



Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Historia

Hannah Arendt y la cuestión de la banalidad del mal

Hannah Arendt and the question of the banality of evil

Esther Hernando Ibars

Director: Carlos Nieto Blanco

Curso: 2015-2016

GRADO EN HISTORIA

| | |
|--|-----------|
| 1. INTRODUCCIÓN | 4 |
| 1.1.OBJETIVOS | 4 |
| 1.2.ESTADO DE LA CUESTIÓN | 4 |
| 2. EL PENSAMIENTO POLÍTICO | 6 |
| 2.1.PRESENTACIÓN | 6 |
| 2.2.ESBOZO BIOGRÁFICO | 8 |
| 2.3.COMENTARIOS CRÍTICOS SOBRE LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT. | 11 |
| 3. OBRAS MÁS IMPORTANTES. | 13 |
| <i>3.1.Los orígenes del totalitarismo (1951)</i> | 13 |
| <i>3.2. La condición humana (1958)</i> | 20 |
| <i>3.3. Entre el Pasado y el Futuro (1961)</i> | 25 |
| <i>3.4. Sobre la revolución (1963)</i> | 29 |
| 4. LA CUESTIÓN DE LA BANALIDAD DEL MAL | 33 |
| 4.1.PRESENTACIÓN | 33 |
| 4.2.LOS PROCESOS DE JERUSALEN | 34 |
| 4.2.1. Proceso de Adolf Eichmann | 34 |
| 4.2.2. Críticas de la comunidad judía americana | 38 |
| 4.3.ANÁLISIS DE LAS CUESTIONES FUNDAMENTALES | 40 |
| 4.3.1. El terror | 40 |
| 4.3.2. El pensamiento y el juicio | 42 |
| 4.3.3. El mal | 43 |
| 4.3.4. El conformismo | 46 |
| 5. CONCLUSIONES | 47 |
| 6. BIBLIOGRAFÍA | 51 |

RESUMEN/ ABSTRACT

Hannah Arendt, politologist of jewish ancestry, born in Germany and Holocaust survivor. She is known for her works *The Origins of Totalitarianism* and her controversial *Eichmann in Jerusalem*, where the thesis that made her world-famous appeared: *the banality of evil*. In this work we will travel through the politologist (she never wanted to be classified as a philosopher, even though her works are riddled with philosophical thoughts and reflections), her life, works, and lastly, we will take a deep look at her thesis.

Even nowadays she is still one of the most controversial personalities, with her thesis still being discussed. She was the first woman to theorize about totalitarianism, a phenomena found in two political systems in specific time frames: Nazi Germany and Stalin's USSR. There she will raise questions of importance through the study of the totalitarian machinery, terror, evil, morality, etc. It will be in the book *Eichmann in Jerusalem*, where she was sent by the New Yorker to cover the event, where she suggests the themes of the banality of evil that gave her and her works its controversial status, which has reached our time.

PALABRAS CLAVE

Totalitarismo, antisemitismo, mal, labor, trabajo. Totalitarianism, antisemitism, evil, labour, work.

1. INTRODUCCIÓN

1.1.OBJETIVOS

En el presente trabajo me he propuesto como objetivo analizar el tema de la *banalidad del mal*, concepto acuñado por Hannah Arendt a la cuestión del fenómeno totalitario para explicar el papel de los diferentes individuos que, como engranajes de la maquinaria totalitaria, hicieron posible un fenómeno que ella misma catalogó como “ruptura histórica”. El concepto apareció con objeto del proceso judicial en Jerusalén al ex teniente coronel de las SS Adolf Eichmann. Proceso al que fue enviada Hannah Arendt para cubrir la noticia en nombre del *New Yorker* y del que publicó un libro que no dejó indiferente a nadie por varios motivos, pero sobre todo por el análisis, desde una perspectiva moral y filosófica, de la figura de Eichmann, que la llevó a pronunciar su famosa tesis sobre la banalidad de las personas que, sin embargo, han dado lugar al mayor horror de la Historia. La polémica que surgió a raíz de la publicación de su libro sigue vigente a día de hoy y acompañó a la autora hasta su muerte.

1.2.ESTADO DE LA CUESTIÓN

Para analizar la cuestión partiré desde la presentación del pensamiento político de Hannah Arendt y su recepción en el mundo intelectual, así como un viaje a través de su vida y de sus obras más importantes, acompañadas de una pequeña síntesis de su contenido, para finalizar con el análisis, más exhaustivo, de la cuestión de la banalidad del mal. Es importante analizar previamente sus obras, pues en ellas se plantean cuestiones fundamentales para poder comprender el pensamiento de Arendt así como los temas principales sobre los que teoriza y que ya se gestan desde la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* en 1951.

Pese a sus estudios en temas filosóficos, siempre se consideró politóloga y, sus análisis en esta materia no han dejado indiferente a nadie, ya sea para suscitar críticas en un lado y otro del mundo, como para recibir elogios por sus trabajos, aunque en un principio, lo que sufrió fue mayormente una oposición desde diferentes postulados y sobre diversos detalles tanto del contenido como de la forma (aunque convendría decir no forma) de sus

obras. Tanto su condición de mujer, como de judía y, habiendo vivido uno de los períodos más oscuros de la Historia Europea, marcarán su obra profundamente.

Primera en teorizar sobre el fenómeno totalitario, que corresponde a un período bien definido en la Historia y que surgió en dos sistemas que fueron el de la Alemania nazi y el de la URSS de Stalin, desde la perspectiva de ser un fenómeno completamente nuevo y que rompe con la Historia y desposee a ésta de las herramientas de análisis anteriormente utilizadas. Para Arendt representa también la consecuencia directa del “Estado nación” de la época moderna. Fue discípula de Heidegger, lo que marcará su modo de pensar y la importancia que dará a lo largo de su producción bibliográfica al lenguaje. También de Jaspers, con quién, además, mantuvo una buena amistad y, a través de correspondencia, irá transmitiéndole sus dudas y sus pareceres durante los procesos de Jerusalén, en donde aparecerá la tesis por la que es especialmente conocida. Su relación con Heidegger fue singular, pues ambos mantuvieron una relación sentimental desde finales de 1924 a la primavera de 1926, cuando ella era una joven estudiante de 17 años y él un profesor de 35 años casado. Ambos vivieron una relación sentimental muy intensa que hizo casi romper a Heidegger con su mujer. Es, sin lugar a dudas, paradójica esta relación entre una joven judía y un filósofo seducido por la ideología nacional socialista. Aunque el alejamiento físico se produce en 1926, los dos siguieron escribiéndose hasta julio de 1975, un año antes de su muerte. La correspondencia entre Heidegger y Arendt se interrumpe en 1932 y vuelven a reanudarse en 1950 cuando ella reside en Nueva York tras haber huido de Alemania. El intervalo de 18 años y el encumbramiento político de Heidegger por el régimen nazi habían producido una quiebra de la relación y Hannah Arendt duda sobre la conveniencia de reanudar los vínculos con el maestro. Pero finalmente viaja a Alemania donde se reúne con él. Aparte de la relación sentimental, a nivel filosófico Arendt es claramente discípula del pensamiento de Heidegger en cuanto a la importancia del lenguaje en filosofía como hilo conductor del pensamiento, recurriendo al significado etimológico de ellas y su influencia en el pensamiento humano.

