proceso*, que posee como posibilidad propia la intercambiabilidad de la idea de libertad por cualquier otra. Como refiere el mismo Hegel al discutir la naturaleza del proceso por excelencia, el proceso de la vida, la naturaleza de un proceso descansa en el auto-movimiento antes que en cualquiera de los elementos sumidos en él: «a esta corriente de la vida le es indiferente de qué clase de molinos son los que ella mueve» (Hegel, G.W.F. 2010, 359-361). En todo esto podemos percibir, antes que una crítica a las intenciones del filósofo de Stuttgart, una advertencia contra los riesgos latentes en el modelo de pensamiento de lo político que, con la creación de una filosofía de la historia, contribuyó a implantar. En última instancia, este riesgo salió a la luz con la eclosión de las ideologías políticas totalitarias, muy alejadas de la «historia de la libertad hegeliana», pero movilizadas también en torno a la sintaxis de un proceso lógico. En este caso, estudiado con detenimiento en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt detectó cómo el carácter procesual de las ideologías terminó por devorar incluso a las ideas que habían puesto en movimiento la totalidad del proceso ideológico: «(...) el hecho de que el verdadero contenido de la ideología (la clase trabajadora o los pueblos germánicos) que originariamente determinó la “idea” (la lucha de clases como ley de la historia o la lucha de razas como ley de la naturaleza) sea devorado por la lógica con la que es realizada la “idea”» (Arendt 2006b, 632). El riesgo planteado en una filosofía de la historia como la de Hegel descansa en la posibilidad que con ella se abre, la de que la lógica misma del proceso acabe por tornar indiferente la idea que

alemanes se negaron a reconocer que la victoria de Hitler había sido una derrota para el partido comunista alemán» (Arendt, 2006b, 484)

actúa como motor, o, por decirlo en palabras de Arendt: que la lógica acabe por «devorar» a la idea.

La formulación de una filosofía de la historia por parte de Hegel, no obstante, contiene una ambivalencia que Arendt no se cansa de señalar: el alemán fue el primer filósofo que afirmó sin ambages que la esfera de los asuntos humanos revela la verdad, y no solamente la recubre, la esconde o la distorsiona. Ambos filósofos, en concreto, coinciden y se asientan en la convicción de que en el acontecimiento de la revolución se constata que algo auténtico se manifiesta en los asuntos humanos. En este movimiento específico se exhibe una ruptura crucial de los tradicionales prejuicios filosóficos acerca de los asuntos humanos, como es el caso de los fijados por Platón en el origen mismo de la filosofía política, quien «había buscado la verdad y la revelación del Ser eterno en todas partes excepto en la esfera de los asuntos humanos (...)» (Arendt 1995, 52)⁴. En los juicios de Arendt acerca de la filosofía de Hegel, se da siempre una marcada ambivalencia, la constatación de una polaridad irresoluble entre lo apuntado en ciertos textos y lo alcanzado en su articulación final; así, la pensadora llega a afirmar que la *Fenomenología del espíritu* contiene, en la forma de la lucha del amo y el esclavo, la primera *demonstración* de aquello que hace posible por primera vez la política: «que quien oprime a otros no puede ser libre» (Arendt 2006, 270). Sin embargo, la filósofa termina por desechar las posiciones hegelianas, advirtiendo que sus resultados tienden a cancelar sus hallazgos más propiamente políticos. Hegel, de acuerdo con ella, pertenece a esa Modernidad que, comenzando en Maquiavelo, se inició con «un intento de desembarazarse de la metafísica en favor de una filosofía política», pero, sin embargo, culminó ese mismo esfuerzo, en la «transformación (...) de la metafísica en una filosofía de la historia» (Arendt 1996, 123). Hay aquí, tal y como se dibuja en esta contraposición, una alternativa crucial a la hora de situar la *verdad* perteneciente a los asuntos humanos y políticos. Por una parte, la filosofía política; por otra, la filosofía de la historia. En esta encrucijada se jugó la posibilidad de una concepción filosófica de la vida política para la Modernidad. La auténtica elección filosófica estuvo aquí entre los que, como el *hegeliano* Marx, procuraron forjar «una filosofía al servicio de la historia» (Marx 1982, 44), y los que, al modo de Benjamin o Arendt, en un movimiento de innegable sabor kantiano, se esforzaron en pensar *contra* la historia para dejar espacio a lo político.

4. Acerca de la crítica de Arendt a la filosofía política de Platón y las resonancias de ésta en las ideologías totalitarias del siglo XX, véase (Lucena Góngora 2022, especialmente 33-125).

4. LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA COMO RECONCILIACIÓN Y RECONOCIMIENTO APOLÍTICOS

Como advertimos más arriba, la esencia inextirpable de la filosofía de la historia de Hegel es la reconciliación del hombre con su propio mundo. A estos efectos, Arendt extrae un pasaje de la obra de Hegel que, de acuerdo con su interpretación, reúne lo «central» de toda su filosofía de la historia: «Sólo la visión de que lo sucedido, y lo que sucede todos los días ... es esencialmente su propia obra (...), puede reconciliar al espíritu con la historia universal y la realidad» (Hegel *apud* Arendt 2006, 327). El problema que presenta esta reconciliación, es, no obstante, lo que Arendt califica de su forma *no* política, o, por decirlo con más contundencia, el «principio antipolítico» que la gobierna, que podemos describir en dos modos fundamentales:

- a) La postulación de una dinámica autónoma de los procesos históricos según la cual la acción humana particular no decide el curso de las cosas, sino que es desde este curso desde el que, de una forma u otra, se determina qué acciones alcanzan sustantividad. El hecho de que se dé un *a priori* en la historia tiene por fuerza que desactivar la posibilidad de que la acción humana contenga la espontaneidad que la configura como realmente política; al contrario, así sólo puede hacerse inteligible como instrumento técnico al servicio de una obra final. La constante acusación de Arendt a la filosofía hegeliana es que representa la historia como un despliegue en el que los momentos particulares han perdido sustancialidad, y, con ellos, también las acciones humanas. Lo particular se plasma como medio para la realización de lo universal, y sólo gracias a ello adquiere entidad, tal y como, en el proceder técnico, el instrumento desaparece en la obra ya concluida: «En tanto esa labor de la realidad efectiva aparece como la acción de los singulares y consiguientemente también como obra de ellos, éstos son instrumentos respecto del contenido sustancial de su trabajo» (Hegel 1997, § 551, 571). En suma, tal y como afirman las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Arendt no puede más que lamentar un modo de trazar lo filosófico en el que la «consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente» (Hegel 2013, 44).

Sólo le corresponde a la Razón filosófica el reconocer la necesidad del proceso histórico y decidir qué es lo que ha ocurrido al camino de la Idea. Por tanto, el imparable proceso del Espíritu en la historia arrolla y absorbe a todo actor individual, a toda acción individual: sencillos medios para producir el Universal (Arendt *apud* Urabayen 2009, 73).

- b) La solución ofrecida en la forma de filosofía de la historia por Hegel no puede alcanzar, de acuerdo con Arendt, una efectiva reconciliación con el mundo, sino que, precisamente, se configura como un ensanchamiento de la *alienación* con respecto a éste, es decir, como un proceso en el que se suprime lo mundano mismo o se concibe únicamente como material asimilable por el «espíritu», reuniendo finalmente su total consistencia ontológica en el «sí mismo». En este sentido, la filosofía hegeliana se integra, al decir de Arendt, en los colosales esfuerzos por llevar adelante la específicamente moderna anulación del mundo por parte de un sujeto que, dondequiera que dirija su mirada, sólo es capaz de verse o reconocerse a sí mismo. La filosofía de la historia se abisma, en efecto, en una comprensión *digestiva* de la relación con lo otro, dado que viene a configurarse como un enorme proceso *meta-bólico* que excluye la habitabilidad política del mundo y pone en su lugar la presencia de un ente mudo cuya otredad ha de ser anulada, absorbida por la actividad devoradora del espíritu. La negatividad que caracteriza al espíritu pensado por Hegel, tiene mucho que ver, de esta manera, con el poder disolvente de los jugos gástricos. En este respecto, Arendt viene a coincidir con el análisis que llevó a cabo su amigo Karl Löwith, aunque ella no llega a utilizar explícitamente la imagen del espíritu como proceso de digestión de lo real, subrayada por éste. Löwith, en su ensayo titulado *De Hegel a Nietzsche*, ilustra esta crucial semblanza del espíritu hegeliano utilizando sendos pasajes del mismo Hegel. El primero reza: «En efecto, lo mecánico es ajeno al espíritu, que tiene interés en ingerir el alimento indigesto que le ha llegado, es decir, en comprender y apropiarse lo que en él todavía está desprovisto de vida» (Hegel *apud* Löwith 2008, 380); en el segundo, por su parte, Löwith comenta las implicaciones de una sugerente comparación hegeliana entre la actividad del espíritu y la ingestión del pan y el vino en el contexto de la eucaristía:

Ese «amor que se ha objetivado y lo subjetivo que se ha convertido en cosa (...) se vuelve a subjetivar en el acto de comer». Por tanto, si el espíritu es realmente viviente en el disfrute del pan y del vino, «desaparecen» los objetos en su mera objetividad enfrentada al sujeto (Löwith 2008, 422).

El pensamiento, y la comprensión en la que se resuelve su ejercicio, vienen a conformarse como una actividad de naturaleza gástrica, tal y como observa Hegel, una vez más, en una comparación ofrecida en la introducción a la *Enciclopedia*:

(...) tanto se puede decir (y con ello no se dice mucho) que la filosofía debe a la experiencia (a lo *a posteriori*) su primer nacimiento (de hecho, el pensamiento es esencialmente la negación de lo que está ahí inmediatamente), cuanto pueda decirse que uno es deudor del comer a los alimentos, pues sin ellos uno no podría comer; pero bajo esta relación el comer se representa precisamente como desagradecido, pues consiste en devorar aquello a lo que se debería estar agradecido. El pensamiento, en este sentido, no es menos desagradecido (Hegel 1997, 115).

