

RUPTURA Y VENGANZA DE LA TRADICIÓN EN MARX Y NIETZSCHE, SEGÚN HANNAH ARENDT

Juan Manuel Medrano Ezquerro
IES Celso Díaz, Arnedo (La Rioja)
juanmanuel310@gmail.com

RESUMEN. El trabajo propone un recorrido por el análisis que la pensadora alemana Hannah Arendt hizo sobre dos nombres clave de la filosofía: Karl Marx y Friedrich Nietzsche. En su análisis, Arendt sostiene la tesis de que, si bien ambos tuvieron un papel esencial y definitivo en la ruptura de nuestra tradición filosófica, no es menos cierto que los dos permanecieron anclados a la misma tradición que pretendieron combatir en aspectos fundamentales, que se pueden sintetizar en la desconfianza marxista de la práctica política y en la incapacidad nietzscheana para romper con la propuesta de Platón de pensar la realidad en términos de 'valor'.

ABSTRACT. This dissertation proposes a review of the analysis made by German thinker Hannah Arendt on two key names in Philosophy: Karl Marx and Friedrich Nietzsche. In her analysis, Arendt claims that, even though they both had an essential and definitive role in breaking up with our philosophical tradition, it is also true that both of them remained attached to the same tradition they tried to erase in some core issues, mainly Marxist's mistrust for political practice and Nietzsche's incapability to break up with Plato's proposal of thinking about reality in terms of 'value'.

1. INTRODUCCIÓN

*El acontecer propiamente dicho del siglo XIX sólo puede
volverse claro y significativo para el siglo XX.*

Karl Löwith

Hannah Arendt (1906-1975) fue una pensadora alemana de origen judío que ha pasado, con toda justicia, a la historia del pensamiento político del siglo XX, fundamentalmente gracias a trabajos constituidos ya como 'clásicos', como son *Los orígenes del totalitarismo*, o *La condición humana*. La experiencia traumática de la historia del siglo XX, con su largo rosario de guerras y revoluciones, coronada por el fenómeno sin precedentes del Holocausto, marcó profundamente la impronta de la reflexión arendtiana, de lo que dan pruebas sobradas otras importantes aportaciones tan relevantes como *Eichmann en Jerusalén*, *Sobre la revolución* o *La vida del espíritu*. Ciertamente, ha sido, y es, una pensadora muy discutida desde el punto de vista académico, a la que se ha reprochado poco rigor sistemático o la vaguedad de alguno de sus

conceptos clave, como “hombre-masa” o el mismo “totalitarismo”. Sin duda, su obra, especialmente aquella que profundiza en el fenómeno totalitario, está muy pegada, muy próxima anímicamente, a los acontecimientos –personales e históricos– que marcaron las décadas centrales del siglo XX: el nazismo, la segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría. ¿Es válida la crítica a un autor por su proximidad emocional con los acontecimientos? Es discutible; de hecho ella siempre afirmó que no se puede abordar un fenómeno como el totalitarismo de manera desapasionada, *sine ira et studio*.

Tampoco convenció a muchos autores la clasificación de regímenes políticos que Arendt estableció, separando y elevando a un grado máximo de ‘terror’ al nazismo y al estalinismo, mientras otros regímenes (por ejemplo la Italia de Mussolini o la España de Franco) parecían permanecer en un escalón inferior de ‘maldad’). Todas estas cosas son verdaderamente discutibles, pero de lo que no cabe duda es de la enorme importancia del pensamiento de Arendt, de la brillantez de sus análisis y su especial forma de acercarse a los temas, exigiendo de nosotros, más que conocimientos, un esfuerzo por *pensar* de otra manera los acontecimientos. Algo diremos sobre esto más adelante.

En los últimos años –y también en España– hemos asistido a cierta ‘moda’ Hannah Arendt; no solo se han publicado sus ensayos y se han reeditado abundantemente sus obras clásicas, sino que ha aparecido un número considerable de biografías intelectuales, correspondencia (con Jaspers, con Heidegger) y análisis de su obra en múltiples libros, tesis y artículos¹.

En las modestas dimensiones de este trabajo debemos limitarnos a aspectos muy concretos de su pensamiento. Éste girará en torno al concepto de “tradición”, especialmente tradición de pensamiento político, y de cómo esta culmina, cierra el círculo y se quiebra, a la vez que permanece, en el pensamiento de Marx y de Nietzsche. Pero antes de valorar el concepto de tradición en Arendt, permítasenos una consideración más general del concepto de “política” en su pensamiento. Arendt ha pasado por ser una pensadora de la política, más que una filósofa (término en el que ella nunca se reconoció). Podríamos reducir su intención intelectual a la siguiente fórmula: la reivindicación del espacio de la política como un espacio autónomo, sólo posible de construir en común, un espacio de la dignidad de la “acción” que ha sido históricamente colonizado –para su mal– por las categorías de la filosofía, más concretamente, de la metafísica. Arendt defendió que la política no puede nacer de la reflexión individual de un *pensador* en su gabinete; es algo que surge solo cuando los hombres tienen que tomar decisiones en común para organizar el espacio en el que viven, sabiendo que todos los criterios humanos son inseguros y provisionales desde el punto de vista de los resultados. Naturalmente, la primera experiencia madura del espacio político, ya plenamente constituido, es encontrada por Arendt en la polis griega. Ella rastrea en la tradición helénica la construcción de ese espacio propio que no es el ámbito de la *vita contemplativa* sino de la acción, de la *vita activa*, conforme a los tradicionales valores homéricos. El desplazamiento y la fatalidad para la política –lo veremos a continuación– se produce con los acontecimientos que marcan el siglo de Platón y Aristóteles. La definitiva *victoria* de las posiciones platónicas señalará fatalmente el destino de la política occidental hasta tiempos recientes. Esa *fatalidad* consiste en la invasión por la metafísica platónica, y su heredera durante siglos, la iglesia cristiana, de conceptos y valores que arruinaron la autonomía de la política y, desde luego, por la minusvaloración de aquélla, considerada una actividad inferior, necesaria solo para organizar la imprevisibilidad del curso de los acontecimientos humanos; siempre, en consecuencia, subsidiaria de la *vita contemplativa*, de la filosofía.

¹ Entre otras, referidas a su vida y su obra: CRUZ, M. (comp.) (2006): *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós; GUTIÉRREZ DE CABEDES, T. (2009): *El hechizo de la comprensión: vida y obra de Hannah Arendt*. Madrid: Encuentro; ADLER, L. (2006): *Hannah Arendt*. Barcelona: Destino; YOUNG BRUEHL, E. (2006): *Hannah Arendt, una biografía*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Tal falta de autonomía y de la construcción de un campo semántico específicamente propio, ha sido la fatalidad del espacio político durante siglos. El espacio político, los asuntos públicos, han sido o un “mal necesario” o un “fastidio” al que los hombres elevados –desde el filósofo–rey de Platón– tenían que rebajarse. Minusvaloración de la política que no disminuyó –como veremos– con los tiempos modernos, y que aún está presente en la menor importancia que le da Marx frente a las revoluciones y actos violentos de la historia, o en la afirmación de Nietzsche de que de la política deben ocuparse mentes mediocres².

