

# La última Hannah Arendt: ¿Nueva filosofía política o nueva legitimación del parlamentarismo liberal?

Antonio Rivera García \*

## RESUMEN

En este artículo comenzamos exponiendo las principales tesis vertidas por Miguel Abensour en su libro *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* El filósofo francés defiende que Hannah Arendt es la autora de una nueva filosofía política, de inspiración kantiana y antiplatónica, cuyo concepto fundamental es el de *sensus communis*. Por el contrario, desde el enfoque de filósofos que reivindicaban la herencia platónica, como los muy diversos Alain Badiou y Leo Strauss, se podría leer el pensamiento político de Arendt contenido en las conferencias sobre Kant –a pesar de que la filósofa se adscriba a la corriente republicana– como una nueva forma de legitimar la ideología política del parlamentarismo liberal.

**Palabras clave:** filosofía política, *sensus communis*, opinión, pluralidad, verdad, parlamentarismo.

En las páginas siguientes nos haremos eco de uno de los últimos libros de Miguel Abensour<sup>1</sup>, en el cual se sostiene que Hannah Arendt propone en sus últimos escritos una filosofía política que, en contra de la tradición iniciada por Platón y gracias a un arriesgado uso político de la estética de Kant, logra hacer compatible la igualdad y la pluralidad. En la segunda parte opondremos la visión de Abensour, y en particular su original interpretación del *sensus communis*, a la de dos conocidos filósofos defensores de la filosofía política que nace con Platón, pero tan opuestos como Alain Badiou y Leo Strauss.

## 1. Una nueva filosofía política inspirada en la estética kantiana

Abensour nos recuerda que Kant proporciona a la última Arendt los fundamentos para pensar otra filosofía política. Se trata del ilustrado que, primero, confiesa la modestia del filósofo, quien ha de limitarse a iluminar la conciencia común. Segundo, invita a salir del encierro de la Academia, dado que “el filósofo es un hombre como los demás, alguien que vive entre hombres, no entre filósofos”. Y, tercero, afirma la dimensión igualitaria de la filosofía, pues profesar una teoría “cuya proposición menor no pudiera ser comprendida por la razón común equivaldría a profesar una filosofía inhumana”.<sup>2</sup>

Abensour añade en su interpretación de Arendt que no se trata de hacer algo contradictorio, filosofía política igualitaria, al menos como la tradición ha pensado la filosofía política, como la relación entre la verdad y la política. Se debe realizar algo muy distinto: ir a las cosas

---

\* Prof. Titular de Filosofía Política, área de Filosofía Moral, de la Universidad de Murcia. Dirección postal: Facultad de Filosofía, Edif. Luis Vives, Campus de Espinardo, 30100, Murcia. E-mail: [anrivera@um.es](mailto:anrivera@um.es).

<sup>1</sup> Sobre Abensour aparecerá próximamente en la revista *Ágora* (n.º 28-2, 2009) un artículo titulado “La filosofía política del último Abensour, o las trampas de la inmanencia”, en el que pretendo explicar cómo el filósofo francés intenta sintetizar el pensamiento de tres autores tan diferentes como Arendt, Lefort y Lévinas. El presente artículo, en la medida que enfrenta la filosofía de Abensour con las de Badiou y Strauss, puede ser leído como un complemento del anterior.

<sup>2</sup> M. Abensour: *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* [citado a partir de ahora con la abreviatura *HA*], París, Sens&Tonga, 2006, pp. 155-156. He traducido al castellano las citas de este libro que aparecen a lo largo del artículo.

políticas mismas. Ello exige reconocer el papel fundamental de la opinión y la analogía entre el juicio político y el precario juicio estético, cuya condición de validez depende de la intersubjetividad.

En realidad, Kant no ha escrito una filosofía política, pues ni se puede afirmar que ésta se encuentra en sus opúsculos tardíos, ni aún menos en la *Crítica de la razón práctica*. Se diría que Hannah Arendt está interesada por la filosofía política latente en el alemán, la que podría haber escrito si hubiera desarrollado de manera sistemática algunas de sus ideas (HA, p. 184), en especial las que se pueden rastrear en la primera parte de la *Crítica del juicio*, la relativa a la crítica de la facultad estética de juzgar. Esto implica reconocer que el juicio es más una actividad práctica que meramente teórica, o establecer –como apuntábamos– una analogía entre la estética –el juicio del gusto– y la política.