4.1. *Filosofía de la historia y anulación de la alteridad*

Desde la perspectiva de Arendt, en la filosofía de la historia, en tanto que ejercita los anteriores supuestos especulativos, no existe una auténtica reconciliación con lo otro –lo que constituye el nervio mismo de lo político– sino la simple conversión de lo otro en «lo mío», en el nutriente del propio organismo. En el capítulo V de la *Fenomenología del espíritu*, en la coyuntura de esa primera reconciliación con lo real que traza la razón [*Vernunft*] moderna, se establece ya el paradigma de toda forma de relación con lo otro, con el mundo que, en primera instancia, se presenta como el reino de lo extraño, lo ajeno o cosificado. En este momento, Hegel afirma que la razón idealista, aunque en sus derroteros particulares se configure como un fracaso más de la conciencia a la hora de un verdadero reconocimiento y reconciliación, ha alcanzado ya el horizonte de su efectiva realización, y «es objeto con la conciencia de no ser de ningún otro, es objeto único, es toda realidad y presencia» (Hegel, G.W.F. 2010, 307). Quizás fijándose en textos como éste, Arendt anota: «La reconciliación en Hegel ciertamente es reconciliación del «pensamiento» con la realidad, pero de tal manera que el pensamiento se encuentra a sí mismo en la realidad. No es reconciliación con lo «extraño», es decir, con lo no conseguido, no anticipable, sino el hecho de encontrar el sí mismo en otro medio. Lo real se disuelve de hecho en lo pensable. Por todas partes me encuentro a mí mismo» (Arendt 2006, 674). Frente al modelo de la digestión, la habitabilidad política del mundo posee en Arendt, más bien, la forma del encuentro con lo radicalmente otro y, en última y decisiva instancia, con los radicalmente otros. El tono resultante de esta concepción de la alteridad, antes que con la voluntad de asumir como propio lo otro, se emparenta con una posición cercana a la que expresa nuestro Sánchez Ferlosio: «Es el sujeto el que tiene que salir al encuentro del objeto, pues sólo en la separación y en el distanciamiento respecto de lo propio se experimenta el mundo como dueño de sí mismo y el objeto de conocimiento como ajeno, desobediente, inapropiable» (Sánchez Ferlosio 2023, 231).

Arendt sospecha que Hegel representa en la historia del pensamiento una plenitud en el camino de la *voluntad*, o, en el lenguaje de Heidegger, de la *voluntad de voluntad*, lo que ella interpretaría como la peraltación extrema de una subjetividad consistente en el empeño por despojar al mundo de su alteridad, de su condición misma de mundo. El recorrido de la filosofía de Hegel se guía, de acuerdo con esta lectura, por los esfuerzos de encontrar un modo de relación con lo otro que desactive su otredad, que integre toda esa potencia «suelta» o desgajada en la propia potencia del espíritu que, al conocerlo, lo absorbe como sí-mismo. Este recorrido está pues trazado de modo que el filósofo enfatiza cierto número de actividades cuyo efecto se cifra en la anulación de lo extraño del mundo, uno de cuyos principales hitos es el *trabajo*, y cuya culminación es la actividad de pensar, ya que, tal y como afirma Hyppolite, «el esfuerzo del pensamiento o el trabajo del concepto aparecen como la forma superior del trabajo que ha modelado el mundo y ha impuesto al ser la pura forma del yo» (Hyppolite 1991, 161). Esta forma de reconciliación *laborante* con lo otro, que ordena asimismo el proceso histórico tal y como Hegel lo concibe, lleva a Arendt a advertir sobre la imposibilidad de concebir la política sobre la base de una filosofía de la historia, dado que la política, precisamente, supone la aceptación de llevar adelante una acción arrojada a lo otro: una acción que toma lugar en un mundo *que no soy yo*, que desata consecuencias inabsorbibles plenamente por el agente iniciador, y que tiene lugar entre una pluralidad de agentes que aluden a un «nosotros» roto por diferencias en última instancia inasimilables. De la colosal estructura de la filosofía de la historia, que pretende surtir a todo el esfuerzo humano de un sentido para evitar que se pierda en la inanidad, extrae Arendt un juicio en gran medida desolador:

Se pone de manifiesto el absurdo de todas las construcciones del sentido de la historia (...). Tan pronto como queremos escapar a la arbitrariedad y la contingencia de lo concreto, caemos en la arbitrariedad y contingencia de lo abstracto, que se manifiestan en que lo concreto está dispuesto a dejarse dominar por cualquier necesidad del pensamiento. Y con ello lo necesario se hace arbitrario (Arendt 2006, 537-538).