2. EL CONCEPTO ARENDTIANO DE “TRADICIÓN”: DE PLATÓN A MARX, NIETZSCHE Y KIERKEGAARD

¿Qué significa “tradición” en el pensamiento de Arendt? Parece necesario abordar primeramente esta cuestión antes de establecer el lugar de Marx y Nietzsche en este proceso. Y aclarar, en primer lugar, que ella habla fundamentalmente de la tradición del pensamiento ‘político’, aunque, en realidad –como veremos– es difícilmente dissociable de la tradición de pensamiento en general. Como es conocido, nuestra autora fundamenta la estabilidad de toda nuestra cultura occidental sobre tres pilares: la autoridad, la tradición y la religión. Esta tríada, obra fundamentalmente de Roma, y después sostenida durante más de un milenio por la iglesia cristiana, comenzará a ser desgastada desde la Edad Moderna³. Pero el verdadero origen de nuestra tradición «política» lo encuentra Arendt en la Grecia del siglo IV a.C. Allí, el hecho decisivo, que marca para siempre la trayectoria de Occidente y el cisma entre filosofía y política fue que Aristóteles y, especialmente, Platón, vivieran en el siglo IV, “bajo el impacto de una sociedad políticamente decadente”. Primero está la ruina de la polis clásica y especialmente de Atenas y, por supuesto, el hecho de la muerte de Sócrates y su impacto sobre Platón, que llevó a que éste “perdiera la fe en la vida dentro de la polis”. A partir de entonces, como es sabido, Platón reflexionó a fondo (*Las leyes*) sobre la necesidad de formas políticas que evitaran la imprevisibilidad de las opiniones de los hombres y la falibilidad y corrupción de las instituciones, formulando una *polis* regida por el criterio inmutable de la ‘verdad’. Incluso –afirma Arendt– esta experiencia política pesó de manera decisiva sobre su teoría de las ideas: “fue en este contexto en el que Platón diseñó su teoría de la verdad, en la cual no es aquello que resulta bueno temporalmente y de lo cual puede persuadirse a los hombres lo que debe regir la ciudad, sino la verdad eterna, con respecto a la cual los hombres no pueden ser persuadidos”⁴.

El hecho más grave y decisivo fue “el abismo que se abrió entre pensamiento y acción y que nunca desde entonces se ha cerrado”⁵. La iglesia cristiana no alteró en lo sustancial tal tendencia de la filosofía griega; ciertamente, mantuvo intacta la vieja tríada de autoridad-tradición y religión; pero –a juicio de Arendt– Roma no tuvo genio filosófico sino jurídico, y la iglesia se atuvo a lo romano únicamente en los aspectos legales e institucionales, mientras que las cuestiones filosóficas fundamentales, su vocabulario para interpretar la realidad y el espíritu siguió siendo fundamentalmente platónico. La única novedad –de importancia radical, eso sí– para Arendt fue la doctrina cristiana del ‘perdón’, a su juicio la única posibilidad de revertir las

² ARENDT, H. (1996): “La tradición y la época moderna”, en ARENDT, H.: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península, p. 25.

³ ARENDT, H. (1996): “¿Qué es la autoridad?”, en ARENDT, H.: *Entre el pasado... op. cit.*, p. 136 y ss.

⁴ ARENDT, H. (2008): *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós. I. Sócrates, p. 49.

⁵ Este cambio radical de Platón rompe con toda la tradición homérica en el que es la ‘acción’ del héroe el factor determinante de los comportamientos humanos, y la forma más elevada de actividad. Precisamente Nietzsche, en *El origen de la tragedia*, su tesis doctoral, reflexionó a fondo sobre este desplazamiento, decisivo para la suerte de Occidente, desde la acción, desde lo que él llamaba “época trágica” de los griegos, hasta la “dialéctica”, realizado primeramente por el tándem Sócrates-Eurípides, es decir, hacia el predominio de los aspectos racionales del individuo sobre el viejo, inestable y productivo equilibrio apolíneo-dionisiaco.

consecuencias imprevisibles de la acción, el único hecho que permite a cada ser humano comenzar de nuevo⁶.

Ni siquiera con la Edad Moderna cambió en lo fundamental el esquema tradicional que había establecido la jerarquía *vida activa-vida contemplativa*, y que enseñaba que el gobierno de los hombres era una actividad inferior, necesaria para disponer a los habitantes de la *civitas terrena* en favor de la vida verdadera, de la *civitas Dei*; de manera que la ‘acción’ y la autonomía de la política tendrá que esperar –y sólo para resolverse parcialmente– al siglo XIX. Como veremos, Arendt encuentra en Marx y en Nietzsche elementos significativamente tradicionales en este punto: la minusvaloración de la política frente a otras dimensiones.

Llegados así al siglo XIX nos encontraremos –a partir del último gran intento de filosofía total, el hegelianismo– atrapados en el marco de la rebelión intelectual contra la tradición, bajo la importancia nodular de la concepción ‘histórica’ que se ha asentado en los pensadores del siglo XIX:

Todo lo que el filósofo dice sobre el hombre no es en el fondo más que un testimonio sobre el hombre de un espacio temporal muy limitado. El pecado original de los filósofos es la falta de sentido histórico [...] Por eso de ahora en adelante es necesario el filosofar histórico y con éste la virtud de la modestia⁷.

Bajo estas premisas hemos de comprender la posición de Karl Löwith cuando afirmaba que el salto generacional que se produce entre Hegel y sus discípulos fue sin duda el más violento abismo de ruptura intelectual que se haya podido producir en la historia del pensamiento⁸. Una multitud de pensadores penetran en la interpretación de esa ‘ruptura’, desde perspectivas muy amplias. Así, al considerar el cambio *cultural* que se produce en la ‘Modernidad’, el teólogo católico Urs von Baltasar hablaba de una generación nostálgica de un cierto orden cosmológico perdido, cuando el hombre entraba definitivamente en la que él –y otros– llaman la “edad antropológica”⁹.

Tal vez entre los pensadores más destacados del siglo XIX, aquellos que se van a sentir más extrañados, *extemporáneos*, entre las pulsiones modernizadoras y cierta pasión de pasado– sean los casos de Sören Kierkegaard y Friedrich Nietzsche, sin duda los más agudos exponentes de esa rebelión nostálgica y profética contra el curso de su tiempo.

