

La cuestión del espíritu: Weber y Arendt

José Luis Villacañas Berlanga*

1. El cuadrilátero y el árbitro.

Por mucho que la intensa relación epistolar entre Hannah Arendt y Karl Jaspers tuviera la obligación de entretenerse a través de la frecuente referencia a Max Weber, la figura dominante en esa correspondencia, como se sabe, es la del filósofo Martin Heidegger. Podría parecer que este cuadrilátero de referencias, en el que se dan cita nombres de extraordinaria relevancia en el siglo XX, definiera un ring demasiado extraño, demasiado inmanejable, en el que apenas pudiéramos avistar unas reglas de combate. Allí estaban, los discípulos de dos gigantes, Jaspers y Arendt, intentando mediar entre ellos sin que la presencia de sus maestros respectivos, Weber y Heidegger, los aplastara. No es posible ocultar las diferencias entre estas dos herencias y estos dos herederos. Para Jaspers se trataba de un legado integral, porque nadie podía ignorar, en los años duros de la dominación nazi, que Weber era un gigante moral e intelectual sin parangón, el único que había muerto de vergüenza ante tanta indignidad. Arendt no podía decir lo mismo de la integridad de su herencia y a esas alturas nadie podía dudar de la verdadera estatura moral de Heidegger. Las cartas de Arendt aparecen cargadas de un dolor demasiado humano, no exento de ocultas culpas de imprevisión. Habría bastado recordar la irrupción de Heidegger en Davos, y el trato dado a Cassirer, para ajustar las expectativas ante quien ya manifestaba una obvia peligrisidad moral.

Sin embargo, nada resulta extraño en estas relaciones, pues estamos ante figuras señeras, que marcaron el siglo XX. A este respecto, siempre que los nombres de Heidegger y de Weber se cruzan ante mí, no puedo sino recordar la entrada del *Glossarium* de Schmitt en el que, de una manera inaccesible para nosotros, pero con todo el agudo conocimiento que forja la larga y profunda herida del resentimiento, el jurista nazi dice del rector nazí: “Max Weber acuñó sus conceptos sociológicos altamente científicos en un idioma extranjero: Carisma, tradicional, racional, etcétera; Martin Heidegger los acuñó en un lenguaje alemán originario”¹. La frase tiene un sentido implícito y continúa de una forma enigmática. Lo dicho nos sugiere que hay un núcleo común entre las dos filosofías de Weber y de Heidegger, pero que uno se expresó en un lenguaje científico preciso y técnico, de procedencia latina, mientras que el otro se expresó en el lenguaje poético de su alemán originario. Pero lo que continúa diciendo Schmitt incluye una sutil cuestión. “Toda exteriorización es alienación [*Jede Äusserung ist Ent-Äusserung*]. Esto está claro. La pregunta es sólo: ¿alienación hacia dónde? ¿Hacia lo ajeno o hacia sí mismo? ¿Todavía más lejos hacia fuera, o más profundamente hacia dentro?” La cuestión podría decir: el esfuerzo de Heidegger por usar el lenguaje del origen, por evitar una expresión que fuera interpretada como una alienación, ¿acaso no era una enajenación hacia lo más extraño? ¿Y acaso no podría ser la expresión latina de Weber una exteriorización hacia lo más profundo de sí mismo? En realidad, la cuestión podría expresarse así: ¿cómo se es más fiel a sí mismo, a través de una atención inmediata o directa al lenguaje propio, o, como sugirió un día Hölderlin, tan particular y limitadamente recibido por Heidegger, un sujeto se conoce mejor a través de un viaje a través de lo ajeno? Si este es el sentido de la frase de Schmitt –quien en *Glossarium* también reconoció que el espíritu de su juventud

* Universidad Murcia / Universidad Complutense

¹ Carl Schmitt, *Glossarium, Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker & Humblot, Berlín, 1991, entrada de 17.5.49, pág. 241

estaba dominada por la figura de Hölderlin—, entonces no sólo acusó a Heidegger de decir lo mismo que Weber, pero en un lenguaje poético, sino que también sugirió que ese lenguaje facilitaba más la alienación que el científico de Weber. Heidegger se expresaba en un lenguaje que estaba mucho más expuesto a la alienación en lo ajeno, a una especie de descarrío, pues pretendía ser fiel a sí mismo *porque y sólo porque* se atenía a un lenguaje propio originario y arcaico, ocultando que la realidad propia de Alemania quizá sólo podía ser captada en el lenguaje científico pretendidamente ajeno. Quizá sólo de esta manera podría producirse un viaje hacia el interior más propio. En realidad, la frase de Schmitt, como casi siempre, encubre una defensa encendida de Hegel: sólo a través de la alienación se objetiva y se conoce el sí mismo, puede entender su realidad, decidir a qué ha de ser fiel y convertirse en sujeto. La atención inmediata al sí mismo, expresada en un lenguaje poético originario, sólo ofrece una experiencia espiritual e histórica aparente. Weber pudo defender que Alemania identificaba mejor su realidad en el lenguaje de una ciencia universal, cuyo modelo era lo otro, es decir, la modernidad, el poder, el Estado y el capitalismo occidental; Heidegger cerró los ojos a todo esto y siguió pensando en una existencia arcaica expresable en términos poéticos, completamente alienada pero sostenida por la apariencia de fidelidad.