4.2. Posibilidad de narrar la historia sin filosofía de la historia

¿Quiere esto decir que Arendt desprecia la filosofía de la historia en tanto que narración del acontecer humano? La cuestión no es tan sencilla, sino que admite una consideración abierta a numerosas variables y efectivas parado-

jas. A pesar de mostrar una gran prevención en torno a la posibilidad de una filosofía de la historia, no debemos por ello concluir en un rotundo rechazo del esfuerzo narrativo llevado adelante por Hegel, aunque sí de lo que la filósofa puede considerar sus peculiares excesos; la voluntad de narración, tematizada por Arendt en su noción de *storytelling*, está tan íntimamente unida a su pensamiento como lo está a la filosofía de Hegel desde su *Fenomenología del espíritu*. Arendt posee el instinto filosófico preciso como para no desechar el espacio del acontecer como arena en la que pueda realizarse o encontrarse algún sentido narrativo. Su concepción de la historia está salpicada de poderosas intuiciones que, antes que de una azarosa sucesión de individualidades o hechos aislados, evocan, casi siempre, poderosas tramas narrativas⁵. La crítica de la filosofía de la historia, por lo tanto, no se resuelve en la nada, en un simple resultado negativo, sino en una positiva no-filosofía de la historia que incorpora sus propias claves para la comprensión del devenir de la aventura humana en el tiempo.

Arendt elogia la filosofía de Hegel en razón de su rehabilitación de la historia como espacio de revelación de lo verdadero. Aunque rechaza una lectura ontologizante del fluir histórico, no le cabe duda de que el filósofo alemán contribuyó poderosamente a rectificar la tradicional inadvertencia e insignificancia a la que se había reducido el terreno de los asuntos humanos. El exceso propio que pesa sobre la filosofía de la historia de Hegel no es, entonces, la narración, sino, más bien, la inadvertencia de los riesgos unidos a la narración misma. Estos riesgos, de acuerdo con el planteamiento de la filósofa, fueron ya localizados y consignados en la obra de Kant, pero, debido, tal vez, al rechazo hegeliano de ciertas precauciones que contienen el ímpetu del pensamiento, fueron obviadas por el filósofo de Stuttgart. Es en Kant, en suma, donde Arendt encuentra la clave para dar paso a una narración filosófica de la historia que, dando cabida al sentido que dimana de toda narración genuina, no llegue a cristalizar en lo que ella denominó, refiriéndose a las grandes narraciones ideológicas del siglo xx, un «super-sentido». El genuino carácter kantiano del *storytelling* arendtiano apunta a alcanzar una comprensión de la historia que, a la vez que niega carácter estructural y ontológico al sucederse de los acontecimientos, descansa sobre la imposibilidad de dirigirse a ellos sin preguntar sobre un sentido. Simultánea, casi trágicamente, Kant se encuentra, en un mismo gesto, con la «desoladora contingencia» de todo acontecimiento y con el requerimiento de ofrecerle redención en el seno de

5. «El otro gran libro de Arendt es *La condición humana* (...). Judith Shklar ha hecho notar que allí hay contenida toda una filosofía de la historia no menos contundente que la hegeliana» (Gómez Ramos 2021, 514).

un relato: «[Kant] vio que, al mirar la historia en su totalidad, antes que a los acontecimientos singulares y a las siempre frustradas intenciones (...), súbitamente todo adquiere sentido, porque siempre hay al menos un relato que contar» (Arendt 1995, 65).

Arendt no enmienda la narración misma de la historia, porque sabe que el animal humano no puede comprender sin contar(se). En realidad, procurando distinguir el auténtico objeto de su análisis, su crítica no parece estar tanto dirigida a Hegel como a aquellos de sus seguidores –como es el caso de Marx– que cosificaron el relato que aquél había enhebrado –o alguno parecido– y lo convirtieron en un programa para el futuro. El problema no estriba, de acuerdo con la filósofa, en contar una historia sobre lo sucedido o en aventurarse a relatar un sentido en términos retrospectivos, sino en fijar con él un modelo de fabricación del tiempo venidero. Éste es, de acuerdo con lo que ella defiende, el verdadero y mortal exceso de la filosofía de la historia, el de aquellos que escriben y piensan, no con la voluntad de explicar o dar cuenta del pasado, sino, más bien, con la de justificar *un* futuro. Sin embargo, y la misma Arendt es conocedora de ello, éste es un exceso del que no cabe inculpar a Hegel.

5. LA RAZÓN EN LA HISTORIA

En el *Diario filosófico* encontramos dos entradas independientes, y separadas por un intervalo de más de tres años, en las que podemos hallar el precipitado de una disparidad fundamental. Por un lado, Arendt escoge, de su lectura de la *Filosofía del derecho*, una nota al parágrafo 189, que parcialmente cita y comenta. Lo transcribo en su primera mitad:

En la nota adicional al § 189 leemos a su vez que el «hormigueo de la arbitrariedad» así presupuesto (a saber, la anarquía de las necesidades individuales) es «sostenido por una necesidad» que lo hace semejante «al sistema planetario», «que siempre ofrece a nuestra vista movimientos solamente irregulares, pero está regido por leyes que pueden conocerse»; y en el caso de las necesidades las leyes son la economía política (Arendt 2006, 99).