Considero fundamental, sobre todo en este periodo, recuperar el análisis sobre el mal que realiza Arendt, así como sus críticas a la sociedad de masas, a la burocracia y a la sociedad del consumo. Es esencial comprender que en un momento como el actual, en un sistema dominado por la burocracia estatal y la sociedad de masas y de consumo, sumergida en una crisis económica, de crisis de refugiados, del renacer de nuevos partidos nacionalistas, de una amenaza de fronteras europeas y la amenaza de un terrorismo islámico, el escenario no se presenta mucho más diferente al que hubo no hace tanto tiempo. Por ello

me he visto inspirada por esta temática, ya que parecen darse los ingredientes para una ruptura histórica nuevamente. Para analizar la cuestión de la banalidad del mal es fundamental prestar atención en primer lugar al libro *Eichmann en Jerusalén*, de donde surge el concepto a través de un profundo análisis de la personalidad del ex teniente coronel de las SS. Pero también son fundamentales otras muchas de sus obras donde se plantean cuestiones derivadas del totalitarismo y del propio actuar del ser humano. Así *Los orígenes del totalitarismo* o *La condición humana* se prestan muy interesantes para comprender el fenómeno, así como pensamiento político de la autora. También a tener en cuenta sobre esta cuestión numerosos ensayos que la autora escribió y que algunos aparecen directamente en las obras citadas.

2. EL PENSAMIENTO POLÍTICO.

2.1.PRESENTACIÓN

Serán temas del pensamiento político, en la producción de Hannah Arendt, la acción política, la historia, el poder, la violencia, el dominio, la labor, el trabajo, el espacio público, la esfera privada, etc. Pero es de subrayar el profundo análisis que realiza del totalitarismo, que lo toma como epicentro de sus reflexiones en su pensamiento filosófico. De ahí sustraemos la insistencia que marca en que la lucha contra el totalitarismo no puede demorarse hasta que se haya comprendido, ya que no se comprenderá hasta que no haya sido derrotado.

Pero debemos recordar, que su interés por la política y la historia, no llega hasta que se produce la victoria del nazismo en 1933 y, ello la llevará en un futuro, a la búsqueda de la comprensión del fenómeno totalitario ¹Más adelante veremos que entiende Arendt por comprender para alejarnos de la oleada de críticas que la han llegado a acusar de “perdonar” los crímenes acontecidos en aquel periodo. La cuestión es llegar a entender cómo ha podido nacer algo como el totalitarismo, que no perdonar sus crímenes.

A nuestra politóloga se la podría encuadrar dentro del marco del existencialismo político, según Martin Jay, que la define como una mezcla intelectual de reaccionaria y

¹ LEFORT, Claude (2000), “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Fina Birulés (ed.), Gedisa, Barcelona, 2000, pág. 135

revolucionaria, formando parte del movimiento de la Nueva Izquierda estadounidense² y siendo partícipe en el movimiento de la libertad de expresión. Para Arendt la filosofía debe trascender el historicismo. Su filosofía política, encuadrada dentro de la tradición del existencialismo político de los años 20 pero en una manifestación más “blanda”³, da un predominio al ámbito político por encima de la sociedad. Es la acción, uno de los temas recurrentes, que analizaremos más adelante, y la polis como eje que inspira sus estudios como ejemplo, donde los hombres libres interactúan basándose en una igualdad absoluta, es decir, la polis como un fin en sí misma⁴. De ahí, que analice también el mundo, que es el producto del homo faber y la inmortalidad terrenal, recuerdo de la polis, que deberían ser estimados como valores esenciales. Defiende que la política debe ser el fin y no el medio hacia la dominación, la riqueza, el bienestar público o la injusticia social.

Pero... ¿cómo podemos definir a Hannah Arendt? Se la podría definir como una arqueóloga del pensamiento político⁵, debido a que, en la medida en que va desarrollando sus ideas, va descubriendo nuevas vetas,” nuevos tesoros”. Puede que esto se deba principalmente a que, consciente de la ruptura histórica que ha venido con el fenómeno totalitario, y la crisis que por consecuencia surge, también ello requiere de un nuevo proceder, de una “recuperación”, de un salirse de las líneas marcadas por las corrientes del momento. Para Arendt, el siglo XX ha sido el siglo de las guerras y de la violencia (tema que profundizará, especialmente en sus tesis, sobre el totalitarismo o sobre las revoluciones). Insiste en reflexionar sobre esta última como denominador común del presente siglo. Por su parte trata de destacar la eficacia de las acciones no violentas y el permanente interés teórico de distinguir para comprender.

La figura de Marx no será pasada por alto por Arendt, si bien, debemos recordar que su relectura vendrá a raíz del juicio de Eichmann⁶. Pero, en palabras de Martin Jay, no logrará percibir la distinción crucial que lleva a cabo Marx entre la objetivización y reificación, es más, cometerá un error de traducción, del alemán al inglés, de ahí el error. Marx creyó en el poder del hombre como homo faber y no como animal laborans (que es donde se equivoca Arendt)⁷.

² Ibidem, pág. 149

³ Ibidem, pág. 151

⁴ Ibidem, pág. 153

⁵ Pasando por alto las críticas de su ir venir de ideas, quizá porque sea mucho más conveniente hacer un análisis de ella de fuera hacia dentro.

⁶ LEFORT, Claude (2000), “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Fina Birulés (ed.), Gedisa, Barcelona, 2000, pp. 157

⁷ Ibidem, pág. 158

Pero... ¿qué significa pensar políticamente? Se cuestiona Laura Boella, y ello nos reconduce al caso Eichmann, donde se le plantean a Arendt una serie de cuestiones morales y la preocupación por el triunfo del “animal laborans” y el “homo faber”. Aparecerán cuestiones sobre la moral, el juicio, el pensar, etc. Así como la relación entre el pensamiento-acción a través del lenguaje. “El juicio sólo adquiere relevancia temática específica cuando sobrepasa el ámbito del método para inundar con nuevos y complejos haces de luz toda la esfera de la experiencia”⁸.

La evolución de su pensamiento político revela que posee un alcance de “pensamiento no metafísico”⁹ Reflexionando sobre el pensamiento, podremos ver como se ve influida por el pensar poético, algo bastante lógico, siendo discípula de Heidegger¹⁰. El problema viene de la prerrogativa clásica del pensamiento, de cómo se aventura más allá de lo conocido, de hacerse interrogantes sin respuesta sobre la relación con lo infinito, lo absoluto, lo eterno. El pensamiento poético le causa atracción, pese a considerarlo un recurso raro, pero es en lo poético donde encuentra una fascinante forma de pensamiento metafísico, que deja a la acción y a la historia un espacio puramente catastrófico.¹¹

2.2.ESBOZO BIOGRÁFICO

Hannah Arendt, nacida en Linden-Limmer, 14 de octubre de 1906 y fallecida en Nueva York, 4 de diciembre de 1975, fue una filósofa política alemana, posteriormente nacionalizada estadounidense, de origen judío, y una de las más influyentes del siglo XX. Pero para ser justos y, como ella se definía, prescindiremos de catalogarla como “filósofa”, ya que siempre se consideró una teórica de la política, basándose en la experiencia vivida en su pensamiento.¹² A lo largo de sus estudios sobre el pensamiento llegará al interrogante que introduce a todo ser humano en la vida colectiva ¿quién eres?, y en su caso, la respuesta es clara: una judía. No es ajena que su condición depende de tal respuesta, es mujer, y es judía. Ha nacido en Alemania, ha vivido en el siglo XX, en un periodo marcado por un fenómeno completamente nuevo, ha roto con la tradición y ha dejado el pensamiento “sin barandillas

⁸ BOELLA, Laura, “¿Qué significa pensar políticamente?”, Hannah Arendt: el orgullo de pensar, Fina Birulés (ed.), Gedisa, Barcelona, 2000, pág. 180

⁹ Íbidem, pág. 181

¹⁰ Íbidem, pág. 183

¹¹ Íbidem, pp. 187-189

¹² BOELLA, Laura. “Hannah Arendt”, *Pensar con el corazón*, Laura Boella (ed.), Narcea, Madrid, 2010, pág. 19

donde apoyarse”. Al menos, esa es la metáfora recurrente de la que se sirve. El pensamiento metafórico, es para ella, un puente entre los problemas filosóficos fundamentales y la realidad sensible del mundo en el que todos vivimos.¹³ Por ello, no es de extrañar que Kafka sea su autor favorito, de quien tomará prestada la metáfora de “Él” en su obra “Entre el pasado y el futuro”. La importancia del elemento judío es claro en ella, es esencial para comprender el fenómeno totalitario, entender también, por qué recayeron las consecuencias sobre los judíos. Para ello, analizará el antisemitismo europeo, alejándose de aquellos que buscan los fundamentos de ello en el antijudaísmo medieval, que para ella no tiene nada que ver.