En efecto, siguiendo los razonamientos de Löwith, tanto Kant (en la dimensión de la *Razón práctica*), como Hegel, aún estaban dominados por la fascinación por alguna forma de ‘Absoluto’. Una generación más tarde, la izquierda hegeliana está socavando los fundamentos de toda la construcción social, política y filosófica dominante, de un modo u otro: sea reivindicando un solipsismo moral radical (Stirner), haciendo una crítica completa a los fundamentos ‘sagrados’ de Occidente (Bauer) o preparando la revolución ulterior contra las formaciones sociales dominantes en la época del capitalismo industrial (Marx, Engels). Es en este contexto de *rebelión* contra una tradición de pensamiento que se remonta a Platón, donde nuestra autora sitúa el

⁶ Para Arendt, ésta es la gran novedad de Jesús. En su análisis observa como la Iglesia –al tener que asumir la dirección no solo espiritual del mundo tardo-romano, fue abandonando los que ella llama “aspectos anti-institucionales” del primer cristianismo y fundó, al modo romano, sobre la muerte y resurrección de Cristo, un nuevo ‘comienzo’ (Ver ARENDT, H. (1996): “¿Qué es la autoridad?”, en ARENDT, H.: *Entre el pasado... op. cit.*, p. 137).

⁷ NIETZSCHE, F. (2001): *Humano, demasiado humano*. Madrid: Akal. Primera parte, De las cosas primeras y últimas, #2, Pecado original de los filósofos.

⁸ LÖWITH, K. (2008): *De Hegel a Nietzsche*. Buenos Aires: Katz.

⁹ VON BALTHASAR, U. (1960): *La idea de Dios en el hombre actual*. Madrid: Guadarrama.

drama de los dos pensadores de los que trata este análisis: el drama de una relación con la tradición en la que ya no es posible ni la completa ruptura ni la absoluta convivencia.

3. RUPTURA Y CONTINUIDAD DE LA TRADICIÓN EN EL PENSAMIENTO DE MARX

Existe tan solo una diferencia esencial entre Hegel y Marx, aunque, sin duda, sea de una importancia considerable, y es que Hegel proyectó su visión histórica del mundo sólo hacia el pasado, dejando que se extinga en el presente como su consumación, mientras que Marx la proyectó 'proféticamente' hacia el futuro, y entendió el presente sólo como un trampolín¹⁰.

Arendt analiza la figura de Marx con cierta continuidad a lo largo de su obra, siendo especialmente significativos para nuestro propósito los contenidos de estos ensayos: *Marx y la tradición de pensamiento occidental*, *La tradición y la época moderna* y *La promesa de la política*¹¹. A menudo en estos trabajos el análisis de su pensamiento corre paralelo al de otros dos pensadores, Kierkegaard y Nietzsche. En los tres señala las continuidades y rupturas de estos rebeldes respecto a la tradición. Cree Arendt que, precisamente ellos, aparecen hacia el fin de la tradición, "justo antes de que se produzca la ruptura"; y que los tres "son para nosotros como letreros indicadores de un pasado que perdió su autoridad. Ellos fueron los primeros que se atrevieron a pensar sin la guía de ninguna autoridad; con todo, para bien o para mal, aún se encontraron insertos en las categorías de la gran tradición"¹².

Hannah Arendt empezó a ocuparse con profusión del marxismo después de la publicación de una de sus obras magnas, *Los orígenes del totalitarismo*, en 1951. A partir de ahí comenzaron unos años de reflexión a fondo sobre Marx que derivaron en toda una revisión de la filosofía política de Occidente desde los griegos¹³. Según Kohn, Arendt se encontró, mientras buscaba los elementos totalitarios del marxismo, con el tema de la 'tradición' del pensamiento político de Occidente, asunto que formaría parte de la mayoría de sus ensayos de los años cincuenta y, específicamente, del titulado "La tradición y la época moderna", contenido como primera parte del libro *Entre el pasado y el futuro*, ya citado.

Dentro de esas reflexiones, Marx apareció (también Nietzsche) como el canto de cisne de la tradición, el lugar donde se cerraba el círculo de la tradición misma. Evidentemente, una de las cuestiones centrales de su reflexión fue el papel que el pensamiento de Marx pudo jugar en el totalitarismo del siglo XX, concretamente en el soviético¹⁴. Pero de esta cuestión nos ocuparemos más adelante.

Marx, como Nietzsche, son determinados por dos filósofos esenciales de la tradición y no se salen de los marcos conceptuales que estas figuras les proponen; Hegel a Marx y Platón a Nietzsche. Así, para Arendt, Marx es completamente tributario del concepto de "Historia" de Hegel, al que simplemente da la vuelta, como Nietzsche hará con los 'valores' platónicos:

Lo sorprendente de estas autointerpretaciones [las de Marx y Nietzsche] es que la inversión y la reversión tan sólo pueden tener lugar dentro de un conjunto de hechos reconocidos que

¹⁰ ARENDT, H. (2008): "De Hegel a Marx", en ARENDT, H.: *La promesa... op. cit.*, p. 107.

¹¹ Las ediciones de estas obras manejadas aquí se citan íntegramente en la bibliografía final.

¹² ARENDT, H. (1996): "La tradición y la época moderna", en ARENDT, H.: *Entre el pasado... op. cit.*, p. 34.

¹³ ARENDT, H. (2008): *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós. Introducción, de J. KOHN, p. 11 y ss.

¹⁴ Y ello porque lo que llamaba «corrientes subterráneas» del pensamiento occidental, es decir, el imperialismo, el antisemitismo, el racismo o el nacionalismo, no guardaban ninguna relación con las tradiciones del pensamiento occidental, y Arendt pretendía saber si el marxismo era el único vínculo real entre la tradición y el totalitarismo (KOHN, *loc. cit.*, p. 17).

deben ser primeramente aceptados como tales. La “transvaloración de los valores” pone cabeza abajo la jerarquía platónica, pero en ningún momento se sale de los confines de esos valores. Algo similar ocurre cuando Marx, al adoptar la dialéctica hegeliana, hace comenzar el proceso histórico con la materia en lugar de con el espíritu¹⁵.

Centrados en Marx, la originalidad de la interpretación de Arendt estriba en destacar como menos relevantes, como no *originales*, algunos aspectos que se han considerado el epicentro de su pensamiento: la interpretación materialista de la historia (a partir de la dialéctica de Hegel) y la lucha de clases; situando –como vamos a ver– las grandes aportaciones de Marx en otro terreno. Y es que, para esta pensadora, hay tres acontecimientos clave de la época moderna que contienen en germen, y que determinan, las propuestas de Marx. Esos hechos son: las revoluciones americana y francesa y la revolución industrial¹⁶. Son ellas –y no Marx– las que rompen las condiciones para las que las categorías de pensamiento de la tradición resultaban válidas: “Antes incluso de que Marx hubiera empezado a escribir, la violencia se había convertido en la partera de la historia, la labor en la actividad central de la sociedad, y la igualdad universal estaba camino de convertirse en hecho consumado”¹⁷.