Nos encontramos aquí, de tapadillo, con el célebre concepto de una «astucia de la razón», necesario para conciliar la particularidad de las acciones individuales con la fuente universal de significado que propone la filosofía de la historia.

Por otra parte, en noviembre de 1954, la filósofa escribe:

La cuestión enigmática de la historia, la de que todo es un «desconsolado más o menos» [cita de *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, de Kant] si se considera en particular y adquiere sentido «en grande», que impresionó ya a Vico y luego a Kant y Hegel, estaba resuelta ya cuando Leibniz descubrió que a partir de puntos arrojados casualmente sobre el papel se puede construir siempre una curva matemática y deducir una fórmula [alusión a Leibniz, *Discurso de metafísica*, n.º VI]. Algunos se imaginaron que a partir de ahí Leibniz había deducido que un ardid de la razón guía la pluma del que arroja los puntos en el papel. En el fondo, la conclusión hegeliana no era de mejor calibre (Arendt 2006, 490).

La comparación de ambos fragmentos nos conduce a enfrentar de nuevo la posición fenomenológica de Arendt ante las apariencias con la *asimilación* idealista de las mismas. Arendt, para quien la política, sin resto, es un ámbito de *apariencias*, un campo en el que gobierna el puro aparecer de lo que aparece, nos conmina a pensar que la ordenación de los sucesos humanos en una filosofía de la historia se produce a través de un esfuerzo de la razón, un esfuerzo que ha de suspender, en una *epojé* propiamente especulativa, el acontecer de los acontecimientos, la carga traumática de realidad de las acciones humanas, que no se deducen, como las ideas se deducen unas de otras, de ninguna serie precedente. La cuestión de la apariencia es aquí fundamental. Lo que se extrae de la posición arendtiana es una fidelidad al aparecer que, de acuerdo con su interpretación, queda lejos de la búsqueda de significados situados a la espalda de los acontecimientos. A la postulación de un sentido localizado «en la trastienda», un sentido que endereza el significado de las apariencias hacia una fuente ontológica unitaria, Arendt puede aducir que es precisamente la adopción de la idea vertebradora y unificadora que «da sentido» a las apariencias lo que constituye una apariencia mixtificadora: realmente, a la luz de la idea, «parece» que los acontecimientos están efectivamente ordenados por una razón *a priori*. El aparecer de los sucesos y acciones es, a través del «esfuerzo del concepto», convertido en una apariencia de orden, teleología y razón que encubre el carácter radicalmente contingente de la acción humana. Para la filósofa, no hay un sentido en la historia: los sucesos «caen» en una línea temporal retrospectivamente fijada como necesaria por la razón, esa fabulosa capacidad de construir narraciones. Por esa razón, Arendt cree de una honradez filosófica irrenunciable el añadir el «como si» kantiano a cualquier propuesta de sentido o teleología dada en los acontecimientos mundanos. Al contrario, y en consonancia con el desprecio hacia el «subjetivismo» de la posición kantiana, Hegel contempla el juicio teleológico como perteneciente a la naturaleza misma de lo real, y sienta, por lo tanto, que una potencia unificadora

en sí y por sí ordena el sistema del desarrollo histórico. Encontramos, pues, la noción de una «razón en la historia», que, de acuerdo con la noción de teleología expresada por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, articula el proceso histórico desde el final hasta el principio: «O bien, si empezamos desde lo primero, éste, al llegar a su final o en el resultado de su actividad, no hace sino retornar a sí mismo; y precisamente aquí prueba ser un final tal que se tiene a *sí mismo* como su final» (Hegel, G.W.F. 2010, 335). En consecuencia, para concebir la historia misma, tal y como una filosofía de la historia la dibuja, ha de existir una *astucia de la razón* que Arendt no está dispuesta a aceptar.

6. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y ACCIÓN

El concepto de una *astucia de la razón* supone para Arendt, como arriba referimos, una solución profundamente insatisfactoria para los problemas que afectan a la comprensión de la historia humana. Que exista «la razón en la historia» conduce, de acuerdo con su posición, a una efectiva carencia de razón de la política. En un primer orden de cosas, al afirmar una razón directriz en los hechos históricos, la acción política como tal es desprovista de grosor ontológico, arrojada al reino de lo no esencial; Arendt, aludiendo a Hegel y a Marx, escribe:

(...) si todo ser se disuelve en un proceso de devenir y todo pensar es puramente un proceso, en el que el devenir llega a hacerse consciente, en el fondo ya no hay ninguna acción (...). Las frases: el mundo se cambia, o bien, nosotros cambiamos el mundo, pasan a ser idénticas. Es el proceso de lo que se transforma en virtud de leyes immanentes, visto desde un lado o desde el otro (Arendt 1996, 278).