A partir de 1933, con la victoria de los nacionalsocialistas y la persecución *in crescendo* hacia los judíos, así como su breve encarcelamiento ese mismo año, la llevaron a tomar la decisión de emigrar. El régimen nacionalsocialista le retiró la nacionalidad en 1937, por lo que fue apátrida hasta que consiguió la nacionalidad estadounidense en 1951.¹⁴ Trabajó, entre otras cosas, como periodista y maestra de escuela superior y publicó obras importantes sobre filosofía política. Defensora del “pluralismo” como esencia de la vida en común y parte fundamental en el ámbito político, ya que el hombre forma parte del mundo y gracias a ello, se generaría el potencial de una libertad e igualdad políticas. Tildada de nostálgica de la polis, crítica con la burocracia y la sociedad de masas, podemos definir su “ideología” a través de la crítica frente a la democracia representativa y la preferencia de un sistema de consejos o formas de democracia directa.

En 1924 comenzó sus estudios en la universidad de Marburgo (Hesse) y durante un año asistió a las clases de Filosofía de Martin Heidegger. Estudió Filosofía en la universidad de Heidelberg, doctorándose en 1928 bajo la tutoría de Karl Jaspers, con la tesis *El concepto del amor en san Agustín*. La amistad con Jaspers duraría hasta la muerte de este. Existen recopilaciones de su correspondencia de gran interés, de las que podremos extraer la tesis de la banalidad del mal, que surge durante los procesos de Jerusalén. Es interesante constatar que tanto Arendt como Jaspers se negaban a la demonización personificada del mal absoluto y de ahí, la conclusión, de que el mal mayor lo realiza cualquier persona “normal y corriente” como Adolf Eischmann.¹⁵

Su primer libro lleva el título *El concepto del amor en San Agustín: ensayo de una interpretación filosófica*. Se trata de su tesis doctoral publicada en 1929 en Berlín. En la

¹³ Íbidem, pág 22.

¹⁵ ARENDT, Hannah, *Lo que quiero es comprender: sobre mi vida y mi obra*. Trotta, Madrid, 2010, pp.191-205

tesis, enlaza elementos de la filosofía de Martin Heidegger con los de Karl Jaspers y ya subraya la importancia del nacimiento, tanto para el individuo como para su prójimo. Con ello, se aleja de su maestro Heidegger, que entiende la vida como un avanzar hacia la muerte.

Poco antes de que Hitler llegase al poder, ya mantuvo con Karl Jaspers la polémica sobre considerarse alemana, cosa que ella rechazaba señalando su existencia judía. Escribió: «Para mí, Alemania es la lengua materna, la filosofía y la poesía». ¹⁶

En 1932, Arendt ya pensaba en la emigración, pero inicialmente se quedó en Alemania y comenzó su actividad política. Durante un tiempo trabajó para una organización sionista, estudiando la reciente persecución a los judíos. Su casa sirvió de estación de tránsito para refugiados. Ya para 1933, defendía la postura de lucha activa contra el régimen nacionalsocialista. Esta posición es contraria a la de muchos intelectuales alemanes, donde se incluyen algunos de origen judío. En la entrevista con Gaus expresó su desprecio por la «*Gleichschaltung*» («adaptación» al nuevo régimen) de la mayoría de los intelectuales.

En 1941 Arendt llegó a Nueva York, junto con su marido y su madre. Tras mejorar su inglés a partir de octubre de 1941, comenzó como redactora en la revista judeo-alemana *Aufbau* allí mismo. Con el paso del tiempo fue tomando posiciones cada vez más críticas sobre la concepción sionista del mundo, que comparaba con otras ideologías como el socialismo o el liberalismo, que hacían previsiones sobre el futuro. Defendía que la libertad y la justicia eran los principios básicos de la política, algo incompatible con la idea de un pueblo elegido. Esta posición fue mayoritariamente rechazada por la opinión pública judía.

Pero lo que nos interesa, más que su vida personal, siendo evidente que el periodo del nacional socialismo y su condición de judía son esenciales para entender gran parte de su producción, así como el haber sido discípula de figuras como Heidegger o Karl Jaspers, es prestar atención a algunas de sus obras, donde tratará una serie de temas con los que podremos entender mejor su pensamiento, así como la tesis que abordaremos al final. Entre sus obras las más conocidas son: *Los orígenes del totalitarismo* (1951), *La condición humana* (1958), *Entre el pasado y el futuro* (1961), *Eichmann en Jerusalén* (1961), *Sobre la revolución* (1963) y *La vida del espíritu (o Vita activa)* (1978).

¹⁶ Correspondencia con Jaspers.

2.3. COMENTARIOS CRÍTICOS SOBRE LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT.

¿Quién era Hannah Arendt? Es decir, ¿cómo la podemos encuadrar? Siendo una figura crucial dentro de la filosofía política, diversos estudiosos se han pronunciado, para bien o para mal, a la hora de abordar a la politóloga y su obra. Así, Claude Lefort, apunta como Arendt fue ignorada en Francia por los intelectuales de izquierda, siendo Raymond Aron quien la introdujo en la escena. Siendo una estudiosa de la política, es natural que suscite un controvertido debate a la hora de posicionarla políticamente, siendo en Europa catalogada de conservadora y en Estados Unidos de izquierda.¹⁷ Es muy probable que el liberalismo que caracterizaba la ideología de Aron fuera lo que le impulsó a introducirla en la escena. Llamaba la atención la atracción que Arendt mostraba hacia el fenómeno revolucionario, al cual dedicará una obra entera: *Sobre la revolución*.

Para Margaret Canovan, Hannah Arendt representa un modo de pensar conservador¹⁸. Sin embargo, destaca cómo criticó con ferocidad el capitalismo y la burguesía, apoyando el movimiento estudiantil de los 60's en EE.UU., celebrando la revolución y mostrándose entusiasta con la democracia participativa. No obstante, aprecia hilos conservadores, como pueden ser el miedo a los efectos destructores de las fuerzas desatadas del mercado, o la búsqueda de la comunidad con la que no terminó de simpatizar, considerando que obstaculizaba una comprensión sólida de la realidad política. En palabras de Arendt: el deseo de calor de la comunidad en “tiempos de oscuridad” genera una conformidad idiotizante que impide a los individuos adoptar distintos puntos de vista.¹⁹

Pero es en el punto de los límites donde Canovan encuentra más claramente ese conservadurismo, pues “el mundo impone límites sobre los que los individuos o el Estado pueden pretender hacer sin destruir la estabilidad social”. La teoría de los límites se halla en relación con su idea de civilización, donde el mundo humano es construido por los propios humanos poniendo límites a los procesos naturales.²⁰ La civilización no tendría nada de natural. Para Arendt la importancia del derecho, de la propiedad, de las constituciones y los Estados es algo vital, representan la estabilidad en medio de corrientes destructivas de la

¹⁷ GINER, Salvador, “Hannah Arendt. Un recuerdo personal.” Hannah Arendt: el orgullo de pensar, Fina Birulés (ed.), Gedisa, Barcelona, 2000, pág. 16

¹⁸ CANOVAN, Margaret, “Hannah Arendt como pensadora conservadora” Hannah Arendt: el orgullo de pensar, Fina Birulés (ed.), Gedisa, Barcelona, 2000, pág. 51

¹⁹ *Ibidem*, pp. 52-54

²⁰ *Ibidem*, pp. 55-56

naturaleza y la historia.²¹ Es por ello que el totalitarismo se presenta como la ruptura total, donde “todo es posible”, donde no existen límites de ninguna clase.