En realidad, los grandes diagnósticos acerca de la sociedad de masas, de la democracia, de la socialización, de la burocracia, de la racionalidad instrumental, de la época del cálculo y la imagen del mundo, de la cárcel de hierro, de la pérdida de alma y de libertad, todo aquello que tiene que ver con el destino de la razón occidental analizado por Weber, se puede leer en su especial lenguaje en *Ser y Tiempo*, como descripción fenomenológica de la existencia inauténtica. Luego resuena en el Heidegger del *Gestell*. Y de la misma manera, la problemática weberiana del carisma, del destino, del profetismo, no está lejos de lo que antes y después de 1933 dijo Heidegger acerca de la existencia auténtica y del *Ereignis*. Sin embargo, Weber habría mostrado que Alemania compartía el destino de la razón y de la sociedad occidental y que el lenguaje poético de un S. George podía ser un vínculo consolador, pero ineficaz para identificar la verdadera naturaleza del sí mismo alemán, su conocimiento y su patología. Vincularse al origen mediante un lenguaje poético implicaba creer que se podía escapar al destino con juegos mágicos de palabras. Era una alienación hacia lo que ya era lo extraño. Exponer en un lenguaje universal la condición social moderna de Alemania permitía avanzar hacia el conocimiento verdadero de sí mismo. En realidad, para Carl Schmitt, Heidegger ofreció una variación del romanticismo, un extraordinario oportunista. Weber habría mostrado que el oportunismo no es la manera de enfrentarse al destino, sino la alienación en lo otro. El destino es el interior del sí mismo. La expresión weberiana era una alienación, pero hacia lo más profundo.

2. ¿Indisposición con Weber?

Sólo un *ethos* adecuado al conocimiento hace frente al destino, no un poetizar. Esta es la cuestión. Jaspers siempre supo que sólo la *forma mentis* de Max Weber había ofrecido algo parecido a un *ethos*². Rechazando como un asunto de los otros todo aquello que Max Weber sabía ya propio y alemán, las realidades occidentales del capitalismo y del poder, Heidegger se atuvo a la dimensión carismática de la filosofía, la última transfiguración del carisma en su larga historia, según Weber, al mesianismo y al profetismo filosófico, sin las cautelas que Weber había lanzado desde antiguo sobre este asunto. Cuando recibió el libro de Jaspers sobre Weber, Arendt se limitó a decir que ella, como hebrea, se sentía indispuesta al patriotismo ético del sociólogo. En el fondo, todavía estaba atada a Heidegger y para ella

² Sabemos que publicó en 1932 un escrito para defender esta idea, el famoso Max Weber, deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren, Stalling, Oldenburg, 1932.

“Alemania era lengua materna, la filosofía y la poesía”³. Era una forma de mantener el autoengaño: Alemania era algo más, como pronto se iba a ver, una sociedad capitalista de masas dispuesta a resolver su crisis mediante un totalitarismo sin precedentes. *Para salvarla de esa situación*, Weber podría haber pactado con el diablo, es verdad. Por aquel entonces, en 1932, todos asociaban lo demoníaco a Hitler, pero en 1920 Weber no hablaba de algo parecido a Hitler cuando se refería al diablo de su pacto, sino de lo que venía rodando desde Maquiavelo, al *pragma* del poder y a la necesidad de usarlo para no ceder al chantaje de Versalles⁴. A pesar de las protestas de Jaspers, que recordaba que la situación presente de la Alemania de 1933 se debía al olvido de Weber⁵, Arendt se negó a considerar dentro de lo alemán “el destino histórico-político”⁶. La ambigüedad residía en que por aquel entonces Hitler todavía no estaba en el poder. En realidad, sólo podría ser derrotado desde un correcto diagnóstico del destino histórico-político. Tras 1933, la posición de Arendt fue más fácil.

Todo lo que se discutía en aquella correspondencia entre Jaspers y Arendt era, como en la nota retorcida de Schmitt, el problema de la verdadera autoconciencia alemana. Y aunque en 1947 Weber era para Jaspers el objeto de una noble memoria y, aunque todavía lo seguía siendo en 1964, cuando comenzó a reflexionarse sobre su obra mientras la figura de Parsons alcanzaba notoriedad mundial, Arendt siguió sin entrar en aquel pensamiento y sin reconocer su dolorosa figura⁷. En realidad, la indisposición con Weber era más vieja y no parecía personal. Era una indisposición con la sociología histórica y su devenir como ciencia general de la inmanencia histórica. No era, como veremos, una hostilidad a Weber, sino a sus consecuencias. Y esto es lo que dejó claro en su reseña de la obra de Karl Mannheim,

³ *Hannah Arendt-Karl Jaspers, Carteggio, 1926-1969*, cito por la edición italiana de Feltrinelli, Milán, 1989, pág. 35.

⁴ Fue Jaspers el que dijo: “El modo de ver la cosa me resulta un poco inquietante puesto que la culpa, que sobrepasa todo crimen hasta ahora concebido, asume, a la luz de sus palabras, inevitablemente una connotación de grandeza –de satánica grandeza– y esto es absolutamente extraño a mis sentimientos respecto al nazismo, así como el discurso sobre lo demoníaco de Hitler y cosas semejantes. Me parece, puesto que es así, que se deben reducir las cosas a su pura y simple banalidad, a su llana nulidad –las bacterias provocan epidemias capaces de exterminar poblaciones enteras, y sin embargo no son sino bacterias y nada más. Siento miedo cuando me creo que en alguna parte esta naciendo un mito o una leyenda y todo objeto indeterminado es ya un inicio de este género. [...] En el fenómeno nazi no hay ni idea ni sustancia. Se agota en sí mismo. Es algo de lo que se pueden ocupar la psicología y la sociología, la psicopatología y la jurisprudencia”. *Carteggio*, ob. cit. pág. 71. Arendt cambió de idea sobre este fenómeno, que desde luego condujo de forma directa hacia el análisis de la banalidad del mal. Cf. pág. 74. Hacer del horror nazi un mito es una operación que debe ser combatida hasta las raíces, en la línea de lo que mantendrá luego Furio Jesi.