La libertad, entendida en su sentido propiamente político, se torna, de esta manera, irrepresentable, pues no se vincula de ningún modo a la espontaneidad y la incertidumbre de una acción desvinculada de causas o *a priori* históricos.

6.1. *Filosofía de la historia y encubrimiento de la contingencia (política)*

Paradójicamente, es el *conocimiento adecuado* de la incertidumbre ontológica de la acción por parte de Hegel lo que parece conducirle a la negación de la filosofía política o a su sustitución por una filosofía de la historia.

Arendt parece advertir, en efecto, que Hegel, al encontrar en la acción la marca indudable de la contingencia, en vez de plegarse a este reconocimiento crucial, puso en práctica una poderosa maniobra de encubrimiento con el fin de sujetarla a la forma de la necesidad.

Arendt contempla en Hegel, un contundente reconocimiento de la acción como esencia de la política: «(...) en Hegel (antes de 1803, Rosenzweig I, p. 47) el fin del Estado es el poder ejecutivo (...), porque la esencia de la política está en la acción» (Arendt 1996, 292). También en otros aspectos, podemos añadir, el filósofo suabo alcanza un reconocimiento pleno del carácter genuino de la acción, carácter indeterminado que se funda, de acuerdo con Arendt, en las condiciones de pluralidad en las que cualquier acción puede realizarse. La filósofa, en una anotación de 1969, observa cómo Hegel cuenta con una ontología de la pluralidad idónea para el desarrollo de una concepción *política* de la acción:

Sobre Hegel (...): «La existencia es esencialmente ser otro». Por tanto, lo existente se da solamente en la pluralidad (...). Todo lo que conocemos se mueve en esta multiplicidad, en la que cada cosa está unida con todas las demás por el ser otro (Arendt 1996, 701-702).

El que la acción posea como sustrato ontológico la pluralidad significa, en la dirección en la que Arendt lo comprende, que su resultado es siempre imprevisible, incierto, ontológicamente indeterminado. Esto, de acuerdo con ella, es lo que cualquier filosofía de la historia, cualquier postulación de una «razón en la historia», se ha señalado como trauma que es preciso aliviar y rectificar, pero en Hegel parece darse, paradójicamente, tras una aceptación plena del carácter abierto e incalculable de la *praxis*. Lo verdaderamente grande y poderoso, lo trágico de Hegel es que su filosofía de la historia *procede* directamente del reconocimiento originario de la imposibilidad de cualquier filosofía de la historia. De hecho, la filósofa detecta en Hegel una fractura interna que advierte de la imposibilidad última del proyecto total de una filosofía de la historia, y que se debe al desajuste entre lo deseado en tal proyecto y lo aceptado como fundamento ontológico del mismo. Esta fractura es señalada por Arendt como la desacreditación que el mismo Hegel arroja sobre el enfoque «histórico-universal» de la filosofía de la historia desde un plano político, y se hace tangible en la *inconsecuencia* hegeliana de no proyectar la visión de la historia universal al futuro –como, de un modo realmente coherente con su perspectiva, sí hará Marx–, dejando que se extinga en el presente. Nos encontramos, entonces, con que el forjador, el potente habilitador de la filosofía de la historia, el que marcó los derroteros del pen-

samiento de los siglos XIX y XX, obra, precisamente, desde la *refutación* de la filosofía de la historia, desde la falla ontológica por la que toda filosofía de la historia ha de destinarse al fracaso. En la anotación a la que aquí nos estamos refiriendo, Arendt afirma:

(...) No cabe duda de que era indignante la satisfacción de Hegel con las situaciones actualmente existentes, pero, por otra parte, era muy acertado su instinto político, su método de atenerse a lo que puede captarse contemplativamente sin utilizarlo para poner fines a la voluntad política o para mejorar aparentemente el futuro al servicio de la misma. Hegel, por el hecho de que tenía que entender necesariamente el presente como el final de la historia, en el plano político había desacreditado y refutado su enfoque histórico-universal cuando Marx lo utilizó para introducir con su ayuda en la política el auténticamente mortal principio antipolítico (Arendt 2006, 71-72).

Aunque Arendt no se refiere explícitamente a estas líneas, en la *Fenomenología del espíritu* encontramos una caracterización de la acción que acierta a mostrar su excentricidad con respecto a la determinación y la necesidad del ser: «El *actuar* perturba la quietud de la substancia y excita la esencia, con lo que su simplicidad queda dividida y abierta al mundo plural y múltiple de las fuerzas naturales y éticas» (Hegel, G.W.F. 2010, 831). De acuerdo con esto, la necesidad y monotonía, la ausencia radical de novedad que atañe al ser, queda rota en la acción humana, que, por decirlo de alguna manera, hace añicos lo uno. Lo que aquí advertimos es que la acción introduce lo nuevo, inicia cursos de cosas para las que no existen precedentes, acontecimientos carentes de determinación por parte del ser preexistente. Esto es lo que Arendt denomina «natalidad»: la capacidad de la acción humana de configurar inicios absolutos, no previstos por ninguna condición anterior; y este es el caso, paradigmático, de las revoluciones, que la filósofa entiende como radicales inicios, introducción de lo radicalmente nuevo en el paisaje de los asuntos humanos. En Hegel, entonces, existe un principio no metafísico de la acción y la política, una posibilidad de política pluralista que es, a su vez, obturada por el esfuerzo de ofrecer un sentido unitario, histórico-filosófico, al conjunto de los acontecimientos humanos.