Desde luego, una idea crucial de Marx, de incalculable influencia para el mundo posterior –y que, efectivamente supone una ruptura decisiva con la tradición– es la que se deriva de la famosa y tantas veces citada tesis undécima sobre Feuerbach: ‘Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de diversas maneras; de lo que se trata es de *transformarlo*’. Para Arendt esta idea “rompe con todas las valoraciones tradicionales dentro de la filosofía política”, en la medida que invierte la ‘superioridad’ tradicional de vida contemplativa, del *bios theoretikos*, de la tradición cristiana y precristiana, sobre la acción. Aun así –dice Arendt– Marx sigue siendo deudor de una aspiración tan esencialmente ‘tradicional’ como es –llegada la sociedad sin clases– la orientación de la humanidad hacia el ocio y el tiempo libre, “tal y como eran concebidos en la polis griega”¹⁸.

Pero, sin duda, la idea *revolucionaria* de Marx, la que lo sitúa como quien mejor comprendió el tiempo moderno fue su afirmación de que el ‘trabajo’ ha hecho al hombre. Ello conllevará –en opinión de Arendt– toda una nueva definición de “hombre”. Frente a la tradición que veía en el ser humano esencialmente ‘racionalidad’ (*animal rationale*), un productor de objetos (*homo faber*) y, todavía más, imagen y semejanza de Dios (*creatura Dei*); tradición que había rechazado unánimemente el trabajo “como algo incompatible con una existencia humana plena y libre [...] Marx fue el primero en definir al hombre como un *animal laborans*, como una criatura que trabaja”¹⁹.

Por tanto, el trabajo es “el principio de la racionalidad y sus leyes, [...] es el principio de la productividad; produce el mundo verdaderamente humano en la Tierra”²⁰.

¹⁵ ARENDT, H. (2008): “De Hegel a Marx”, en ARENDT, H.: *La promesa... op. cit.*, p. 108.

¹⁶ Todo ello fue sin duda precedido por la certeza que procuró a los hombres el descubrimiento del Nuevo Mundo: “La cuestión social comenzó a desempeñar un papel revolucionario solamente cuando en la Edad Moderna, y no antes, los hombres empezaron a dudar que la pobreza fuera inherente a la condición humana, cuando empezaron a dudar que fuese inevitable y eterna la distinción entre unos pocos, que, como resultado de las circunstancias, la fuerza o el fraude, habían logrado liberarse de las cadenas de la pobreza, y la multitud, laboriosa y pobre. Tal duda, o mejor, la convicción de que la vida sobre la tierra puede ser bendecida por la abundancia en vez de ser maldecida con la escasez, en su origen fue prerrevolucionaria y americana; fue consecuencia de la experiencia colonial americana” (ARENDT, H. (2014): *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, p. 32).

¹⁷ ARENDT, H. (2007): *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Madrid: Encuentro, p. 28.

¹⁸ ARENDT, H. (2008): “De Hegel a Marx”, en ARENDT, H.: *La promesa... op. cit.*, p. 113-114.

¹⁹ *Id.*, p. 116.

²⁰ *Ibid.*

Si tal afirmación revolucionaria tuvo, para nuestra autora, un eco tan decisivo fue porque se correspondía de modo preciso “con el suceso sociológico crucial de la historia reciente, la cual, al otorgar en un primer momento iguales derechos civiles a la clase trabajadora, pasó a continuación a definir toda la actividad humana como trabajo y a interpretarla como productividad”²¹.

Las consecuencias de este punto de vista fueron trascendentales:

Vivimos en una sociedad de laborantes. Esto es, vivimos en una sociedad en que los seres humanos consideran todas sus actividades de manera primaria como actividades de la labor, en el sentido de que su finalidad es la «preservación de la vida individual» [...] Los que de manera manifiesta no laboran, los que no se ganan la vida por la labor, son juzgados por parásitos en una sociedad de laborantes²².

Tal interpretación, su glorificación de la labor –precisamente aquello “respecto de lo cual había desviado su mirada toda la filosofía política”²³– no podía dejar de traer una completa inversión de los valores políticos tradicionales: “A partir de ahora la labor como actividad humana dejó de pertenecer al espacio estrictamente privado de la vida: la labor se convirtió en un hecho público–político de primer orden”²⁴.

De la misma manera que la labor, la idea de la violencia también estaba contenida en la interpretación de esas tres revoluciones mencionadas; no es original de Marx, aunque éste la introduce en su discurso de manera destacada, con la misma minusvaloración de la política que la tradición arrastraba desde siglos; es decir, la idea de la violencia como ‘partera’ de la historia lleva a la teoría de las ideologías de Marx, según la cual: “Todas las actividades del hombre que hallan expresión en la palabra hablada, desde las instituciones legales y políticas hasta la poesía y la filosofía, eran meros y quizá inconscientes pretextos de actos violentos o justificaciones de ellos”²⁵.

Es como si la historia solo mostrara su cara real, su “verdadero rostro” en las guerras y revoluciones y que la actividad política “si no es acción directa, violenta, debe entenderse o como la preparación de la violencia futura, o como consecuencia de la violencia pasada”²⁶.

La desconfianza de Marx hacia la ‘política’ queda de manifiesto, además, en la continua reiteración de que el socialismo triunfante terminaría con el gobierno de los hombres sobre los hombres, para dar paso a una simple “administración de las cosas”²⁷.

Este asunto, la cuestión de la política para Marx en la interpretación arendtiana, ha suscitado importantes controversias. Hay elementos en sus análisis que hacen dudar a los

²¹ *Ibid.*

²² ARENDT, H. (2007): *Karl Marx y la tradición...*, op. cit. p. 42.

²³ ARENDT, H. (2008): “De Hegel a Marx”, en ARENDT, H.: *La promesa...* op. cit., p. 117.

²⁴ ARENDT, H. (2007): *Karl Marx y la tradición...*, op. cit. p. 42.

²⁵ *Íd.*, p. 24.

²⁶ *Íd.*, p. 24-25.

²⁷ Aquí está una de las ingenuidades mayores de Marx, como ha mostrado el siglo XX según Arendt, la idea de una “administración de las cosas” está en el centro del gobierno ‘burocrático’ que ha demostrado ser peor que las tiranías: “La adhesión a la tradición es también la razón del error de Marx, tanto como de Lenin, a propósito de que la mera administración, en contraste con el gobierno, es la forma adecuada de vivir juntos los hombres bajo la condición de una radical y universal igualdad. Suponían así que la administración no era gobierno ninguno, cuando ella sólo puede ser en realidad, el gobierno de nadie, esto es: la burocracia [...] Cuando se mira la situación desde el lado de los gobernados este nadie gobierna con toda efectividad, y, lo que es peor, como forma de gobierno tiene un rasgo importante en común con la tiranía” (ARENDT, H. (2007): *Karl Marx y la tradición...*, op. cit. p. 38)

intérpretes de cuál es la posición real de la pensadora al respecto. Por una parte –lo acabamos de ver- afirma la *secundariedad* para Marx de la política, en la medida en que es algo que se mueve en el campo de la superestructura ideológica, actividad *falsa* que enmascara los verdaderos intereses de clase que sí se revelan en las relaciones de producción; y por otro lado, a pesar de todo, Arendt realiza afirmaciones tan rotundas como ésta:

La consecuencia que Marx extrajo de la filosofía de la historia de Hegel fue que la acción o praxis, contrariamente a toda la tradición, estaban lejos de ser lo opuesto al pensamiento que, más bien, era el vehículo verdadero y real del pensamiento, y que la política, lejos de estar infinitamente por debajo de la dignidad de la filosofía, era la única actividad inherentemente filosófica²⁸.