El punto de contacto entre la *Crítica del juicio* y los tardíos opúsculos kantianos de filosofía de la historia se puede localizar en la figura del espectador. Suficientemente conocido es que el filósofo de Königsberg, si bien condenaba a los actores del acontecimiento “Revolución francesa”, admiraba el entusiasmo y disposición para lo mejor que este acontecimiento había levantado entre sus espectadores, entre quienes juzgaban los hechos desde la distancia. Precisamente, la nueva filosofía política encontrada por Arendt en Kant, además de partir de la analogía de la actividad política con el juicio estético, se centra en el espectador, en el sujeto del juicio, y en su principal facultad, el *sensus communis*. Esta facultad es política porque su segunda máxima<sup>3</sup>, la que alude al pensamiento extensivo o representativo que nos manda ponernos en el lugar del otro, exige la pluralidad. Aquí encuentra Arendt la posibilidad de rehabilitar la opinión o juicio político frente a la verdad del filósofo, ya que el juicio, en la medida que se forma teniendo en cuenta las opiniones de los demás, resulta compatible con la imparcialidad y el desinterés. Así, el sujeto, antes de decidir, debe imaginar en la medida de lo posible todos los puntos de vista concebibles. Esto significa que quien juzga u opina, el espectador, siempre existe en plural, siempre está unido a otros espectadores cuyos puntos de vista se representa. Por lo tanto, sin pluralidad no habría juicio político. Se trata además de un juicio *reflexionante* que no se funda sobre conceptos universales dados *a priori*, con anterioridad a la cosa particular o singular que debe ser juzgada, sino sobre un parecer que en principio resulta tan subjetivo como la sensación del sentido del gusto. Mas, a diferencia de esta última, logra liberarse de “las condiciones privadas subjetivas” y aspira, si no a la universalidad, al menos a ser compartido por todos, y por ello se abre a lo inter-subjetivo y a la generalización<sup>4</sup>.

La aportación más valiosa de Abensour en este tema gira alrededor del estatuto del sentido político o *sensus communis* (HA, pp. 179 ss.). Sobre esta facultad –nos dice el francés– cabe apreciar en Arendt dos lecturas muy distintas: a veces la política parece ser el fruto del vivir-juntos, y, por tanto, el sentido común ha de tener un carácter empírico o inmanente; pero, en otras ocasiones, se trata del principio *a priori* o trascendente del juicio, el que hace posible la experiencia política. A la primera lectura invita Hannah Arendt en aquellos textos, como *¿Qué es la política?*, donde habla de la naturaleza apolítica del hombre. Desde este enfoque,

---

<sup>3</sup> Según Kant, las tres máximas del *sensus communis*, no conciernen a la verdad del conocimiento: “las máximas son pertinentes y necesarias sólo en cuestiones de opinión y en los juicios”. La segunda máxima implica, como se indica en el párrafo 40 de la *Crítica del juicio*, apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio y reflexionar sobre su propio juicio “desde un punto de vista general”, esto es, poniéndose en el lugar de los demás. Cf. H. Arendt: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 131-132.

<sup>4</sup> La validez del juicio, a diferencia de las proposiciones científicas, no es universal, sino general, pues “sus alegatos de validez nunca pueden extenderse más allá de los otros en cuyo lugar se ha puesto la persona que juzga para plantear sus consideraciones”. El juicio “no es válido para los que no juzgan ni para los que no son miembros del campo público en el que aparecen los objetos del juicio.” (H. Arendt: “La crisis en la cultura: su significado político y social”, en: H. Arendt: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 2003, p. 337).

la política no es algo interior al individuo, sino que brota –como decíamos– del vivir-juntos. Es así una relación que nace en el exterior, en el espacio intermedio que hay entre los seres humanos, espacio que hace posible esa pluralidad de sujetos y opiniones que precisamente resulta inconcebible en el totalitarismo. La primera interpretación podría ser corroborada por el parágrafo 41 de la misma *Crítica del juicio*, “lo bello sólo interesa empíricamente en la sociedad”, de modo que el sentido común resultaría de la empírica relación social entre los hombres.

La segunda interpretación ve en el *sensus communis* un principio anterior a la experiencia. Esta lectura nos permite pensar en el hombre como un ser político por naturaleza. A este respecto Arendt sostenía que “si se pudiera descubrir que en las aptitudes, los intercambios reguladores y el comercio entre los hombres, los cuales están estrechamente ligados unos con otros a través de la común posesión de un mundo (la tierra), existe un principio *a priori*, entonces tendríamos la prueba que el hombre es esencialmente un ser político” (cit. en *HA*, p. 179). Tal principio podría ser el sentido común.

Desde esta segunda lectura, que es la del Abensour preocupado como Lévinas por las trampas de la inmanencia y por la necesidad de apelar al horizonte de la comunidad utópica, el *sensus communis* se refiere a un trascendental que funda o hace posible la experiencia y el pensamiento que la constituye. Es así la condición de posibilidad de la comunicabilidad *general* de los juicios estéticos y políticos, comunicabilidad de la que depende su validez. El problema de esta argumentación es su circularidad: los juicios políticos para ser válidos deben aspirar a la generalidad subjetiva o intersubjetiva, y esta aspiración queda garantizada por la existencia *a priori* de una facultad común a todos que nos permite ponernos en el lugar del otro; mas se afirma la existencia de esta facultad porque de otra manera los subjetivos juicios políticos no podrían ser compartidos por todos.

El siguiente paso por el que se interesa Abensour, la conexión del sentido común con la idea de un contrato originario entre toda la humanidad, parte también del parágrafo 41 de la *Crítica del juicio*: cada uno espera y exige que los demás tengan en cuenta la comunicación general del placer o goce interesado, como si fuera el resultado de un contrato originario dictado por la humanidad misma (*HA*, p. 192). Cuando Arendt define el sentido común kantiano como una facultad que parte de un contrato originario suscrito por toda la humanidad no se refiere a una comunidad real, empírica, sino a una sociedad utópica que se convierte en el horizonte, en la guía, de cualquier juicio del gusto, ya que sirve para obtener el asentimiento de todos y hace posible la intersubjetividad. Es decir, el ejercicio de la mentalidad extensiva –la formulación del juicio político– es posible gracias al trabajo de la imaginación y de la reflexión, a que nos ponemos en el lugar de nuestros semejantes, a que nos abrimos a la presencia del otro, y, más allá, a una comunidad ideal, utópica, integrada por toda la humanidad.<sup>5</sup> Por eso cuando se juzga se parte de la idea –no de la realidad efectiva– de que uno es un ciudadano del mundo<sup>6</sup>. La sociedad política sería así la plasmación de un principio *a priori* o de un contrato originario vinculado a la idea abensouriana de una comunidad utópica.

