

UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

Novedad, Historia y Revolución

Esbozo de la lectura que Hannah Arendt realiza de G.W.F. Hegel

Informe para optar al Grado de Licenciado en Filosofía.
Seminario de grado: Hannah Arendt y la Filosofía de la Historia

Alumno:

Juan Pablo Yáñez Godoy

Profesora Guía: María José López

Santiago, diciembre 2010.

Introducción . .	4
Capítulo I. Mundo antiguo, inmortalidad, historia y acción. Pasos preliminares a la lectura arendtiana de la Filosofía de Hegel . .	6
A.- La inmortalidad del mundo antiguo y los asuntos humanos . .	7
B.- Inmortalidad y acción . .	10
Capítulo II. La filosofía y los asuntos humanos. Raíces de la interpretación arendtiana de la filosofía De Hegel . .	15
Capítulo III. El conflicto de la novedad y la “solución hegeliana” . .	22
Capítulo IV. Algunas consideraciones sobre el sistema hegeliano . .	36
A.- El espíritu . .	37
A modo de conclusión . .	44
Bibliografía . .	45

Introducción

En la siguiente investigación nos introduciremos en la lectura que Hannah Arendt realiza del filósofo alemán G.W.F. Hegel. Si bien esta fría sentencia cumple su misión formal de dar a conocer el tema que aquí abordaremos, nada nos dice de las motivaciones tras esta tarea. Y con esto no me refiero a las motivaciones personales que el autor (es decir yo) pueda esgrimir tras mi interés especial por este tópico, sino que más bien, es pertinente expresar cuál es la *real importancia* que uno pueda entrever al tratar tal problemática. Me parece que en el tono de esta investigación, sería bastante errado considerar la importancia de esta tesina de acuerdo a su funcionalidad. Creo que al criterio que podemos acudir para responder a esta interrogante radica con mayor certeza en su luminosidad. Esta tesina pretende «iluminar» el rol que Hegel ocupa en la reflexión arendtiana.

Ahora bien, no es la figura de Hegel la que de por sí presente un problema que necesite ser esclarecido, sino que se pretende entregar una nueva luz sobre la relación que guarda su figura con la problemática en que ésta se inscribe en la reflexión arendtiana. Este ejercicio nos sumergirá en temáticas fundamentales de la obra arendtiana, donde las referencias a la filosofía de Hegel se circunscriben y conjugan con una multiplicidad de otras lecturas, interpretaciones e ideas propias de nuestra autora. En este sentido, el trabajo de esta investigación consiste en circunnavegar la obra arendtiana en busca de una noción más o menos coherente de la filosofía hegeliana, separando la paja del trigo, intentado entrever aquello que se pone en juego cuando Arendt refiere implícita o explícitamente al filósofo germano.

Para lograr tal tarea, los primeros pasos de esta investigación no versan sobre la referencia misma que la reflexión de Arendt realiza sobre la filosofía hegeliana, sino están más bien destinados a confeccionar el escenario en donde emplazaremos la figura de Hegel. Este escenario está constituido por la consideración arendtiana de los «asuntos humanos» y la relación que con éstos guardan estos personajes que nuestra autora denomina como «pensadores profesionales». Esta problemática adquiere una formulación más clara y pertinente para nuestros fines cuando consideramos la reflexión arendtiana sobre el «concepto de historia antigua». Este concepto representa nuestra primera estación, donde trataremos con la particular interpretación arendtiana del mundo griego antiguo y la concepción que este presenta de la historia y los «asuntos humanos». Ya presentado este panorama, ahondaremos en el concepto de «inmortalidad» y su estrecha relación con lo Arendt comprende por acción y praxis. Es a la luz de estos conceptos que intentaremos concebir el carácter y repercusiones de la relación que el filósofo guarda con la «esfera de los asuntos humanos», su papel «político» y la trasgresión que este lleva a cabo de la concepción antigua de la historia, la praxis y la acción.

En el segundo capítulo nos abocaremos a analizar esta imagen del «filósofo profesional», intentando concebir a partir de sus características la interpretación arendtiana de Hegel. A partir de esta imagen ahondaremos en la distancia que la *vita contemplativa* del «filósofo profesional» guarda con la *vita activa* y la «esfera de los asuntos humanos» tal como nuestra autora la concibe.

Es ya en el tercer capítulo donde la figura de Hegel será considerada de manera manifiesta, intentado apreciar en qué sentido su filosofía *concilia y soluciona* la distancia

entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*. Es en esta instancia donde el tono crítico de nuestra autora se hará sentir con más fuerza, poniendo permanentemente en tela de juicio la revaloración de la historia que la filosofía hegeliana realiza. Abordaremos la crítica arendtiana a partir de tres temáticas de su reflexión: la historia, la revolución y el conflicto entre las facultades del pensamiento y la voluntad.

Finalmente, en una sección suplementaria, realizaremos algunas consideraciones sobre el sistema hegeliano, pero ya no desde la perspectiva arendtiana. Intentaremos tratar pequeños elementos de la *Fenomenología del Espíritu* que pueden entregar una nueva luz sobre el sistema hegeliano y su relación con el tan discutido concepto de la novedad.

Así espero que esta investigación suscite nuevas luces no sólo sobre la reflexión arendtiana, sino también sobre la relación que esta mantiene con la filosofía hegeliana.

Capítulo I. Mundo antiguo, inmortalidad, historia y acción. Pasos preliminares a la lectura arendtiana de la Filosofía de Hegel

Hegel ha sido el que ha reconducido a la historia todo el ámbito de la filosofía y, en particular, ha reducido la política a la historia.¹

Esta es la premisa axial que da comienzo a la interpretación de Simona Forti sobre la reflexión arendtiana en relación al filósofo alemán. Si seguimos a Forti, Arendt interpreta la filosofía de Hegel a partir de su particular originalidad en comparación con la tradición en la cual se circunscribe. Al convertir la historia en el centro de su metafísica, el pensamiento de Hegel se situaría en “la más total de las oposiciones a las otras metafísicas anteriores”², redirigiendo la mirada del filósofo a aquel lugar que continúa y sistemáticamente había despreciado: «los asuntos humanos». La metafísica hegeliana habría otorgado a esta dimensión, tradicionalmente desdeñada por la tradición filosófica desde Platón en adelante³, la misma dignidad que los “«filósofos de profesión» habían atribuido únicamente al Ser trascendente, universal y eterno”⁴. Ruptura que estaría profundamente influida, según la propia Arendt, por la “temprana experiencia” que el filósofo alemán tuvo de la Revolución Francesa⁵. Por vez primera, un filósofo reconoció en un acontecimiento particular, producto exclusivamente de la acción conjunta de un grupo determinado de hombres, la actualización de una «Idea», de un principio racional realizado en la historia. A través de este impulso, de esta experiencia histórica y al mismo tiempo racional, Hegel configuraría su filosofía como un intento de conciliar aquellos extremos que un acontecimiento particular había unido ante sus ojos, conciliar la esfera contemplativa, por lo general abstracta y universal de la *theoria*, con aquella dimensión que debe su existencia exclusivamente a las acciones humanas, la *praxis*, realizando “la efectiva reconciliación de lo divino con el mundo”⁶. No obstante, a pesar de destacar este excepcional trato que el filósofo otorga a la historia, su filosofía estaría trascendida por lo que Forti siguiendo a

¹ FORTI, Simona. *Vida del Espíritu y Tiempo de la Polis. Hannah Arendt entre filosofía y Política*. Madrid, Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, 2001. Traducción Romera Pinto y Vega Cernuda. p.211.

² ARENDT, H. “El concepto de historia: antiguo y moderno” en *Entre el pasado y el Futuro ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Ed. Península, 1996. Traducción Ana Poljak. p.77. (en lo que sigue E.C.H.)

³ *Ibid.*

⁴ *Op.cit.* Forti. p. 212

⁵ *Op.cit.* V.D.E. p. 280

⁶ *Ibid.*

Arendt llama “la reacción típica de los «filósofos profesionales»: aplicar al mundo plural de los asuntos humanos lo que se ha experimentado en la soledad del pensamiento”⁷.

En el párrafo anterior, se presentan una serie de elementos que constituyen el análisis arendtiano de la filosofía de Hegel. Nuestra misión en esta primera sección es concebir esta imagen a través de la luz que el pensamiento de Arendt nos entrega. Para esto es preciso desmenuzar este condensado resumen e identificar aquellos elementos que nos revelan el lugar y el rol que la figura de Hegel ocupa en la reflexión de nuestra autora. Es así como en esta etapa de nuestra investigación, nuestro ejercicio se circunscribe plenamente en la obra de Arendt, desplegando las implicancias y fundamentos de su lectura de Hegel en las preocupaciones de su reflexión. Concorde con esto, es posible distinguir diferentes aspectos de esta imagen que nos sumergen en las preocupaciones centrales de la obra de nuestra autora. Podríamos considerar uno de estos aspectos, como uno de los más transversales y preponderantes, la consideración de la filosofía de Hegel como una metafísica de la historia. Es en esta característica donde reside la «originalidad» del filósofo alemán y desde donde Arendt aborda su filosofía.

En este sentido, para comprender por qué es precisamente la historia el lugar por donde nuestra autora se adentra en la filosofía del germano, es pertinente comenzar por el camino que la propia reflexión arendtiana de la historia nos enseña. Por este camino comprendemos esta suerte de genealogía del concepto de historia que Arendt efectúa, ruta que nos retrotrae a la interpretación arendtiana del mundo griego antiguo. Este primer estadio es fundamental, ya que es precisamente aquí donde Arendt inscribe y refleja buena parte de su propia concepción sobre la historia. Para comprender la estrecha relación que estos conceptos guardan y su preponderancia en la concepción antigua de la historia, nos centraremos en el concepto de «inmortalidad».

El análisis de esta reflexión nos conducirá a un segundo aspecto de esta imagen de la lectura arendtiana, al cual podemos catalogar como la consideración de Hegel como un «filósofo tradicional». Considerar qué sentido y qué papel cumple Hegel en la tradición filosófica es un componente fundamental para la articulación de una interpretación arendtiana de su filosofía. En aras de esta empresa, nos detendremos brevemente a analizar la irrupción y actividad del filósofo en el contexto de la polis griega, para luego entrever de qué forma la irrupción de esta actividad determina la escisión entre *theoria* y *praxis*, distinción fundamental que entrega las coordenadas que nos permiten comprender la consideración arendtiana del filósofo de Alemania.

Finalmente, concluiremos este ejercicio develando el sentido que posee la interpretación arendtiana de la filosofía de Hegel a partir de la noción de reconciliación.

A.- La inmortalidad del mundo antiguo y los asuntos humanos

Tanto en su forma moderna como en su modulación antigua, la reflexión en torno al concepto de historia arendtiana señala como uno de sus elementos centrales el concepto de «inmortalidad» en su formulación griega. Es esta relación que el hombre establece con la experiencia de la inmortalidad, o de su mortalidad, la que determina la profunda diferencia entre la concepción antigua y moderna de la historia. Arendt identifica el comienzo de esta

⁷ *Op.cit.* Forti. p. 222

relación e interés del hombre por la inmortalidad en una especie de mundo pre-platónico, donde la «eternidad de las ideas» aún no se entrometían en la relación del hombre con su mundo. A modo de definición, Arendt nos señala lo siguiente:

Inmortalidad significa duración en el tiempo, vida sin muerte en esta Tierra y en este mundo tal como sé concedió, según el pensamiento griego, a la naturaleza y a los dioses del Olimpo. Ante este fondo de la siempre repetida vida de la naturaleza [...] se erigen los hombres mortales, únicos mortales en un inmortal aunque no eterno universo.⁸

Nuestra autora fija el comienzo de este interés por la perdurabilidad en el carácter mortal de un ser humano que pareciese que por vez primera, ha notado que de todas las cosas que en aquel mundo existen, él es el único que deja de ser completamente con la muerte. Entre él y su mundo existe una distancia insoslayable, determinada por la diferencia entre su efímera y particular vida mortal y la inmortalidad del mundo en el que él habita. De este modo, la inmortalidad de su mundo está inexorablemente determinada por su carácter perdurable, concepción al menos contradictoria con nuestra experiencia tanto con el mundo en su conjunto como con el resto de sus diversos habitantes. En nuestro contexto, la figura de los dioses es bastante clarificadora. Seres inmortales, en muchas ocasiones estrictamente ligados con fenómenos naturales y, sobre todo presentes y parte de este mundo, circunscritos en él. Así, bajo la concepción antigua que nuestra autora nos describe, inmortalidad y naturaleza conforman el binomio sobre el cual se cimenta la experiencia que entabla el hombre antiguo con su mundo, y cuyo común denominador está determinado por la permanencia. Arendt ahonda en esta concepción, indicándonos que la permanencia natural está determinada por el movimiento cíclico que el orden total de sus integrantes describen. Es decir, la naturaleza está en permanente regeneración a partir del continuo nacimiento de seres que, de antemano, siguen el predeterminado ciclo de su especie. De este modo, la muerte no representa el fin de una vida, sino la creación de un lugar para aquel que vendrá, en un orden perfectamente determinado por las apetencias y necesidades biológicas de cada especie. Es en este sentido que comprendemos la naturaleza como un ciclo, como un constante movimiento circular que adquiere su rumbo e impulso desde y hacia sí mismo. Incluso los hombres forman parte de este movimiento⁹, pero sólo en cuanto podemos considerarlos integrantes de una especie que se mueve, considerada a partir de sus condiciones más generales, guiada también por impulsos y necesidades biológicas. Empero, la mortalidad humana no nos indica esta dimensión de lo humano, sino que apunta precisamente a la particularidad de la vida de cada hombre, a la posibilidad humana de poseer una “historia vital reconocible desde el nacimiento hasta la muerte”¹⁰, una vida con un comienzo único y un final determinado. En contraposición con el movimiento cíclico de su mundo, la vida humana describe un movimiento rectilíneo¹¹, dirigida desde un claro comienzo hacia un anticipado final.

Así, la antigua concepción de historia se inscribe en esta distancia entre el hombre y su mundo, intentando hacerse cargo de algún modo de esta brecha. Hacer frente a

⁸ ARENDT, Hannah, *La condición Humana*. Barcelona, Ed. Paidós, 1993. Traducción Ramón Gil. Introducción Manuel Cruz. (en lo que sigue C.H.)p. 30

⁹ Véase p. E.C.H. p.49

¹⁰ *Ibid.* p. 50

¹¹ Las palabras textuales de Arendt son: “esto es la mortalidad: moverse en una línea recta en un universo donde todo, si es que se mueve, lo hace dentro de un orden cíclico.” *Ibid.*, p. 50.

esta condición mortal exclusiva del ser humano, “en un cosmos donde todo es inmortal a excepción de ellos mismo”¹². Ya el sentido griego de κόσμος, orden y disciplina (inclusive gloria y honor), indica que lo que existe tras la pretensión de inmortalidad griega, motor de su concepción de historia, es la búsqueda de un lugar, un espacio dentro de un orden donde la vida particular de los hombres no lo poseía, la posibilidad de “ser dignos” – siguiendo a la propia Arendt- “del mundo en el que han nacido, ser dignos de las cosas que los rodean, y en cuyo ámbito están admitidos por un breve tiempo.”¹³ De esta forma, la pretensión tras la historiografía antigua es concebible como la intención de acuñar un *orden* humano, un *kosmos* análogo al orden inmortal divino y natural, que permitiera a los hombres optar a una inmortalidad terrena. De este modo para nuestra autora, tras la pretensión griega de conformar un *orden* humano subyace un anhelo de permanencia, de dotar la vida particular de los hombres de perdurabilidad. La historia antigua se nos revela, por ende, como la dimensión de la inmortalidad humana en la que los hombres pueden dotar de perdurabilidad la particular historia de sus vidas.

Siguiendo esta línea, Arendt identifica al recuerdo como la dimensión humana capaz de otorgar perdurabilidad a la particular vida de los hombres. Es esencialmente a través del recuerdo que la vida de un hombre puede trascender el momento de su muerte, y es sólo a través de la configuración de determinada organización colectiva que el recuerdo puede trascender la mortalidad de los testigos, que puede transmitirse generacionalmente. Por este orden comenzamos a comprender lo que nuestra autora insinúa como una *comunidad*, la cual adquiere su función y al mismo tiempo su *razón de ser* a partir de esta suerte de “recuerdo amplificado”¹⁴.

Así, la conformación de una comunidad responde a esta demanda plural que dictamina el deseo inmortalizador. Proteger esta comunidad y asegurar su pervivencia en el tiempo son intentos de resguardar este recuerdo colectivo o “recuerdo organizado”¹⁵. No obstante, la actividad inmortalizadora no reside propiamente en la conformación de un orden sustentable ni en la supervivencia de la propia comunidad. En efecto, estas actividades, como la constante administración de las múltiples necesidades, posibilitan la configuración de una comunidad como la polis, pero no constituyen actividades de por sí inmortalizadoras. Toda actividad “necesaria” o “útil” queda excluida de esta pretensión, debido a que estas diligencias son por definición, *comunes* y *corrientes*, es decir, olvidables. Al arraigarse esta actividad en el recuerdo y al centrarse la consideración griega de la historiografía bajo su modelo, se indica, en primer lugar, que son sólo las acciones capaces de iluminar la opacidad de la vida común y cotidiana las que pueden ser admisibles en la historia, y en segundo lugar, que esta capacidad depende completamente de los demás, de aquellos que son testigos y a quienes estas acciones se muestran. De esta forma, *el reino de los asuntos humanos*, aquel que “debe su existencia al hombre o a los hombres”¹⁶, se configura como este nuevo *orden*, este nuevo espacio donde “los grandes hechos y las grandes palabras”¹⁷ tienen lugar. Al respecto, la reflexión arendtiana señala en múltiples ocasiones

¹² *Ibid.*

¹³ *Op.cit.* E.C.H.. p.56

¹⁴ *Op.cit.* C.H. p. 13 Traducción de Felipe Kong.