⁵ *Carteggio*, ob. cit. pág. 36: “Yo lo he adoptado aduciendo la poca notoriedad de Max Weber”. Y en las primeras páginas del escrito se lamentaba de ello, Cf. la edición italiana de *Max Weber, Político-Scienziato-Filosofo*, pág. 19.

⁶ Prefacio de Lotte Köhler y Hans Saner a la edición alemán de *Hannah Arendt-Karl Jaspers, Carteggio, 1926-1969*, cito por la edición italiana de Feltrinelli, Milán, 1989, pág. 6.

⁷ Cf. la carta de Jaspers a Arendt de 24 de marzo de 1964, ob.cit. pág. 210-211, en la que refiere a su “abismo de desesperación” y a la energía explosiva que a él no le eran accesibles. En esa carta se refiere a lo que en realidad era, un quijote alemán, y de él habría temido que “hubiera actuado con demasiado espíritu caballeresco”. Dos años más tarde, en abril de 1966, Jaspers hace referencia a Weber como un pensador de la talla de Kierkegaard y Nietzsche. Las reflexiones psicológicas de Jaspers son muy interesantes, como la pulsión de suicidio de Weber, que al parecer atravesó toda su vida y el comentario de Ricarda Huch, una escritora alemana que lo calificó de “actor”, lo que en cierto modo era, pero del tipo quijotesco, como su gentileza en la hora de la muerte, en medio de terribles dolores y su capacidad de tener en cuenta “las pequeñas consideraciones debidas a las personas”. Pero sobre todo resulta interesante que frente a la enfermedad de aquellos dos pensadores germinales, Weber era un “hombre lleno de vigor”, aunque padeció algún tipo de enfermedad “que hasta ahora no ha sido posible diagnosticar” [ob. cit. pág. 228]. Su última fase maniaca, con una incesante continuidad y vehemencia, pero atravesado por un “sufrimiento inconmensurable”, siempre al borde de la muerte. Su recuerdo de las últimas palabras de Weber tiene la finalidad de señalarlo como filósofo: “Lo verdadero es la verdad”. Hannah Arendt no entró a la valoración de Weber y se limitó a decir que un estudiante suyo quería estudiar su obra. [Cf. ob. cit. pág. 232-3].

Ideología y Utopía. Esta reseña se había escrito antes de la correspondencia del año 33 con Jaspers, pero en ella ya defendía Arendt una opción filosófica como “pretensión de absoluto” que pasaba por la consideración de la sociología como el enemigo amenazante⁸. Como es sabido, el punto de partida de la reseña era la diferencia entre lo óntico y lo ontológico, establecida por Heidegger⁹. La sociología se dedicaba a lo óntico y consideraba todo pensar atado a la facticidad existente¹⁰. Lo absoluto, lo incondicionado, el terreno de la ontología, todo esto era para la sociología un encubrimiento ideológico promovido por la propia facticidad histórica para ponerse por encima de su propia contingencia. La trascendencia de la filosofía es para la sociología un olvido de su arraigo histórico¹¹. Lo que la filosofía de la existencia llamaba decisión, situación límite, estado de excepción, autenticidad, soledad, y lo que luego se llamaría *Ereignis*, cualquier cosa que esto sea, no se explicaba para la sociología desde rasgos existenciales ontológicos del *Dasein*, sino desde la propia cotidianidad, desde la continuidad histórica, desde la crisis o desde un desajuste con el ambiente fáctico.

Aunque ambas, filosofía y sociología, afirmaban la necesidad de relacionar continuidad y excepción, existencia de masas y existencia auténtica, ponían el énfasis de forma diferente: los filósofos pensaban que la existencia auténtica, la decisión soberana, el profetismo mesiánico no aspiraba a un vivir aislado, sino a modificar existencialmente la vida de masas, el “man” de la existencia inauténtica, la filistea vida pequeño burguesa. Por el contrario, la sociología insistía en que estos anhelos procedían de un desajuste con la realidad, de un limitado conocimiento de la misma, fuese ideológico o utópico, propio de un retraerse primario del espíritu frente a la realidad social por la vía de la negación¹². Por decirlo con Schmitt, eran en suma los efectos de la alienación hacia lo extraño, no hacia el fondo de sí mismo.

La extraña complejidad de esta reseña depende de la aplicación del argumento a la propia propuesta sociológica¹³. Esta, con sus pretensiones contra lo ontológico, estaba también atada a la realidad factual y a la inmanencia histórica, era contingente y dependía de una condición

⁸ La amenaza consistía en que se impedía un análisis “de la estructura formal del existir del hombre”, puede agotaba todo análisis en el “mundo determinado de una determinada vida”. Filosofía y sociología. Con motivo de Kart Mannheim *Ideología y Utopía*, en *Ensayos de comprensión*, 1930-1954, pág. 50. La ontología quedaba así impugnada. Pero este discurso investigaba “las estructuras ontológicas del existir humano en el mundo, en la medida en que permanecen incontestablemente iguales –por ejemplo, el hambre o el sexo”, lo que era inesencial para la sociología.

⁹ “El sociólogo no pregunta por el “ser en el mundo” como estructura formal del ser ahí en general, sino por el mundo determinado históricamente en cada caso”. Filosofía y sociología. Ob. cit. pág. 50.