En definitiva, tanto por la glorificación de la labor, como por la consagración de la categoría de “historia”, Arendt entiende la importancia y actualidad de Marx. Y en esta tensión entre la ruptura y la continuidad con la tradición se halla la enorme importancia que Marx tiene para la historia del pensamiento, más allá de la decisiva contribución que tuvo para la evolución del socialismo y las organizaciones de la clase obrera. Y con toda claridad y rotundidad aparta a Marx de la deriva totalitaria del marxismo soviético del siglo XX, afirmando que hay mayor continuidad y lazos comunes entre Aristóteles y Marx que los que hay entre éste y Stalin.

4. RUPTURA Y CONTINUIDAD DE LA TRADICIÓN EN EL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE

Nietzsche tenía conciencia de ser a la vez conquistador y heredero.

K. Löwith

Al aplicar lo absoluto –por ejemplo, la justicia, o lo “ideal” en general (como ocurre en Nietzsche)– a un fin, se hacen posibles ante todo acciones injustas y bestiales, porque el “ideal”, la justicia misma, ya no existe como criterio, sino que ha devenido un fin alcanzable y producible en el mundo. En otras palabras, la consumación de la filosofía extingue la filosofía, la realización de lo “absoluto” efectivamente elimina lo absoluto del mundo. Y así, finalmente, la aparente realización del ‘hombre’ simplemente elimina a ‘los hombres’²⁹.

Nietzsche (1844-1900) es analizado de forma más fragmentaria y mucho menos sistemática que Marx por Arendt a lo largo de sus escritos; a pesar de lo cual encontramos una línea de interpretación coherente y paralela a la mostrada con Marx, sobre todo en las páginas de *La tradición y la época moderna*. Lo que vale para Marx en el ámbito de la crítica de la economía política del capitalismo industrial vale para Nietzsche en su “inversión” del idealismo occidental; y aquí la referencia, la *antítesis* por decirlo de un modo gráfico, no es el cristianismo, sino la figura

²⁸ ARENDT, H. (2008): “De Hegel a Marx”, en ARENDT, H.: *La promesa... op. cit.*, p. 129. Paolo Flores D’Arcais interpreta la valoración de Arendt en sentido de fuerte crítica hacia Marx; éste habría negado lo que precisamente Arendt defendía: la autonomía y preservación del espacio propio de la política. Dice Flores D’Arcais: “La política es, según Marx, alienación, lugar donde el hombre entra sólo en cuanto ciudadano, por lo tanto abstracto por cuanto privado de las concretas determinaciones que sólo los intereses sociales, la situación de clase, producen” (FLORES D’ARCAIS, P. (1996): *Hannah Arendt. Existencia y libertad*. Madrid: Tecnos, p. 65). Por eso, y oponiéndose radicalmente al marxismo, “Arendt sostiene que la política se mantenga propiamente en cuanto esfera separada pero con ello despojada de los imperativos de la neutralidad técnica” (*Íd.*, p. 67). Precisamente, Arendt nos advertía de los peligros de que las actividades económicas invadieran y reabsorbieran la esfera política, como ha sucedido, “y con ello ha realizado los ideales de Marx. Pero precisamente por ello produce alienación en lugar de emancipación” (*Íd.*, p. 67-68).

²⁹ ARENDT, H. (2006): *Diario filosófico (1950-1973)*. Barcelona: Herder. Año 1951.

determinante de Platón. La rebelión nietzscheana, como la de Marx o Kierkegaard, “[parece] concentrarse en el mismo tema, siempre repetido: contra las supuestas abstracciones de la filosofía y su concepto del hombre como un *animal rationale*”³⁰.

La pensadora ve en Nietzsche la misma ambivalencia característica respecto a la tradición que ya conocemos en Marx; el hecho de que “mientras usa las herramientas conceptuales de la tradición, trata[ra] desesperadamente de luchar contra ella”³¹. Pero, de idéntica manera, la tradición era una fuerza poderosa, difícil de vencer sin que se cobrara su venganza:

El fin de una tradición no significa de manera necesaria que los conceptos tradicionales hayan perdido su poder sobre la mente de los hombres; por el contrario, a veces parece que ese poder de las nociones y categorías desgastadas se vuelve más tiránico a medida que la tradición pierde su fuerza vital y la memoria de su comienzo se desvanece [...] Esta al menos parece ser la lección de la escuela que, en el siglo XX, tuvo el pensamiento formalista y compulsivo, llegado después de que Kierkegaard, Marx y Nietzsche desafiaran las premisas básicas de la religión, del pensamiento político y de la metafísica tradicionales, invirtiendo conscientemente la jerarquía tradicional de los conceptos³².

El desafío nietzscheano a la tradición es reducido por Arendt prácticamente a un enfrentamiento con la figura de Platón, como si todo el combate del filósofo se hubiera limitado a este fin esencial: revertir, deshacer, lo que Platón estableció para la filosofía, buscando desesperadamente recuperar la época *trágica* de la Grecia presocrática. En consecuencia, hemos de entender que el hecho de que Arendt no introduzca al cristianismo en este combate se debe a que interpreta que éste, en sus aspectos filosóficos fundamentales, se limitó a seguir y desarrollar los presupuestos platónicos³³. De este modo, la lucha de Nietzsche contra la tradición idealista se dirimió en torno a esta oposición: mundo suprasensible de las ideas-mundo sensual de la vida: “El salto de Nietzsche desde el reino trascendente no sensual de las ideas y dimensiones al reino sensual de la vida, su ‘platonismo invertido’ o ‘transvaloración de los valores’, como él mismo diría, fue la última tentativa de apartarse de la tradición y su éxito se redujo a ponerla cabeza abajo”³⁴.