Roberto Espósito se cuestiona si Arendt era una pensadora de la comunidad o simplemente la pensadora más radical de la intersubjetividad. En *La condición humana*, Arendt identifica la “dimensión pública” con el ser-en-común. La “comunidad” que entiende va de la mano de la aspiración a la inmortalidad por parte de sus miembros a través de la palabra y de la acción.²² La polis nace cuando la preocupación por la vida individual queda sustituida por el amor hacia el mundo común. Pero identificar la comunidad con la polis es un error, puesto que ni mucho menos entiende el estar juntos en el mundo como la fusión de muchos en el uno. En la polis no hay sujeto que no sea los sujetos.

Representa un modo de pensar independiente, al margen de escuelas, siendo su maestro Heidegger, genuino representante de la filosofía alemana. Forma parte de la tradición del republicanismo cívico y trabaja sobre la esfera pública, donde resalta el tema de la praxis. Es víctima de interpretaciones erróneas, críticas, que podemos dividir en dos fases, la de los 80's que la catalogaron de nostálgica y aquella de los 90's, donde se realizó una revisión de sus obras.

Arendt propone una reconstrucción de un punto de vista moral, a través del ejercicio del juicio, donde está influenciada por la obra de Kant (*Crítica del Juicio*)²³. Es aquí donde aborda el tema del pensar representativo, el respeto mutuo y el reconocimiento.

Otros temas que aborda de interés es la distinción entre actividades que componen la vida activa: la labor, el trabajo y la acción, donde mantiene un diálogo con Marx. Es aquí donde resalta la importancia de distinguir la acción (y política) de la naturaleza (praxis).

Es el método lo que suscita gran parte de las críticas, donde se la acusa de una ausencia de cuestión metodológica. Una contraposición constante de temas y contra-temas, donde propone una visión de la política radicalmente diferente a la usual. El punto de partida es la experiencia, su experiencia personal, que es desde la que construye su teoría (*Los Orígenes del totalitarismo*). Para Arendt “El pensamiento surge de los incidentes de la

²¹ *Íbidem*, pág. 61

²² ESPÓSITO, Roberto, “¿Polis o comunitas?” Hannah Arendt: el orgullo de pensar, Fina Birulés (ed.), Gedisa, Barcelona, 2000, pág 118

²³ La *Crítica del Juicio* es la última de las tres grandes críticas escritas por Immanuel Kant. Fue publicada en 1790. Entre otros temas, trata de determinar si el juicio, facultad de conocimiento intermedia entre el entendimiento y la razón, contiene principios *a priori*, constitutivos o regulativos, en relación al sentimiento de placer y dolor.

experiencia viva, y a ellos debe permanecer unido como los únicos postes indicadores que nos pueden orientar”.²⁴

3. OBRAS MÁS IMPORTANTES.

3.1. *Los orígenes del totalitarismo* (1951)

Realizará una relectura de los autores clásicos en vista de que, a consecuencia del fenómeno totalitario, el mundo ha entrado en crisis. Los antiguos métodos ya no sirven, por tanto es necesario releer y recuperar aquello que se obvió o se pasó por alto por parte de las metodologías imperantes en el momento. Será por ello que se mantiene una clara oposición a la teoría positivista de los 60's, que imposibilita una explicación y comprensión adecuada del fenómeno totalitario. El positivismo peca de olvidar la función clásica de la teoría que radicaba en su eficacia práctica para poder distinguir entre apariencia y realidad²⁵. Arendt muestra un profundo interés en poder elaborar una teoría política, capaz de responder a los tiempos que la había tocado vivir. Para el fenómeno totalitario hará uso de la comprensión, que es para ella, una actividad existencial²⁶. El resultado de tal práctica es el significado que se origina en el mismo proceso de vivir y es la reconciliación característica inherente a la comprensión. El totalitarismo significa para el mundo una crisis metodológica, pues priva de las tradicionales categorías de comprensión de lo que está ocurriendo. He aquí la paradoja, trata de comprender un fenómeno que ha desprovisto al mundo de las herramientas de la comprensión.²⁷ Es por ello que Arendt recurre a un diálogo con los clásicos (de Platón a Marx). El problema que se le plantea al escribir sobre el fenómeno totalitario es cómo teorizar sobre algo que se quiere destruir, lo cual requiere de una nueva narrativa. Para ello Arendt toma los dos usos tradicionales de la narrativa: el metodológico y la relación identidad y narración, conectándolas. Pero es con las historias individuales donde encuentra las fuentes por las que prefiere decantarse.

Como hemos dicho antes, elabora en base a la experiencia. Por este motivo, *Los orígenes del totalitarismo*, es su obra más conocida. Publicada en 1951, está dividida en tres libros donde Arendt se propone analizar el fenómeno. Pese a incluir también el

²⁴ SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina, *Hannah Arendt: el espacio de la política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003, pág 12.

²⁵ *Ibidem*, pág 18

²⁶ *Ibidem*, pág 25.

²⁷ *Ibidem*, pág 28.

bolchevismo y la dictadura estalinista, destaca fundamentalmente el análisis del nazismo, algo natural debido a su experiencia directa. La obra se divide, en tres partes: la primera dedicada al antisemitismo, la segunda al imperialismo y la tercera al totalitarismo en sí. Esta división, nada casual, tiene como objetivo profundizar en las raíces del fenómeno nazi en particular, que siempre supuso un misterio a la hora de responder a la incógnita de cómo fue posible, que uno de los pueblos más cultos y civilizados de la Europa Occidental apoyase en masa esta ruptura histórica.

La primera parte dedicada al antisemitismo resulta fundamental para poder comprender el nazismo. Es la primera aportación teórica de la obra. Según Bernstein consiste en combinar la historia de los judíos europeos con la historia general de la Europa moderna y el análisis de la desintegración del Estado-nación.²⁸

Para entender la cuestión judía es fundamental en la experiencia de Hannah Arendt el caso Dreyfus, cuando llegó a Estados Unidos en 1941. Por entonces, existían dos postulados dentro del mundo judío respecto a la cuestión territorial del pueblo hebreo, donde dos personajes encabezaban el debate, Theodor Herzl y Bernard Lazare. Mientras que el primero abogaba por la creación de un Estado judío, el segundo defendía que la cuestión territorial era un problema de interés secundario. Lazare, con quien Arendt se sintió más identificada, representaba la opción del paria que era consciente de serlo, de manera que asumía su condición de excluido y se rebelaba contra la opresión²⁹.