¹⁵ *Ibid.* C.H. 220.

¹⁶ *Op.cit.* V.D.E. p.280.

¹⁷ *Op.cit.* E.C.H. p.53.

que la función de la polis era, primariamente, ofrecer un “remedio”¹⁸ para la futilidad y fragilidad que ostentan este tipo de actividades, que de no ser por el recuerdo estarían condenados a desaparecer sin dejar rastro alguno.

Ahora bien, Arendt destaca y profundiza la paradójica condición de estas actividades. Paradoja que consiste en fundamentar no sólo la historia, sino que en cierta medida la propia función de la comunidad en estas actividades que anhelan y persiguen lo extraordinario. Esta característica queda demostrada, cuando nuestra autora de cierto modo niega este carácter inmortal o trascendente a los productos fabricados por el hombre, los cuales paradójicamente trascienden con mayor eficacia y fiabilidad la vida de su autor. Si nos atenemos a los argumentos que hasta aquí hemos esbozado, pareciera que «los grandes hechos y las grandes palabras» cumplen una función que la confección de productos al parecer no realiza. Esta función tiene estrecha relación con el carácter de este tipo de actividades y la relación que éstas guardan con el trato que nuestra autora otorga a aquello que hemos considerado como «los asuntos humanos». Para nuestros fines este momento es tan fundamental como complejo, ya que nuestra consideración ya no sólo se inscribe en lo que podríamos denominar la interpretación arendtiana del mundo griego, sino que es en este lugar donde nuestra autora identifica los conceptos centrales de su consideración de la *vita activa*. Por tanto, la estrecha relación que guarda la concepción de inmortalidad con el concepto de acción no sólo señala la interpretación de la concepción griega de la historia, sino que además representa un momento fundamental en la concepción arendtiana, tanto de la historia como de la política y todos los conceptos implicados directa o indirectamente en aquello que ella denomina *vita activa*.

Por esta misma razón, es frente a esta concepción de la historia que la filosofía de Hegel, en su interpretación arendtiana, es llamada en reiteradas ocasiones a comparecer. Intentaremos, pues, develar la afinidad entre inmortalidad y acción con el fin de esbozar aquello que nuestra autora denomina como «el reino de los asuntos humanos».

B.- Inmortalidad y acción

En nuestro contexto, hemos intentado entrever la centralidad del concepto de inmortalidad en la conformación de aquello que hemos denominado como *los asuntos humanos*. No obstante, poco o nada hemos mencionado sobre su carácter. Hasta el momento, hemos esbozado su relación y afinidad con la conformación de aquello que nuestra autora denomina «recuerdo organizado», sin embargo esta conexión aun no es lo suficientemente clara.

Si concebimos a simple vista lo enunciado, es posible dictaminar que la conexión entre los asuntos humanos y la inmortalidad habría de residir en la experiencia mortal de los antiguos griegos. Como ya esbozamos antes, la distancia entre el hombre y su mundo radica fundamentalmente, en la diferencia entre dos temporalidades distintas. La vida del hombre transita a través de un rectilíneo período de tiempo, al tener un único comienzo y un único final. A diferencia de la vida de los demás habitantes de este planeta que adscriben en conjunto al constante, cíclico y repetitivo movimiento del mundo. Es en este sentido que podríamos inferir que aquella distancia que la historia pretende solventar, estaría determinada por la capacidad humana por anticipar o prever su propia muerte. Por

¹⁸ *Op.cit.* C.H. p.219.

ende, tanto la historia como el fundamento de la «dignidad» de los asuntos humanos, estaría cimentada en un primer momento por la condición mortal de los seres humanos.

Ahora bien, la reflexión arendtiana no puede estar más lejos de esta argumentación y no sólo por su falsedad, que no es tal de modo pleno, sino por sus implicaciones. Es claro que la inmortalidad sólo puede ser propiamente alcanzada por seres que no la posean ya de antemano de una forma dada, y es en este sentido que Arendt reflexionaba en su diario “sólo los mortales pueden ser inmortales en la tierra”¹⁹. No obstante, la particularidad de la vida humana no descansa plenamente en su capacidad de anticipar su propia muerte, sino que incluso antes que esto si quiera pueda ocurrir, cada hombre nace ya como un ser distinto y único. La mortalidad es una condición que de cierta forma, iguala a los hombres ante un final esperado y elimina sus diferencias ante una condición de su propia existencia en este mundo. En cambio, el énfasis que nuestra autora adjudica a la «grandeza» y su relación con la inmortalidad nos indica que lo fundamental, tanto de la concepción de historia como de esta dimensión aún mayor que hemos denominado como los asuntos humanos, radica fundamentalmente en la distinción y atenuación de esta unicidad. Inclusive si nos remitimos exclusivamente a la consideración de la concepción antigua de la historia, la vida humana es ya caracterizada por Arendt como interrupción y distinción de la “eterna quietud”²⁰ de la naturaleza. El propio accionar humano altera el orden sincrónico del mundo, alteración que está determinada ya desde que el ser humano irrumpe en este orden. Mediante el nacimiento de los hombres no sólo nace «algo» mortal o algo más en este mundo, sino que irrumpe en el mundo un «comienzo»²¹. El nacimiento del hombre y la mujer es radicalmente diferente del nacimiento del resto de los seres vivos, precisamente porque a través de él se interrumpe la cíclica repetición de lo mismo para dar paso a la irrupción no “de «algo», sino de «alguien» [nuevo,] que es un principiante por sí mismo”²². Ahora bien, si seguimos la lectura arendtiana del mundo griego, las razones por las cuales “palabras, proezas y acontecimientos”²³ se convirtieron en el tema de la historia, están estrechamente relacionadas con esta condición «principiante» de los seres humanos. Como anteriormente señalábamos, a través del nacimiento irrumpe en el mundo el comienzo, el inicio no sólo de «algo», sino de «alguien» nuevo. Este comienzo no sólo interrumpe la constante reproducción cíclica de la naturaleza, “donde en rigor estricto nada nuevo puede ocurrir”, sino que del mismo modo, interrumpe el propio orden que entre los hombres se establece. Como Arendt nos señala, los seres humanos somos “recién llegados y principiantes por virtud del nacimiento”²⁴, somos nuevos “inicios” en un mundo no sólo natural, sino también humano que nos antecede. Ya desde nuestro nacimiento, los seres humanos somos seres fundamentalmente inesperados, porque somos seres “únicos” y, por tanto, distintos de todo lo que haya ocurrido con anterioridad²⁵. Al respecto de esta novedad, nuestra autora nos señala:

Lo nuevo siempre sucede en contra de las avasalladoras constantes de las leyes estadísticas y su probabilidad, que para todos los propósitos prácticos y

¹⁹ ARENDT, H., *Diario filosófico 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006. Tr. Raúl Gabás, (Dos volúmenes)P.280.

²⁰ *Op.cit. E.C.H. p.50.*

²¹ *Véase. P.201. C.H.*

²² *Ibid.*

²³ *Op.cit E.C.H. P.54.*

²⁴ *Op.cit. C.H. p.201.*

²⁵ *Ibid.*

cotidianos equivale a la certeza; lo nuevo por lo tanto siempre aparece bajo el disfraz de un milagro.²⁶

Es precisamente porque los hombres son «novedades», es decir, porque somos seres nuevos y únicos, es que podemos “actualizar” esta condición mediante aquello que Arendt trata con el nombre de «acción»²⁷. La acción es un “segundo nacimiento”²⁸, mediante el cual “nos insertamos en el mundo humano”²⁹. En este contexto, novedad y nacimiento son dos conceptos totalmente equivalentes. Mediante el nacimiento irrumpe en el mundo no sólo «alguien nuevo», sino que con él «comienza» un proceso inesperado e imposible de predecir. Si seguimos la analogía que nuestra autora nos propone, los padres pueden antelar al nacimiento de todos sus hijos, incluso difícilmente pero no de modo imposible, pueden planificar el número y fecha de éstos, pero lo que nunca podrán es anticipar de modo *certo* el camino que sus vidas seguirán a partir de ese momento. Así del mismo modo que este primer nacimiento inserta a los hombres en un mundo preexistente, la acción y el discurso revelan ante los demás hombres un integrante nuevo. La analogía nos lleva más allá aún, del mismo modo que con el nacimiento comienza un nuevo proceso, comienza una vida nueva, este «segundo nacimiento» que pone en movimiento un nuevo proceso que ya se circunscribe en un mundo conformado por seres comenzantes, es decir, actuantes. Por ende, la imprevisibilidad de este nuevo comienzo no sólo está determinada por el carácter impredecible de la novedad, sino que también por el espacio en el cual ésta se inserta, un espacio siempre «con otros», con *los* demás seres humanos que anteceden nuestra llegada al mundo y conforman este “mundo humano” donde los hombres aparecen³⁰.

Ahora bien, el puente entre el trato arendtiano a este tipo de actividad con la inmortalidad y la historia encuentra sus indicios en la finalidad que tanto acción y discurso poseen. Esta finalidad no es comprensible si la consideramos mediante una lógica productiva (medio-fin), sino que es más bien una finalidad en sí misma, que radica fundamentalmente en la posibilidad que entrega acción y discurso. “Mediante acción y discurso, los hombres muestran los que son” –nos señala Arendt– “revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano”³¹. Es esta posibilidad de distinguirse donde radica tal finalidad, y esta distinción sólo acontece cuando nos insertamos en el «mundo de los hombres», cuando abandonamos la pasividad de la inactividad para mostrarnos ante los demás públicamente. Aunque el contenido de esta revelación no descansa en lo absoluto en la voluntad del actuante, ya que se circunscribe plenamente en el espacio público, donde él ya no posee control ni dominio. Como antes señalábamos, aquello que ahora hemos denominado «mundo humano» poseía una estrecha relación con la inmortalidad de «los grandes hechos y las grandes palabras». La conformación de este «orden» correspondía, pues, al intento mortal de conformar un orden temporal perdurable, que asegurara el recuerdo de generación en generación. Esta posibilidad residía, esencialmente, en generar una “contigüidad”³² entre los hombres, es decir, un espacio donde las acciones y palabras pudiesen mostrarse ante los demás

²⁶ *Ibid.* P.3 Trad. de Felipe Kong. (P.202)

²⁷ *Ibid.* 202.

²⁸ *Ibid.* 201.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Véase. *ibid.* P.203-206

³¹ *Ibid.* 203.

³² Véase, *ibid.* p.204.

quienes premiaban con su recuerdo su posible «grandeza». En este sentido, el espacio público configura aquello que antes señalábamos como «recuerdo organizado». Presenta la posibilidad a sus integrantes que se muestren unos a otros, a través de su inserción en este espacio plural por medio de este «segundo nacimiento», y es sólo a través de esta inserción que la vida de los hombres se hace susceptible al recuerdo. Como Arendt nos señala, la experiencia de «compartir palabras y hechos», hacía que «valiese la pena» vivir junto para los griegos³³.

De este modo, acción y discurso son actividades esencialmente públicas, y por lo tanto suponen siempre la aparición del agente que las realiza en este espacio plural. Esta característica está estrechamente relacionada con la concepción arendtiana de historia, reflejada tanto en su interpretación del mundo griego como en su trato en torno al concepto de acción y *vita activa*. La acción “produce” historias con o sin intención³⁴. Es decir, más allá de los intereses mundanos que el o los agentes tras su ejecución se propongan, la acción revela su irrupción ante los testigos que conforman este espacio plural. La acción pone a la vista de la comunidad, de aquellos que conforma este espacio donde el actuante se circunscribe, su «distinta identidad». Actuar supone mostrarse y distinguirse en un concierto de otras apariciones y distinciones. Es en este sentido que Arendt fija breve, pero concisamente su atención en la concepción griega de «fama» (δόξα³⁵), concepto que refleja el carácter esencialmente plural de la acción, una actividad siempre pública que deja inevitablemente tras de sí una multiplicidad de «pareceres» o «impresiones». La «fama», incluso en el sentido que hoy la comprendemos, se constituye a partir de estos pareceres e impresiones, conformando una reputación.

Ahora bien, el factor que es del todo desconocido para nuestra concepción tanto de historia como de política, nos diría Arendt, es la centralidad que poseía esta reputación en la vida griega.

Esta preponderancia queda en evidencia cuando consideramos el elevado valor que los griegos asignaban a la «fama inmortal», una de las virtudes más destacadas en la antigua la antigua Grecia.³⁶ La obtención de la «fama inmortal» implica, en primer lugar, superar la barrera del olvido, inscribiendo el propio nombre en este recuerdo organizado. En segundo lugar, implica la consecución de un acto de tal «luminosidad» que es capaz revelar ante la caótica pluralidad de los diversos puntos de vista, la distinta identidad del agente tras un acontecimiento. De modo que, no sólo «ilumina» estos diversos pareceres, sino que los trasciende en la forma de un relato perdurable, aunándolos de cierto modo en la forma de un recuerdo colectivo inmortal. Este último punto se arraiga en el profundo carácter improductivo de la acción, que “casi nunca realiza su propósito”³⁷ y, por tanto, no permite la “producción” de actos memorables de modo intencionado. Entre la acción y el acontecimiento existe una dimensión totalmente impredecible conformada por la propia pluralidad del espacio donde la misma acción se circunscribe. El recuerdo que aloja a

³³ *Op.cit.* C.H.219.

³⁴ *Ibid.* P. 208. Tradc. De F.K. p.6

³⁵ El termino griego, δόξα, posee el triple significado de opinión, manera de ver; reputación, fama; celebridad y gloria. Véase. *Op.cit.* E.C.H. p.60. y el significado textual en el *Diccionario de Griego Clásico Vox*, p.156-157

³⁶ Un fragmento de Heráclito refleja de excelsa manera esta particularidad de la concepción griega. Heráclito nos dice: “Pues los mejores eligen en vez de los peores, la fama inmortal. Los demás, (la muchedumbre), prefieren saciarse como bestias.” Las cursivas y la traducción son del autor.

³⁷ *Op.cit.* C.H. p.207.

los acontecimientos depende de esta dimensión plural, de los «espectadores» y, por este motivo, no depende del agente tras la acción sino del público que dota de inmortalidad su historia (story).

Como podemos apreciar, esta concepción de historia está estrechamente arraigada con los acontecimientos particulares. Sobre el problema de la particularidad específicamente volveremos en reiteradas ocasiones más adelante, pero en nuestro contexto es importante resaltar que su aspecto primordial se encuentra ya en esta relación entre la acción, la revelación del agente y el significado del acontecimiento que de este binomio surge. Nuestra autora, en reiteradas ocasiones nos señala que “sin la revelación del agente en el acto, la acción pierde su específico carácter [...]”³⁸, transformándose en una “actividad vacía”. En este sentido, la historia antigua nos relata acerca de *los* inmortales, de aquellos individuos que, ya sea a través de una acción individual o en conjunto, lograron perpetuar su recuerdo. Es una historia de la acción y el discurso, de «los grandes hechos y las grandes palabras», y por ende es una historia de la interrupción, de lo extraordinario, del comienzo, la novedad y el milagro. Así la esfera pública³⁹ y los asuntos humanos adquieren una importancia capital, ya que es ahí donde se juega la tan preciada inmortalidad. Su sentido y consideración depende, por tanto, de la proximidad o lejanía que los hombres guarden con este concepto.

³⁸ *Ibid.* P.204. Trad. de F.K, p.6

³⁹ Véase. *C.H.* p.218.

Capítulo II. La filosofía y los asuntos humanos. Raíces de la interpretación arendtiana de la filosofía De Hegel

«entonces admite asimismo y no te extrañes de que aquellos que ha llegado a esta alturas no quieran ocuparse de los asuntos humanos y que sus almas aspiren a mantenerse en la región superior y vivir en lo sublime.»⁴⁰

Como ya anunciábamos en un principio, un elemento fundamental de la interpretación que Arendt efectúa de la filosofía hegeliana es el concepto de «reconciliación». La filosofía hegeliana, al “tomar en serio la historia [...] ver que ésta entraña verdad”⁴¹, estaría volviendo la mirada a aquel lugar que la propia tradición filosófica había abandonado, los asuntos humanos. La «reconciliación» hegeliana consistiría, pues, en desplazar la atribución de «verdad» que sólo poseía el Ser trascendente, hacia el propio devenir de aquello que por esencia es ocasionado exclusivamente por la interacción humana, la historia. Ahora bien, como es posible apreciar la reconsideración hegeliana de los asuntos humanos como un objeto digno de la filosofía, se efectúa ya desde la vitrina de un «pensador profesional». A esto se debe el tono crítico que adopta la lectura de nuestra autora frente al “pensador de la historia”, crítica que termina por circunscribir la figura de Hegel en la misma tradición que había desdeñado el particular carácter de los asuntos humanos.

Las razones en las que se fundamenta esta crítica arendtiana, están cimentadas en una reflexión mucho más extensa en la obra de nuestra autora. Los motivos que instan a Arendt a condenar la consideración hegeliana de los asuntos humanos se deben, en un primer motivo, por un factor tan simple como fundamental. La reconsideración de la historia por parte de Hegel es una apropiación filosófica de los asuntos humanos, que para nuestra autora está determinada, desde cierto punto de vista, por la «posición filosófica» desde donde se realiza. Es por este motivo que Simona Forti se empeña en mostrarnos cómo, a través de una consideración arendtiana, Hegel se nos revela como un «filósofo profesional»⁴². Ahora bien, para comprender el sentido de esta afirmación, el por qué la mirada filosófica ostenta un rol tan preponderante en la lectura crítica de Arendt, es preciso considerar por qué la filosofía y, de forma más precisa, la tradición filosófica adopta un rol tan contradictorio con la consideración de los asuntos humanos y la historia que hemos revisado en las dos secciones pasadas. Formulado de otra forma, debemos considerar cuál es la fractura que la filosofía hegeliana «reconcilia», y qué papel cumple la filosofía en este asunto.