También, como de pasada, aborda la pensadora la cuestión del nihilismo, llegando a una conclusión similar a la de Albert Camus³⁵, es decir, que no fue un ‘nihilista’:

Nietzsche no era un nihilista sino que, por el contrario, fue el primero que trató de superar el nihilismo inherente no a las nociones de los pensadores sino a la realidad de la vida moderna. Lo que descubrió en su intento de ‘transvaloración’ fue que, dentro de esas categorías, lo sensual pierde su verdadera *raison d’être* cuando se ve privado de sus antecedentes de lo sensual y trascendente. “Abolimos el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado? ¿Quizá el

³⁰ ARENDT, H. (1996): “La tradición y la época moderna”, en ARENDT, H.: *Entre el pasado... op. cit.*, p. 41. El redescubrimiento por Nietzsche de la “animalidad” del ser humano es algo que han reiterado muchos autores, entre ellos BUBER, M. (1954): *Qué es el hombre*, México: FCE.

³¹ ARENDT, H. (1996): “La tradición y la época moderna”, en ARENDT, H.: *Entre el pasado... op. cit.*, p. 31.

³² *Ibid.*, p. 32. Incluso –afirma Arendt– Nietzsche será aún más atrapado que Marx por lo que llama “el poder ingente de la tradición”.

³³ En esto coincidiría con la fórmula nietzscheana: cristianismo = platonismo para el pueblo (NIETZSCHE, F. (2004): *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, “El problema ‘Sócrates’”).

³⁴ ARENDT, H. (1996): “La tradición y la época moderna”, en ARENDT, H.: *Entre el pasado... op. cit.*, p. 35. No es de extrañar si seguimos este razonamiento comprender por qué Heidegger situó a Nietzsche como parte final de la tradición metafísica occidental.

³⁵ CAMUS, A. (2005): *El hombre rebelde*. Madrid: Alianza.

de las apariencias?... ¡No! Junto con el mundo verdadero abolimos el mundo de las apariencias”³⁶.

También en esto, no obstante, la tradición tomó venganza de Nietzsche, como de Kierkegaard:

Nietzsche quería sostener la dignidad de la vida humana ante la impotencia del hombre moderno. Las tradicionales oposiciones entre *fides* e *intellectus* y entre teoría y práctica se tomaron respectivas venganzas de Kierkegaard y de Marx, tal como la oposición entre lo trascendente y lo sensualmente dado se tomó venganza de Nietzsche, no porque estas oposiciones tuviesen aún raíces en la experiencia humana válida sino, por el contrario, porque se habían convertido en meros conceptos fuera de los cuales, no obstante, parecía imposible cualquier pensamiento amplio³⁷.

No debemos olvidar que, a pesar de lo que Arendt llama “autoderrota” de estas tres posiciones, insiste en que ello no es motivo para “cuestionar la magnitud de las empresas ni su importancia para la comprensión del mundo moderno”³⁸. La propia pensadora llama la atención sobre la importancia que la cuestión del ‘valor’ y de los ‘valores’, y su inversión, toma en el análisis de Marx y de Nietzsche, referido a las respectivas áreas de análisis de cada uno: la economía y la génesis de la moral. La derrota de ambos en muchos aspectos no cuestiona la importancia de su clarividencia:

La devaluación de los valores nietzscheana, como la teoría laboral de Marx sobre el valor, nace de la incompatibilidad entre las ‘ideas’ tradicionales, que como unidades trascendentes se usaron para reconocer y medir los pensamientos y acciones humanos, y la sociedad moderna, que había desintegrado todas esas normas en relaciones entre sus miembros, definidas como ‘valores’ funcionales. Los valores son productos sociales que no tienen significado propio sino que, como otros productos, sólo existen en la relatividad cambiante de los nexos y el comercio sociales. A causa de esta relativización, tanto las cosas que el hombre produce para su uso como las normas según las cuales vive experimentan una transformación decisiva: se convierten en objetos de cambio y la que posee su ‘valor’ es la sociedad y no el hombre, que los produce, usa y juzga. El ‘bien’ pierde su carácter de idea, el patrón con el que se puede medir y reconocer el bien y el mal; se ha transformado en un valor que se puede intercambiar por otros valores, como los de conveniencia o de poder³⁹.

A pesar de todo, Nietzsche va a ser víctima del espejismo que había tratado con todas sus fuerzas de desvelar. En definitiva, ¿cuáles son a juicio de Arendt los *errores* de Nietzsche, las cuestiones en las que no supo separarse radicalmente de la tradición contra la que combatió?

³⁶ ARENDT, H. (1996): “La tradición y la época moderna”, en ARENDT, H.: *Entre el pasado... op. cit.*, p. 36. Han sido numerosísimas las referencias de los exégetas de Nietzsche a este famoso aforismo de *Crepúsculo de los ídolos*, en el sentido de que están tan inextricablemente unidos en la conciencia de los hombres que la transvaloración de todos los valores no puede significar meramente la devolución a la vida de sus valores sensuales y la anulación del mundo procedente del idealismo, sino que la tarea es mucho más ingente (Por ejemplo, ver JASPERS, K. (1963): *Nietzsche y el cristianismo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana).

³⁷ *Ibid.*, p. 37. La imposibilidad y la voluntad a la vez de pensar fuera de los conceptos ‘tradicionales’ es una de las obsesiones de Nietzsche (como en sus continuas referencias al lenguaje como *última* trinchera de la metafísica), y también de Arendt. Clara Ramas abunda en el tema de la finalidad última de Arendt: librar a la política de su sobrecarga de conceptos metafísicos que han hecho imposible pensarla desde ella misma. Ver RAMAS SAN MIGUEL, C. (2015): “Pensar al borde de la tradición. La lectura arendtiana de Marx”. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 18 (1): 75-94.

³⁸ ARENDT, H. (1996): “La tradición y la época moderna”, en ARENDT, H.: *Entre el pasado... op. cit.*, p. 37.

³⁹ *Ibid.*, p. 38-39.

Fundamentalmente pueden concretarse en éste: haber aceptado las *unidades de medida tradicionales*, las unidades de valor, aunque fuera para redistribuirlas bajo otra jerarquía:

Nietzsche parece haber sido inconsciente tanto del origen como de la modernidad del término 'valor', cuando lo aceptaba como una noción clave en su ataque a la tradición. [...] Cuando proclamó que había descubierto 'valores nuevos y más altos', fue la primera víctima de los engaños que él mismo había contribuido a destruir, aceptando en su forma más nueva y más horrible la antigua noción tradicional de medir con unidades trascendentes y, por tanto, llevando la relatividad y la posibilidad de intercambiar los valores a los mismos temas cuya dignidad absoluta había querido confirmar: el poder, la vida y el amor del hombre hacia su existencia terrena⁴⁰.

El crecimiento moderno de la desmundanización, el desvanecimiento de todo lo que hay entre nosotros, también puede ser descrito como la expansión del desierto. Nietzsche fue el primero en reconocer que vivimos y nos movemos en un mundo-desierto, y también fue Nietzsche quien cometió el primer error decisivo en su diagnóstico. Como casi todos los que le sucedieron, creyó que el desierto está en nosotros mismos, revelándose con ello no solo como uno de los primeros habitantes conscientes del desierto sino también como la víctima de su espejismo más terrible.