Volviendo al tema, el antisemitismo moderno, en palabras de la politóloga, no era una continuación del antijudaísmo clásico, sino un fenómeno político. Arendt ve en el eterno antisemitismo un dispositivo para eludir la responsabilidad, una idea que justifica el odio a los judíos y lo vuelve como algo intrínseco, “natural”. Se debe concebir el antisemitismo del siglo XIX como un código social, que convertía al judío en un catalizador negativo, un problema nacional. Es por ello que el tema del Estado-nación debe ser analizado a la par que el fenómeno del antisemitismo. El Estado-nación portó consigo un problema político intrínseco en su configuración, pues el Estado había hecho de la “nacionalidad un prerequisite de la ciudadanía y de la homogeneidad de la población la relevante característica del cuerpo político”³⁰. Es decir, un conflicto entre el Estado y la nación, que parte de la Revolución Francesa, donde se combinaron los Derechos del Hombre con la

²⁸ JERADE DANA, Miriam (2014), “Nacionalismo y antisemitismo. Hannah Arendt sobre la cuestión judía y el Estado nación” *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, septiembre-diciembre de 2015, 225, pág 343

²⁹ *Ibidem*, pág 344

³⁰ *Ibidem*, pá 346

Soberanía Nacional, y ello generó una contradicción, cuya consecuencia fue que los Derechos Humanos sólo fueron reconocidos como Derechos Nacionales. Si la nación representa el pueblo que toma conciencia de sí mismo de acuerdo con su Historia y el Estado representa una sociedad abierta, el Nacionalismo supondría la correlación establecida entre ciudadanía y nacionalidad.³¹

La secularización provocó un profundo cambio en la vida de los judíos europeos, que pasaron a ser activos actores políticos y sociales, perdiendo a su vez aquella protección especial de la que gozaron por parte de los monarcas del Antiguo Régimen. Su autonomía quedó destruida.³² Alcanzó su máxima cuando perdieron sus funciones públicas y su influencia y sólo les quedaba su riqueza³³

Esta riqueza sin poder, o el aislamiento sin una política, se consideraban características propias de parasitarios, inútiles, etc. En realidad, cualquier otro grupo podría haber sido también víctima. Es interesante mencionar en ese punto dos teorías sobre el fenómeno: la teoría liberal de la víctima propiciatoria (que es objetiva y absolutamente inocente) y la teoría del eterno antisemitismo (que Arendt se cuestiona si no es más bien una simple justificación condescendiente).³⁴

Los conflictos derivados del nacionalismo, comenzaron cuando se extendió el concepto de “identidad nacional” y cuando la ciudadanía sentó sus bases en la nacionalidad. Aunque en un primer momento se respetó el ámbito privado, de cara al público, los judíos debían mostrar una fachada, que bien podríamos resumir en una actitud que encajaría muy bien con el siguiente eslogan: “Ser un hombre en la calle y un judío en casa”³⁵.

El caso Dreyfus representó un punto de inflexión. Dreyfus fue el primer judío nombrado oficial del Estado Mayor francés y fue víctima de una grave acusación: espionaje a favor de Alemania. Como consecuencia fue degradado y finalmente condenado a la cárcel. La acusación de la que fue víctima despertó un fuerte sentimiento antisemita en toda Francia y la nación rápidamente hizo de la cuestión judía un problema de política interior³⁶. Un par de años más tarde se demostró la inocencia del acusado, pero ello no llevó ningún proceso de revisión de su sentencia.

³¹ *Ibidem*, pp. 345-347

³² *Ibidem*, pág. 349

³³ ARENDT, Hannah (2015), *Los Orígenes del Totalitarismo*, Alianza, Madrid, pág 28

³⁴ *Ibidem*, pág 29

³⁵ JERADE DANA, Miriam (2014), “Nacionalismo y antisemitismo. Hannah Arendt sobre la cuestión judía y el Estado nación” *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, septiembre-diciembre de 2015, 225, pág 349

³⁶ *Ibidem*, pág 353

Esta “demonización” de los judíos se remonta a los inicios del cristianismo, mas esta excepcionalidad fue condenada por el nacionalismo, que vio en el pueblo judío una ruptura con su ambición de uniformizar, con la idea de hacer realidad una unidad cultural y también racial. El ataque a la minoría hebrea era mucho más efectivo para esta aspiración unificadora que lo que hubiese sido una lucha social contra la social democracia y, logró unificar a las clases proletarias y a las medias contra la ecuación liberalismo/capitalismo durante el crash de 1873.³⁷

La invasión de la nación en la vida privada obtuvo del antisemitismo una forma actualizada del odio a los judíos, que más bien podríamos catalogar directamente de ideología. Aunque es necesario tener claro la diferencia que existe entre el antisemitismo como fenómeno cultural y el antisemitismo propiamente político. Mientras que el primero defendería la exclusión de los judíos de la nación, el segundo abogaba por la purificación de la nación a través de la expulsión. Y dos rasgos definirán el paso del primero al segundo: la fuerza que toma el “populacho” y la conversión del Estado en su papel de representante de la nación³⁸. El papel de la sociedad de masas es crucial, y su fuerza iba en detrimento de la democracia en el momento en que el Estado se puso al servicio de la nación y la soberanía, en manos del “populacho”. Es esta crisis de soberanía en la que se fundamenta esta alza del antisemitismo.

La disolución del imperio Austro-húngaro y la aparición de Estados-nación pusieron de relieve el problema de las minorías de aquellos refugiados desnacionalizados. Cuando la I Guerra Mundial tocó a su fin, un número mayor de “nacionalidades” apareció, entre ellas el sionismo³⁹. Aquellos asimilados a una cultura nacional (como los judíos) podían ser víctimas de la reducción de su condición, a meros apátridas, que se traducían en el desamparo de las instituciones legales. Aquí se presenta una paradoja sobre los Derechos Humanos, que Arendt analiza a través del colonialismo y que Benhabib⁴⁰ aclara en relación al “derecho a tener derechos” como algo que no presupone un individuo político, sino que se refiere a la condición civil de ciudadano concreto que pertenece a una polis. La vida sólo se mantiene si la persona es reclamada por una comunidad política, pero a partir del antisemitismo, Arendt

³⁷ *Ibidem*, pp. 355-356

³⁸ *Ibidem*, pág 357

³⁹ *Ibidem*, pág 360.

⁴⁰ Seyla Benhabib (Estambul, 1950), pensadora contemporánea, autora y profesora turca de ciencia política y filosofía política en la Universidad de Yale y directora del programa de ética, política y economía en la misma. Famosa por haber sabido combinar la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt con la teoría feminista. Sus libros suelen abordar las obras de los filósofos Hannah Arendt y Jürgen Habermas.

muestra la fractura del Estado-nación que desde la Revolución Francesa identificó al pueblo con la nación, hizo de la minoría una anomalía.⁴¹

En cuanto a los judíos en sí, también cabe mencionar que utilizaron el antisemitismo como medio para mantener unido a su pueblo, como eterna garantía de su propia existencia⁴². La Historia judía presenta la particularidad de ser un pueblo sin Gobierno, sin país y sin lengua. ¿Cómo podemos valorar el antisemitismo? Nunca se reconoció el momento en el que la discriminación social se transformó en un argumento político⁴³. Podríamos ver su condición de “círculo cerrado”, de resistencia a la asimilación y disolución y su organización comercial internacional con intereses idénticos en todas partes, conformando así ese círculo que con facilidad sirvió para catalogarles por el nacionalismo como “sospechosos”.

La aparición de los primeros partidos antisemitas tuvo un desarrollo paralelo en Alemania, Austria y Francia durante el siglo XIX, precedido de una serie de escándalos financieros y fraudes fruto de la superproducción⁴⁴. Incluso los movimientos izquierdistas de clase media inferior y toda la propaganda contra el capital fueron adquiriendo cada vez más prerrogativas antisemitas⁴⁵. Los partidos antisemitas formaban una organización supranacional, en contraste con los eslóganes nacionalistas. Los socialistas, como partidos de izquierda, no se oponían en un principio al Estado-Nación, sino sólo al aspecto de la soberanía nacional, pudiendo de esta manera operar dentro, emergiendo como el único grupo que no era portador de fantasías expansionistas y pensamientos relativos a la destrucción de otros pueblos⁴⁶.