Como las dos secciones anteriores no señalan, la concepción antigua de historia está estrechamente relacionada con el trato que Arendt otorga a la acción y la *vita activa*.

⁴⁰ PLATÓN, *La República*. Buenos Aires, Ed. Eudeba, 2007. P.444.

⁴¹ *Op. Cit.* V.D.E. p.280

⁴² *Op. Cit. Vida del Espíritu y Tiempo de la Polis*. p.222.

Arendt nos señala que la intensión tras este “ejercicio de pensamiento”⁴³, que conforma esta particular interpretación del mundo griego, es “descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales” con el fin de “destilar de ellos otra vez su espíritu tradicional”⁴⁴. Es por este motivo que este viaje interpretativo adopta a ratos los ribetes de una suerte de genealogía del concepto de historia, ya que es precisamente en el «origen» de estos conceptos donde podemos encontrar alguna luz sobre su sentido. Esta afirmación es bastante más compleja de lo que aquí queda expresado, abarcando otras temáticas y problemas arendtianos. Pero a la vez, es suficientemente clarificadora de nuestro problema. En efecto, no se debe pasar por alto esta suerte de correlación que entablan la interpretación del mundo griego pre-platónico con la propia reflexión arendtiana sobre la historia o sobre la praxis en general, que muy pocas veces se hace escindible. Tras este gesto se esconde más de lo que aquí es posible o pertinente revelar, pero, en nuestro específico contexto, podemos destacar como Arendt despliega gran parte del sentido de estos conceptos fundamentales de su obra en este mundo pre- filosófico, anterior a la conformación de lo que podríamos considerar como la tradición filosófica.

De hecho, si concebimos la reflexión sobre el concepto de historia como un “ejercicio de pensamiento político”, que encuentra su origen en “los incidentes políticos”⁴⁵, podemos afirmar, en primer lugar, que la reflexión en torno a la historia aborda fundamentalmente un problema político. Si pensamos este último punto en relación a lo expuesto en las dos secciones anteriores, podemos considerar que la concepción antigua de historia está suscitada manifiestamente por un problema político. En efecto, la resolución del problema que supone la inmortalidad está determinado por la conformación de aquello que Arendt llama «recuerdo organizado», que encuentra su formulación griega en la conformación de la polis. En un sentido brutalmente escueto, la polis es la respuesta a un problema político, en tanto pretende generar un espacio para la acción y la palabra, para la distinción y el recuerdo. Es en estas actividades donde Arendt da con un sentido de la política «original»⁴⁶ por decirlo de algún modo, pero este problema no es el que aquí nos concierne. Lo importante para nuestros fines, es que la tradición en la que Hegel se circunscribe, nace, según esta interpretación arendtiana, a partir de un “incidente político” fundamental. Este incidente determina, entre muchos otros aspectos, que la interpretación de Arendt se enfoque profusamente a mostrarnos la filosofía hegeliana como una metafísica reconciliadora, o como una conciliación entre la metafísica y los asuntos humanos. Como es posible entrever, este incidente tiene estrecha relación con la fractura entre *la vita activa* y *la vita contemplativa*, entre *la theoria* y *la praxis*, entre la vida del filósofo y los asuntos humanos.

Apurando el paso, podemos situar la expresión del origen de este incidente político no tanto en la irrupción de la figura del filósofo en la esfera pública, sino que más bien en su retirada y posterior reconsideración de esta esfera y de los asuntos humanos. Arendt no sólo se limita a señalar la existencia de este incidente, sino que lo identifica

⁴³ ARENDT, H., “La Brecha Entre el Pasado y el Futuro” en *Entre el pasado y el Futuro ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Ed. Península, 1996. P.20.

⁴⁴ Ibid. P.21.

⁴⁵ Ibid. 20.

⁴⁶ Este apelativo es usado con mayor propiedad, entre muchos otros casos, por Finas Birulés, quién nos señala: “Para Arendt, en el lenguaje hay «pensamiento congelado» que el pensar debe descongelar cuando quiere averiguar el sentido original. Así, trabaja asilando conceptos, siguiéndoles la pista, enmarcándolos, de manera que, en sus manos, el acto de teorizar tiene algo que ver con reencontrar, recuperar y destilar un sentido que se ha evaporado: se traduce, pues, en recuerdo”. P.12.

en un acontecimiento particular concreto. Este acontecimiento no es más que el juicio a Sócrates, el cual no sólo representa “el conflicto entre el filósofo y la polis”⁴⁷, sino que también es en este suceso donde Arendt identifica nada menos que el punto de partida de “nuestra tradición de pensamiento político”⁴⁸. “Esta interpretación del juicio a Sócrates” — nos señala Arendt— “resuena a lo largo de la filosofía, incluido Hegel”⁴⁹. Este conflicto está estrechamente relacionado con el concepto de inmortalidad antiguo que, como ya hemos señalado, representa el pilar fundamental no sólo de su concepción de historia, sino también de su consideración acerca del espacio público y de «la dignidad» de los asuntos humanos. Al respecto, Arendt nos indica:

Mientras engendrar podía ser bastante para la mayoría, «inmortalizarse» significo para el filósofo estar en las cercanías de esas cosas que persisten para siempre, estar allí y presente en un estado de atención activa, pero sin hacer nada, sin realizar proezas y trabajar. De modo que la actividad típica de los mortales, una vez que habían llegado a las cercanías de lo inmortal, era la contemplación sin la acción e incluso sin palabras.⁵⁰

En este importante fragmento, Arendt nos está señalando ya la distancia entre dos actividades completamente diferentes, que están determinadas por experiencias temporales distintas. Recordemos que la concepción inmortal antigua se cimienta fundamentalmente en la experiencia temporal que los hombres sostenían con el mundo en que habitan. Esta experiencia temporal se expresa en la concepción de una inmortalidad arraigada en la perdurabilidad, en la “duración *en* el tiempo [...] y *en* este mundo”⁵¹. Por tanto, la trascendencia que este tipo de inmortalidad entrega, se perpetúa en la propia extensión perdurable que este mundo dispone. De modo que los confines de esta inmortalidad, están determinados por la extensión del propio género humano, es decir, por su propia capacidad de perpetuar el recuerdo a través de las sucesivas generaciones⁵². Por el contrario, esta nueva inmortalidad filosófica se configura ya a partir de una experiencia temporal que ni siquiera resiste la denominación de perdurable o extensa. Arendt reconoce esta distancia entre ambas concepciones, distinguiendo entre la «inmortalidad» de los asuntos humanos y la «eternidad» filosófica fundamentada en este estado de “atención activa” del temple filosófico.

Como ya hemos señalado, en la concepción antigua de inmortalidad están implicadas tanto la relación del hombre con su mundo como la relación del hombre con sus pares. De modo que la propia conformación de un *orden humano*, de una polis, respondía a la pretensión de preservar el recuerdo y otorgar un espacio para la acción y la palabra, para la distinción⁵³. Por tanto, *la praxis* ostentaba una “dignidad” y preponderancia ante cualquier otra actividad, ya que lo que en ella está en juego no sólo es la inmortalidad, sino que

⁴⁷ *Op. Cit.* C.H. P.25

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *OP. Cit.* V.D.E. p.103.

⁵⁰ *Op.cit. H.I. p.55.*

⁵¹ *Op. Cit.* C.H. p. 30. Las cursivas son del autor.

⁵² En este sentido, en un fragmento de su *Diario filosófico*, Arendt nos señala: “La grandeza sólo puede aparecer después de la muerte, solo los mortales pueden ser inmortales en la tierra, es decir, permanecer mientras se mantiene el género humano”. P.280.

⁵³ Véase C.H. p. 218.

también la propia libertad está íntimamente implicada⁵⁴. Lo que nos concierne aquí no es profundizar en esta conexión entre praxis y libertad, sino que citamos esta relación para señalar la centralidad de estas actividades en la consideración arendtiana de la *vita activa*. Esta centralidad es radicalmente trasgredida cuando el filósofo trastoca esta específica inmortalidad del *cosmos*, al transformarlo en un objeto de contemplación. La “atención activa” del filósofo pretende poner ante él “la belleza y verdad”⁵⁵ de este *cosmos*, al elevarlo a “las alturas de la razón”, donde éste se enseña como un “todo armonioso y ordenado”⁵⁶. El ejercicio filosófico ha dado con un orden temporal distinto, cuya medida no está ya determinada por la repetición cíclica de la naturaleza, sino por una perdurabilidad inmóvil que en estricto rigor no pertenece a este mundo, sino que se ubica fuera de éste. El filósofo debe abandonar este mundo para poder presenciarlo, “desde lo alto”⁵⁷, junto con todas las cosas que son para siempre. Arendt nos señala que este estado de atención activa “sólo se da al margen de los asuntos humanos y la pluralidad de los hombres”⁵⁸, implicando el retiro del filósofo del espacio público a la privacidad personal del ejercicio contemplativo.

De esta manera, en comparación con esta nueva dimensión eterna con la que el ejercicio filosófico ha dado, toda perdurabilidad y por ende toda dignidad de los «asuntos humanos» queda profundamente trastocada. El propio mundo que otorgaba la «medida» de esta perdurabilidad, comienza a transformarse ante la mirada filosófica como un mundo *aparente y corruptible*. Perdida la «medida», la inmortalidad de los asuntos humanos comienza a carecer de toda perdurabilidad propia y la acción, en cuanto “medio”⁵⁹ de trascendencia, deja de tener sentido. La *praxis* deja de ser la forma en que los hombres conciliaban su mortalidad con la inmortalidad del mundo, perdiendo su original dignidad⁶⁰.

Ahora, si bien el retiro del filósofo de la *polis* está condicionado y hasta cierto punto validado por la muerte de Sócrates, existe otro factor inherente a la experiencia del pensamiento que confirma este exilio. La «inmortalidad» empuja a los hombres a vivir unos con otros, a mostrarse unos a otros a través de acción y palabra. En cambio, está «vita contemplativa», la dedicación de la vida a la contemplación de lo eterno, implica la suspensión de “todos los movimientos y actividades del hombre”⁶¹, no sólo de la acción y el

⁵⁴ Si contemplamos esta afirmación en un sentido propiamente griego, como Arendt nos indica, “la palabra héroe [...]no era más que un nombre que se daba a todo hombre libre que participaba en la empresa troyana y sobre el cual podía contarse una historia”(C.H. p.210.)

⁵⁵ Ibid. P.28.

⁵⁶ *Op. Cit.* V.D.E. p.116.

⁵⁷ *της άνω όδου άεί έξόμεθα* (Nos mantendremos siempre en el camino hacia lo alto), dice Platón en uno de los momentos culmines de *La República*. Libro X, 621c.

⁵⁸ *Op. Cit.* C.H.P.32.

⁵⁹ Como ya hemos visto, no es mi intención plantear la acción como “medio de” (medio-fin). La acción, en estricto rigor no puede ser nunca un medio. Esto se debe a que su poder de revelación y su afinidad con el acontecimiento son características que de ninguna forma forman parte de la prerrogativa del agente que la ejecuta. De la misma forma, la acción «casi nunca» logra su cometido, más aun si éste se trascender o simplemente un propósito cualquiera, dado que depende siempre de la acciones y reacciones de aquellos que conforma el espacio donde se actualiza. Por ende, su “capacidad de trascender” dependen por completo de sus espectadores y de los narradores que hace de ella una historia. Esta es una de las cualidades más importantes de la acción. Véase p. 207 (véase la Trad. De F. K. y 208)

⁶⁰ Véase. E.C.H. p.56.

⁶¹ Ibid. 28

discurso, sino que de todas las demás actividades humanas. Es en este sentido que Arendt nos señala que “la experiencia de lo eterno es una especie de muerte”⁶², ya que implica no sólo que el filósofo se retire de este espacio público donde los hombres «aparecen», sino que paralice su propia actividad vital para poder apreciar las cosas que escapan a la vida misma.

El «auténtico filósofo» [- nos señala Arendt haciendo abierta referencia al «filósofo profesional»-] [...] tiene dos deseos: estar libre de todo tipo de preocupaciones y, en especial del cuerpo [...] y [...] poder alcanzar un más allá donde las cosas que ocupan al pensamiento como la verdad, la justicia, la belleza sean igual de accesibles y reales que lo perceptible ahora por los sentidos corporales⁶³

En este contexto, Platón cumple un rol emblemático para los fines arendtianos y esta cita hace expresa referencia a su filosofía, mostrándose muchas veces en la obra de nuestra autora como el antecedente hegeliano por excelencia. Si seguimos una metáfora que la propia Arendt nos propone⁶⁴, la filosofía platónica tañe este primer «acorde fundamental» que determina los armónicos que resonaran con especial concordancia a lo largo de la historia de esta tradición. Este acorde está conformado por esta «posición» que adopta el filósofo frente a los asuntos humanos, esta distancia inactiva, solitaria y privada. «Posición» que se expresa con notable claridad en la filosofía platónica y que Arendt, de cierto modo, revela en la filosofía hegeliana.

La ejemplaridad de la figura de Platón es bastante notable, dado que en su filosofía se pone en evidencia explícita el conflicto del filósofo con la esfera pública. La filosofía de Platón contrapone abiertamente la verdad filosófica, de «unos pocos», con la opinión «aparente», de “la mayoría”⁶⁵. Como ya antes anunciamos, la opinión constituye un elemento central de este espacio público. La generación de opinión se corresponde con la generación de pareceres, de impresiones ocasionadas por la inserción de los seres humanos en el espacio público de «aparición». Platón envía al paredón esta centralidad de la opinión, advirtiendo claramente los peligros⁶⁶ que conlleva la caverna de «los asuntos humanos» para el «auténtico filósofo». El sentido de la *fama* y de su condición de posibilidad, la opinión, pierden su valor significativo cuando la propia experiencia contemplativa demostraba que ciertos hombres podían habitar en compañía de aquello que *es para siempre* solamente en la soledad y privacidad de su pensamiento. Ejercicio que no sólo prescinde de los demás, sino que necesita de su ausencia. De forma que este ejercicio dispone de todas las demás actividades para su ejecución, y no sólo todas las actividades prácticas, sino que las otras actividades espirituales presentan cierto grado de conflicto

⁶² Ibid. 32.

⁶³ *Op. Cit. V.D.E. p.106. citando a Platón, Fedón, 64.*

⁶⁴ ARENDT, H., “La Tradición y la Época Moderna” en *Entre el pasado y el Futuro ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Ed. Península, 1996. P.24.

⁶⁵ Véase V.D.E. p.103

⁶⁶ Al respecto, Arendt se empeña en mostrarnos como la muerte de Sócrates, este mártir de la filosofía, se esconde tras esta advertencia de peligro platónica ante los asuntos humanos. Arendt destaca este punto, mostrándonos como la advertencia platónica está más bien fundada en este acontecimiento particular, que en la propia peligrosidad que los asuntos humanos guarda para la vida del filósofo. “La hilaridad antes que la hostilidad es la reacción natural de la mayoría ante la preocupación del filósofo y la aparente inutilidad de sus asuntos.”(V.D.E. p.104) Nos dice nuestra autora.

con la operación del pensamiento⁶⁷. De modo que, la propia posición política del filósofo supone la anulación de la concepción antigua (original estriamos tentados a decir) de este concepto, transformando a la *praxis* en una actividad secundaria, que tendría solamente por objeto posibilitar la «tranquilidad» de la *vita contemplativa*. Esta posición política se expresa a lo largo de la tradición filosófica y se cimienta en estas dos preguntas que nuestra autora formula: “¿Cómo puede la filosofía protegerse y librarse a sí misma de la esfera de los asuntos humanos? [y] ¿Cuáles son las mejores condiciones políticas (“la mejor forma de gobierno”) para la actividad filosófica?”⁶⁸. Preguntas que perfectamente podría describir la conflictiva relación que guarda la reflexión platónica con la esfera de los asuntos humanos. Estas apuntan a este «acorde fundamental» que resuena en toda la tradición «profesional» de pensamiento político. Lo significativo es que en ambas, la *praxis* abandona el centro de la política para convertirse en una actividad de segundo orden.

Esta transformación del sentido original de la acción, de su original pertenencia con el acto de comenzar algo nuevo, está ya reflejada en la transgresión de su sentido plural antiguo. Arendt indica este punto al señalarnos cómo el verbo *archien*, cuyo significado se desplegaba en los verbos comenzar, actuar y gobernar, pasó a adoptar exclusivamente esta última acepción, enclaustrando el carácter comenzante de la acción al siempre jerárquico rol solitario del gobernante. De este modo, la traslación de la potestad del inicio hacia la posición del gobernante acaba por excluirlo del propio acto de actuar, del *pratein* o llevar a cabo, elevándolo hacia el solitario lugar del poder⁶⁹. De forma que el gobernante puede reclamar para sí mismo el crédito de *los muchos* que de hecho llevan a cabo su iniciativa, tarea que incluso puede relegar a sus subordinados, ya que si somos respetuosos con el significado que Arendt asigna a la acción, el gobernante no posee la potestad de *iniciar* a su antojo. La acción es una actividad que no resiste planificación y sólo es identificable cuando ha llegado a su término. Es por esta razón que el crédito del gobernante sobre las acciones que de hecho son patrimonio de *los muchos*, es sólo posible cuando éstas han ya finalizado, y es por esta misma razón que el gobernante puede apropiarse tanto de las *iniciativas* como de su resultado que ni él ni nadie en singular puede reclamar. Recordemos que la acción siempre supone una inserción en una esfera siempre plural, donde *los otros* poseen tanta injerencia en aquello que ha comenzado que hacen casi imposible siquiera pensar en la existencia de un *primer autor*, muchos menos señalarlo de una manera certera. Es también por este motivo que el gobernante puede adueñarse del crédito, que siempre pertenece a un grupo de «actores» muy difícil de determinar. De esta forma, el gobernar comienza a transformarse en el arte de conducir, de guiar mediante esta capacidad proyectiva del gobernante de “iniciar” procesos y conducir a los *muchos* hacia la concreción de fines, trastocando por completo el carácter natal de la acción. Esta transgresión de la *praxis* posee una motivación política e intenta hacer frente de algún modo al carácter espontáneo y novedoso de la acción. Estas dos características suponen problemas en diferentes niveles a la vida del filósofo, ya que se alojan en el centro de la “peligrosidad” de los asuntos humanos. “Igualar” el poder de la acción⁷⁰, es decir, definir la acción y sus posibilidades en razón de la pluralidad existente en cada

⁶⁷ Véase. V.D.E. p. 114-120 y p.268-273. Refiriéndose al Juicio y a la Voluntad respectivamente.