Abensour nos recuerda que este pacto originario mencionado por Kant constituye una idea pura, trascendente, que, junto a la de humanidad, tiene un valor regulativo para las reflexiones y para las acciones realizadas de acuerdo con el juicio. De estas ideas Arendt extrae una norma ideal, considerada por Abensour como “subjetivamente universal” (*HA*, p. 194), en la

---

<sup>5</sup> “Los hombres son humanos gracias a esta idea de la humanidad presente en cada individuo singular; y pueden considerarse civilizados o humanos en la medida que esta idea se convierte en el principio de sus juicios y de sus acciones.” (*Conferencias...*, cit., p. 138).

<sup>6</sup> “Cuando se juzga –escribe Arendt– y cuando se actúa en el ámbito político, uno debe orientarse según la idea –no según la realidad efectiva– de que se es un ciudadano del mundo y así, un *Weltbetrachter*, un espectador del mundo.” (*Ibid.*, p. 139).

forma de una especie de imperativo categórico que, en lugar de provenir de la razón práctica y poseer su objetividad, proviene de la facultad de juzgar: “actúa siempre según la máxima gracias a la cual este contrato originario puede convertirse en ley general”. Es decir, cada juicio y acción debería responder a la exigencia originaria de una comunicación general (HA, p. 193). Pero entonces, según el filósofo francés, la comunicación propia de la política no supone un dato de la experiencia, sino la reactivación de un contrato originario anterior a la experiencia, “en virtud del cual el hombre se había decidido a favor de su humanidad instituyendo la comunicabilidad universal” (HA, p. 193). Tal contrato originario no tiene ni un origen natural ni empírico: deriva –nos dice Abensour citando a Roviello– “de una decisión trascendental que no puede ser tomada por un sujeto empírico, ya que tal decisión constituye, por el contrario, al sujeto en su subjetividad” (HA, p. 195).

Es probable que esta interpretación del sentido común arendtiano-kantiano proporcionada por Abensour nos aleje de la originalidad del juicio político, de su carácter retórico o persuasivo que lo hace afín al juicio estético, esto es, a un juicio que carece tanto de conceptos bajo los cuales subsumir las singularidades juzgadas, como de los universales imperativos categóricos de la ética (derecho natural formal). Arendt deja claro al comienzo de la decimotercera conferencia que no sólo la validez del juicio del gusto, y por tanto del político, nunca coincide con “la validez de las proposiciones científicas o cognitivas”, sino que tampoco coincide con la obligación del juicio moral, el cual no es un auténtico juicio porque no es el resultado ni de la reflexión ni de la imaginación.<sup>7</sup> El principio de la ley moral, el establecido en el imperativo categórico, se basa en la necesidad de que el pensamiento racional esté de acuerdo consigo mismo, y por ello no precisa de los otros<sup>8</sup>. En cambio, la clave del juicio es su carácter retórico, el hecho de que su validez depende de la actividad persuasiva del espectador, de la solicitud del acuerdo del otro.<sup>9</sup> No es así suficiente el *a priori* del pacto originario de la humanidad consigo misma.

La versión ofrecida por Abensour del juicio político nos parece, sin embargo, que se aproxima demasiado a la moral kantiana.<sup>10</sup> Por otra parte, el filósofo francés sólo ha tenido en cuenta, a la hora de expresar las ideas sobre las que se debe reflexionar para llegar a juicios, la del pacto originario de la humanidad como un todo, mientras que Arendt también se refiere a otras ideas que, como *tertium comparationis*, nos permiten juzgar los particulares. Se trata de pautas que, si bien se relacionan con los particulares, son distintas a éstos. Las otras pautas a las que se refiere Hannah Arendt son la idea de finalidad y la que –y subrayo estas palabras– le parece “con mucho, la más acertada”, la *validez ejemplar*, la fundamental –como indica Ronald Beiner– para una concepción de la política centrada en los particulares y no en los universales. La validez ejemplar consiste en tomar un particular como lo mejor posible, y juzgar los demás en relación con este ejemplo. El juicio político de Arendt suele basarse en esta validez ejemplar. Con frecuencia, la autora de *On Revolution* eleva determinados episodios de la historia política al rango de ejemplares, como los consejos revolucionarios de la Comuna de París, los Consejos alemanes y bávaros de 1918-1919, la resistencia del gueto de Varsovia o el levantamiento húngaro de 1956, y luego juzga otros acontecimientos

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>8</sup> Según Arendt, este principio de acuerdo consigo mismo lo formula ya Sócrates en el *Gorgias*: “Es mejor [...] que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga”. Y añade Arendt que “de esta frase nacieron la ética occidental, con su acento en el acuerdo con la propia conciencia, y la lógica occidental, que subraya el axioma de la contradicción.” (“La crisis en la cultura”, cit., p. 336).