En el apartado dedicado al Imperialismo se pone sobre la mesa un elemento crucial: el desastre humano que dio lugar a la expansión de las potencias occidentales hacia otros países. Una necesidad expansionista que dio lugar a un genocidio y que buscaba cubrir intereses empresariales con excedentes en mano de obra y que requería de una ideología que lo justificase. De manera que el racismo se construyó como algo necesario. Si lo unimos al antisemitismo del que hemos estado hablando, tenemos dos elementos básicos sobre los que se fundamentó el totalitarismo de la Alemania nazi. El expansionismo representaría un objetivo político dominante, que surge cuando la clase dominante en la producción

⁴¹ JERADE DANA, Miriam (2014), “Nacionalismo y antisemitismo. Hannah Arendt sobre la cuestión judía y el Estado nación” *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, septiembre-diciembre de 2015, 225, pág 362

⁴² ARENDT, Hannah, *Los Orígenes del Totalitarismo*, Alianza, Madrid, 1982 pág 30

⁴³ *Ibidem*, pág 45

⁴⁴ *Ibidem*, pág 52

⁴⁵ *Ibidem*, pág 82

⁴⁶ *Ibidem*, pág 56.

capitalista se alza en contra de las limitaciones nacionales a su expansión económica, lo que es propio del pensamiento burgués: la política como elemento indispensable para lograr cumplir sus objetivos económicos. La relación política-poder, o en palabras de Arendt: "fueron los primeros que, como clase y apoyados en su experiencia cotidiana, afirmaron que el poder es la esencia de toda estructura política" expandiendo el poder político "sin la fundación de un cuerpo político." Según "las normas burguesas, aquellos que son completamente desafortunados y los que son derrotados, son automáticamente eliminados de la competición, que es la vida de la sociedad". Aquellos que quedaron fuera, compondrían el grupo principal que se aglutinó en torno al totalitarismo. Aquí recuperaríamos los postulados del pensamiento político de Hobbes, de la guerra de "todos contra todos".⁴⁷ De esta manera, este planteamiento se convertía en un fuerte aliado para el absolutismo, pues, si todo el mundo tenía sed de poder, sólo bajo un Estado absolutista se podría garantizar la paz. El imperialismo "debe ser considerado como primera fase de la dominación política de la burguesía más que como la fase superior del capitalismo".⁴⁸

Arendt también habla de la existencia de un miedo al colapso económico propiciado por las limitaciones del propio capitalismo nacional que empujó a la burguesía a tal expansión en la búsqueda de nuevos mercados. Los propietarios del capital superfluo eran quienes querían ganar dinero sin la necesidad de capitanear ningún tipo de función social. Este capital, unido a aquellos "deshechos humanos" provocados por toda crisis, dio lugar a una producción en serie de bienes superfluos e irreales. Tal alianza entre el populacho y el capital era impensable para el análisis marxista.⁴⁹ Para Arendt, el populacho sería definido como un grupo de personas que "no podía ser identificado con la creciente clase trabajadora industrial, ni tampoco con el pueblo en su conjunto, sino que estaba compuesto por deshechos de todas las clases". "Como subproducto de la sociedad burguesa".⁵⁰

En el tercer volumen dedicado al Totalitarismo, partiendo de la metáfora de un sistema construido "como una cebolla", es decir, por capas, Hannah Arendt prosigue su estudio. Para ella tanto Hitler como Stalin pudieron llevar a cabo su programa de gobierno gracias, especialmente, al apoyo de las masas. Esta es una característica fundamental de los movimientos totalitarios, la abolición de las clases sociales y el dominio sobre las masas,

⁴⁷ ARENDT, Hannah, "Imperialismo", *Los orígenes del totalitarismo*, vol.II, Alianza Editorial, Madrid, 1982, pp.296-298.

⁴⁸ JÉREZ, Hector, *politologoenred.blogspot.com.es* (2013) Consultado: agosto 2016

⁴⁹ Para Marx, la lucha de clases era el motor de la historia. Las masas debían de oponerse a sus opresores, así que ese matiz del imperialismo de dividir el mundo en razas superiores en inferiores y sus ansias de dominar el mundo, uniendo así al populacho, fueron en principio ignorados.

⁵⁰ JÉREZ, Hector, *politologoenred.blogspot.com.es* (2013) Consultado: agosto 2016

que están integradas por todas aquellas personas desarraigadas de cualquier tipo de identificación sectaria alimentada por el individualismo y el nihilismo de un sistema que los excluye, a través de la afiliación de aquellos “despolitizados”. “Los movimientos totalitarios rompieron dos espejismos de los países gobernados democráticamente”.⁵¹ Debemos pues entender la explicación del fenómeno a través de lo que emana de sus líderes y de su “sistema de organización y control”. Su contexto sólo obedece a la destrucción de cualquier tipo de clasificación social, y aunque la URSS y la Alemania nazi responden a orígenes diferentes, persiguen el mismo objetivo de “una sociedad sin clases”. En este aspecto, existe una estrecha relación con el despotismo⁵² Las masas cumplen un doble objetivo para los movimientos totalitarios. Primero el de deslegitimar el sistema anterior y promover su destrucción absoluta; y en segundo lugar no son un cuerpo que actúa en coordinación, al contrario, estas se son atomizadas y desinteresadas por lo cual permiten la dominación y la entrega de propaganda del totalitarismo. Están alimentadas del repudio con todo lo establecido, promueven el desarrollo del totalitarismo que las ofrece un mundo donde se sienten incluidas y que les venden la ficción de algo nuevo y prometedor, donde valen por lo que son como individuos y no como clase.

Arendt señala la existencia de una disyuntiva entre el gobierno legal, constitucional o republicano; y el gobierno ilegal, arbitrario o tiránico. En ella, el régimen totalitario se presentaría como “ilegal” (pues desafía la ley positiva), pero no es arbitrario⁵³. Responde a la ley natural que es aplicada directamente a la “especie” y que quiere extenderse al dominio de “La Humanidad”. De manera que, si la ley es la esencia del Gobierno Constitucional, el terror es la del Gobierno Totalitario⁵⁴. El terror “congela a los hombres para abrir paso a movimientos de la Naturaleza o de la Historia.” Un apunte clave que señala Arendt es que las dictaduras de partido único, sean de tipo fascista o de tipo comunista, no son totalitarias, y añade que “ni Lenin, ni Mussolini fueron dictadores totalitarios”.⁵⁵ Así como la URSS de Lenin se fundamentó en la Revolución del Partido Único sustentado sobre la burocracia del Partido, Mussolini representaba la figura clara del nacionalista imperialista adorador del Estado.

⁵¹ ARENDT, Hannah (2015), *Los Orígenes del Totalitarismo*, Alianza, Madrid, pág 439

⁵² ARENDT, Hannah (2005), *Ensayos de comprensión, 1930-1954: escritos no reunidos de Hannah Arendt*, Caparrós, Madrid, pág 414

⁵³ ARENDT, Hannah (2005), *Ensayos de comprensión, 1930-1954: escritos no reunidos de Hannah Arendt*, Caparrós, Madrid, pág 409

⁵⁴ *Íbidem*, pág 411

⁵⁵ *Íbidem*, pág 417

En un Estado totalitario, ni el Ejército, ni la Iglesia, ni la burocracia, estuvieron nunca en posición de ejercer o restringir el poder. Éste estaba en manos de la policía secreta.⁵⁶ Y desde luego, ni la URSS de Stalin, ni la Alemania nazi de Hitler, fueron regímenes totalitarios desde el principio. La Rusia soviética empezó su andadura totalitaria sólo alrededor de 1930, con los procesos de Moscú; y la Alemania nazi a partir de 1938, durante los primeros años de guerra. Es decir, cuando las dictaduras de partido único empezaron a emplear el terror como medio para establecer “un desierto de desamparo y soledad”. Era importante preparar ideológicamente a los individuos en su papel, tanto de ejecutores como de víctimas, con base en una ideología “de los ismos” que cree hallar la clave explicativa de la vida y del mundo: racismo, antisemitismo para explicar el curso entero de la Historia⁵⁷. El socialismo como la ideología que pretende que toda la Historia responde a una lucha de clases y el dominio de leyes eternas.