6.2. *Hegel y la anulación de la alteridad ontológica de la acción*

Una vez más, es la noción de un proceso en el que se insertan los asuntos humanos aquello que, a pesar de las notas ontológicas pluralistas que

arriba subrayábamos, desactiva y vacía de sustancialidad peculiar a la acción política hegeliana. Si bien, como antes comentábamos, Hegel admite la crucial diferencia ontológica existente entre lo puesto por el ser o la sustancia y lo introducido por la acción, en última instancia incluye ambos respectos en un proceso único de despliegue que termina por engullir toda diferencia. El paso capital que no da Hegel es pensar el estatus que la acción posee en tanto alteridad inasimilable para cualquier proceso, sea de orden natural, sea de orden histórico. De acuerdo con Arendt, Hegel reabsorbe el carácter espontáneo de la acción en los procesos generales de despliegue de la historia humana, escamoteando lo ontológicamente característico que atesora: la espontaneidad. De hecho, de acuerdo con su concepción, la acción no es sólo ontológicamente ajena al ámbito natural del ser, sino que, aún con más fuerza, se distingue de todo elemento integrante de un proceso: la acción no sólo «perturba» la quietud del ser, sino que interrumpe cualquier proceso automático de desarrollo, introduce la novedad que hace estallar todo *continuum* histórico. En este sentido, Arendt introduce en la historia humana algo que sólo puede categorizar como «milagro», algo que escapa abruptamente de la concatenación de momentos que conforman un proceso:

(...) los milagros son, sin duda, no hechos sobrenaturales sino sólo lo que todos los milagros (...) deben ser: interrupciones de alguna serie natural de acontecimientos, de algún proceso automático, en cuyo contexto constituyen lo absolutamente inesperado (Arendt 1996, 264).

Para Arendt, como para Agustín de Hipona, los hombres se distinguen del resto de los seres mundanos en la posesión de esta capacidad de interrumpir los procesos automáticos e introducir a través de su acción —así como a través de sus palabras— lo nuevo e imprevisible. En varios pasajes de su obra, y en contextos diferenciados, Arendt cita las palabras del filósofo cristiano: «Para que hubiera un comienzo fue creado el hombre, antes del cual no había nadie» (Arendt 2005, 207).

En la acción se revela la capacidad humana de introducir lo absolutamente nuevo en el mundo, y es esta constante innovación ontológica la que logra mantener al mundo en el ser en tanto que mundo, no el desarrollo lógico de lo que ya desde un principio es en-sí, a la manera hegeliana; Arendt se enfrenta al apego de Hegel a una historia concebida como proceso, una historia que no da cabida a lo específicamente político de la libertad manifestada en la acción, y que, a su modo de entender, tiene que malinterpretar los fenómenos cruciales del acontecer político, como son las revoluciones. De acuerdo con la filósofa, la revolución, en tanto fenómeno político peculiar a

la Modernidad que también Hegel escogió como paradigmático, no puede, sin embargo, ser comprendida como el cumplimiento o desarrollo de lo antecedente, sino, precisamente, como su interrupción y abrupta ruptura; en ella se manifiesta lo imprevisible, lo que nadie espera, y aquello con lo cual nadie sabe qué hacer. La comprensión de la revolución desde la perspectiva de procesos de maduración (sea del espíritu, sea de las condiciones materiales de producción) la convierten, de acuerdo con la postura arendtiana, en un fenómeno políticamente indecible, efecto de procesos cuasi-automáticos que sólo pueden generar conmociones que confirman una continuidad esencial, así como las erupciones volcánicas no subvierten, sino corroboran, el orden natural. Todo proceso, de acuerdo con Arendt, apunta a un fin, pero éste no es la realización de la libertad o cualquier cosa semejante; sin la introducción de inicios absolutos, cosa que marca el carácter revolucionario de la acción, la historia humana correría el mismo destino que todo proceso automático, que es la ruina:

[Una] vez automatizados, los procesos históricos generados por el hombre no son menos dañinos que el proceso de la vida natural, que conduce a nuestros organismos y que, en sus propios términos, los biológicos, nos lleva desde el ser hasta el no-ser, desde el nacimiento hacia la muerte (Arendt 1996, 265).