⁶⁸ ARENDT, Hannah, *La preocupación la política en el reciente pensamiento europeo* en “Ensayos de Comprensión 1930 – 1954.” Madrid, Caparrós Editores, 2005. Traducción de Agustín Serrano de Haro. p.516.

⁶⁹ Véase. C.H. p.243.Verificar

⁷⁰ Arendt trata en *Sobre la revolución* la idea de una *isonomía*, una “forma de organización política donde en que los ciudadanos conviven al margen de todo poder, sin una distinción entre gobernantes y gobernados”. Aquí claramente la *ausencia de poder* no apunta al poder de actuar, sino al poder considerado como dominio. (*Sobre la revolución*, Buenos Aires, Ed. Alianza, 2008. P. 38 y 39.)

comunidad política, supone de cierta forma el riesgo de atentar contra la permanencia de su presente. Actuar, es decir, comenzar, supone introducir en el mundo la «novedad»⁷¹, resquebrajando irremediabilmente su continuidad. Si a esto sumamos que la novedad no resiste planificación o anticipación y que una vez desplegada en el mundo posee un carácter absolutamente irreversible, la acción en estos términos se torna extremadamente peligrosa para la ocupación del «filósofo profesional», quién depende de la permanencia y el orden de los asuntos humanos para desplegar su ejercicio. Es por este motivo que Arendt nos señala cómo la preocupación de los filósofos por la política posee un carácter permanentemente secundario, ya que se esmera no en comprender nuestra condición de seres plurales, sino en disponer y ordenar los asuntos humanos con vistas al ejercicio de una profesión que requiere de la total *tranquilidad y soledad*. Frente a este escenario, la reflexión de Arendt se revela como un intento permanente de comprender y afirmar la «novedad», denunciado con vehemencia como la tradición filosófica se ha esmerado en subsumir, omitir o negar su carácter fundamental. Es en este sentido que su reflexión en torno a la historia está tan íntimamente ligada a su reflexión sobre la *praxis* y la *vita activa*. Es en este sentido que su trato de la *vita contemplativa* se manifiesta de una forma tan polémica y crítica con la tradición filosófica. Es por este motivo que la filosofía de Hegel posee un carácter tan paradigmático, ya que estrecha el nexo entre la *vita activa* y la *vita contemplativa* como ninguno de sus colegas se había atrevido a hacerlo con anterioridad. Nexo que ni la propia Arendt pretende instaurar o descubrir, estableciendo a cada momento una distancia entre estas dos dimensiones.

Ahora bien, uno podría inferir a priori que la filosofía hegeliana, al volver la mirada moderna sobre los asuntos humanos haciendo de la historia el centro de su “sistema”, estaría recomponiendo esta trasgresión filosófica de la *praxis* y su antiguo sentido. Podríamos estar inclinado a especular que aquello que Hegel llama *reconciliación* al final de sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*⁷², implica una nueva consideración del filósofo frente a la esfera pública. No obstante, la interpretación arendtiana tiende una clara conexión entre la posición política platónica y la consideración de la historia hegeliana⁷³, mostrando como esta reconciliación está de todos modos efectuada por un «filósofo profesional».

⁷¹ “Está en la naturaleza del comienzo el que se inicie algo nuevo que no puede esperarse a partir de ninguna cosa que hubiera pasado antes” C.H. P. 3 traducción de F. Kong.

⁷² HEGEL, G.F.W., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid, Ed. Alianza, 1980. P.701.

⁷³ Véase sobre este punto en particular, *OP. Cit., Vida del Espíritu y Tiempo de la Polis*. p.222. Donde Forti también destaca esta conexión.

Capítulo III. El conflicto de la novedad y la “solución hegeliana”

Sin duda, los filósofos se han sentido más «satisfechos» con la necesidad que con la libertad porque para tratar sus asuntos necesitan una *tranquillae animae*, una paz del espíritu que [...] sólo puede ser organizada de manera efectiva por un consentimiento con el orden del mundo⁷⁴

Como antes ya señalábamos, podríamos identificar en el problema de la novedad el punto de conflicto entre la filosofía hegeliana y la crítica arendtiana. Este problema se presenta de una forma más explícita en el conflicto entre las facultades del pensamiento y la voluntad en la obra de Arendt *La vida del espíritu*, abocada a tratar la dimensión de la *vita contemplativa*. Sin embargo, es posible tender distintos nexos entre el problema de la novedad y distintas y fundamentales temáticas de la obra arendtiana. Por ejemplo, si consideramos su reflexión sobre el concepto de historia y su crítica de la lógica procesual moderna, podemos entrever cómo el problema de la novedad subyace tras esta posibilidad de concebir a los acontecimientos desde su particularidad, posibilidad trascendental para poder concebir fenómenos históricos como el totalitarismo. Asimismo, en su reflexión sobre los fenómenos revolucionarios, el problema de la novedad, su irrupción en el mundo y la manera en que sus «actores» y «testigos» lidian con esta interrupción se expresa frecuentemente y de distintas maneras. Lo interesante de estas tres formas de abordar el problema: desde la vida del espíritu (vida de la mente), desde la historia y desde la revolución, es que representan temáticas que la propia filosofía de Hegel ha tratado profusamente. Es más, podríamos afirmar, sin ninguna osadía, que la filosofía del germano señala a estos tres problemas, el espíritu, la revolución y la historia, como sus temáticas fundacionales y fundamentales. Es por este motivo que la novedad posee tal atractivo para nuestra investigación. Ahora, estos tres temas exigen un trato mucho más extenso del que podemos en este contexto otorgar, por ende, me parece pertinente tratar el problema desde su formulación más explícita en *La vida del Espíritu*, no obstante y siempre que sea prudente y posible, explícita o implícitamente tenderemos nexos hacia las otras problemáticas aquí implicadas.

El problema al que Arendt se enfrenta y en el que la figura de Hegel se circunscribe es el concebir a la voluntad “como fuente de la acción, como «poder de iniciar *espontáneamente* una serie de cosas o estados sucesivos»”⁷⁵. Es importante este punto ya que se cimienta sobre el mucho más extenso y profundo conflicto entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*. La voluntad que Arendt pretende formular, se configura como “el órgano de la libertad y el futuro”⁷⁶, una suerte de antesala espiritual (mental) de la acción, donde se presenta la instancia idónea para abordar el problema de la novedad en vistas al problema temporal que supone, instancia decisiva para esta investigación. Este es un asunto bastante complejo, ya que opera a partir de una determinada consideración arendtiana sobre la temporalidad de las tres facultades que el espíritu experimenta. En nuestra exposición hemos ya dado con

⁷⁴ *Op. Cit. V.D.E. p 429.*

⁷⁵ *Ibid. P.242.*

⁷⁶ *Ibid. p.266.*

una de estas dimensiones temporales, señalando como la experiencia del pensamiento se fundamenta en esta suerte de «presente duradero»⁷⁷, en una dimensión a-temporal donde el «yo pensante» puede tratar con los «invisibles»⁷⁸. Presente que se ve permanentemente amenazado por la “«ambición»”⁷⁹ de la voluntad, por su volición proyectiva que interrumpe la inamovilidad presente del «yo pensante» para desviar su mirada hacia el futuro. Mientras la voluntad quiere y puede, el presente del yo pensante se ve claramente atacado por un deseo que amenaza con cambiar su realidad. “En pocas palabras,” nos dice Arendt “la voluntad siempre quiere *hacer* algo y por ello desprecia el pensamiento puro, cuya entera actividad depende de «no hacer nada»”⁸⁰, provocando un estado de *tensión* en el espíritu que amenaza la *tranquilidad* y *serenidad* que el pensamiento, sobre todo «profesional», requiere⁸¹. “La única tarea que le queda [...] a la voluntad considerada mediante el prisma de los «filósofos serios»⁸² [...] es, de hecho, «querer no querer», ya que todo acto querido sólo puede dificultar la «armonía universal» del mundo”⁸³.

De cierto modo, en ambas secciones de la vida del espíritu, nuestra autora trata de desmontar⁸⁴ los supuestos y prejuicios metafísicos que elevan a las facultades espirituales del mundo de las apariencias. Si ponemos atención, Arendt está permanentemente destacando o revelando los aspectos plurales tanto del pensamiento, que finalmente en su formulación arendtiana termina despojando gran parte de sus componentes “contemplativos” para pasar a adoptar la forma de un dialogo interior pero dual, como de la voluntad, que como “órgano del futuro”⁸⁵ y “fuente de la acción” está constantemente dirigida hacia el mundo siempre plural de las apariencias⁸⁶. Ahora bien, Arendt nota que esta *tensión* y que el consiguiente conflicto que la voluntad supone para el «pensamiento puro» han determinado que la gran mayoría de los «filósofos profesionales» hayan denostado o malversado esta facultad espiritual. Fenómeno que se agudiza cuando consideramos a la voluntad como «fuente de la acción» y, por ende, como una facultad inherentemente ligada a la participación en los asuntos públicos y la esfera política y, de esta forma, inseparable

⁷⁷ Ibid. p.275.

⁷⁸ Es pertinente aclarar que las tres facultades, pensamiento, voluntad y juicio, tratan con «ausentes» en la medida que su ejercicio supone determinado “retiro del mundo de las apariencias”, del espacio donde las cosas y nosotros mismos aparecemos. Este retiro es producido por la quietud, la *shôle* griega, inherente a cada actividad espiritual. El punto es que, mientras voluntad (Véase V.D.E. pág. 271) y juicio (Véase V.D.E. pág.116) son actividades que actúan con vista clara en el mundo de las apariencias, el pensamiento es la única actividad que puede prescindir de toda apariencia y toda pluralidad, de todo contacto con los demás.

⁷⁹ Ibid. P.276

⁸⁰ Ibid. P. p. 271.

⁸¹ Ibid. P. 272, más precisamente: “El humor predominante de la Voluntad es la *tensión*, que arruina la «tranquilidad espiritual» [...] que persiguen a todos los filósofos serios” [...].”

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid. P.273.

⁸⁴ Este ejercicio u operación nos señala la manera de proceder de la reflexión de nuestra autora e indica su permanente distancia y su posición siempre forastera de la filosofía y de los «pensadores profesionales». Es la propia Arendt quién afirma: “Me he enlistado en las filas de aquellos que desde hace ya algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días” (V.D.E. p.231.)

⁸⁵ Ibid. P.277.

⁸⁶ Lo mismo podríamos decir del juicio, el cual encuentra su lugar en la posición del espectador, una posición *con otros*. Véase V.D.E P.116.

de la libertad en cuanto tal⁸⁷. Libertad que ha representado un problema permanente para los filósofos profesionales, especialmente para los pensadores modernos, quienes han intentado enfrentar este embrollo desde todos los recovecos que ofrece el «yo pensante», haciendo de la libertad un atributo interno del espíritu o una idea reguladora trascendental y racional, pero nunca adoptando su formulación positiva efectiva, es decir, nunca desde la perspectiva de los “hombres de acción”⁸⁸.

Visto de otro modo, el ejercicio del pensamiento «puro» “arrastra todo lo que es, o al menos lo que ha sido, hacia un presente duradero”⁸⁹, trabajando con una realidad cancelada por el presente consumado, que de hecho *ya ha ocurrido*. De forma que en el pensamiento, esta realidad representada puede adquirir la forma de una totalidad coherente, continua y ordenada, ya que de hecho nada nuevo en ella ocurre. Al no existir presencia alguna de la novedad, no existe interrupción posible entre el pasado y el presente del yo pensante. Todo lo que ocurre se hace susceptible de concatenación y el tiempo comienza a fluir continuamente, haciendo del pasado una realidad comprensible ante la razón. Con esto, el «filósofo profesional» se forja una realidad donde su actividad deja de mostrarse como *fuera de todo orden*, sino que se revela, ante él, como «El orden» total de la realidad. Es este punto donde detendremos nuestra atención y es en esta etapa donde es ya posible entrever la centralidad de la figura de Hegel.

La pregunta que en este contexto pertinentemente cabe formular es ¿Por qué se hace tan fundamental para los filósofos profesionales conciliar el ejercicio de su actividad con los asuntos humanos y con el decurso de los acontecimientos? Ya que, de hecho, la filosofía sobrevivió bastante tiempo sin transformar la preocupación por este asuntos en un problema de primer orden. Para responder esta pregunta es fundamental reemplazar el por qué, por un cuándo. Ya que sólo cuando la continuidad histórica dejó de tener sentido incluso para el «pensamiento puro», cuando el orden dispuesto por la filosofía para la historia y los asuntos humanos se vio profundamente trastocado y en definitiva, cuando una interrupción tan *novedosa* alteró el *curso* de los acontecimientos, es que el problema de *lo nuevo* alcanzó una preponderancia capital para la filosofía. El acontecimiento que produjo esta transformación fue la Revolución Francesa y es Hegel el «pensador profesional» por antonomasia que se dedicó a explorar y explotar su sentido.

Ante esta perspectiva que nos entrega la revolución, el problema de la novedad comienza a adquirir un contenido más concreto y la filosofía de Hegel comienza a compadecer con mayor intensidad en la interpretación de nuestra autora. Lo interesante del fenómeno revolucionario en nuestro contexto, es su capacidad para remover los cimientos del «pensamiento profesional» y despertar la atención de Hegel por los asuntos humanos.

⁸⁷ Este punto es capital, dado que el concepto de libertad presente en la facultad de la voluntad que Arendt pretende señalarnos, es absolutamente positivo. Es decir, posee un contenido “real” y no meramente negativo. Al respecto Arendt nos señala: “El contenido real de la libertad [...] consiste en la participación en los asuntos públicos o en la administración en la esfera pública” (*sobre la Revolución* p.41.) Aunque esta definición se expresa en otro contexto, apunta a la diferencia entre una libertad negativa, comprendida meramente como «liberación», que muchas veces ocupa el lugar que a la libertad positiva le pertenece, bajo la forma de «posibilidad o «fuente» de la propia voluntad. Otra definición bastante iluminadora la entrega Birulés, señalando: “la libertad es entendida, por esta pensadora, como característica de la existencia humana en el mundo... De forma que, detrás de la preocupación por la política, vertebradora de las reflexiones de Arendt, lo que hay es una decidida *revaloración del mundo*, claramente manifiesta en afirmaciones como las relativas al hecho de que los humanos sólo son libres mientras actúan, nunca antes ni después, porque ser libres y actuar es una y la misma cosa.” (ARENDR, Hannah., *¿Qué es la Política?*, Paidós, Barcelona, 1997. Trad. de Rosa Sala Carbó. p. 26.)

⁸⁸ Ibid. P.448

⁸⁹ Ibid. P.269.

El fenómeno de la revolución confrontó a los hombres ante las posibilidades y pertrechos que conlleva la acción y el comienzo. Este problema estaba medianamente zanjado para la tradición filosófica en la medida que la “solución” platónica era todavía concebible. Es decir, mientras la esfera de los asuntos humanos mantuviera el carácter secundario y productivo que la trasgresión filosófica de la praxis le había otorgado, la vida del filósofo no se vería mayormente confrontada al problema político, es decir secular, de la novedad. Es “La idea de un comienzo absoluto [...] la que resulta verdaderamente desconcertante [...]”⁹⁰, nos dice Arendt citando a Kant, y no porque el problema del comienzo fuera ajeno a la preocupación filosófica, sino porque este asunto, sólo con los fenómenos revolucionarios⁹¹, se había transformado en un problema terrenal, es decir, concerniente a las posibilidades y vicisitudes del accionar humano⁹². Es por esta razón que la libertad se transforma en el eje central de la problemática de la filosofía moderna, y es también por esta razón que la voluntad, en cuanto “órgano de la libertad y el futuro”⁹³ comienza a causar estragos ante la pasividad de la *vita contemplativa* tradicionalmente comprendida de los pensadores profesionales.

En su formulación revolucionaria, esta problemática se expresa en la contraposición entre «liberación» y «libertad». El complejo sentido que adopta la novedad en este contexto se posiciona en esta suerte de espacio temporal que separa a ambos conceptos. Para Arendt, la liberación no es el producto de la libertad sino más bien su condición de posibilidad⁹⁴, ya que crea la «brecha» necesaria para que la constitución de la libertad pueda efectuarse, es decir, para que pueda perpetuarse en el mejor de los casos⁹⁵, la constitución de un *nuevo orden* que no sólo permita traspasar los límites de lo anteriormente prohibido, sino que posibilite conformar una institucionalidad de este nuevo «espacio» permitido que hombres y mujeres puedan actuar libremente. Un análisis de la revolución se transforma así en un examen de la interrupción, donde el accionar humano, a sabiendas o no, ha producido una fractura identificable entre el pasado y el futuro. De esta forma, el fenómeno revolucionario le permite a nuestra autora analizar la forma en que tanto los «hombres de acción» como los «pensadores profesionales» enfrentaron esta fractura y lidiaron con esta «brecha».