¹⁰ “Filosofía y sociología. Con motivo de Kart Mannheim *Ideología y Utopía*”, en *Ensayos de comprensión*, 1930-1954, pág. 46-47.

¹¹ “Filosofía y sociología”, ob. cit. pág. 48. “La sociología muestra, en suma, los elementos determinantes del pensar, por los que este no se interesa, y a la vez muestra con ello que el *pathos* de lo incondicionado es olo un olvido tácito de lo condicionante”. Ob. cit. pág. 56.

¹² “El espíritu existe propiamente justo en su pleno retraimiento y ahistoricidad”. Ob. cit. pág. 57. La libertad es así un “hecho místico” de huida del mundo. “El espíritu del hombre se vuelve él mismo trascendente al mundo humano”. Ob. cit. pág. 57. La trascendencia como huida se afirma en la pág. 58.

¹³ Esta aplicación era muy al estilo de Mannheim e iniciaba la continua posibilidad de reflexividad que caracteriza a las ciencias sociales y que las ha llevado a la ironía postmoderna. El propio Mannheim la había mostrado como dinamismo que había sido desplegado por el propio Weber. En relación con el materialismo de los marxistas, Mannheim sugería que Weber había mostrado como una vez que se asume su metodología, no se podía escapar a ella fácilmente. Citando a Weber, aquel pasaje de la *Política como vocación* que afirma que “la concepción materialista de la historia no es una especie de carricoche que uno puede montar a capricho o quemarlo cuando le estorbe, no; una vez montado en él, ni los revolucionarios tienen la libertad de abandonarlo”, Mannheim añadía: “El análisis del pensamiento y de las ideas en términos de ideología es un arma cuyas aplicaciones son demasiado amplias e importantes para que se convierta en monopolio permanente de un solo partido. Nada puede oponerse a que los adversarios del marxismo usaran a su vez de esa arma y la esgrimieran contra el propio marxismo”. *Ideología y Utopía*, FCE, México, 1993, pág. 66. Lo mismo se podría decir a Mannheim respecto a la dependencia fáctica de las ciencias sociales.

existencial específica, la propia de la modernidad tardía¹⁴. Sin embargo, esta reflexión de Arendt podía aumentar la autoconciencia de la ilustración sociológica, pero no por ello afirmaba la trascendencia de lo ontológico, ni refutaba la denuncia de la ideología y de la utopía llevada a cabo por Mannheim. La sociología podía llegar a la posición de ciencia central sólo en el final de la modernidad y ella podía saberlo y ser consciente de esta condición histórica¹⁵. Su última legitimidad pasaba por aumentar su autoconciencia al convertirse en una ciencia histórica. Sin duda, el de Mannheim era un repliegue marcadamente weberiano¹⁶. Que la sociología misma estuviera atada a la situación histórica concreta, no era un argumento a favor de la trascendencia del espíritu ni de la pretensión de la “validez absoluta” de la filosofía. Que la sociología misma fuera relativa, no era *per se* un argumento a favor del valor absoluto de la ontología.

3. La indisposición con lo público-social y la afirmación del espíritu.

Para defender ese valor, Arendt debía ofrecer un argumento específico. Entonces dijo que había una originariedad de sentido que no tiene que ver con la génesis histórica de la verdad. Lo que realmente quiere decir Arendt es que el ámbito de la sociología se atiene a lo variable históricamente, pero que a pesar de todo existen “hechos límites de la naturaleza (el *factum* del nacimiento y la muerte)”¹⁷. En este punto residía la posibilidad de un espíritu que no fuera ni ideológico ni utópico, un espíritu que concordara con el ser-ahí y que escapara a los reproches de Mannheim, porque también rechazaba el estatuto *trascendente* del espíritu. Al reflexionar sobre estos hechos, afirmamos un resto inmanente no destructible que es “lo mismo que el existir del hombre” y sobre el cual la filosofía afirma su sentido¹⁸. La *condición humana* como campo de la filosofía al margen de la sociología surge de este planteamiento. Ahí despliega Arendt su analítica existencial a lo Heidegger, pero sin Heidegger. Desde ahí pensó Arendt que la condición humana más relevante era la vida del espíritu, la soledad entendida como posibilidad positiva y propia del vivir humano, no como huida del mundo. Esta soledad podía implicar un decir no al mundo, pero no un rechazo utópico, sino inmanente. Sin duda, Arendt hablaba de un sentido de la religión que bien habría podido dialogar con los textos weberianos de la *Zwischenbetrachtung*, pero que en realidad procedía de Walter Benjamin. En efecto, en esta estructura religiosa se decía no al mundo porque la conducta se determinaba en el mundo desde la conciencia de aquello que jamás se daría en el mundo, una trascendencia sostenida por la conciencia escatológica, que no implicaba cambiar el mundo como en las religiones de misión ética, pero tampoco huir de él. Arendt dice que “San Francisco de Asís vivió así en el mundo como si el mundo no existiera y en su vida concreta hizo realidad este ‘como si el mundo no existiera’”. Vivir en el mundo como si ya se hubiera realizado la promesa escatológica: vemos aquí la semejanza con Walter Benjamin. Ahí vive el espíritu y su autocomprenderse pasa por verse como una realidad trascendente-inmanente. Por eso, y a veces, esta vida del espíritu era no sólo trascendente al *factum* socio-histórico, sino que “viene a hacer del *factum* un hecho comprensible”¹⁹. El espíritu era un

¹⁴ “La propia sociología está pues ligada al momento histórico en que pudo primeramente surgir, a saber al momento en que la condición apátrida del espíritu había despertado una justificada confianza hacia el espíritu”. “Filosofía y sociología”, ob. cit. pág. 61.