Frente a la convicción hegeliana, Arendt no deja de alinearse con Kant y evocar «la melancolía del proceso histórico» (Arendt 1992, 9), la melancolía inevitable que se desprende de la comprensión del tiempo humano como adherido a la fatalidad de procesos que se desenvuelven sin admitir en su seno lo nuevo.

En el horizonte de la filosofía de la historia Arendt sólo atisba el borrado de las especiales notas ontológicas de la acción humana, el desdibujamiento de la incertidumbre, apertura e indeterminación que marcan su excentricidad con respecto al ser (natural) y señalan su condición de acontecimiento ajeno a todo tipo de comportamiento biológico regido por la necesidad orgánica. En un paisaje así delineado se hace imposible la concepción de lo político, porque ha desaparecido la comprensión de lo libre de las actividades humanas. Como afirma Flores D'Arcais, «ya no habrá existencias, es decir, reales individuos, sino las eternas leyes del ser como proceso natural-histórico o histórico-natural» (Flores D'Arcais 1996, 130), lo que viene a reforzar lo ya adelantado por la misma Arendt: «Los procesos invisibles» invaden «todas las cosas concretas (...) reduciéndolas a funciones de un proceso general» (Arendt 1996, 102). Por esta razón, la perspectiva hegeliana de una filosofía política había de verse cegada en favor de una filosofía de la historia, y la li-

bertad política, la libertad que sólo es posible reconocer en la incertidumbre y la indeterminación ontológica, había de sustituirse, en consonancia con la tradición filosófica inaugurada por Platón, por una libertad yacente en la voluntad y entendida como *soberanía*, la libertad propia del arquitecto o fabricante que, incapaz de iniciar cosas nuevas, se ve impelido a construir o destruir artefactos. Desde una filosofía de la historia como la hegeliana, en suma y de acuerdo con Arendt, se arriba al callejón sin salida de una libertad sólo producida por la necesidad y, por lo tanto, se hace imposible la comprensión de la revolución, una interrupción abrupta de los procesos sociales rutinarios en la que se revela radicalmente la realidad fenoménica de la libertad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- ARENDT, Hannah. *De la historia a la acción*. Trad. Fina Birulés. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 1995.
- ARENDT, Hannah. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política*. Trad. Ana Luisa Poljak. Barcelona: Península, 1996.
- ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2005.
- ARENDT, Hannah. *Diario filosófico*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder Editorial, 2006.
- ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. Guillermo Solana. Madrid: Alianza Editorial, 2006b
- ARENDT, Hannah. «Historia e inmortalidad». En *De la historia a la acción*. Trad. Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 1995.
- BENJAMIN, Walter. «Sobre el concepto de historia». En *Estética y política*. Trad. Tomás Joaquín Bartoletti y Julián Fava. Buenos Aires: Las cuarenta, 2009, 135-158.
- FLORES D'Arcais, Paolo. *Hannah Arendt. Existencia y libertad*. Trad. César Cansino. Madrid: Tecnos, 1996.
- KANT, Immanuel. *Crítica del juicio*. Trad. Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 1991.
- GÓMEZ Ramos, Antonio. *El desierto, el océano y el oasis. Vís y extravíos de Arendt y Hegel entre el pensar y el mundo*. En Villacañas Berlanga, José Luis; Navarrete Alonso, Roberto; Basili, Cristina (Eds.). *Arcana del pensamiento del siglo xx*. Madrid: Herder, 2012.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la estética*. Trad. Alfredo Brotons. Madrid: Ediciones Akal, 1989.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. Ramón Valls Plana. Alianza Editorial: Madrid, 1997.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada Editores, 2010.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introducción general y especial a las «Lecciones sobre la filosofía de la historia universal»*. Trad. José Gaos. Alianza Editorial: Madrid, 2013.
- HYPPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Trad. Francisco Fernández Buey. Ediciones Península: Barcelona, 1991.
- LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche*. Trad. Emilio Estiú. Buenos Aires: Katz, 2008.
- LUCENA Góngora, Borja. *Hannah Arendt: las ideologías y el colapso del pensamiento político*. Madrid: Delta publicaciones, 2022.
- MARX, Karl. «Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel». En *Escritos de juventud*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- PIGLIA, Ricardo. *Los diarios de Emilio Renzi III. Un día en la vida*. Barcelona: Anagrama, 2017.
- SÁNCHEZ Ferlosio, Rafael. *Borriquitos con chándal*. Barcelona: Penguin Random House, 2023.
- TSAO, Roy T. «Arendt and the Modern State: Variations on Hegel in The Origins of Totalitarianism». *Review of Politics* 66, 1 (2004): 61-93.
- URABAYEN, J. (2009). «Leyendo a Hegel con Hannah Arendt. La crítica a la filosofía política y la comprensión de la política después de los tiempos de oscuridad». *La Torre Del Virrey* 7 (2009): 69-78.
- WEISMAN, Tama. *Hannah Arendt and Karl Marx. On Totalitarianism and the Tradition of Western Political Thought*. United Kingdom: Lexington, 2014.