En este sentido Arendt centra su atención en el concepto «revolución», el cual apunta originalmente a dos aspectos de esta confrontación entre los hombres y la interrupción. Ambos aspectos tiene relación con las características problemáticas de la acción y los

⁹⁰ Ibid. P.263

⁹¹ Si bien es cierto que en la interpretación arendtiana sobre el mundo griego antiguo se expresa frecuentemente el problema de la acción y, consiguientemente el problema del inicio, es sólo con su trato de los fenómenos revolucionarios cuando el problema de lo nuevo adquiere propiamente su real alcance. Esto se expresa cuando Arendt señala, refiriéndose al mundo griego, que “Los asuntos humanos estaban sometidos a un cambio constante, pero nunca producían algo enteramente nuevo; de existir algo nuevo bajo el sol, se trataba del propio hombre, en el sentido en que nacía en el mundo.” Op. Cit. *Sobre la revolución* p.35

⁹² Al respecto Arendt nos señala: “Sólo durante el curso de las revoluciones del siglo XVIII los hombres comenzaron a tener conciencia de que un nuevo origen podía constituir un fenómeno político, que podía ser resultado de lo que los hombres hubiesen hecho y de lo que conscientemente se propusiesen hacer.” *ibid.* P.62.

⁹³ *Ibid.* p.266.

⁹⁴ “...liberación y libertad no son la misma cosa,... liberación es posiblemente la condición de la libertad, pero que de ningún modo conduce directamente a ella; ... la idea de libertad implícita en la idea de liberación solo puede ser negativa y, por tanto,... la intención de liberar no coincide con el deseo de libertad.”(*Ibid.* p.37)

⁹⁵ Véase, p. 66.sobre la diferencia entre la revolución francesa y americana.

asuntos humanos. Al contrario de lo que nuestro sentido común podría indicar, el significado original de revolución era el de “restauración”⁹⁶, ya que “lo que ellos deseaban [los primeros revolucionarios] era volver a aquellos antiguos tiempos en que las cosas habían sido como *debían ser*.”⁹⁷ De esta forma, enfrentados al problema que la fundación presenta, esta «brecha» en el curso de los acontecimientos que habían producido, los revolucionarios se refugiaron en el *deber ser* que conformaba el ideal del imaginario revolucionario moderno. Una suerte de restauración y afirmación de lo previo antes que una fundación de lo nuevo, buscando en la historia el ejemplo o la guía que les permitiese enfrentar las perplejidades de un presente preñado de un futuro más oscuro y desconocido que nunca. No obstante, es el otro sentido de la palabra revolución el que atañe con más fuerza a nuestra investigación, el cual se acuña en una suerte de momento posterior a este primer significado. Este segundo sentido es el de “irresistibilidad”⁹⁸, este concepto que poseía un uso exclusivo en el campo de los fenómenos naturales era aplicado ahora al curso de los acontecimientos que, ante los «espectadores» de los acontecimientos revolucionarios parecían seguir “un camino predeterminado y [...] ajeno a toda influencia del poder humano”⁹⁹. Sobre este punto es mucho más clarificadora la propia Arendt, quién nos señala:

Lo que más llama la atención en este espectáculo [la revolución francesa] era que ninguno de sus actores podía controlar el curso de sus acontecimientos, que dicho curso tomo una dirección que tenía poco que ver, si tenía algo, con los objetivos y los propósitos conscientes de los hombres, quienes por el contrario, si querían sobrevivir, debían someter su voluntad e intención a la fuerza anónima de la revolución.¹⁰⁰

Desde una perspectiva arendtiana, los actores de la revolución se vieron confrontados con el carácter impredecible de la acción, es decir, a su reticencia a soportar planificación alguna. Frente a la ausencia de triunfo o derrota, sino más bien ante la afirmación permanente de un estado heterónomo de los acontecimientos, surge esta idea de una “fuerza anónima” o esta “poderosa corriente subterránea”¹⁰¹ que conduce el curso de los sucesos y a sus protagonistas. Por esta corriente no comprendemos sino la «necesidad histórica», encontrándonos nuevamente con la figura de Hegel. Lo paradójico de este intercambio es su alcance político. La necesidad histórica representa una suerte de segunda instancia en la etapa revolucionaria donde los «hombres de acción», inmersos en las perplejidades de un accionar que parecía no poseer control o sentido alguno, dejaron de considerarse «dueños de su destino» para trasladar la autoría de su futuro a esta «corriente subterránea».

La necesidad, en cuanto concepto, *soluciona* el conflictivo carácter impredecible que la acción ostenta, al ubicar el *sentido* del accionar no en el actor mismo sino en el espectador. Es el espectador quien tiene la capacidad de tomar distancia suficiente del espectáculo de revolución y puede presenciar lo que el actor, que por su participación activa en la escena, no puede observar. De esta forma, el agente de la revolución, el «hombre de acción», abandona todo rol activo en el curso de los acontecimientos para transformarse

⁹⁶ Ibid. P.57

⁹⁷ Ibid. P. 58. Las cursivas son del autor.

⁹⁸ Ibid. P.62

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ ***Ibid. P.68.***

¹⁰¹ Ibid. P.66

en un mero actor pasivo en un espectáculo que responde ya bajo otra lógica, más compleja y avasalladora que su propia voluntad. De este modo, lo que efectivamente realiza la «necesidad histórica» es describir un «curso de los acontecimientos» identificable y, por tanto, pronosticable. Ante el escenario de lo absolutamente posible que prosigue a toda interrupción. Así, la racionalidad moderna se refugió en el *deber ser* de los acontecimientos.

Ahora bien, no es que Arendt este afirmando que el agente de la revolución abandone su rol de «autor» para transformarse en un mero «actor». El agente de la revolución no es en medida alguna «dueño» o «autor» de sus actos ni en un principio ni en ningún otro momento de la revolución, ya que actúan siempre *con otros* que poseen tanta injerencia sobre la finalidad y sentido de este *nuevo comienzo* como él. De modo que, la necesidad histórica resuelve este “descontrol” al precisamente encausar los acontecimientos en un orden que sólo es predicable desde la posición del espectador.

Esta fuerza anónima no es un concepto de propiedad exclusiva de la filosofía de Hegel, sino es patrimonio más bien de la filosofía moderna. Como Arendt nos señala

Ninguna filosofía de la historia moderna consiguió hacer las paces con la tozudez intratable e irracional de la pura factualidad; los filósofos modernos idearon toda clase de necesidades, desde la dialéctica de un mundo del espíritu [...] para que los últimos vestigios del al parecer arbitrario «podría haber sido de otra manera» (que es el precio de la libertad) desaparezca del único campo en que los hombres son libres de verdad.¹⁰²

La modernidad se enfrentaba a la “desoladora contingencia” de una “facticidad” tozuda e irracional, donde el “«podría haber sido de otra manera»”, carácter propio de la acción y su novedad, se hacía presente de forma explícita. Es este carácter absolutamente indeterminado de la novedad el que determina su contingencia. Es decir, el “poder comenzar algo realmente nuevo [...] que no puede ser...” precedido por ninguna potencialidad, ya que esta constaría como una de las causas del acto realizado¹⁰³, y por tanto no puede estar determinado por ninguna causa previa a su realización. Este último punto implica que los actos novedosos, la acción tal como Arendt la configura, puede perfectamente dejarse sin hacer al no existir ningún antecedente que determine su realización. Este carácter contingente de la acción repercute directamente en la posterior aprehensión de su o sus *sentidos*. Un acto que pudo perfectamente no llegar a ser deja el desolador espacio para cualquier explicación posible. Al no estar condicionado por un antecedente, el acto nuevo no posee una relación directa ni indirecta que explique su advenimiento, ante la pregunta por su realización solamente podemos afirmar la capacidad humana para actuar libremente, para comenzar y para establecer un nuevo inicio. Respuesta respaldada, al mismo tiempo, por la humana incapacidad de anticipar o asegurar un resultado posible de este nuevo proceso que se ha insertado en el mundo.

De cierto modo, la obra de nuestra autora se empeña en señalar y articular este *espacio desolador* que se esconde tras la acción, ya que a través de éste es posible expresar un aspecto de la reflexión histórica que a Arendt le interesa de sobre manera, que podemos formular como la pluralidad de sentidos, de historias (stories) o la multiplicidad de puntos de vista. Todas estas formulaciones buscan demostrar la ausencia de un sentido único tras la acción y su «vestigio» el acontecimiento, “desmontando” y denunciando vehementemente

¹⁰² ARENDT, H., “Verdad y Política” en *Entre el pasado y el Futuro ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Ed. Península, 1996. P.255

¹⁰³ Op. Cit. V.D.E p.263.

a la «necesidad histórica» como una fórmula unificadora, excluyente y totalizante. La cual, más que permitir la conformación de múltiples *pareceres* tras el advenimiento de un acontecimiento, conglera y subsume los diversos puntos de vista en la unidad del *parecer* del espíritu racional y universal.

En contraposición ante la aporética respuesta de Arendt, los «pensadores profesionales», y en especial Hegel, respondieron afirmando la necesidad frente a la contingencia. Ejemplos que corroboren y fortalezcan la crítica que Arendt efectúa a Hegel hay bastantes. Es el propio Hegel quien señala que “La consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente”¹⁰⁴, o que “Es necesario llevar a la historia la fe y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está entregado al acaso”¹⁰⁵. Esta cruzada contra la contingencia y la posterior unicidad que comporta este flujo continuo que el curso del *Espíritu Absoluto* describe, se cimientan para Arendt en una ilusión que surge producto de la posición desde la cual es efectuada, o en sus propias palabras:

Es cierto que mirando hacia atrás –o sea, con perspectiva histórica- cada secuencia de acontecimientos se ve como si las cosas no pudieran haber sido de otro modo, pero eso es una ilusión óptica, o más bien existencial [...]¹⁰⁶

Esta curiosa característica de la narración, se fundamenta en un rasgo fundamental de la acción y de la propia historia. Como hemos ya señalado, la acción, en cuanto interrupción y por su inherente afinidad con lo que los griegos entendían por extraordinario e inmortal, es algo así como la materia prima de la historia. La acción “produce historias”¹⁰⁷, pero al consumarse como acontecimiento y, con esto, al transformarse en objeto de narración o relato, destruye todas las múltiples e infinitas posibilidades que anteceden a su realización. El acto consumado representa, pues, la negación de todas las otras posibilidades excepto la que *de hecho* aconteció¹⁰⁸. Ahora bien, esta certeza sólo se hace predicable una vez que el acto ha cesado y, con ello, ha concretado una posibilidad de ser. No obstante, Arendt nota que esta certeza es incapaz de señalar al «autor» tras la acción, imposibilidad que se aloja en su naturaleza misma, ya que su objetivo se centra en explicar lo acontecido en virtud de sus antecedentes y consecuencias directas. Es decir, esta «ilusión existencial» no nos habla del actor que cada acción revela, revelación en la que descansa el sentido de la acción tal como Arendt la comprende, sino que reemplaza tal sentido por la serie en la cual el acontecimiento se circunscribe. Confronta y explica lo acontecido a partir de sus antecedentes, subsumiendo su particularidad en la serie cronológica de la cual éste es parte, trasladando la lectura particular sobre el acontecimiento hacia el conjunto en el cual éste es sólo un eslabón. De esta forma, esta «ilusión existencial» no sólo confronta al acontecimiento omitiendo su carácter novedoso y rupturista, sino que a la vez impide comprenderlo desde su particularidad inherente. En otras palabras, considerar al acontecimiento como novedoso indica precisamente que no hay nada que nos indique que éste *debía ser necesariamente*, sino más bien todo lo contrario. En este último punto se centran los intentos de nuestra autora.

¹⁰⁴ HEGEL, G.,W.,F., *Lecciones Sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid, Alianza, 1989. P.43. (en lo que sigue L.F.H.U.)

¹⁰⁵ Ibid.44.

¹⁰⁶ *OP. Cit. Verdad y Política. P.255.*

¹⁰⁷ *OP. Cit. C.H. p.6 Traduc. Felipe Kong.*

¹⁰⁸ En este sentido Arendt nos expresa que “nada podría ocurrir si la realidad, por definición no destruyera todas las demás potencialidades inherentes, en su origen, a toda situación dada”. *OP. Cit. “Verdad Y política”. P.255.*

Ahora bien bajo esta lectura arendtiana, el truco de Hegel se encontraría en utilizar esta «ilusión existencial» para “solucionar” el conflicto entre el pensamiento y la voluntad, lo cual equivale a afirmar que de este modo Hegel concilia la contingencia de los asuntos humanos con la universalidad de la vida contemplativa. Como ya señalábamos, la certeza que proporciona la «ilusión existencial» se fundamenta en las características de todo relato, que por proceder desde el presente hacia el pasado, puede narrar lo ocurrido “como una historia con un comienzo y un final”¹⁰⁹. Esta susceptibilidad narrativa que toda acción comporta se circunscribe ya en su carácter público, en su realización en una esfera con *otros* que puede efectuar múltiples interpretaciones y narraciones de lo ocurrido. La certeza de este juicio se populariza bajo el espectro arendtiano, a la cantidad de testigos y espectadores que un acontecimiento puede «iluminar». Estos relatos, si bien pueden señalar al actor que protagoniza la historia, nunca pueden identificar al «autor» tras la escena. Ahora bien, tal imposibilidad parece desaparecer cuando concebimos un «autor universal» tras las acciones particulares que confluyen en el concierto de los asuntos humanos. Hegel denomina a este autor con el nombre Espíritu Absoluto¹¹⁰, en el cual la contingencia factual de las acciones humanas y sus posibilidades encarnan la obra de una abstracción unificadora de toda La Historia, la humanidad.

La operación hegeliana consiste en tomar un camino que ningún «pensador profesional» había tomado antes. Hegel afirma la *tensión* que la facultad de la voluntad inflige al “pensamiento puro”, al señalar como motor del espíritu la negación que ésta produce de su presente. Pero al mismo tiempo afirma “la tranquilidad del pasado”¹¹¹, unificando la totalidad de las historias (stories) que lo conforman en el curso del espíritu absoluto, en su contenido y patrimonio. Ante la mirada del yo pensante el pasado se muestra ahora bajo aquello que antes nuestra autora llamó «ilusión existencial», constituyendo esta ilusión en el proceso mediante el cual el espíritu consolida y concretiza su sustancialidad histórica. Al respecto Arendt nos señala:

El pasado, re-unido por la mirada hacia atrás del yo pensante que recuerda, es «interiorizado» [...] y deviene parte integrante del espíritu universal gracias al «esfuerzo del concepto» [...];y, en este proceso de interiorización, se consigue la reconciliación de Espíritu y Mundo.¹¹²

Al transformar el pasado en el objetivo del yo pensante, Hegel canaliza la aprehensión de la historia en el proceso de reconciliación del espíritu con el mundo. El espectador racional de la historia, mediante este proceso racional, reconoce *lo sido* como propio, es decir, reconoce en el acontecimiento un antecedente de su propia razón. De este modo, Hegel crea un «autor» no de las historias particulares, sino de La Historia, al identificar a la razón como la «fuerza anónima» que parece manejar el “curso de los acontecimientos”. La multiplicidad de acontecimientos y pareceres que estos producen se generaliza y universaliza bajo la mirada

¹⁰⁹ *OP. Cit.* C.H. p.6 F.K. Al respecto podemos agregar que es precisamente el relato, su posibilidad, quien nos indica cuando una acción ha ya finalizado su proceso. En la reflexión de nuestra autora acontecimiento y narración se hermanan hasta hacerse inconfundible. La acción sólo “produce” acontecimientos porque tras su finalización sólo deja tras de sí historias, es decir, relatos.

¹¹⁰ En este contexto Arendt nos señala: “El dios platónico no es sino un símbolo para el hecho de que las historias reales, a diferencia de aquellas que inventamos, no tienen autor; como tal, él es el verdadero precursor de la Providencia, la “mano invisible”, la Naturaleza, el “espíritu del mundo”, el interés de clase, y todo aquello con lo cual los filósofos cristianos y modernos trataron de resolver el desconcertante problema de que aunque la Historia le deba su existencia a los hombres, ésta obviamente no está “hecha” por ellos.” *Ibid.* P.7. Trad. F.K.

¹¹¹ *OP. Cit.* V.D.E. p.276

¹¹² *Ibid.* p. 275.

racional del yo pensante hegeliano. El espíritu, al absorber dentro de sí La Totalidad, dota de un sentido aquello que los filósofos profesionales desde Platón en adelante habían negado precisamente todo sentido y objeto. Este *sentido* posee un contenido concreto y universal ya que no se juega en el parecer particular de los individuos, sino que está determinado por el *fin* que posee el decurso de La Historia del Espíritu. Sin esta noción de fin, el espíritu describiría un movimiento circular, devorando o absorbiendo su propio contenido a medida que avanza. El *Fin* otorga sentido concreto y, a la vez, una medida con la cual catalogar la significación *espiritual* de los acontecimientos, ya que encausa el devenir de la historia.

Si describiéramos este “sistema”¹¹³ desde una perspectiva temporal, encontraríamos que pasado y presente ostenta un carácter similar¹¹⁴. Al transformar esta «fuerza anónima» que guía los acontecimientos en un flujo racional, Hegel extiende la morada del yo pensante desde el «eterno presente» hacia el pasado, que ahora se muestra ante la mirada retrospectiva del espectador racional de la historia como un lugar comprensible¹¹⁵. Como es posible apreciar, esta «tranquilidad» que el pasado señala ante la razón sólo se hace posible cuando su caótica contingencia ha sido erradicada. Es decir, cuando la razón ha dado con la razón que trasciende el advenimiento de los acontecimientos, descubriendo la «lógica» que nos enseña su «curso» e intensión. Esta lógica no reside en el acontecimiento mismo, ni siquiera en las pasiones o fines particulares que acompaña su realización, sino que se ciñe en su *significado*, en el *sentido* que éstos muestran contemplados con vistas a su fin. Si hacemos la analogía con la concepción griega antigua que analizábamos en las primeras secciones de esta investigación, los acontecimientos, «las grandes gestas», adquirirían su significación a través de su estrecha relación con esta «inmortalidad terrena». Así, la Historia se transformaba en un intento de institucionalizar el frágil recuerdo colectivo, asegurando la inmortalidad de aquello «debe ser recordado». No obstante, la propuesta hegeliana cambia por completo el enfoque de la aprehensión histórica, al trasladar el significado del acontecimiento desde el agente o los agentes particulares, al conjunto que conforma el proceso progresivo del cual éste es sólo un parte. Por tanto, Hegel explota la capacidad del recuerdo para concatenar acontecimientos, para recorrer y conformar una historia con un principio y un final apreciando lo que fue como lo que *debía ser*, para transformar al pasado en la Historia total de la humanidad, dotando de un sentido universal a los acontecimientos particulares.