<sup>9</sup> *Conferencias...*, cit., p. 134.

<sup>10</sup> El mismo filósofo lo reconoce cuando indica que podría concebirse el *sensus communis politicus* como una transposición a nivel trascendental de lo que Kant, en *Sueños de un visionario*, llama sentido moral: “una fuerza verdaderamente activa que hace que las naturalezas espirituales influyan entre sí, de suerte que el sentido moral sería este sentimiento de dependencia de la voluntad particular con respecto a la voluntad general.” (HA, p. 197).

históricos en relación con tales hechos singulares elevados a paradigma. Lo importante es que, “al prestar –como señala Beiner– atención a lo particular *qua* particular, en la forma de un ejemplo”, no reducimos lo particular a lo universal, es decir, el ejemplo puede adquirir un significado general conservando su particularidad, su realidad empírica.<sup>11</sup> Nos da la impresión de que se olvida la fragilidad de la política arendtiana, su base genuinamente *escéptica*, cuando se subraya la universalidad del pacto originario y se le convierte en una especie de valor último y trascendente como los reivindicados por Hans Jonas en su discusión de 1972 con Arendt.<sup>12</sup>

Menos discutible nos resulta Abensour cuando resume la arendtiana filosofía política extraída de la *Crítica del juicio* en tres puntos. En primer lugar, el Kant de Arendt es el filósofo de la igualdad, el que invierte una secular tradición (*HA*, p. 201), cuyo arco temporal va desde Platón hasta Heidegger, y denuncia el despotismo intelectual ejercido por el sabio, por quien, con un tono distinguido, convierte a la filosofía en un misterio al cual no puede acceder el pueblo. En segundo lugar, es el gran filósofo de la pluralidad. Para ello también debe romper con la citada tradición filosófica que tiende a reducir la pluralidad a unidad. Esta tendencia de origen platónico ya era, nos indica Abensour, criticada por Aristóteles y más tarde –y ahora debe tener en mente las lecturas de Lefort– será el centro del pequeño librito de La Boétie, el *Contra uno*<sup>13</sup>. El Kant de Hannah Arendt es el Sócrates de la edad moderna, el filósofo que ha pensado el mundo, el “inter homines esse”, el espacio que une y separa a los seres humanos. El mundo es así la condición ontológica de la pluralidad. Esta insistencia en la pluralidad explica también por qué, para el alemán, resulta más importante la figura del espectador que la del actor. A diferencia del actor y del filósofo cuya actividad puede desarrollarse en soledad, el espectador sólo existe en plural. Como su juicio pretende el asentimiento de los demás, sólo puede juzgar en un espacio público, en el espacio donde se hace visible la opinión de los otros espectadores. Frente a los grandes filósofos de la modernidad que, como Hobbes o Spinoza, localizaban la mayor libertad, la de conciencia y la del sabio, en el ámbito privado, Kant es el primer gran filósofo que, en una línea muy republicana, únicamente ve factible el ejercicio de la libertad de pensamiento dentro del espacio público o exterior (*HA*, p. 209). La política, por tanto, coincide así con el juicio que surge de este espacio, con la opinión pública, la cual no es otra cosa que el juicio válido o compartido.

En tercer lugar, la facultad del juicio u opinión política, el *sensus communis*, rompe con el mito de la caverna y sus consecuencias. Abensour sostiene que tal alegoría da origen a la premisa de la desigualdad, a la diferencia entre los sabios que mandan y los ignorantes que obedecen. Platón construye una filosofía política a partir de la situación apolítica y sin lenguaje del hombre de la caverna<sup>14</sup>, y no –como Aristóteles– del ciudadano. Dos grandes consecuencias se pueden extraer de este mito: por un lado, la institución política, lejos de la sociedad que se rige a sí misma, se mantiene por la intervención exterior de los filósofos, los expertos en política, los únicos que han alcanzado las ideas de acuerdo con las cuales debe ordenarse la sociedad; por otro lado, la filosofía política no piensa la relación entre la multiplicidad de ciudadanos, el “inter homines esse”, sino el unitario orden institucional. Luego el *sensus communis*, en la medida que acaba con el mito de la caverna, se mantiene en la proximidad y lejanía, el vínculo y la diferencia, pues supone, primero, la democrática

---

<sup>11</sup> R. Beiner: “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, en *Conferencias...*, cit., p. 221

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 199-201. En este mismo ensayo, Beiner indica que Arendt adopta una actitud escéptica con respecto a la capacidad de la vida mental, pues el pensamiento ni crea valores, ni es capaz de descubrir de una vez por todas lo que sea el bien, ni confirma las reglas establecidas de conducta (p. 203).

<sup>13</sup> E. de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*, Madrid, Tecnos, 1986.

<sup>14</sup> Sobre la alegoría de la caverna, entendida como el corazón de la filosofía política de Platón, véase el tercer capítulo del libro de Abensour sobre Hannah Arendt (*HA*, pp. 66 ss.).

afirmación del presupuesto de la igualdad (se trata de una facultad común a todos), y, segundo, de la pluralidad (se caracteriza por tener en cuenta a los otros).