Lo curioso de la dominación total que persiguen los regímenes totalitarios es que ésta no supone un fin en sí misma, sino que en realidad es un juego del poder por el poder⁵⁸. Arendt trata de demostrar que en realidad, lo que el totalitarismo ha logrado es convertir al hombre en un ser superfluo, le ha despojado de la espontaneidad de pensamiento y acción que lo definen.

3.2. *La condición humana* (1958)

Es una obra que no tenía pensado realizar como tal, más bien, es el resultado de una intensa reelaboración que se gestó tras *Los orígenes del totalitarismo*.⁵⁹ Pues quería solucionar la falta de un análisis de la tradición marxista-leninista y su plasmación en el estalinismo. En ningún momento se planteó acusar a Marx de dar los cimientos al resultado estalinista, pero si estudiar los “eslabones perdidos entre el totalitarismo y ciertas categorías tradicionales dentro del pensamiento político aceptadas.”⁶⁰ Lo que sería un análisis limitado a algunos conceptos en la obra de Marx terminó siendo algo mucho más grande, que abarcaría la crítica a la tradición filosófica occidental como tema central. Así, encontraríamos diferentes capítulos dedicados a la “Ideología y Terror”, otros a entender la

⁵⁶ *Íbidem*, pág 417

⁵⁷ *Íbidem*, pp. 419-421

⁵⁸ *Íbidem*, pág 425

⁵⁹ ARENDT, Hannah (1997), *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, pág 128.

⁶⁰ *Íbidem*, pág 129

política, como “La tradición y la Edad Moderna” “¿Qué es la autoridad?”⁶¹ etc. Escribió una serie de ensayos que finalmente fueron incluidos en las publicaciones siguientes: *La condición humana*, *Entre el Pasado y el Futuro* y *Sobre la revolución*.

En *La condición humana*, hace una denuncia de la reducción de la esfera práctica al mero hacer productivo, así como la pérdida del potencial de innovación y de resistencia frente a la inercia de los mecanismos sociales propios de la acción, entendida como la presencia concreta de cada individuo en el mundo y en la relación con los semejantes.⁶²

La mayor parte de lectores consideran esta obra como su obra magna, donde se desarrollan en gran medida los temas fundamentales de su pensamiento.⁶³ Para muchos autores es difícil hallar la conexión conceptual entre *Los Orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*. Pero ésta correspondería a la expresión de un modelo de política centrado en el espacio histórico de la polis griega (interpretación de los 80's). Años después, otro tipo de lecturas sugieren una interpretación más global (Elisabeth Young-Bruehl⁶⁴). Benhabib, Bernstein o Barnouw resaltarían la descentralización de esta obra, pero reconociendo la influencia de sus escritos en cuanto a la cuestión judía⁶⁵. Lo mejor sería recurrir al prólogo en sí, donde aclara que “*lo que propongo en los capítulos siguientes es una reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros temores y experiencias*”. Los temas sobre los que se trata son la rememoración histórica de la polis, la crítica a Marx, la crítica a la tradición filosófica occidental, un análisis de la Modernidad, entre otros. Pero son los conceptos que desarrolla aquellos que nos interesan: acción, la labor, el trabajo... Analizar las características de la vida activa requiere “pensar en lo que hacemos”, entendiendo que en ese “hacer” se encuentran las tres actividades fundamentales propias del ser humano: la labor, el trabajo y la acción.⁶⁶

En el análisis sobre la labor y el trabajo, establecerá un claro diálogo con Marx. De esta manera define ambas actividades y las contrapone. La labor consiste, según Marx, en la reproducción de la vida individual. A partir de este principio Arendt teoriza al respecto, identificando la labor como algo que responde a los procesos biológicos del cuerpo y que sigue el ciclo de la vida. La labor no conduce nunca a un fin, dura lo que dure la vida, al

⁶¹ Que se revisaría en incluiría a *Entre el Pasado y el Futuro*

⁶² BOELLA, Laura. “Hannah Arendt”, *Pensar con el corazón*, Laura Boella (ed.), Narcea, Madrid, 2010, pág. 19

⁶³ ARENDT, Hannah (1997), *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, pág 130

⁶⁴ Elisabeth Young-Bruehl (1946-2011), académica americana y psicoterapeuta. Escribió una notable biografía de Hannah Arendt que ganó el primer premio de Harcourt en 1996. Fue miembro de la Toronto Psychoanalytic Society y cofundadora de la Caversham Productions.

⁶⁵ ARENDT, Hannah (1997), *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, pág 131

⁶⁶ Íbidem, pág 134

contrario que el trabajo que tiene su fin cuando el objeto está terminado. La labor no produce objetos, sino bienes de consumo, y así se forma el ciclo vital entre la labor que los produce y su consumo, que responde a la necesidad de subsistencia. Estos bienes de consumo son perecederos, no duran demasiado y quien logra producir más bienes de los que consume es aquel que puede someter a otros. Por otro lado el trabajo se define como aquello que produce objetos duraderos en el tiempo y que da estabilidad al mundo en el sentido de permanencia. La destrucción inevitable de los objetos de uso es accidental al uso. El objeto parte del mundo artificial donde es construido a partir de la naturaleza. Por tanto, el trabajo es destructor de ella. En él fabricación y uso se disocian, siendo la fabricación algo determinado por un principio y un fin, mientras que el uso es la repetición, de manera que se rompe la circularidad de la labor. Así la labor no resulta lo mismo que el trabajo. Mientras que se identifica la labor como aquello que produce satisfacción de orden natural y cuyo objetivo es la conservación, y característica del “animal laborans”, el trabajo se presenta como característica del “homo faber” y trasciende la naturaleza, es decir, que la domestica, siendo destructor de ella y teniendo como objetivo la producción. En este aspecto, critica a Marx por no haberlo sabido distinguir⁶⁷. En este punto, Arendt muestra su preocupación al riesgo que puede dar lugar la actividad política, si se identifica en el mejor de los casos con el trabajo y en el peor con la labor, siendo en este último caso, una victoria del “animal laborans”, lo que se traduciría en un afianzamiento de la vida como bien supremo en detrimento de la acción, destruyéndose la pluralidad como precondition de la vida política.

Después de haber expuesto las características del “trabajo” y de la “labor” se concentra sobre lo que distingue a la acción, entendida como *actividad que ostenta el rasgo supremo en la jerarquía de la vita activa*.⁶⁸ La capacidad de dar vida a lo nuevo representa la estrecha conexión que existe entre acción e inicio y entre acción y novedad. Para entender el concepto de política derivado de la consideración del actuar es necesario prestar atención al énfasis que se pone respecto a la acción, lo cual indica la voluntad que Arendt manifiesta para dar lugar a un criterio que rescate al hombre de su “ser natural”.⁶⁹ Esta reflexión sobre política podría ser interpretada como el intento de establecer las líneas generales de una “antropología filosófica” que sea capaz de tratar la libertad del hombre, contrastándola con todo aquello que tiene que ver con la naturaleza. De manera que la naturaleza pasaría a convertirse en el paradigma de un orden necesario en el cual la espontaneidad absoluta que,

⁶⁷ *Ibidem*, pág 151

⁶⁸ FORTI, Simona, (1996), *Vida del espíritu y tiempo e la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Feminismos, Cátedra, Madrid, 2001, pág 320

⁶⁹ *Ibidem*, pág 320.

en última instancia coincidiría con la libertad, no lograría encontrar expresión. Esta posibilidad de iniciar algo nuevo sería conducida por la acción, señal clara de una “posibilidad existencial” de los seres libres.