No obstante, para que este “sistema” tenga sentido se hace necesario que este flujo y devenir racional del espíritu adquiera un final, que otorgue sentido y direccionalidad a lo acontecido. Una finalidad que encause y determine la contingencia indeterminada de la voluntad libre de los hombres de acción, quiénes demostraron como era posible fracturar la continuidad del tiempo a través de la inserción de un acontecimiento nuevo, en un flujo necesario. Esta finalidad reside precisamente en aquello que Hegel llama *Reconciliación*, un palabra que más que indicar un concepto, nos señala un acontecimiento. Como nuestra autora nos señala:

¹¹³ Ibid. P.282.

¹¹⁴ Al respecto Arendt nos señala que “El recuerdo tiene una afinidad natural con el pensamiento; todo pensar [...] es un re-pensar. Las cadenas del pensamiento brotan naturalmente, casi automáticamente, del recuerdo, sin ruptura alguna.” Ibid. P.272.

¹¹⁵ La comprensión hegeliana siempre esta mediada por el *reconocimiento*. En este sentido, el espíritu se reconoce en un pasado que ya se muestra ante él como “etapas de un camino ya traillado”(HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*.). Esta “etapas” son las “fases de formación [bildung] del espíritu universal”, consolidando el argumento arendtiano. Ambas citas: HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*. Buenos aires, Fondo de Cultura Económica, 1992, p.21.

En la Revolución francesa, habían sido realizados principios y pensamiento; se había dado una reconciliación entre lo «divino», que el hombre frecuenta al pensar, y los «secular» de los asuntos humanos.¹¹⁶

Para luego agregar:

Si era posible entender la Historia Universal [...] como una sucesión única de acontecimientos cuyo eventual resultado sería el momento en que el «reino espiritual [...] se «encarna» en la «vida secular», entonces el curso de la historia dejaría de ser azaroso y el reino de los asuntos humanos de ser carente de significado.¹¹⁷

La Revolución francesa se manifiesta ya como la «encarnación» efectiva de la idea universal de la Libertad en un acontecimiento particular, conciliando «lo divino» con «lo humano». La Revolución unifica en un suceso concreto el fin del espíritu universal, demostrado como la idealidad de la Libertad adquiere su modulación efectiva en la historia. En este contexto es claro que ya no nos estamos refiriendo a la “libertad para actuar” o esta libertad «positiva» que nuestra autora nos propone, sino que señalamos con la Libertad la modulación hegeliana de este concepto. El contratase entre ambas concepciones supone un estudio mucho más extenso que el que en esta instancia nos es posible abordar, pero es apropiado destacar al menos un aspecto de la concepción de la Libertad hegeliana que, bajo este espectro arendtiano, puede aclarar la estrecha conexión entre la Revolución y la conciliación entre las facultades del pensamiento y la voluntad.

Escuetamente, podemos señalar que la Revolución no sólo nos señala el «signum» inapelable de la Ilustración y el progreso racional de la humanidad, como nos sugiere la lectura kantiana, sino que indica la efectiva realización de la Libertad. Ya no sólo como idea, trascendental, abstracta o «divina», sino como la efectiva “autodeterminación”¹¹⁸ de la humanidad. Con la Revolución, y como nunca antes, los hombres lograron autodeterminarse de manera efectiva, no de manera meramente abstracta sino que lograron actualizar su Libertad históricamente. La Libertad *aconteció*, es decir, se manifestó ante y a través de los hombres, determinando para siempre su realidad como una “posibilidad real”¹¹⁹ para la Humanidad. Con ello, *deber* y *ser* coincidieron *de hecho*. Este punto posee muchas más implicaciones que las que aquí podemos formular, como la arista que se tiende de aquí al la *Filosofía del Derecho*, pero para nuestra intensiones concretas, podemos entrever aquí como Libertad y Necesidad conforman el binomio con el que Hegel, bajo este perspectiva arendtiana, subsana o remedia la *tensión* entre pensamiento y voluntad. Al hacer coincidir el fruto de la voluntad libre (la Revolución) con la reconciliación del espíritu absoluto, la indeterminada contingencia de la voluntad adquiere su expresión histórica bajo la forma del *deber ser*, de lo necesariamente determinado. Con ello no sólo la Revolución pierde su carácter rupturista, adquiriendo perfecta *coherencia* con el decurso histórico desde la perspectiva racional, sino que la propia facultad de la voluntad comienza a revestirse con los ropajes del pensamiento.

¹¹⁶ *Ibid.* P.281

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Véase de modo particular sobre este punto PÉREZ SOTO, Carlos, *Desde Hegel. Para una Crítica Radical a las Ciencias Sociales*. México, Ed. Ítaca, 2008. P.50. Donde el autor señala la directa influencia que la obra kantiana ejerce sobre Hegel en esta concepción de la Libertad como autodeterminación, “como autoproducción humana, que no se rige de manera externa por los dictados de la naturaleza, o de un Dios exterior al agente mismo.”

¹¹⁹ *Ibid.* P.128.

La voluntad se transforma en el motor de la historia, facultad que en su actualización ha «producido» la historia, y con esto ha «producido» el contenido “real” y efectivo del espíritu universal. Las expresiones de la voluntad libre, en sus distintas y progresivas modulaciones a lo largo de la historia, han conformado el “curso de los acontecimientos”, una «corriente» que unívocamente ha desembocado en la modernidad, en su revolución y en su razón. Hegel, al establecer como “designio” de la filosofía “eliminar lo contingente”, es decir, al centrar su consideración filosófica en la lectura racional de la Historia, centra su “sistema” en el movilidad de la razón. Hegel otorgaría esta movilidad a la razón al centrar su “verdad” en la Historia, un objeto de estudio que se encuentra en permanente cambio. El filósofo transforma este permanente cambio de la historia y los asuntos humanos en un espacio tranquilo para la razón al introducir y sobreponer la necesidad historia, esta «ilusión existencial» que ya enunciamos, en el conjunto disperso, caótico y contingente de acontecimientos que lo conforman.

No obstante, para que la Historia, es decir, para que la «totalidad» plena de los acontecimientos, se muestre como un entorno «digno» del yo pensante, debe ostentar el carácter de la única dimensión que otorga la *serenidad y tranquilidad* necesaria para su ejercicio, el pasado. Es decir, sólo si el yo pensante es capaz de contemplar retrospectivamente la historia posibilitando la «ilusión», la historia se muestra con la coherencia y lógica que el espíritu absoluto enseña a los ojos de la razón. Esta posibilidad de contemplar retrospectivamente la Historia como un todo se hace exclusivamente posible si podemos proyectar tal posición hacia el futuro, aprovechando la intrínseca capacidad proyectiva que voluntad ofrece. De este modo, la razón puede extender su presente permanente a una dimensión que le entrega la distancia pertinente para observar el conjunto.

Es por este motivo que Arendt, intencionadamente cita a Koyré¹²⁰, señalando que “«El tiempo encuentra su verdad en el futuro, ya que el futuro terminara y realizara el Ser. Pero el Ser, acabado y realizado pertenece como tal al Pasado»”¹²¹. Hegel adecuaba al futuro como una dimensión lo suficientemente *tranquila y serena* para que el pensamiento pueda efectuar su ejercicio contemplativo y retrospectivo sin mayor percance. Esta operación se hace posible teniendo en cuenta lo anteriormente expuesto, cuando consideramos la expresión de la voluntad libre, su expresión histórica, como la adecuación entre el *Ser* y el *Deber Ser*, es decir, como la reconciliación definitiva entre el espíritu y la historia. Al determinar la voluntad como una expresión indefectible del espíritu, Hegel erradica la contingencia de los asuntos humanos permitiendo que el futuro sólo interrumpa el presente para luego reconocerse en él¹²², para afirmarlo mediante este proceso dialectico. Es en este sentido que Arendt esgrime su crítica, afirmando que

¹²⁰ Mencionamos a Koyré precisamente en este punto porque es aquí donde se empiezan a entrever los estragos de su interpretación de Hegel en la lectura que Arendt efectúa. Como es posible apreciar ya en este punto, tras este argumento subyace las tesis de Koyré y posteriormente Kojève sobre el “sistema” hegeliano y el “final de la historia”. Esta influencia explícita (véase V.D.E. p.274), también es destacada por Forti, OP. Cit. *Vida del Espíritu y Tiempo de la Polis*. p. 220 y por URABAYEN, Julia, *Leyendo a Hegel con Hannah Arendt: La crítica a la filosofía política y de la comprensión de la Política después de los tiempos de oscuridad*. Valencia, La torre del Virrey: Revista de estudios culturales [Nº. 7, 2009](#) , págs. 69-78.

¹²¹ OP. Cit. V.D.E. p.283.

¹²² Sobre este mismo punto Arendt nos señala: “contemplado retrospectivamente, un acto realizado con la libertad pierde su aire de contingencia.” Ibid. P.264.

[...] la filosofía de Hegel sólo podrá tener pretensiones de verdad objetiva a condición de que la historia hubiera llegado a su final, que la humanidad ya no tuviera futuro, que ya no ocurriera nada que pudiese aportar algo nuevo.

En otras palabras, las pretensiones tanto epistemológicas como ontológicas que el “sistema” hegeliano expresa al intentar asir el «todo» sólo puede tener una posibilidad real de efectuarse si el propio “proceso dialéctico” hubiese culminado, es decir, si la historia hubiese llegado efectivamente a su final y no existiera futuro que amenazara la completud de un presente eterno. Con ello Hegel no sólo habría erradicado la novedad de la historia y subsanado la «tensión» que la voluntad inflige a los «pensadores profesionales», sino que este hecho infiere otras consecuencias, como lo Reyes Mate señala:

Se puede sospechar [...] que este sujeto, que mira por encima del hombro el pasado y un tanto paternalísticamente el futuro, es un sujeto que no produce nada nuevo, sino que bastante tiene con reproducir lo dado.

123

Arendt nota que ante este escenario, se corre el permanente riesgo que conlleva transformar el *sentido* de la historia en una prerrogativa de la razón, permitiendo entrever el curso de los hechos y anticipar su desenlace. En este punto es donde la figura de Marx releva a la argumentación hegeliana en la crítica de nuestra autora. Hegel, pues, sólo habría tomado conciencia de esta «corriente subterránea» que subyace y determina el curso de la historia, develando la lógica de su movimiento. Marx, en cambio, no sólo toma conciencia de su posición en la corriente, sino que cierto ya de su desenlace, «nada»¹²⁴ a su favor intentando anticipar su final. Sin embargo, Arendt traza una línea, una distinción, que convenientemente no transgrediremos entre ambas filosofías.

Esta actitud «paternalista» que Reyes Mate nos indica tiene estrecha relación, como hemos indicado, con la erradicación de la contingencia y la novedad unida a ella. Arendt destaca la “originalidad” de la confrontación hegeliana con los asuntos humanos y la historia, pero su interpretación está constantemente desenmascarando al «filósofo profesional» tras la filosofía de la historia hegeliana. Al desterrar la novedad y la contingencia de los asuntos humanos, Hegel estaría condicionando la voluntad a la necesidad del devenir histórico, subsumiendo su modulación efectiva al curso unívoco del Espíritu Universal. Es el concepto de «fin», de fin del “sistema” o «fin de la historia», el que determina la trasgresión hegeliana de la praxis y los asuntos humanos, cimentando los pilares de la concepción moderna de la historia. El énfasis en el conjunto, la traslación del «sentido de los acontecimientos» desde su novedad y “«comienzo»”¹²⁵ hacia su «totalidad» y «finalidad», señalan ya las bases de la idea de «proceso» que rige la aproximación moderna al problema de la historia¹²⁶. La idea de «proceso» “ha adquirido [...] un monopolio

¹²³ REYES MATE, Manuel, *La Razón de los Vencidos*. Barcelona, Ed. Anthropos, 1991. P.196.

¹²⁴ “Hegel: las formas de movimiento del espíritu y las formas de movimiento de los sucesos y destinos del género humano son las mismas. El hombre ya no está encasillado en el mundo, sino que nada en el torrente del acontecer. Digamos que sus movimientos de natación están adaptados a priori al torrente en el que fluye el acontecer del mundo [...]” *OP. Cit. Diario Filosófico*. P.43-44.

¹²⁵ “la historia sin acontecimientos” nos señala Arendt, “se convierte en la monotonía muerta de lo idéntico que se despliega en el tiempo”. ARENDT, Hannah. “Comprensión y política” en *Ensayos de comprensión 1930 – 1954*. Madrid, Caparrós Editores, 2005. Traducción de Agustín Serrano de Haro. P.388.

¹²⁶ “Pensar, con Hegel,” nos dice Arendt, “ que la verdad reside y se revela a sí misma en el propio proceso temporal es característico de todo el conocimiento histórico moderno, ya se exprese en términos hegelianos o no.” *OP. Cit. E.C.H.* p. 78.

de universalidad y significado¹²⁷ para nuestra confrontación moderna con la historia y los acontecimientos, donde ya “nada es significativo en y por sí mismo”¹²⁸, sino que adquiere «sentido» exclusivamente cuando es contemplado a la luz de la idea de un proceso universal, el cual no reside en los acontecimientos sino en su conjunto. La lectura de Arendt identifica en Hegel un antecedente importante en la conformación de esta concepción moderna. No obstante, se hace bastante complejo singularizar su figura en esta reflexión crítica. Bajo esta perspectiva, el yo pensante hegeliano, al erradicar la contingencia de la aproximación racional de la historia, habría repercutido en esta lógica procesual de la historia, confrontando al acontecimiento a partir del rol que este juega en decurso universal del espíritu del mundo. Considerar a los acontecimientos a partir de su “espíritu”¹²⁹, es decir, a partir de lo racional que hay en ellos, supone deslindar su significado particular a su significación universal y racional. Esta aproximación «profesional» al pasado determina una nueva trasgresión por parte de la tradición filosófica al carácter particular y contingente de la *praxis*, realizando una reconciliación de esta última con la *theoria* que nuevamente violenta la esfera de los asuntos humanos. En el corazón de esta crítica arendtiana encontramos la culpabilidad que nuestra autora imputa al “sistema” hegeliano, el cual, con vistas a establecer una conciliación entre una realidad caótica cuya novedad (libertad) se presentaba bajo el más vivido terror, intenta disponer la historia como una nueva morada para el yo pensante. En este contexto «la necesidad histórica», esa “absurdidad espantosa”¹³⁰, soluciona los problemas a los malos ratos que la «caótica contingencia de los asuntos humanos» traía al “pensamiento puro”, introduciendo la consideración racional con todas sus categorías, como la *coherencia*, la *causalidad* y la *finalidad*, a la concepción histórica moderna. El *sentido* de los acontecimientos que permanecía ligado tan estrechamente con la revelación del agente y su inmortalidad y grandeza en la antigua Grecia, queda relegado así a su significación universal, elevando la inmortalidad por encima de los hombres hacia esta abstracción racional llamada humanidad. De este modo, la posibilidad de *comprender* fenómenos de una novedad tan “temible”¹³¹, como es el totalitarismo, deben lidiar con el modo moderno de comprender el pasado que subsume y niega su rupturista aparición, imposibilitando el real “diálogo” con su “esencia”¹³². Arendt intenta inagotablemente “desmontar” este modo o “*hacer saltar el continuum de la historia*”¹³³ como diría un compañero en esta batalla, con el fin de iniciar este diálogo tan necesario¹³⁴. El atributo «negativo» pareciera no salvar a Hegel de la crítica arendtiana. De hecho nuestra autora señala cómo tras esta inclusión de la negación, del «desgarramiento» o la «muerte» en el presente eterno del yo pensante, Hegel no está más que reajustado

¹²⁷ Ibid. P.73.

¹²⁸ Ibid. P. 72.

¹²⁹ “lo primero para ella [la filosofía] no son los destinos, ni las pasiones, ni las energías de los pueblos, junto a las cuales se empujan los acontecimientos; sino que lo primero es el espíritu de los acontecimientos que hace surgir los acontecimientos.” *OP. Cit. Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. P. 46.

¹³⁰ *OP. Cit. ¿Qué es la Política?*, P. 47.

¹³¹ *Op. Cit. “Comprensión y Política”* p.379.

¹³² Ibid. 393.

¹³³ REYES MATE, Manuel. *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*. Traducción de las tesis por Reyes Mate. Madrid, Trotta, 2006. Tesis IX. P. 249.

¹³⁴ Diálogo que cimienta sus condiciones y estructura en la reflexión primera de nuestra autora, en el concepto de «comprensión» y su relación con el fenómeno totalitario. Véase “Comprensión y Política” p.393.

las herramientas del yo pensante para tratar con una realidad cada vez más amenazante para su actividad. Esta negación estaría «domada» por la determinación de la voluntad y la equidad entre su manifestación “libre” y la necesidad histórica. Del mismo modo, la constricción de la novedad bajo la perspectiva de la reconciliación y de su finalidad determina su subsumición en el decurso racional del Espíritu Absoluto.