¹⁵ “La sociología pretende ser la ciencia central porque solo ella está en condiciones de mostrar los elementos determinantes del pensar”. Ob. cit. pág. 56. Los fenómenos existenciales a lo Heidegger y Jaspers tienen para ella un carácter liminar, en la soledad, fuera de la “coexistencia histórica entre los hombres”. Ob. cit. pág. 57.

¹⁶ Como sabemos, Weber era una de las presencias más importantes de *Ideología y Utopía*. En lo que sigue analizaremos esta presencia.

¹⁷ “Filosofía y sociología”, ob. cit. pág. 54.

¹⁸ “Filosofía y sociología”, ob. cit. pág. 58.

¹⁹ “Filosofía y sociología”, ob. cit. pág. 60.

productor de historia desde algo que se colocaba fuera de la historia. Por un rodeo, la presencia enigmática de Weber se hacía de nuevo visible.

Y fue entonces cuando Arendt mostró cómo la posición de Mannheim y la sociología estaba condicionada históricamente, pero también extra-históricamente, pues dependía de la evolución de la modernidad, desde luego, pero también de la tesis de Weber de una producción histórica solo comprensible desde el poder del espíritu. Curiosamente, sin embargo, Weber le daba la razón a ella. A fin de cuentas, la gran obra de Weber se titulaba *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Lo que en ella venía a demostrar Weber era que la soledad del espíritu calvinista, vinculado a una conciencia escatológica, atado a lo que jamás sucedería en la inmanencia del mundo –ser uno de los elegidos–, pero actuando en el mundo *como si* ya se hubiera realizado la elección por medio de la fe, había producido el mundo histórico y social que Mannheim daba como central, el supuesto mismo de la conciencia sociológica. En realidad, insistía Arendt, Weber había mostrado cómo “una realidad pública perfectamente determinada, el capitalismo”, surgía de una forma perfectamente determinada de soledad y de la auto-comprensión que ocurre en esta soledad, el protestantismo”²⁰. De este modo, el espíritu religioso, la soledad, generó el mundo público, la historia, la vida cotidiana. Con todo, Weber no se acababa aquí, sino que seguía en la consecuencia de Mannheim. Y es que este mundo público, social, cotidiano, produjo una jaula de hierro “en el que no hay ya sitio alguno para el individuo en su peculiaridad singular”. El espíritu protestante ha desaparecido del mundo capitalista, que ya no necesita sus premisas espirituales en su fase final, sino que funciona como un dispositivo público automático. Sólo entonces, en medio de este dispositivo público de jaula de hierro –la palabra es tan weberiana como heideggeriana–, la soledad es posible como huida y el espíritu como impotencia en sus dos variedades, la ideológica o la utópica. En esa situación, lo público social, transformado en economía y sociedad, confundido de forma continua con lo privado y su interés²¹, tiene que haber alcanzado todo el poder sobre la libertad y el alma. Pero lo público y su poder económico, el punto de partida de Mannheim, no fue el *prius* originario. Lo es sólo en la fase de la modernidad tardía descrita por Weber, que aparece bien visible en esta frase: “sólo cuando el entramado económico del poder ha llegado a ser tan sobre-poderoso que el espíritu que lo creó ya no encuentra en él su hogar ni su patria, es posible concebir lo espiritual como ideología o utopía.”²².

Vemos así cómo Arendt se sentía indispuesta con Weber en la medida en que Jaspers quería presentarlo como la esencia de lo alemán. Este discurso nacionalista de Jaspers la dejaba indiferente. Pero ni a ella ni a sus más profundos mentores, como Walter Benjamin, le dejaba indiferente la tesis weberiana acerca del espíritu del capitalismo forjado en la esencia de la soledad religiosa reformada. Sin embargo, ambos extrajeron las consecuencias de una confusión entre lo público y lo privado, una reducción de lo público a lo social, de lo social al primado de lo económico, y de todo ello como vida del capitalismo. En este contexto, Benjamin pudo hablar de la religión del capitalismo, mostrando lo escondido de la tesis de Weber. Para ambos la operación de Weber ya parecía imposible. Hacer regresar el capitalismo a sus premisas espirituales y culturales, y despertar de nuevo el *ethos* moderno de la responsabilidad y objetividad, la religiosidad del elegido heroico, curiosamente, no era para ellos ni ideológico ni utópico, sino sencillamente imposible y contradictorio, tanto como lo era para el cristiano Kierkegaard: significaba recuperar la soledad de los elegidos en el mundo asfixiante de la economía y la masa. Como diría Husserl, ese ya era un sueño soñado.

²⁰ “Filosofía y sociología”, ob. cit. pág. 60.

²¹ Este diagnóstico de Arendt, con el triunfo de lo social que conlleva, procede de la percepción weberiana sobre la condición social moderna.

²² “Filosofía y sociología”, ob. cit. pág. 61.