Nietzsche, como Marx, como tantos filósofos, también pareció siempre indagar en busca del tesoro de la "esencia" humana. Arendt cierra el epílogo a su ensayo *La Promesa de la política* con esta reflexión sobre Nietzsche, que prelude la cita que acabamos de exponer, la idea de que debe cambiarse la esencia del hombre antes de pensar en cambiar el mundo ya estaba contenida –afirma– en el reproche que Platón lanzaba contra Pericles, en el sentido de que tras la muerte del magistrado ateniense los hombres no fueran mejores que antes⁴¹. Una vez más, reproche de Arendt a Nietzsche, el filósofo del martillo permaneció inconscientemente fiel a las categorías de la tradición, aunque les diera la vuelta. ¿Puede deducirse de su interpretación de la vida como "voluntad de poder" que también en el ser humano hay una esencia, lo que parecen desmentir otros textos⁴²? ¿Debemos entender que el superhombre que realiza una transvaloración de valores, pero no la destrucción completa de éstos realiza mejor la esencia humana? ¿No remite Marx a cierta forma de "esencia" cuando atisba que el ser humano desalienado que emergerá en la sociedad sin clases será por primera vez manifestación de una autenticidad que antes no pudo salir a la luz⁴³? ¿Es todo esto fruto de la herencia cristiana de ambos y de que ambos leyeran al hombre bajo esa *escatología* que pretendían rechazar⁴⁴?

Arendt insiste en la radical diferencia del mundo político del mundo de la vida individual o familiar, y la enorme cantidad de desgracias acaecidas por esta confusión⁴⁵. El mundo social es un mundo *inter homines*, y los desastres contemporáneos demuestran para ella que "lo que ha fallado ha sido la política, nuestra existencia plural, y no lo que podemos hacer y crear en tanto

⁴⁰ *Ibid.*, p. 40-41.

⁴¹ ARENDT, H.: *La promesa... op. cit.*, p. 144.

⁴² Karl Löwith afirmaba precisamente que la doctrina de la voluntad de poder anulaba la liberación del ser humano que pretendía la promesa del eterno retorno (LÖWITH, K. (1997): "Nietzsche, sesenta años después", en LÖWITH, K.: *El hombre en el centro de la Historia*. Barcelona: Herder).

⁴³ Marx termina el famoso "Prefacio" a su *Contribución a la crítica de la economía política*, de 1859, con estas conocidas palabras: "Con esta formación social [la burguesa capitalista] termina, pues, la prehistoria de la sociedad humana".

⁴⁴ Esta es la tesis de K. Löwith: "Era tan cristiano y anticristiano [Nietzsche], protestador y protestante, lleno de voluntad y moderno, que sólo lo impulsaba una cuestión: el afán de futuro y la voluntad de crearlo" (LÖWITH, K. (1997): "Nietzsche, sesenta años después", en LÖWITH, K.: *El hombre... op. cit.*, p. 308).

⁴⁵ ARENDT, H.: *La promesa... op. cit.*, "Epílogo".

que existimos en los singular”⁴⁶. Cuando Nietzsche –según la cita– comete ese error terrible de diagnóstico, pensar que el desierto está *dentro* de nosotros, cae en el mismo error que cometía la tradición al equiparar de alguna forma el cuerpo social con el individual. Quizá le faltó a Nietzsche esa dimensión ‘política’ en la que pudo profundizar la pensadora judío-alemana en el siglo XX, época que le proporcionaba con extrema abundancia acontecimientos de la ‘exterioridad’ europea. Ella, al analizar con profundidad el problema de la ruptura de la noción de “autoridad” y ser consciente de que la tríada romana (tradición, religión y autoridad) no podía permanecer incólume si alguno de sus tres pilares era derribado⁴⁷, comprendió muy bien que lo que *le* había sucedido al hombre moderno no era un problema tanto de naturaleza ‘individual’ como ‘social’: se habían roto los lazos que le unían a una forma de vivir y a unas formas de pensar, aquéllas que habían asegurado a los seres humanos durante milenios el compendio político y moral de una autoridad aún indiferenciada de la tradición y la religión. El nacimiento del “desierto” no es principalmente el nacimiento de un desierto interior sino de un desierto ‘real’, exterior, casi geográfico. Por eso Nietzsche definitivamente pareció olvidarse de las condiciones ‘políticas’ y de las formas institucionales, así como de las contradicciones sociales que también contribuían a la ‘gregarización’ del hombre europeo, más allá de los ‘valores’ y del empobrecimiento anímico moderno⁴⁸. Tal vez por eso, tuvo que proyectar –a pesar del nihilismo que, en buena lógica, le podía haber conducido a no proponer fórmulas de solución– tipologías escatológicas nuevas de “hombre” (el superhombre o ultrahombre), intentando resolver el problema de la salida del nihilismo sin pararse en serio a *pensar* las formas sociopolíticas que debería tomar esa humanidad nueva.

La política no parece tener una especial relevancia en cualquiera que sea ese lugar al que aspira Nietzsche tras la llegada del superhombre, ni tiene sentido en el esquema de Marx del mundo sin clases y sin coerción gubernativa. Ese es un error importante de enfoque porque el mundo humano es un artificio construido por los hombres y no puede conducir a forma alguna de paraíso⁴⁹; siempre es un “desierto”, en su “dependencia respecto de los que comienzan para poder comenzar de nuevo él mismo”⁵⁰.

Para Arendt los totalitarismos son los más adaptados para vivir en ese mundo-desierto, precisamente porque constituyen la anulación completa de la política⁵¹; y nosotros debemos tener muy presentes las dos situaciones: el desierto del mundo y los oasis donde está la individualidad y los aspectos privados de la vida.

5. EPÍLOGO: LOS FILÓSOFOS Y LOS MOVIMIENTOS TOTALITARIOS

El complejo problema de la responsabilidad de los filósofos sobre los fenómenos ‘políticos’ que se desencadenan en épocas posteriores ha sido tratado tan abundantemente en la

⁴⁶ *Íd.*, p. 226.

⁴⁷ Esta es una tesis fundamental de la obra de Arendt, muy presente en obras como *Entre el pasado... op. cit.*

⁴⁸ Algo parecido reprochaba Michel Foucault al psicoanálisis freudiano: enredarse en un mundo interior de “instintos míticos”, y descuidar la parte del sufrimiento mental humano que se derivaba pura y simplemente de las contradicciones sociales. Ver FOUCAULT, M. (2002: *Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona: Paidós.

⁴⁹ Incluso la ‘santidad’, dice Arendt citando a San Agustín, es una vida en común con los demás hombres: “Socialis est vita sanctorum” (ARENDR, H.: *Entre el pasado... op. cit.*, p. 83).

⁵⁰ ARENDR, H.: *La promesa... op. cit.*, p. 227.