Se comprende así que la nueva filosofía política encontrada por Abensour en los escritos de Arendt sobre Kant se caracterice por su anti-platonismo, por el intento de independizar la política de la filosofía, la opinión de la verdad. De especial importancia –nos recuerda Abensour– es para la autora de *La condición humana* el impacto que supuso la condena de Sócrates, así como la decisión de Platón de trasladar la libertad de la *polis* al espacio restringido de la Academia. Esta decisión supone dejar atrás la exterioridad peligrosa de la ciudad, de aquel espacio donde la palabra circula libremente sin atender al título, propiedades o rango del interlocutor, donde al final el destino de la palabra se asemeja al de la escritura que, sin control, circula anárquicamente sin maestro ni dirección determinada. Y supone igualmente pasar a la interioridad segura de la Academia, al ámbito cerrado donde el sabio filósofo sólo se reúne con sus semejantes y puede con seguridad desvelar la verdad. Desde entonces los filósofos no han dejado de crear círculos, sectas, logias, de separarse, en definitiva, de la amenazadora ciudad. Por paradójico que pueda parecer tratándose del saber inaugurado por Platón, la metáfora que mejor convendría a este itinerario sería la de la caverna en su versión barroca: se trataría de dejar el peligroso exterior, el ámbito de la publicidad, y volver a la oscuridad de la cueva del eremita, allí donde el filósofo puede pensar en soledad sin escuchar al otro. Del ruido público, externo, al silencio interior y solitario de la cueva. Esto es lo que, según Abensour, nos enseña Arendt: el hombre que filosofa lo hace en soledad. La política, todos lo sabemos, necesita forzosamente del otro. Por supuesto, Abensour analiza –como hemos comentado anteriormente– el mito clásico de la caverna como el espacio apolítico donde habita la multitud ignorante e inactiva, pero la inversión barroca del mito no deja de ser útil para explicar la filosofía política posterior a Descartes, contra la que también se dirige Hannah Arendt<sup>15</sup>.

## **2. La crítica antiliberal de Alain Badiou y Leo Strauss, o Hannah Arendt al servicio del parlamentarismo contemporáneo**

Una vez analizada la Hannah Arendt de Abensour, la que parte de la crítica de la filosofía platónica, veamos la posición de Arendt desde el otro lado, desde el pensamiento político de dos conocidos reivindicadores de Platón, Alain Badiou<sup>16</sup> y Leo Strauss, uno situado a la izquierda y otro a la derecha. Desde este doble punto de vista, cabría dudar del

---

<sup>15</sup> Desde luego, si hablamos de cavernas, casi parece inevitable dar la palabra a un filósofo alejado del pensador francés, Hans Blumenberg. Lo que explica Abensour acerca de la filosofía política que combate Hannah Arendt, la filosofía que desconfía de lo público, que busca la soledad, nos puede recordar a lo que escribe Blumenberg sobre la caverna de Gracián –la exacta antítesis de la caverna de Platón–, a la que llama también “el cautiverio de las meditaciones”. La caverna produce al filósofo moderno, al cartesiano, ya que crea un espacio de curiosidad y de reflexión dirigido hacia uno mismo. En esta caverna antiplatónica no hay sombras porque no hay interés por lo externo, sólo autoconocimiento. Cuando Andrenio, el personaje del *Criticón*, sale al exterior y, tras su primer día fuera, siente la caída de la noche como una decepción, como un regreso a la caverna, Critilo –nos recuerda Blumenberg– le enseña que la noche es para los sabios: “no es tanto la noche para que duerman los ignorantes, cuanto para que velen los sabios. Y si el día ejecuta, la noche previene”. Con lo cual el temor de Andrenio a la noche adquiere otro sentido: “la caverna le ha preparado para el mundo como la noche hace posible preparar al día, al menos a quienes no la aprovechan para dormir, como los ignorantes, que tienen la oscuridad por tiempo perdido” (H. Blumenberg: *Salidas de caverna*, Madrid, A. Machado Libros, 2004, pp. 376-377).

<sup>16</sup> Bien conocida es la importancia de Platón en la filosofía de Alain Badiou. Seguramente, esta afinidad culminará con la traducción de la *República* platónica, diálogo que el francés espera publicar en el 2010 con el significativo título de *Du Commun(isme)*. Cf. A. Badiou: *L'hypothèse communiste. Circonstances*, 5, París, Lignes, 2009, p. 182. También es digno de reseñar que las diferencias entre Badiou y Abensour son radicales en relación con Lévinas: mientras Badiou rechaza plenamente la ética del autor de *Totalidad e infinito* por ser en el fondo una teología para filósofos, Abensour se esfuerza, en cambio, por conciliar la filosofía de Lévinas con la política de Arendt y Lefort.

republicanismo de la filosofía judía, pues, al volver la opinión contra la verdad, se coloca dentro del marco liberal, del relativista –más que pluralista– parlamentarismo liberal.

Alain Badiou, en el primer capítulo de su libro *Abrégé de métapolitique*, titulado “Contra la filosofía política”<sup>17</sup>, nos ofrece una acerada crítica del pensamiento político que Hannah Arendt y su comentarista francesa, Myriam Renault d’Allonnes, han encontrado en Kant. Ante todo, el viejo militante de izquierdas, contrario a la interpretación kantiana de la Revolución francesa, se sorprende por encontrarse ante una reflexión centrada en el espectador, y no –como él desearía– en el actor, en el *militante*. De este modo se coloca la política del lado del juicio inactivo y conservador que, en lugar de prescribir una máxima de acción capaz de transformar el estado de la situación dada, se limita a reafirmar la bondad del espacio público.