Al comprender el acontecimiento desde “su espíritu”, la lógica hegeliana habría transformado “el enorme poder de lo negativo”¹³⁵ en un proceso lógico, dialéctico, que manifestaba ante “los ojos de la razón” el desarrollo de la Humanidad. Proceso que avanza de “consecuencia en consecuencia”¹³⁶, ante la mirada retrospectiva del filósofo de la historia, que inmerso en el proceso, pero armado con la conciencia de sus facultades, es decir apropiado de las herramientas con las que la historia se forja y produce (pensamiento y voluntad), “puede verse «haciéndose a sí mismo”¹³⁷, puede interpretar el significado de esta Historia como propio, como La Historia de su propia autoproducción. Considerando así, la *praxis* como un medio a través del cual el espíritu ha devenido en cultura: en religión, en filosofía y en arte. Actividades que hablan al filósofo en su mismo idioma y que traducen el resultado caótico que la acción en la obra de un «autor», asignando un significado universal, y de esto modo «digno» del estudio filosófico, a los asuntos humanos. Haciendo comprensible la novedad, la interrupción y la fractura del tiempo a los ojos de una secularizada modernidad, que imposibilitada ya de encontrar «inmortalidad» en un mundo trascendente encuentra su trascendencia en el proceso progresivo de la humanidad en su conjunto, supeditando la inmortalidad a quizás la abstracción más grande de todas, la Humanidad. De esta forma Hegel, al abordar y confinar el pasado a la perspectiva del yo pensante, eleva el problema que éste representa del mundo plural de las apariencias, desterrando su sentido del «espacio de aparición» donde los acontecimientos, las historias (stories), tienen lugar. Impidiendo de esta forma, conversar con su significado particular, con su novedad.

Ya esbozada la lectura crítica que nuestra autora realiza a Hegel y su filosofía cabe preguntarse, si abandonáramos la trinchera arendtiana, ¿Podríamos encontrarlos con un panorama diferente?; si diéramos a Hegel la palabra ¿nos encontraríamos con la voz de un «filósofo profesional»? Que sucede si consideramos como premisa la afirmación arendtiana que nos señala a Hegel como el primer filósofo en tomarse «en serio» los asuntos humanos. Desplegada ya la perspectiva arendtiana de este asunto, nos permitiremos analizar brevemente esta afirmación ahora cediendo la palabra a Hegel mismo.

¹³⁵ *OP. Cit.* V.D.E. p.111.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*

Capítulo IV. Algunas consideraciones sobre el sistema hegeliano

Antes de siquiera introducirnos en la filosofía de Hegel, una obra que ostenta con toda propiedad el apelativo de “oscura” o “compleja”, debemos citar los cargos que invocan su presencia ante esta investigación. Como es posible apreciar, en los capítulos anteriores hemos articulado la lectura arendtiana de la filosofía del alemán, analizando sus cimientos y alcances en la reflexión de nuestra autora. En este recorrido nos encontramos con variados aspectos de la lectura arendtiana que pueden ofrecer contrapuntos bastante interesantes con la filosofía de Hegel. No obstante me parece que, concorde con lo anteriormente expuesto, podemos ubicar en el concepto de novedad una arista que de cierto modo condensa la crítica arendtiana y donde la filosofía de Hegel tiene “aun”¹³⁸ algo que decir.

Podemos encontrar como la «novedad» se manifiesta en cada uno de los aspectos de la lectura arendtiana del filósofo alemán. Bajo distintas formas, tanto explícita o implícitamente, este concepto se muestra como la gran víctima del “sistema” hegeliano. Si quisiéramos hacer un breve resumen de la lectura arendtiana expresada en las secciones pasadas, podemos señalar que la operación hegeliana consiste en igualar el movimiento del espíritu racional con el movimiento de los sucesos y acontecimientos, transformando a la historia en la expresión de la razón en cada una de sus etapas. Esta *reconciliación* de la razón con los asuntos humanos, esta plena «adecuatio rei et intellectus»¹³⁹, determinaría una concordancia del *ser* con el *deber ser*, expresada por vez primera en la Revolución y la «encarnación» que esta representa de la *idea* de la Libertad en los asuntos humanos. De este modo el pasado pierde su carácter novedoso, es decir, el acontecimiento pierde su carácter rupturista y extraordinario para transformarse en una “fase”, “consecuencia” o “etapa” del progresivo despliegue del espíritu. Así, Hegel no sólo reconsidera la historia desde una perspectiva filosófica, sino que la transforma en la productora de la propia realidad filosófica, situando el «presente» del yo pensante en el acontecimiento “producido” por la expresión de la voluntad “libre” en el mundo.

El principal problema que Arendt identifica en esta operación es que, al transformar el “producto” de la voluntad libre en «patrimonio»¹⁴⁰ del Espíritu Universal, Hegel condiciona la inherente libertad de la voluntad, su disposición hacia la acción y su carácter contingente, a la «necesidad» racional que el mismo Espíritu describe. De forma que, la «necesidad histórica» asigna un límite a la novedad que introduce la libertad de los individuos en el

¹³⁸ Digo esto ante las afirmaciones de Jean-Michel Palmier, quien comienza su ensayo sobre el alemán con la siguiente advertencia: “El hegelianismo ha muerto. Pero su derrumbe es un mundo, el mundo en el que nosotros vivimos.” PALMIER, JEAN-MICHEL, *Hegel. Ensayo sobre la formación del Sistema Hegeliano*. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2006. Traducido por Juan José Utrilla.

¹³⁹ Véase *OP. Cit. Diario Filosófico*. P.43. Este fragmento es aun más controversial entre estos dos pensadores, ya que Arendt señala “[...]las facultades del «intellectus» estaban adaptadas a priori a las cualidades de la «res»”, cuando difícilmente podríamos catalogar, a partir de la filosofía hegeliana, la “adaptación” o la “reconciliación” o “reconocimiento” de la razón en la “cosa” como una adecuación a priori. Nos detendremos en este punto más adelante.

¹⁴⁰ HEGEL, G.F.W., *Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2007. Traducido por Wenceslao Roces. P.13. (En adelante F.E.)

mundo. Necesidad que no sólo nos enseña la lógica tras la conformación del pasado, sino que ahora, tras el advenimiento de la libertad en el mundo a través de la revolución, extiende sus dominios hacia el futuro señalándonos el fin tras el “curso de los acontecimientos”.

Si queremos introducir otro concepto a esta imagen, podemos agregar que en la *reconciliación* que supone la conciliación entre razón e historia, radica la «verdad» de forma *absoluta*. Es decir, es un momento ausente de toda parcialidad y cambio, un momento donde «la negación» o lo «otro» deja de tener lugar. Esta es la efectiva reconciliación del espíritu consigo mismo, una reflexión sobre sí donde la historia se transforma en el espejo claro y distinto del propio espíritu. Este momento absoluto, momento que posee una modulación histórica con la Revolución, omitiría toda novedad o todo espacio para lo inesperado, ya que supone un momento de plena identidad.

Ahora bien, frente a este escenario podemos adoptar dos caminos que, a pesar de ser radicalmente distintos, se contraponen con la arendtiana manera de comprender la historia, la voluntad y la revolución. Podemos señalar que es posible que Hegel creyera, de hecho, que este momento había ya acontecido con la Revolución Francesa¹⁴¹. O podemos matizar esta lectura, señalando que lo que *de hecho* ocurre en la Revolución es la acuñación de la Libertad en su forma *plena* en tanto «autodeterminación» efectiva, y que por tanto, ahora nos es posible contemplar el decurso de la historia como un antecedente de este gran momento. En ambas lecturas la noción de *fin* o *finalidad* otorga al devenir del espíritu un carácter progresivo, concediendo al pasado, el antiguo lugar donde habitaba lo nuevo y lo extraordinario, un *continuum* flujo temporal¹⁴² que demuestra como la muchedumbre de acontecimientos se aúnan en un gran proceso, una gran historia.

En este contexto, la obra Hegel ofrece en no pocos momentos una constatación asombrosamente adecuada y concorde con la lectura arendtiana. Si fragmentamos la reflexión hegeliana, podemos encontrar variados pasajes que nos confirman la imagen que tanto Arendt como un número no menor de críticos nos proponen. Sin embargo, me parece que es posible entrever el trasfondo que poseen estos pasajes desde la perspectiva que nos otorga el comienzo de la *Fenomenología del Espíritu*, donde nos encontraremos con ciertos elementos que no encajan ciertamente con esta noción de “sistema cerrado”.

A.- El espíritu

Hegel “fue el primer gran pensador en tomar en serio la historia, es decir, en ver que ésta entraña verdad”¹⁴³. Si adoptamos esta sentencia arendtiana como premisa, es posible conducir nuestra investigación a través de las siguientes preguntas: ¿qué significa que la historia entrañe verdad? Y ¿Qué consecuencias conlleva para este «pensador profesional» tomar en serio la Historia? Para encontrar algunas respuestas a estas interrogantes

¹⁴¹ Es en este tono que Arendt cita a Koyre y referencia a Kojève, quien influencia parte importante de su interpretación del sistema hegeliano como un “sistema cerrado”, agregando sobre este noción de *fin* que “«Es posible que Hegel creyera esto [...] incluso creyera [...] que esta condición esencial [para una filosofía de la historia] era ya una realidad [...] y que había sido capaz de contemplarla»” *Op. Cit.* V.D.E. p.282. Véase también Kojève, A., [La Dialéctica de lo Real y la Idea de la Muerte en Hege](#) / I. Buenos Aires, Ed. La Ple?yade, 1984. P.24-25.

¹⁴² Arendt nos señala: “La ventaja de este esquema, en su conjunto, es que garantiza el progreso y, sin romper el *continuum* temporal, puede dar cuenta del hecho histórico innegable del surgimiento y declive de las civilizaciones. V.D.E. P.284.

¹⁴³ *Ibid.* P.280

debemos internarnos en las profundidades de aquello que Hegel considera como “lo verdadero”.

[...]lo verdadero es solamente esta igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad originaria en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal.[...] Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo.¹⁴⁴

Esta es una de las múltiples aserciones que la verdad o lo verdadero adquiere en las primeras páginas de la *Fenomenología del Espíritu*. La verdad concebida como “restauración”, como “todo” y como “unidad no mediada” hace referencia al meollo del asunto que la propia *Fenomenología* se tiene entre manos. Una forma de empezar a definir este problema es señalando aquello que la verdad no es o identificar brevemente la concepción de “verdad” con la que Hegel discute. En primer lugar, la concepción de verdad que aquí se expone está, de cierto modo, “más allá” de toda formulación previa de este concepto, por el simple hecho de *ubicar* a “lo verdadero” en el “más acá” de la Razón y sus posibilidades. Esta operación está en abierto dialogo y debate con la distinción kantiana entre *fenómeno* y *noúmeno*, donde el *en sí* o la *esencia* del fenómeno se transforman en un lugar censurado para las posibilidades del conocimiento. Hegel identifica este *en sí* o la *esencia* “como el momento de la verdad”¹⁴⁵, como el lugar donde la verdad es alcanzada. Pero esta *meta*, no supone la simple aprehensión cognositiva de este aspecto oscuro del objeto, sino que implica una restauración de ambas dimensiones en una unidad. Expliquemos de mejor manera esta apretada afirmación.

El objeto supone en este esquema una manifestación (fenoménica) *para* el sujeto y a su vez una dimensión privada, su esencia o verdad. Por tanto, el objeto que *aparece* frente a nuestra conciencia se relaciona con ella, pero al mismo tiempo se distingue como un *otro*. No obstante, la existencia de este objeto está radicalmente condicionada por la conciencia que de este generamos. La conciencia en este esquema nunca juega un rol meramente pasivo, nunca es conciencia “vacía”, sino que en cada caso es conciencia de un objeto. Ahora bien, en cuanto el “objeto” se aparece frente a la conciencia, se muestra como distinto de ella, manteniendo la distancia kantiana entre sujeto y objeto. En tanto la conciencia genera *saber*, es decir, en cuanto *acude* a él, deja su condición de distinta y aprehende al objeto ya no como un *en sí*, sino como un *para sí*. Esta dimensión no es sino la conciencia transformada en objeto. La conciencia *se extraña* de sí bajo la aprehensión de lo *otro*. En este paso la conciencia se abandona, se separa y se distingue de sí misma para aprehender lo otro como tal.

En este contexto ya podemos notar como la concepción kantiana de este problema nos juega en contra, ya que se hace imposible comprender este proceso que la conciencia emprende como la aprehensión de un “objeto” por parte de un “sujeto”. Este extrañamiento de la conciencia no nos está indicando la subsanación misma de esta brecha, sino que simplemente nos indica que a través de este proceso la conciencia realiza una determinación de la forma abstracta que posee esta dimensión privada del objeto kantiano. Ahora bien, Hegel está introduciendo el carácter negativo a la verdad o a la esencia del objeto, al transformar su *en sí* indeterminado en una determinación concreta, en un ser *para* la propia conciencia. La “abstracción”¹⁴⁶ que supone esta dimensión radica en su falta de mediación por parte de la propia conciencia. El *en sí* carente de determinación supone en

¹⁴⁴ OP. Cit. F.E. P.16.

¹⁴⁵ Ibid. p.57.

¹⁴⁶ Ibid. p.16.

estricto rigor pensar sin “objeto” alguno, un punto en el que tanto Kant como Hegel habrían concordado. Implica pensar desde los límites de la identidad que la conciencia guarda consigo misma, sin *mediación* alguna que extraña tal identidad. Podríamos entrever que este tipo de identidad *no mediada* supone un momento meramente irreflexivo, donde la conciencia carece de todo «saber» propiamente tal. La negación que la conciencia hace de sí misma al perderse en lo *otro* implica expresamente el extrañamiento de la conciencia en la pura diversidad de la experiencia, de los objetos.

El saber implica necesariamente mediación, ya que su proceso consiste en su extrañamiento, en su negación en tanto que es saber de lo otro, pero al mismo tiempo es capaz de volver es otro como *propio*. Este quizás es el punto más intrincado de este asunto y en él está implicado el punto central de lo que aquí nos convoca.

Si retrotraemos el panorama, la conciencia que pretender *saber* un objeto abandona la inmediatez de su forma irreflexiva, es decir, abandona la universalidad de las formas indeterminadas “abstractas” con que el pensamiento puede tratar sin abandonar su “privacidad” nos diría Arendt, para entregar a estas formas abstractas una forma determinada. Al perderse a sí misma, la conciencia se transforma en conciencia de lo que ella *no es*, pero al hacer esto se abre a la posibilidad de tomar distancia con lo que ella es, o más bien dicho *era*. Esta distancia es fundamental y es absolutamente necesaria para aquello que más arriba Hegel denomina *restauración*. Es decir, al tomar distancia de sí, la conciencia puede *reconocerse*. Esta afirmación sigue sonando tan oscura porque aun falta una pieza de este rompecabezas. Hegel nos señala:

Según mi modo de ver, [...] todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto.¹⁴⁷

La distancia que la conciencia toma no sólo le permite *saber lo otro*, como si *la otredad* del “objeto” fuera una dimensión totalmente escindida de la propia conciencia, sino que a través de este saber el *en sí* como un *para sí*, la conciencia se encuentra con la posibilidad de *saberse como lo otro*. En otras palabras, la conciencia puede reconocer su propia unidad en aquello que antes se mostraba como distinto. Este paso consistentemente “más allá” de Kant y de toda la tradición filosófica, transforma a la esencia del objeto, al Ser del sujeto o su sustancialidad, en «patrimonio» del propio individuo. Este tránsito desde la inmediatez interior de la conciencia al extrañamiento y desigualdad de sí hasta la posterior «interiorización» de esta desigualdad a través del reconocimiento, constituye aquello que Hegel entiende por *saber*.

En este sentido nuestro autor nos indica: “El ser es absolutamente mediado – es contenido consustancial, que de un modo no menos inmediato es patrimonio del yo, es

sí mismo o concepto”¹⁴⁸. Aquí Hegel no se está refiriendo al ser de este u otro objeto particular, sino que está describiendo al Ser en cuanto tal como “absolutamente mediado”. De forma que tanto el ser de este u otro objeto, como el Ser de la totalidad, subyace en el propio Sujeto¹⁴⁹. Es decir, el sujeto otorga la sustancialidad al objeto de la conciencia, no en tanto lo transforman en un mero objeto de una conciencia, en una existencia manifiesta,

¹⁴⁷ *Ibid.* p. 15.

¹⁴⁸ *Ibid.* P.26.

¹⁴⁹ En el mismo sentido que lo expresa la cita de más arriba, Hegel nos señala que “Es lo mismo que más arriba se llamaba el sujeto, el cual, al dar un ser allí a la determinabilidad en su elemento, supera la inmediatez abstracta, es decir, la que sólo es en general.; este sujeto es, por tanto, la sustancia verdadera, el ser o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma.” *Ibid.* p.24.

sino en tanto es el propio sujeto quien lo ha *producido*. Antes de desplegar las implicancias que este punto conlleva a la concepción hegeliana de historia y de espíritu, nos detendremos a analizar el ineludible componente temporal que éste supone.