4. Otro espíritu religioso.

Toda la obra de Arendt tiene que ver con la posibilidad de un espacio público no social ni económico, producido por un espíritu que, brotando de la soledad, pueda fundar nuevos mundos históricos. Ahí reside la naturaleza liberal de su pensamiento, que ancla en la separación de lo social y lo político. Su problema entonces fue la transformación de la soledad espiritual en comunidad pública no social, ni económica ni capitalista, pero no por ello antieconómica o anti-capitalista. El dispositivo kantiano del juicio reflexionante, con la formación de un sentido común que siempre tiene como supuesto la naturaleza, resultó el único medio de formación de comunidad política sobre aquellas bases liberales. Su exigencia más básica, que era la de producción de sentido común en un mundo amenazado por su carencia, la mantuvo de forma coherente consigo misma y, en tanto tal, aceptó el mundo weberiano como significativo, pero consumado. La religión protestante había producido “ese cambio radical en el mundo que llamamos la Revolución industrial”²³. Ejemplo histórico de una fundación a partir de la soledad religiosa, había generado un mundo histórico social basado en la ciencia, la técnica, la revolución industrial –todos ellos aspectos del juicio determinante–, del que no se podía esperar nada, excepto totalitarismo y poder. En efecto, no conviene olvidar que la raíz más significativa de este concepto integral de revolución industrial, para Arendt, se acercaba precisamente al de racionalización de Weber: en todo caso implicaba la destrucción de las premisas tradicionales de espíritu sobre las que se había fundado el propio mundo histórico, y producía la sequedad de las fuentes mismas de las que éste había brotado. De esa destrucción de lo tradicional, la clave del totalitarismo, se derivaba su condición de mundo histórico incomparable²⁴. En este sentido, el capitalismo, devenido lo que Polanyi llamaría después el molino diabólico, nos había sumido en un mundo en el que “no se sabe ni siquiera de qué está hablando un hombre cuando pronuncia la palabra *verdad*”²⁵. Con lo social triunfaba un poder entendido como potencia, pero en realidad esa potencia no era sino la capacidad de destrucción de la vida del espíritu, una “quiebra de todas nuestras tradiciones”, incluidas las herramientas “tradicionales de comprensión” y de valoración, destrucción de la que luego emergería la banalidad del mal²⁶. Sin duda, esta era otra forma de mencionar el colapso de “nuestra sabiduría común heredada”. A esto se le llamó “desposeer al hombre de su naturaleza so pretexto de cambiarla”²⁷. Para ello se hizo preciso el terror, la otra cara del carácter fabricado de toda realidad, la manifestación precisa de la destrucción creadora de la revolución industrial²⁸. Al expresar este automatismo del poder como bancarrota del sentido común heredado, Arendt se embarcó en una visión de la política como *fundadora* de sentido común y, para eso, tuvo que recurrir a la teoría kantiana del juicio y a la teoría de Montesquieu sobre las costumbres. Si lo social ya no era el reino de las costumbres morales en sentido de Montesquieu, la vida pública del poder operaba en el vacío, y debía identificar un soberano adecuado. Esa fue la deducción de Schmitt. Ante ella, Arendt insistió en una producción nueva de lo público-político que escapara a los dilemas de la diferencia amigo-enemigo. Su condición humana no pasaba por la condición humana de Schmitt.

Sin embargo, aquí la posición de Arendt no es muy clara. Al medir de forma extrema las consecuencias weberianas, dijo que “había desaparecido el marco mismo en que comprensión y juicio podían surgir”²⁹. La posibilidad de que el juicio fundara sentido común es un

²³ Comprensión y política, (las dificultades de la comprensión), ob. cit. pág. 383.

²⁴ “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión”, ob. cit. pág. 408.

²⁵ Ensayos de comprensión, ob. cit. pág. 194.

²⁶ Comprensión y política, (las dificultades de la comprensión), ob. cit. pág. 374.

²⁷ Comprensión y política, (las dificultades de la comprensión), ob. cit. pág. 384.

²⁸ “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión”, ob. cit. pág. 421.

²⁹ Comprensión y política, (las dificultades de la comprensión), ob. cit. pág. 383.

malentendido si habitamos un mundo en el que ya se ha producido la bancarrota del sentido común y de sus marcos previos. Kant salvó el escollo porque se agarró con fuerza al supuesto trascendental, un marco previo inerradicable, una verdadera naturaleza humana. Aunque desapareciera el contenido concreto del sentido común, este se podría fundar siempre de nuevo por la operatividad compartida de las estructuras trascendentales. Arendt tuvo que confesar algo parecido, y dijo que “el sentido común es sólo la parte de nuestra mente y la porción de sabiduría heredada *que todos los hombres tienen en común* en cualquier civilización dada”³⁰. Este supuesto a veces se completó con los efectos de largo plazo de la fundación política y de la memoria, tal y como emergieron en *On Revolution*.

Sin embargo, las objeciones de Mannheim y de Weber reaparecen en otro nivel, que converge con el problema del mundo de la vida de Husserl. Los propios marcos que permiten el juicio reflexivo, el mundo de la vida, una vez destruidos, no pueden ser restituidos salvo como subrogados –como la publicidad o los mass media–. El sentido común tiene la capacidad de reproducirse, mientras existe un mundo común³¹, pero no puede crearse de nuevo *ab initio*. Sólo si se acepta un organismo trascendental completo puede pensarse en una reactivación, y eso es lo que Kant pensó que había ocurrido en la Revolución francesa. Pero una vez que se acepta su bancarrota, con el dominio general de lo privado, ya no hay pivote sobre el que producirlo.