Critica seguidamente uno de los núcleos del pensamiento de Hannah Arendt, el antagonismo –de origen platónico– entre verdad y opinión. Lo que no es platónico es la idea arendtiana de desvincular la política de toda verdad filosófica. Badiou considera que es un sofisma moderno, en el relativista sentido antiplatónico y post-nietzscheano que tanto le irrita, asociar la política a la opinión. Desde este punto de vista, Arendt se une a esa tradición posmoderna que descalifica el tema de la verdad por hallarse al servicio de las tiranías o de la teoría que reduce la política a dominación. Badiou lamenta que hable de “libertad de opinión”, y no de “libertad de verdad”. No se olvide que, para la pensadora, la verdad contiene una fuerte carga de coacción: toda verdad –escribe Arendt en su ensayo sobre “Verdad y política”– “exige un reconocimiento perentorio y evita el debate”, mientras que “el debate es la esencia misma de la vida política”.<sup>18</sup> De ahí que la persuasión y la disuasión no jueguen ningún papel en relación con la verdad.

Badiou, sin embargo, considera falso que la libre discusión sólo esté relacionada con la opinión y no con la verdad. Para decirlo con la terminología del francés, una verdad singular, la vinculada a un acontecimiento, siempre es el resultado de un proceso complejo en el cual resulta decisiva la discusión. Conviene tener en cuenta que la ciencia ha comenzado renunciando a todo principio de autoridad y que los enunciados científicos suelen exponerse a la crítica pública. Badiou, de forma bastante injusta, agrega que el “coraje de juzgar” al que alude Arendt es más bien la pereza de quien ve su mentira o error protegida por la libertad de opinión.

La reducción de la discusión a intercambio de opiniones, así como de la política a una confrontación sin verdad de las plurales opiniones, constituye uno de los rasgos principales de la política *real* que Badiou descubre detrás de las reflexiones kantianas de Arendt: el parlamentarismo liberal.<sup>19</sup> La política no se relaciona con la verdad cuando la discusión pública, como la parlamentaria, está ligada a esa forma minimalista de intervención, ajena a la verdad, que es el voto. Por lo demás, las opiniones o –en la terminología kantiana referida por Arendt– los juicios reflexionantes, lejos de *pensar* la realidad y aspirar a ofrecernos una máxima de acción que se pueda universalizar, no pueden superar su carácter subjetivo y por ello –lo pretenda o no la pensadora judía– sirven de base –siempre según la discutible tesis de Badiou– al parlamento constituido por una pluralidad irreductible de partidos cuyos intereses, como los gustos, no se pueden universalizar. Nos parece que Badiou caricaturiza un poco los escritos de Arendt, de la pensadora que ha visto en acontecimientos revolucionarios –desde los sucedidos en Norteamérica hasta la Hungría de 1956– la máxima expresión de la política,

---

<sup>17</sup> Alain Badiou: *Abrégé de Métapolitique*, París, Seuil, 1998, pp. 19-34.

<sup>18</sup> H. Arendt: “Verdad y política”, en: H. Arendt: *Entre el pasado y el futuro*, cit., p. 368.

<sup>19</sup> El siguiente fragmento de Abensour quizá daría la razón a Badiou, pues parece pensado para describir el parlamentarismo: “pensar en el lugar del otro es el movimiento o la operación que abre la negociación, ya que se trata de alcanzar un juicio imparcial que permita hasta cierto punto un acuerdo entre las partes.” (HA, p. 222).

cuando conecta el juicio político con la emisión de un voto que se limita a reflejar un interés particular que, dentro de las instituciones liberales, puede componerse con otros intereses.

Badiou comenta que la teoría del *sensus communis* se puede utilizar para legitimar el *consensus*, la auténtica ideología de los Estados parlamentarios contemporáneos. El sentido común es la facultad que permite el juicio político, el cual, aun ligado a la multiplicidad de gustos y subjetividades, sirve para construir comunidad, para afirmar el ser en común –el *ser-con*– de la pluralidad de hombres. De esta concepción del sentido común Badiou deriva varias conclusiones. Ante todo no estaría, sin embargo, lejos de Abensour cuando asimila esta facultad a una norma trascendente, *a priori*, que supone que la diversidad de opiniones y la multiplicidad implicadas en el juicio, la de acontecimientos singulares o fenómenos juzgados y de sujetos que juzgan, puedan ser reducidas a unidad. Mas con esta concesión a la unidad, con el reconocimiento de que sólo debe darse por válida la opinión que afirma el compartir, el *ser-con*, Arendt niega la pluralidad más radical, que en principio pretendía asegurar, y abre la vía del *consensus*. Esta tesis nos lleva a pensar que, para Badiou, los Nancy y demás pensadores impolíticos serían realmente más coherentes en su radicalidad, en su oposición a la unidad o a la totalidad.