Como ya señalamos, el saber en tanto *restauración* implica distintos momentos que componen y determinan su completud. Esto implica que la esencia o la verdad del objeto, su Ser, se presente sólo a través de la mediación que la conciencia realiza con ella misma. Ahora bien, Hegel identifica la sustancialidad de aquel Ser con el sujeto y no con el objeto. Esto se debe a que el Ser, en tanto sustancia y en tanto verdad, no puede sino poseer un carácter "móvil". Ya que la Verdad, no la definición de ella o su expresión inequívoca, es en sí misma la totalidad. Concebir al Ser como objeto equivale a determinar la misma realidad como inmóvil, como la determinación de su sustancialidad como un *ser allí*, como un punto dentro de su flujo constante. Es por este motivo que en la estructura del saber está implicada la propia experiencia de la realidad, el movimiento de su propio devenir. Al respecto el filósofo alemán nos señala:

Y lo que se llama experiencia es cabalmente este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado es decir, lo abstracto, ya pertenezca al ser sensible o al simple solamente pensado, se extraña, para luego retornar a sí desde este extrañamiento, y es solamente así como es expuesto en su realidad y en su verdad, en cuanto patrimonio de la conciencia.¹⁵¹

Como es posible apreciar, la experiencia o el mismo movimiento de la realidad encuentran una cierta adecuación en la conciencia capaz de recorrer y reconocerse en sus diferentes momentos. Este «patrimonio» de la conciencia, comprendido en su totalidad y en su movimiento, es lo que podríamos denominar como Espíritu. No obstante, de inmiscuirnos de este modo en la filosofía de la historia hegeliana no tendríamos mayores complicaciones en confirmar la lectura arendtiana. Pero me parece que existen ciertos elementos de este "sistema" que puede afectar esta operación de constatación. Elementos que aun no han sido manifestados explícitamente. Es aquí donde el asunto realmente se complica.

Concebir el «patrimonio» de la conciencia como el «resultado» o «producto» de su actividad, de su auto-reconocimiento, encierra a mí parecer más errores que aciertos. Ya que la concepción de «patrimonio», comprendida como «producto», puede llevar a la conclusión que tras el proceso de reconocimiento de la conciencia existe una determinación efectiva de lo que la experiencia realmente es. En otras palabras, podemos concebir el *momento* de la autoconciencia, donde el espíritu se hace a través de ésta "transparente ante sí mismo", como la comprensión *de facto* de la totalidad del ser. Si retomamos lo anteriormente señalado, el sujeto «supera» la distancia de *lo otro* al *entregar* en él su propia sustancialidad. Realizar este proceso implica conocer al objeto como lo que él es, y esto no es más que conocer su ser como movimiento. Al «interiorizarse» el objeto *en* el sujeto,

¹⁵⁰ Arendt realiza un completo diagnóstico de los factores y acontecimientos que llevaron no sólo a Hegel, sino al mundo moderno a localizar la *verdad* o la *certeza* a través de el modelo productivo. Bajo esta lectura la razón moderna, en este caso hegeliana, incapaz de sobreponerse a la pérdida de toda certeza del mundo, producto del poder fulminante de la "duda cartesiana", se ve confinada al único «punto» donde le era un posible concebir cierta realidad, la propia interioridad de su mente, en este caso, su razón. Por tanto, si el hombre pretendía *conocer* o *saber* el mundo, habiendo ya perdido toda certeza y confianza tanto en *los otros* (y su «sentido común») como en sus sentidos, sólo es capaz de hacerlo al transformar *la verdad* en producto de su propia inventiva, de los propios procesos de su razón. Así, no es más bien una adecuación de la cosa al intelecto sino viceversa. Hegel estaría en esta línea, al fijar *la esencia* de *lo otro* en su sustancialidad racional, en "lo en sí significativo" del "objeto" que ahora podemos llamar más propiamente acontecimiento. Véase *Op. Cit.* C.H. § 38-39-40.

¹⁵¹ *Op. Cit. F.E. P. 26*

la conciencia está otorgando “vida” a su propio “concepto”. Es decir, está dotando de *ser* a la inmovilidad de su indeterminación abstracta, a su *en sí*. De este modo, el patrimonio recién «ganado» de la conciencia se “convierte a sí mismo en un *momento* y se simplifica como determinabilidad”¹⁵².

Esta *simplificación* de su recién ganado *ser* está determinado por el propio carácter móvil de la experiencia, de la realidad, de lo que es¹⁵³ y está estrechamente ligado al carácter que esta adecuación entre el ser y su movimiento. Lo que es o la realidad, en cuando es apropiada por el sujeto adquiere movilidad, pero la movilidad que el sujeto otorga al *en sí* indeterminado se configura como determinación. El sujeto debe de cierto modo asir el movimiento mismo, tarea que puede llevara a cabo porque el mismo es el movimiento que conforma la propia realidad. Es por este motivo que al restablecer la igualdad mediada entre el sujeto y su sustancialidad, el individuo particular adopta el «punto de vista» del espíritu, del “individuo universal”¹⁵⁴. Al realizar este reconocimiento se revela ante la conciencia la «necesidad interna» del concepto, del objeto devenido en *ser allí* o en *momento* del patrimonio del espíritu. La «necesidad interna» del objeto nos indica como este ser otro deviene en la conciencia restaurada como un *momento*, como patrimonio del individuo universal, del ser considerado en su totalidad, como “sujeto” y como espíritu. Es por este motivo que la «necesidad» es ciertamente una categoría de movimiento¹⁵⁵. Un movimiento que sólo adquiere sustancialidad al concretizarse a través del reconocimiento. Incluso en este último punto, la lectura arendtiana todavía cobra sentido. Ya que todo este proceso de la autoconciencia descansaría en última instancia en la posibilidad de la razón de reconocer a sí misma en todas partes. Revelar la «necesidad» tras el objeto implicaría reconocer lo racional que en él existe, conformando el «patrimonio de la conciencia» en la gran historia del devenir racional del individuo universal, de la Humanidad. Esto supone que el proceso de interiorización que el conocimiento supone, «construye» al espíritu racional y que, como tal proceso se muestra como una posibilidad ahora ante la conciencia, la interiorización puede comprender la totalidad, reconciliando definitivamente lo propio de la razón con lo otro¹⁵⁶. Lo absoluto, la identidad del espíritu consigo mismo, en tanto posibilidad de la razón, transformaría todo el movimiento un pasado interiorizado, incluso el futuro.

No obstante este «momento culmine» de la conciencia, donde está deviene gracias al saber y la razón en autoconciencia, no se expresa propiamente como una adquisición de la razón de su totalidad efectiva, sino que se traduce, como hemos señalado constantemente, en un reconocimiento. Este reconocer es más bien una experiencia que la propia conciencia guarda consigo misma, donde el movimiento efectivo, “la vida plena del concepto”¹⁵⁷ se manifiesta. Este momento pierde su plenitud al adquirir determinación, ya que ésta supone nuevamente un proceso negativo, donde le movimiento es expresado como lo que es,

¹⁵² Ibid. p.36.

¹⁵³ Ibid. p.35.

¹⁵⁴ Ibid. p.21.

¹⁵⁵ Al respecto Hegel nos indica: El camino por el que se llega al concepto del saber se convierte [...] en un devenir necesario y total, de tal modo que esta preparación deja de ser un filosofar contingente que versa sobre estos o los otros objetos [...]; este camino abarcará más bien, mediante el movimiento del concepto, el mundo entero de la conciencia en su necesidad

¹⁵⁶ En este sentido Arendt señala: “El pasado, re-unido por la mirada hacia atrás del yo pensante que recuerda, es «interiorizado» (*er-innert*) y deviene parte integrante del espíritu gracias al «esfuerzo del concepto» (*die Anstrengung des begriff*); y, en este proceso de interiorización, se consigue la *reconciliación* de Espíritu y Mundo” *Op. Cit.* V.D.E. P.265.

¹⁵⁷ *Op. Cit.* P.37.

cuando éste es un permanente *siendo*. Es en este contexto donde Hegel, con una pocas frases, puede descolocar todo lo que hasta ahora creíamos por cierto.

[...] la actitud y el progresivo despliegue de la riqueza de la sustancia no debe buscarse en el concepto, sino en el éxtasis, no en la fría necesidad progresiva de la cosa, sino en la llama del entusiasmo¹⁵⁸

Este “éxtasis” contraviene toda noción de construcción que pueda cifrarse en el proceso de autoconciencia del espíritu. Transforma la propia aprensión de la “vida del concepto” en un momento fugaz, en una experiencia espiritual de la riqueza sustancial del movimiento total del espíritu. El que la riqueza se manifiesta bajo la forma del “éxtasis”, nos sugiere que lo absoluto no puede manifestarse sino ante este «presente puro» de la conciencia. En este éxtasis, la conciencia es capaz de afirmar tanto su identidad positiva como su diferenciación negativa, revelando no el resultado positivo del progreso, sino su despliegue efectivo, su movimiento comprendido en una unidad.

Al respecto, Catherine Malabou ve en el proceso dialéctico que esta unidad supone la posibilidad para concebir en la «unidad» un espacio para el futuro y la novedad. Malabou nos señala como la clave del proceso dialéctico hegeliano descansa precisamente en este proceso dialéctico de autodeterminación¹⁵⁹, donde no es el espíritu quien determina plenamente a su patrimonio, sino que ambos están mutuamente comprometidos en este proceso. Malabou encuentra la clave de este proceso en el concepto de «plasticidad», que le permite pesar la propia lógica del tiempo hegeliano como una estructura moldeable. De forma bastante acotada podemos señalar que el reconocimiento llevado a cabo por la conciencia supondría un proceso donde el “patrimonio” como el espíritu mismo se autodeterminarían, señalándose mutuamente. El espíritu es capaz de dar forma a lo indeterminado a través de la conciencia, que trasparenta este objeto como sujeto, pero al mismo tiempo el sujeto (universal) se compondría a partir de este proceso, transformando la noción de *fin* o *finalidad* del tiempo o de la historia en una pregunta totalmente incierta desde la perspectiva del proceso dialéctico.

En otras palabras, Malabou equipara el carácter ontológico del espíritu y su patrimonio, su expresión histórica, al transformar su *relación*¹⁶⁰ en una autodeterminación mutua. Por consiguiente, la determinación del espíritu como lo real y como la totalidad se compone de presente en presente y no puede de modo alguno sobreponer sobre el futuro la estructura de su necesidad interna. Es decir, al no poseer mayor determinación que la que el presente de la conciencia otorga al espíritu en este momento de éxtasis, no puede éste autodeterminarse hacia el futuro, dejando libre la posibilidad de concebir *lo inesperado* desde esta concepción del sistema hegeliano. La identidad del espíritu estaría determinada, pues, por la autodeterminación presente de la conciencia. Del mismo modo, la permanencia de esta conciencia está absolutamente a merced de la negatividad propia del cambio y del futuro, ya que su completud finaliza en el presente.

Esta apertura hacia la negatividad es un componente fundamental no tan sólo de la concepción de plasticidad que Malabou nos sugiere, sino que también representa un componente esencial del propio sistema hegeliano. Si seguimos a Malabou, podemos encontrar un ejemplo de la unión entre la identidad del espíritu y su negatividad en lo que

¹⁵⁸ *Ibid.* p.10.

¹⁵⁹ MALABOU, C., “The Future of Hegel: Plasticity, Temporality, Dialectic” en *Hypatia*, Vol 15, N. 4, Contemporary French Women Philosophers. Pp.196-220. P. 201.

¹⁶⁰ *Ibid.* p.200.

ella llama, citando a Hegel, los “*plastic characters*”¹⁶¹. La gracia de estos personajes, en los que encontramos a Sócrates o a Pericles, es su capacidad de autodeterminarse, de darse a sí mismos forma y, así, moldear el contenido sustancial del espíritu. Esta autodeterminación se transforma en la autoproducción del espíritu universal, el cual se compone a partir de las expresiones de la libertad en el mundo. Esta libertad como autoproducción¹⁶², como autodeterminación compone de manera plena el patrimonio del espíritu racional. De modo que, cuando la conciencia logra “restaurar su identidad” y transformar lo otro en lo propio, esta autodeterminando su propio contenido de forma universal. Estos «personajes plásticos» representan al mismo tiempo la identidad del espíritu consigo mismo y su negación. Este proceso, desde la mirada retrospectiva de la conciencia, se muestra más bien a la inversa. Al lograr actuar de una forma autónoma, estos personajes devinieron el espíritu en «algo» otro de sí, acrecentando su patrimonio al moldear la realidad en algo nuevo. Esta novedad es contemplada como *etapa o huella*, pero ante la perspectiva de la plasticidad del proceso dialéctico, esta posibilidad está totalmente bajo la prerrogativa de la conciencia. De este modo, es aún posible concebir un lugar para lo «novedad» en esta sistema.

¹⁶¹ Ibid.p. 205.

¹⁶² Véase cita 118.

A modo de conclusión

Adoptando la figura de Hegel como nuestra guía, hemos podido de algún modo circunnavegar gran parte de la reflexión de Hannah Arendt. La figura de Hegel nos ha sumergido en profundos tópicos de la obra arendtiana. En su búsqueda, nos encontramos en primer lugar con la reflexión que nuestra autora efectúa de la historia. A través de este concepto nos introducimos en la consideración arendtiana de la acción y los asuntos humanos, entreviendo en este escenario la polémica figura del «filósofo profesional». Intentamos considerar a Hegel a partir de esta imagen, entreviendo como este pensador lleva la profesionalidad de su oficio a lugares insospechados. Considerando ya la propia lectura de Arendt, nos encontramos nuevamente con el problema de la historia pero ya en su particular formulación arendtiana. Ya en este contexto, analizamos la relación entre la *vida del espíritu* y la reflexión sobre la Revolución, destacando como en la figura de Hegel ambas aristas de la obra de Arendt se aúnan. Finalizamos esta investigación con la problematización del problema que *lo nuevo* supone en el pensamiento hegeliano, desde una perspectiva arendtiana y desde una *novedosa* interpretación de un breve fragmento de la obra arendtiana.

Es quizás este último punto el que más desconcierto produce. Estas últimas consideraciones sobre la filosofía hegeliana nos muestran un Hegel distinto, menos *cerrado* y algo más *novedoso* que la interpretación arendtiana nos sugiere. Es cierto que sólo enunciarnos la presencia de una problemática mucho mayor, pero de todos modos surge una nueva inquietud. Si consideráramos a la filosofía de Hegel ya no desde la perspectiva de un «sistema cerrado», o si nos consideramos su obra como una reflexión con la explícita intención de dialogar con la novedad de la Revolución, ¿podríamos extraer nuevas luces sobre la «profesionalidad» de su pensamiento? Y en este sentido, si consideráramos esta reflexión hegeliana como la modelación de una abierta intención de lidiar con la distancia entre pensamiento y acción, entre *la vita contemplativa* y *vita activa* ¿Podremos encontrar en Arendt una intención similar? Es decir, ¿existirá en Arendt un lugar donde tal intención se exprese? Y de efectivamente existir tal instancia, ¿Qué relación guardaría con esta reconsideración del *sistema* y *solución* hegeliano?

Me parece que tal instancia existe y que tiene muchos más nexos entre Arendt y Hegel que los que nuestra autora le agradecería reconocer. Me parece en el concepto de *reconciliación* presente en el trato que recibe la Comprensión en los comienzos de la obra arendtiana, puede ofrecer nuevas luces sobre estas interrogantes. No obstante, el trato de esta reflexión deberá esperar una nueva instancia para ser expresado.

Bibliografía

- ARENDDT, Hannah. *La vida del espíritu*. Barcelona. Ed. Paidós. 2002. Traducción Fina Birulés y Carmen Corral.
- _____ *La Condición humana*. Barcelona. Ed. Paidós. 1993. Traducción Ramón Gil. Introducción Manuel Cruz.
- _____ *La Condición humana*. Traducción Felipe Kong, material inédito.
- _____ "La Brecha Entre el Pasado y el Futuro" en *Entre el pasado y el Futuro ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Ed. Península, 1996. Traducción Ana Poljak.
- _____ "La Tradición y la Época Moderna" en *Entre el pasado y el Futuro ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Ed. Península, 1996. Traducción Ana Poljak.
- _____ "La preocupación la política en el reciente pensamiento europeo" en *Ensayos de Comprensión 1930 – 1954*. Madrid, Caparrós Editores, 2005. Traducción de Agustín Serrano de Haro.
- _____ *¿Qué es la Política?*, Paidós, Barcelona, 1997. Traducción de Rosa Sala Carbó.
- _____ "Verdad y Política" en *Entre el pasado y el Futuro ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Ed. Península, 1996. Traducción Ana Poljak.
- _____ "Comprensión y política" en *Ensayos de comprensión 1930 – 1954*. Madrid, Caparrós Editores, 2005. Traducción de Agustín Serrano de Haro.
- _____ *Diario Filosófico 1950-1973*. Barcelona. Ed. Herder. 2006. Traducción de Raúl Gabás. (Dos volúmenes)
- FORTI, Simona. *Vida del Espíritu y Tiempo de la Polis. Hannah Arendt entre filosofía y Política*. Madrid, Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, 2001. Traducción Romera Pintor y Vega Cernuda.
- HEGEL, G.F.W. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid, Ed. Alianza, 1980. Traducción José Gaos.
- _____ *La Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires. Ed. Fondo de Cultura Económica. 2007. Traducción Wenceslao Roces.
- KOJÈVE, A. *La Dialéctica de lo Real y la Idea de la Muerte en Hegel*. Buenos Aires. Ed. La Pléyade, 1984.
- MALABOU, C., "The Future of Hegel: Plasticity, Temporality, Dialectic" en *Hypatia*, Vol 15, N. 4, Contemporary French Women Philosophers. Pp.196-220
- REYES MATE, Manuel. *La Razón de los Vencidos*. Barcelona, Ed. Anthropos, 1991.

_____ *Medianoche en la historia*: comentarios a las tesis de
Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia". Traducción de las tesis por Reyes
Mate. Madrid, Trotta, 2006. Tesis IX.

PLATÓN. *La República*. Buenos Aires. Ed. Edudeba. Traducción de Antonio Camarero.

PEREZ SOTO, Carlos. *Desde Hegel. Para una Crítica Radical a las Ciencias Sociales*.
México. Ed. Ítaca. 2008.

URABAYEN, Julia. *Leyendo a Hegel con Hannah Arendt: La crítica a la filosofía política
y de la comprensión de la Política después de los tiempos de oscuridad*. Valencia, La
torre del Virrey: Revista de estudios culturales [Nº. 7, 2009](#)