Salvo que apelamos a la salida de Rousseau: la posibilidad de una fundación de un espacio público desde el milagro de hombres solitarios que se juntan para producir un sentido común político. Esta premisa es decisiva para que la fundación no emerja desde la potencia totalitaria del logicismo de la ciencia natural –basada en el juicio determinante– o de una comprensión de la historia que³², sostenida de forma masiva como propaganda, y operando con el supuesto de que el hombre es perfectamente maleable, otorga sus bases al totalitarismo político. No hay duda de que la referencia de Arendt al acontecimiento iluminador se mantenía en la cercanía de lo que Weber llamaba carisma, Benjamin lo mesiánico, o Heidegger el *Ereignis*. La diferencia residía de nuevo en Kant, a quien en cierto modo Arendt sigue unida a través de san Agustín: ese acontecimiento iluminador ancla en la estructura trascendental de la libertad, ahora como condición ontológica humana de ser inicio³³. Que esa estructura trascendental sea llamada la ley de la tierra no tiene importancia. Que apele a la pluralidad, la natalidad, la muerte, apenas es relevante aquí³⁴. Que la trascendentalidad se presente como ontología es más bien una concesión al Heidegger de *Ser y Tiempo*. Al fin y al cabo, la libertad es trascendental y está orientada a establecer la condición de posibilidad de la política como nuevo comienzo. Este inicio implicaba reconstruir e iluminar el propio pasado, otorgando un sentido a las disciplinas de humanidades. Comprender y actuar eran las dos caras del mismo proceso y, para culminarlo, no bastaba expresarse en perfecta continuidad con un pretendido lenguaje originario. Gadamer se especializó en mostrar lo que todavía faltaba para una auténtica comprensión. Pero no podemos seguir por este camino. La conclusión era que el totalitarismo, con su bloqueo de toda comprensión, interpretación y juicio, era la negación de la libertad como trascendental de la condición humana³⁵. Política era la negación de la

³⁰ Comprensión y política, (las dificultades de la comprensión), ob. cit. pág. 384.

³¹ “El sentido común presupone un mundo común en que todos entramos”. Comprensión y política, (las dificultades de la comprensión), ob. cit. pág. 385.

³² “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión”, ob. cit. pág. 409.

³³ Comprensión y política, (las dificultades de la comprensión), ob. cit. págs. 390 y sigs.

³⁴ Curiosamente, los descendientes de Carl Schmitt, como es R. Koselleck, también van a desplegar una estructura trascendental, una alternativa al análisis existencial de Heidegger, para permitir la condición de posibilidad de las historias políticas. Tal cosa es la histórica y por eso tiene inspiraciones kantianas. Cf. para ello mi trabajo “Histórica, historia social e historia de los conceptos”, en *Res Publica*, Revista de Filosofía política, n°11-12, año 6, 2003, 69-95.

³⁵ “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión”, ob. cit. pág. 395.

negación y eso implicaba ante todo la resistencia ante la destrucción de la fundación, a la que se accedía por la sustancialidad del espíritu.

No podemos detenernos en analizar el aparente círculo y la falta de decisión que lo sostiene. De este círculo hizo Gadamer una virtud, desde luego. Interesa más señalar que esta operación de Arendt no era muy diferente a la de Weber. El inicio político, y su reactivación por la libertad, permiten comprender la fundación y su propio pasado y así alcanzar la capacidad de generar esa unidad de acción, discurso, juicio y poder que es la política. La diferencia es que mientras que Weber quería remontar aguas arriba de la historia para saber de qué se había desprendido el capitalismo y la sociedad –de la religión ascética reformada–, Arendt remontó aguas arriba para saber qué seguía operando en la política, como fundación cuya comprensión permitía la renovación del juicio reflexionante –otra forma de entender la hermenéutica–³⁶ y la formación de sentido común. Ambos, Weber y Arendt, llegaron al mismo sitio: a la religión ascética reformada de los colonos americanos. Ellos fundaron tanto el capitalismo como la democracia. Donde Weber deseaba mostrar lo que había sido abandonado, Arendt deseaba recordar lo que podía ser siempre un inicio, el concertarse y el actuar juntos de los seres humanos formando un poder a partir de la libertad³⁷. De hecho, históricamente, Weber llegó a esas fuentes siguiendo la estela de las investigaciones de su amigo G. Jellinek. Arendt tomaba ahora la vieja estela del gran teórico judío del Estado.

La diferencia de potencialidad de ambos recuerdos reside en que uno tenía que ver con el trabajo, mientras el otro, al decir de Arendt, implicaba estructuras más profundas de la condición humana. Para exponer su tesis, que el espacio de aparición de lo político posee una más profunda condición ontológica, Arendt tuvo necesidad de una teoría de la condición humana en la que definió que existe una vida del espíritu más compleja que el ascético *homo faber* de Weber y que el trabajador necesitado de Marx. Esta tesis no fue un asunto final de su carrera³⁸. Como siempre suele suceder, el final de la carrera de un filósofo viene marcado por las prisas por realizar aquello que no se ha logrado, el pensamiento primero. La tesis enraizada en la propia formación de la obra de Arendt. La clave de su posición residía en que el calvinista que Weber había analizado se equivocó al operar como si la conciencia escatológica de ser elegido de Dios le debiera llevar a ser *homo faber*, *homo laborans*. Aquí su dimensión ascética traicionó al reformado. Sólo una dimensión penitencial y ascética podía predisponer a su inclinación al trabajo. Esta dimensión implicaba una deficiente comprensión del espíritu. Desde ella se aplicaron a una actividad mundana bastante alejada del *como si de los elegidos*, una actividad en sí misma poco afín a su conciencia escatológica y a todo sentido de libertad.