Arendt también nos estaría ofreciendo un significado muy restringido de opinión política, ya que si ésta siempre se muestra homogénea con el ser en común, con el compartir que define a la comunidad, todas las demás opiniones no pueden ser consideradas políticas. Lo cual tiene –siempre según Badiou– la nefasta consecuencia de que no se puede pensar en el significado de políticas patológicas como el nazismo. Abensour, en cambio, se adhiere a la interpretación que considera al peor de los regímenes, el totalitarismo, como la expresión genuina del apoliticismo, de forma que lo patológico consiste simplemente en la ausencia de política. Mas Badiou, en una línea que puede recordarnos al Voegelin de *Hitler y los alemanes*<sup>20</sup>, piensa que el relativismo y, en última instancia, apoliticismo del parlamentarismo liberal, con su falta de compromiso y devoción a una causa incondicional, a una verdad política, creó la atmósfera que facilitó el triunfo de esa política que, aun falsa o patológica, adoptó la apariencia de un acontecimiento que quería acabar con la injusta situación del orden capitalista. Por esta razón, la filosofía contemporánea debe tener el coraje de pensar en el nazismo y otros totalitarismos como prácticas estatales, aun criminales, de carácter político. Éste fue el error, a su juicio, de las potencias occidentales antes de la Segunda Guerra Mundial, que no comprendieron el carácter político de los fascismos y por ello ofrecieron una débil resistencia.

Finalmente, Arendt acaba suministrando una concepción conservadora de la política cuando la identifica con los juicios que, bajo la norma proporcionada por el *sensus communis*, resisten el mal concebido como destrucción del *ser-con*, del compartir. El juicio político, en la medida que está ligado a la capacidad para discriminar entre el bien y el mal, entre el ser en común de la pluralidad de hombres y la destrucción de la comunidad, del ser-juntos, se convierte principalmente en resistencia contra el mal. Es decir, el juicio se necesita, se requiere, porque el mal –la peligrosidad, diría Strauss– siempre está latente en la naturaleza del hombre. El problema es que la prioridad lógica del mal y de la peligrosidad conduce –como explica Badiou en *La Ética*<sup>21</sup>– a una concepción conservadora y pesimista de la política.

Si bien Abensour no menciona en sus escritos la crítica que hace Badiou a Arendt, la que acaba reduciendo su teoría del sentido común y del juicio a pensamiento o ideología al servicio de la política parlamentaria liberal, sí se refiere al otro filósofo admirador de Platón, el conservador teórico del “arte de escribir”. Para Abensour, la filosofía política contemporánea más opuesta a Hannah Arendt, la que reposa sobre la desigualdad, sobre la diferencia entre sabios e ignorantes, sería tal vez la representada por Leo Strauss y sus

<sup>20</sup> E. Voegelin: *Hitler and the Germans*, Missouri, University of Missouri Press, 1999.

<sup>21</sup> A. Badiou: *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, México, Herder, 2004.



discípulos. Recordemos que Strauss define la filosofía política como “el *intento* de adquirir conocimientos ciertos sobre la esencia de lo político y sobre el buen orden político o el orden político justo”, o expresado de otra manera, la define como el intento de establecer un derecho natural. La filosofía política es ante todo una rama de la filosofía, cuya meta es el conocimiento del bien en la vida de los individuos y de la sociedad. Dicha filosofía busca un conocimiento verdadero y universal, pues a través de la reflexión sobre las metas políticas podemos conocer todo el fenómeno de lo político. La crisis moderna del derecho natural –sin ahora entrar en la denuncia straussiana de la modernidad como historicista y positivista– coincide para Strauss con la crisis de la misma filosofía, la cual sólo es posible dentro del horizonte absoluto o natural, esto es, lejos de los horizontes históricos y cambiantes. Para poder filosofar, añadía el filósofo de la Universidad de Chicago, resulta necesario que por lo menos los problemas fundamentales sean siempre los mismos. Pero la filosofía sólo es la condición necesaria, no la suficiente, del derecho natural, ya que la existencia de éste depende de que el problema fundamental de la filosofía política pueda recibir una solución definitiva. La filosofía política del futuro debería parecerse, según Strauss, a la de los antiguos, debería volver a sentir gusto por lo intemporal, debería reencontrar los problemas perennes de la reflexión política e intentar darles una respuesta. Estos problemas, y el fundamental es el del régimen mejor, no pasan por la democracia, por la libertad de los iguales. Como decían los antiguos, la meta de la *politeia* óptima no coincide con la libertad igual a todos, sino con la virtud<sup>22</sup>, la cual no se puede extender universalmente, y por ello se convierte en principio de la distinción, en el *arjé* o fundamento del gobierno, de la dominación, en suma.

En la concepción de Arendt verdad y política entran, sin embargo, en conflicto. Se trata una vez más de la querrela entre el filósofo que busca la verdad permanente de las cosas –Strauss como prototipo– y los ciudadanos cuyas opiniones acerca de los asuntos humanos son siempre cambiantes. O del conflicto entre la forma del diálogo, la adecuada a un razonar sólido que busca la verdad, y la retórica o la elocuencia cuyo objetivo consiste en persuadir a los demás.<sup>23</sup> El filósofo de la tradición no precisa de los demás. Resulta así posible que uno tenga razón y el resto de la humanidad esté equivocado. Es más, la filosofía de Platón “se funda en la convicción de que la verdad no se puede obtener ni comunicar entre los integrantes de la mayoría”. Si Strauss habla de la reflexión filosófica como un proceso que nos lleva de la opinión a la verdad, lo contrario sucede, según Arendt, en la vida cívica. En el contexto abierto de la ciudad vale lo que decía Kant: la corrección de nuestro pensamiento está en que “pensamos, por así decir, en comunidad con otros a los que comunicamos nuestros pensamientos así como ellos nos comunican los suyos”.