⁵¹ Como dice Flores D’Arcais: “El totalitarismo constituye un caso extremo no ya de politización de la sociedad sino de destrucción de la esfera política [...] La también exitosa destrucción de cada ámbito de la vida privada, que el totalitarismo realiza cumpliéndose a sí mismo, acontece en realidad sobre los escombros del espacio político previamente aniquilado” (*op. cit.*, p. 68).

literatura específica, y más tratándose de estos pensadores, que sería imposible dar cuenta de ella. En cualquier caso es un problema que parece no agotarse nunca, a pesar de que tal vez sea un problema enteramente ficticio. ¿Está el marxismo-leninismo y su versión más terrible, el estalinismo, contenida en germen en los postulados de Marx, el Marx “autoritario” como gustaba decir Bakunin? ¿Qué responsabilidad cabe atribuir a Nietzsche, a sus opiniones sobre los judíos, o a las multiinterpretadas nociones de “superhombre” y “voluntad de poder” en la ideología nacionalsocialista? Para nosotros el acierto de Arendt está en la ecuanimidad con la que sabe desligar las ideas –aunque contuvieran un potencial singularmente explosivo– de Marx y de Nietzsche, al final ligadas profundamente a las condiciones del siglo XIX, y desanudarlas de cualquier relación causa-efecto en acontecimientos cuya entera gestación se sitúa en otros ámbitos, en otro clima espiritual y en otras condiciones sociopolíticas. Ambos están todavía demasiado atrapados por la tradición y el poder que hace posible la verdadera ruptura, es decir, la completa abolición de los presupuestos de la teoría política occidental, se sitúan detrás de ellos y en otros escenarios. No fueron ellos, en definitiva, los causantes de esa ruptura, cuyo nacimiento Arendt sitúa en “un caos e incertidumbres masivas en la escena política y de opiniones masivas en la esfera espiritual, que los movimientos totalitarios, merced al terror y a la ideología, hicieron cristalizar en una nueva forma de gobierno y dominación”⁵². Arendt los excluye de tal ‘responsabilidad’ de una manera explícita: “Considerar que los pensadores de la época moderna, en especial los que en el siglo XIX se rebelaron contra la tradición, fueron responsables de la estructuras y las condiciones del siglo XX es injusto y, aún más, peligroso”⁵³.

Hay, sin embargo, dos cuestiones en las que Marx y Nietzsche sí hicieron algo que abrió las puertas a la interpretación totalitaria de la realidad y de la historia. En el caso de Marx tiene relación con el famoso método dialéctico. En Hegel este *método* era aún el vehículo de un contenido, el despliegue del *espíritu absoluto*; pero Marx, al convertirla en un método,

la liberó de aquellos contenidos que la habían retenido dentro de unos límites y que la habían ligado a una realidad sustancial. Y, al obrar así, hizo posible el tipo de pensamiento procesual tan característico de las ideologías decimonónicas y que desemboca en la lógica devastadora de esos regímenes totalitarios cuyo aparato de violencia no se sujeta a las constricciones de la realidad⁵⁴.

De forma parecida, Nietzsche –al negar ‘autoridad’ ninguna a la jerarquía platónica de los valores– introdujo lo que él mismo llamó “pensamiento perspectivista”: “un pensamiento capaz de desplazarse a voluntad (esto es, bajo el dictado de la voluntad individual) dentro del contexto de la tradición, y de tal manera que todo lo que previamente era tenido por cierto asume ahora el aspecto de una perspectiva”⁵⁵, y con ello abrió una libertad hasta entonces desconocida a la posibilidad de múltiples perspectivas, ‘igualmente legítimas e igualmente fructíferas’.

Respecto a Marx, finalmente, no queremos dejar pasar esta cita que lo desliga completamente del totalitarismo soviético:

Sólo los estados totalitarios y sus correspondientes ideologías –pero no el marxismo, que proclamaba el reino de la libertad y entendía la dictadura del proletariado en el sentido

⁵² ARENDT, H. (1996): “La tradición y la época moderna”, en ARENDT, H.: *Entre el pasado... op. cit.*, p. 32.

⁵³ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁴ ARENDT, H.: *La promesa... op. cit.*, p.111. Sigue Arendt: “En las ideologías totalitarias, la lógica se fija en ciertas «ideas» y las pervierte convirtiéndolas en premisas”.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 109.

romano, como una institución pasajera de la revolución— han osado cortar ese hilo [la ida de que la libertad del hombre debe ser sacrificada al desarrollo histórico]⁵⁶.

Por último, Hannah Arendt afirma de Kierkegaard, Marx y Nietzsche: “su mayor mérito consistió en radicalizar ese nuevo acercamiento al pasado del único modo en que podía desarrollarse aún más, es decir, cuestionando la jerarquía conceptual que había dominado la filosofía occidental desde Platón y que Hegel todavía dio por sentada”⁵⁷.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDT, H. (1996): *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península.
- ARENDT, H. (2002): *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- ARENDT, H. (2005): *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Madrid: Caparrós.
- ARENDT, H. (2005): *La condición humana*, Barcelona: Paidós.
- ARENDT, H. (2006): *Diario filosófico (1950-1973)*. Barcelona: Herder.
- ARENDT, H. (2007): *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Madrid: Encuentro.
- ARENDT, H. (2008): *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- ARENDT, H. (2014): *Sobre la revolución*, Madrid: Alianza.
- FLORES D'ARCAIS, P. (1996): *Hannah Arendt. Existencia y libertad*. Madrid: Tecnos.
- GALINDO, C. (2007): “Arendt y Nietzsche: memoria y ruptura de la tradición”. *Episteme*, 27 (2): 23-45.
- LÖWITH, K. (1997): *El hombre en el centro de la Historia*, Barcelona: Herder.
- LÖWITH, K. (2008): *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires: Katz.
- NIETZSCHE, F. (2001): *Humano, demasiado humano*. Madrid: Akal.
- LEMM, V. (2013): “Nietzsche y la democracia radical. I. Memoria y promesa en Hannah Arendt”, en LEMM, V.: *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Chile: FCE, p. 93-110.
- QUESADA, J. (1997): “Nietzsche contra Heidegger: elementos ontológicos y políticos para un diálogo con Hannah Arendt”, *Revista de Filosofía*. 3ª época, 10 (18): 113-132.
- RAMAS SAN MIGUEL, C. (2015): “Pensar al borde de la tradición. La lectura arendtiana de Marx”. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 18 (1): 75-94.
- SVAMPA, M. L. (2014): “Notas sobre la promesa en el pensamiento de Friedrich Nietzsche y Hannah Arendt”. *Tópicos. Revista de filosofía*, 46: 75-93.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 154.

⁵⁷ ARENDT, H. (1996): “La tradición y la época moderna”, en ARENDT, H.: *Entre el pasado... op. cit.*, p. 34.