5. Praxis, no poesis; iglesia, no secta.

No puedo valorar las consecuencias de esta tesis. Arendt parece sugerirnos que trabajo y *techné* son lo mismo, tesis respecto a cual mantengo mis reservas. En todo caso, de esta concentración de la mirada penitencial sobre el trabajo-*techné* surge la generalización del

³⁶ De hecho en su origen, la hermenéutica de Dilthey pasaba por la revaloración de la *Crítica del Juicio* de Kant, y del juicio reflexionante kantiano. Este fue el sentido de la tesis de Carlos Moya Espí, *Interacción y configuración en el pensamiento de Dilthey*, Barcelona, Fundación Juan March, 1982. Antes se había presentado como tesis en Valencia, 1981, dirigida por Fernando Montero Moliner, bajo el título de *Interacción histórico-social y subjetividad en la obra de Wilhelm Dilthey*.

³⁷ *La condición humana*, Barcelona, Surcos, 2005, pág. 220 y sigs. Y luego, *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid, 2006.

³⁸ En este sentido, no puedo estar de acuerdo en que es la “parte menos elaborada, tal vez porque murió cuando estaba ocupada en esa tarea”. La obra dedicada a la vida del espíritu hunde sus raíces, como espero haber mostrado, en la nota sobre Mannheim. Cf. Antonio Campillo, “Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt”, *Daimon*, 26, 2002, pág. 159-186, pág. 161, nota 5.

dominio técnico y la inclinación moderna a hacer de la política una *técnica más*. Para Arendt, en sentido agustiniano, casi católico, habría sido más sensato aplicar aquella conciencia escatológica a la acción, a la praxis, a la interpretación, a la construcción de una comunidad política trasunto de la ciudad del cielo, y no a la *poesis* y *al trabajo penitencial*. Los errores de Marx, desde este punto de vista, eran sencillamente una consecuencia de haber adoptado el mundo social capitalista y calvinista, anclado en el trabajo y la técnica, como única forma de la vida histórica del espíritu. Pero el inicio pésimo estuvo en aplicar la conciencia escatológica de los elegidos al trabajo, en esa comprensión inferior de la vida del espíritu que se queda siempre en un medio para un fin que jamás se cumple, la *certitudo salutis*. La conciencia escatológica adecuada debía haber buscado una acción en el mundo que fuera fin en sí misma. De ese error surgió la religión del capitalismo, por decirlo con Walter Benjamin, que es inferior a la religión comunitaria del bien público. Como es natural, de este modo Arendt se anudaba a San Agustín: la vida de la *polis* propia de los cristianos libres era una manera apropiada de actuar en el mundo desde la conciencia escatológica de pertenecer a la iglesia invisible, desde el *como si* de la salvación colectiva³⁹. En la medida en que permitía una mejor afinidad con ese *como si escatológico de la Ciudad de Dios, con sus nova novarum*, la actividad política aparecía como una actividad humana y espiritual por excelencia. Por eso Arendt, contra Heidegger, no puede hablar aquí de la polis griega, basada en la etnia, sino del sentido de la *polis* transformado religiosamente a partir de la noción escatológica de Iglesia, preparada por el sentido jurídico universal del *demos* de Roma. Por eso ella no habla del mundo de labor o de lo social, sino de una política a la altura de la dimensión del espíritu, un problema que tenía que ver con la exigencia weberiana de escapar a la jaula de hierro. Las críticas que sugieren que Arendt no ha sabido ver la dimensión política de lo social o de lo familiar⁴⁰, que le reprochan ignorar que el sentido político por antonomasia es la articulación de lo familiar, lo económico y lo político, no hacen sino escapar al sentido de Arendt y han de caer necesariamente en alguna forma de jaula de hierro, como la ley, la administración, la violencia legítima y demás aspectos weberianos. En realidad, no son capaces de identificar el sentido verdadero del espíritu en Arendt. Mi tesis hoy se ha limitado a sugerir que este sentido propio del espíritu en Arendt no puede ser bien comprendido salvo que lo contraponemos a las limitaciones de lo que Weber llamó el “espíritu del capitalismo” inserto en la ética ascética de las sectas calvinistas.

³⁹ No estoy seguro de que cuando Arendt habla de la polis está pensando en la tradición filosófica griega. En la medida en que está pensando en la vida del espíritu, está hablando de algo que no puede en modo alguno retrotraerse más allá del cristianismo. Este es un malentendido en el que caen con frecuencia los lectores de Arendt. Cf. Campillo, ob. cit. pág. 172. Hay otras confusiones en este texto. Por ejemplo, el considerar que la labor, el trabajo y la praxis se componen de acción y discurso y son igualmente actividades sociales. Si no se tiene en cuenta el transfondo weberiano no se puede entender. Pues en efecto, la actividad social, en el sentido weberiano que asume Arendt, no es un territorio del discurso, sino de la burocracia: no está en condiciones de poner en cuestión sus propias premisas, ni de entrar en una deliberación discursiva, ni de iluminar mediante la comprensión el propio pasado para decidir un juicio. Sólo puede funcionar si se acepta el marco legal, institucional, final, jerárquico, en suma todo aquello que hace imposible el concepto de discurso, de interpretación y de juicio. Que esta actividad económica siga entendida como ordenación cultural de ciertas “condiciones naturales”, como el sustento material o las necesidades marxistas, constituye una posición completamente antigua de la economía. Lo que hace el capitalismo es romper toda cuestión de necesidad y funcionar desde la categoría de deseo, que es completamente cultural. Y desde luego que la vida de la labor organice las relaciones parentales de reproducción sexual apenas tiene nada que ver con la naturaleza, en el caso de que esta categoría tenga eficacia descriptiva o explicativa en el sentido en que Arendt la emplea.

⁴⁰ Campillo, ob.cit. 173.