Ahora bien, esto no significa que para Hannah Arendt la opinión no tenga nada que ver con ningún tipo de verdad. Para comprenderlo debemos recordar que la pensadora distingue, basándose en su concepto de lo político, entre la verdad filosófica y la verdad de hecho<sup>24</sup>. La primera es apolítica porque puede mantenerse en soledad, mientras que la segunda tiene un carácter político porque se refiere a acontecimientos y circunstancias en los que son muchos los implicados. Como ejemplo de verdad filosófica cita la proposición de Sócrates “es mejor sufrir un daño que hacerlo”. Esta proposición quiere decirnos en el fondo que uno debe preferir entrar en conflicto con todo el mundo que estar en contradicción consigo mismo. Razón por la cual es un buen ejemplo de que “la verdad filosófica se refiere al hombre en su singularidad y, por tanto, es apolítica por naturaleza”. En cambio, el juicio democrático de la Declaración norteamericana de independencia, “todos los hombres nacen iguales”, no es,

---

<sup>22</sup> También Badiou contrapone la virtud, la máxima subjetiva del pensamiento político, al liberal (parlamentario) interés. Cf. *Abrégé...*, cit., pp. 140 ss.

<sup>23</sup> H. Arendt: “Verdad y política”, cit., p. 357.

<sup>24</sup> Seguramente Badiou consideraría que la verdad de hecho pertenece al ámbito del saber, el orden positivo del ser, que contrasta con la verdad relacionada con el acontecimiento.

según Arendt, una verdad filosófica evidente por sí misma, sino que se trata de una proposición que necesita del acuerdo y del consenso. Tesis, por lo demás, completamente opuesta a la de Strauss, quien precisamente cita también este fragmento en la primera página de su *Derecho natural e historia* para demostrar que dicha declaración pertenece a una época en la que todavía tienen relevancia las verdades filosóficas suministradas por el derecho natural. Para Arendt, la validez de aquel juicio “depende del acuerdo y consenso libre; se llega a ellos a través del pensamiento discursivo, representativo, y se comunican a través de la persuasión y la disuasión”.<sup>25</sup>

En contraste con la verdad filosófica, la verdad de hecho sí es relevante para la política porque las opiniones sólo pueden ser legítimas si no entran en conflicto con los hechos mismos. Esto prueba que en el ámbito de la ciudadanía, aunque las opiniones no alcancen la universalidad e intemporalidad de las verdades filosóficas, no todas las opiniones son igualmente válidas o legítimas. La racionalidad práctica tiene también sus criterios para discriminar entre las opiniones, y uno de los más importantes, aparte del polémico criterio trascendental del ser-juntos, es el atenerse a la verdad factual. Arendt, como Weber, traza una clara frontera entre hecho, opinión e interpretación, con el objeto de condenar la manipulación de la realidad. Por esta razón, la pensadora aclara que lo más opuesto a la verdad de hecho no es de ninguna manera la opinión, la cual debe ser respetuosa con ella, sino la falsedad deliberada o la mentira.<sup>26</sup> Por otra parte tampoco anda lejos de Weber cuando sostiene que “los juicios objetivos”, esto es, la verdad factual o sobre los hechos, “no contienen principios por los cuales los hombres puedan actuar, y que por consiguiente resulten manifiestos en el mundo; su contenido mismo se resiste a este tipo de verificación”.<sup>27</sup>

Con independencia de que se comparta o no la filosofía de Badiou, no nos parece del todo erróneo vincular, como hace este filósofo francés, la última Arendt, la que bucea en la estética kantiana para encontrar una nueva filosofía política, con la tradición liberal o republicano-liberal. Según Strauss, el liberalismo lleva a la arbitrariedad porque tolera todas las opiniones, siempre que sean compatibles con la paz y las instituciones políticas, o porque las considera igualmente válidas. Más allá de la exagerada identificación straussiana del liberalismo con la arbitrariedad, debemos por lo menos reconocer que el pensamiento liberal resulta aún al juicio de Arendt en la medida que, para esta última, las pretensiones de la praxis, de la política, no son tan elevadas como las de la teoría o la filosofía. Este moderado escepticismo nos parece muy liberal. Quizá a esto se refiera Abensour cuando dice que salvar la filosofía política pasa por la ironía de que “la verdadera filosofía política se burla de la filosofía política”, por reconocer que no se debe abordar, como hace Strauss, la política desde el punto de vista de la filosofía. Se trata del enfoque que nos lleva a afirmar la superioridad de la teoría sobre la acción, de la vida contemplativa sobre la política, de la mortalidad sobre la natalidad, y, al final, a reconocer que el corazón de la política es la desigualdad o el principio de distinción, la división entre gobernantes y gobernados de acuerdo con el título de la sabiduría. Contra todo ello se alza la nueva filosofía política de Arendt.

---

<sup>25</sup> Las citas de este párrafo están extraídas de H. Arendt: “Verdad y política”, cit., pp. 376-378.

<sup>26</sup> Arendt advierte que “la atenuación de la línea divisoria entre la verdad de hecho y la opinión” es una de las formas que puede adoptar la mentira, pues a veces el falsario, cuando no puede hacer que su mentira se imponga, se ampara en el derecho constitucional de la libertad de opinión. Cf. *Ibid.*, p. 382.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 381.