Pero Arendt se sitúa en una posición anti-naturalista. El simple venir al mundo, por el cual el hombre se constituye como un “nuevo comienzo”, lleva consigo la capacidad de actuar. Es así como sentenciaría que “el principio de libertad fue creado cuando se creó al hombre, no antes”. La acción libre sería la respuesta existencial al hecho del nacimiento o como respuesta a la “natalidad”. Es el intento de situarse junto a la libertad y a la acción, rechazando las respuestas metafísicas.⁷⁰ De modo que del carácter innovador y libre del actuar es de donde derivan los aspectos problemáticos y los resultados “irracionales” de la acción: su imprevisibilidad y su irrevocabilidad.

Por más que tratemos de entender *La condición humana* como una crítica a la “solución filosófica”, no debemos caer en el error de leer las páginas dedicadas a la acción como un elogio a los riesgos, a los efectos perversos implícitos en el actuar mismo. La relación medio-fin compromete la libertad y la autonomía de acción, llegando a rechazar que la acción como iniciativa libre pueda entenderse como el resultado de la voluntad o de la conciencia moral que dicta una conducta a seguir.⁷¹ En ambos casos, la acción se reduciría a un mero instrumento para conseguir un determinado fin. Por ello, la acción, tal y como la esboza, da la impresión de coincidir con la realización de la virtud (sin caer en contenidos éticos). Es en este punto donde hace referencia a Maquiavelo y su concepto de *virtù*, como excelencia con la que el hombre corresponde a las oportunidades desplegadas ante él por el mundo en la *fortuna*. Este término de Maquiavelo reclama el concepto de virtuosismo, de excelencia que reconocemos a los ejecutores, cuyo arte se refleja en la ejecución misma sin concretarse en un producto final.⁷²

Buscará recuperar el sentido originario de la acción, y con ello el papel de la pluralidad, de la que derivan el discurso y la propia acción, que son los ingredientes que establecen el espacio político. La labor y el trabajo no reconocen la pluralidad, es más, el trabajo genera una pluralidad falsa. Pero volviendo a la acción y el discurso, fue la evolución misma de la *polis* la que hizo que ambas se separasen. Para Arendt (y en consonancia con Aristóteles) la relación de ambas es la esencia misma de la vida política. A su vez, la acción

⁷⁰ *Íbidem*, pág 324

⁷¹ *Íbidem*, pp. 325-326

⁷² *Íbidem*, pág 328

está ligada a la libertad, pero en su sentido político⁷³. Es por ello que la idea de libertad y política la sitúa en antítesis con el liberalismo clásico, siendo heredera del republicanismo cívico.⁷⁴

Es entonces cuando Arendt se pregunta *¿qué somos?-naturaleza ¿Quién somos?-Individualidad* (a través del discurso) Es la identidad, pues, fruto del contacto con el resto; identidad revelada sólo por medio de la acción, que ni por medio de la labor ni del trabajo (actividades apolíticas) se podrá adquirir.⁷⁵

Hará también un análisis de la sociedad de masas, con una serie de modelos de conducta, acciones y mentalidades propios, donde el aislamiento y la atomización de los individuos son las herramientas fundamentales.

En *La condición humana*, como hemos visto, construye las premisas de su teoría de lo político. Es así como la vida activa se pone frente a la vida contemplativa y requiere de tres condiciones: *la vida, la mundanidad* (aspecto característico de la condición humana, el estar en el mundo) y *la pluralidad*. La vida y la mundanidad corresponden al ámbito privado, siendo la labor el resultado de la vida y la fabricación (sinónimo de civilización) de la mundanidad; pluralidad por su parte corresponde al campo público, al de la acción, que es su campo de realización.⁷⁶ La satisfacción de las necesidades de producción, consumo y procreación resultarían un fenómeno pre-político, del ámbito del “animal laborans”, donde la fuerza y la violencia quedan justificadas, siendo los únicos medios que mantienen la vida. Sin embargo, la violencia permanece en el mundo, ya que por medio del trabajo se destruye la naturaleza a través de la instrumentalidad del espacio del “homo faber”⁷⁷. Mientras que la labor mantiene al hombre unido a la Tierra en la repetición cíclica de la vida, al mismo tiempo la fabricación convierte al “animal laborans” en alguien distanciado de la naturaleza. Así comienza a ser más humano y es donde la acción se sustenta, concluyendo que la vida política sólo es posible como el resultado de las múltiples acciones de los seres humanos. La verdadera libertad humana es sólo posible en la vida pública. En la esfera de lo social no se podría hablar de acción política, pues ésta es suprimida por la imposición de una conducta

⁷³ ARENDT, Hannah (1997), *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, pág 183

⁷⁴ Del pensamiento político de Hannah Arendt se recupera una concepción ética republicana para la mejora de la convivencia cívica y democrática en todos los entornos en los cuales nos desenvolvemos. Esto es relevante para la construcción de un tejido cívico democrático en las relaciones interpersonales de cara a un mundo que se caracteriza por las relaciones económicas e individualistas. (Véase BAÑOS POO, Jessica, *Democracia y ética: el republicanismo cívico de Hannah Arendt*).

⁷⁵ ARENDT, Hannah (1997), *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, pág 195

⁷⁶ ELVIRA GARCÍA, Dora y KOHN WACHER, Carlos, (2010), “Hannah Arendt: La vigencia de un pensamiento.”, *Revista Enfoques: Ciencia Política y Administración Pública*. Vol. VIII, num. 13, 2010, Universidad Central de Chile, pág 5

⁷⁷ *Íbidem*, pág 6

conformista y la homogeneización de la sociedad, excluyendo la “acción espontánea” y el “logro sobresaliente”.⁷⁸

Existen dos momentos de inflexión en la vida de Arendt, uno en 1949 cuando se reencuentra con su maestro Heidegger tras la guerra y un segundo momento que es el juicio de Eichmann. En esta obra lo que se fijarán serán las bases y las tensiones entre el pensamiento y la acción que la llevarán a teorizar sobre estos elementos. Su tesis tratará del conflicto y la oposición entre la filosofía y la política, donde además reconoce que esta última no suele suscitar interés para el filósofo ⁷⁹. La idea de la política de Arendt se resumiría en una “construcción” artificial que trasciende la naturaleza⁸⁰. Pero es ahora cuando el problema de la filosofía y la política vuelven a replantearse.

Es necesario reexaminar los conceptos políticos a la luz de experiencias políticas que han sido ignoradas por la tradición⁸¹. Es el concepto de experiencia, entendida como interdependencia entre el sujeto y el mundo, que implica la pluralidad. Pero el predominio de la tradición platónica obstaculiza la aproximación a experiencias políticas, así como interpretarlas de manera diferente. El fenómeno del “poder” es analizado como una relación de dominio por la tradición vigente, pero el totalitarismo genera una ruptura. La pérdida de tradición genera fundamentalmente dos consecuencias: un pasado sin significado y una hendidura existente entre el pasado y el presente, una brecha, que observa como la oportunidad de encontrar el origen, no pervertido, de los fenómenos políticos.

Para Canovan no hay un antes y un después en el planteamiento de Arendt de la relación entre filosofía y política⁸². Se cuestiona la distinción entre la vida activa y la vida contemplativa. Para ello es necesario recurrir a los clásicos, en donde encontramos en Platón la definición de la acción como *un camino hacia la inmortalidad*.⁸³

3.3. *Entre el pasado y el futuro (1961)*

Arendt apreciaba el uso de la metáfora para explicar los conceptos que utilizaba en sus obras, y por ello no es de extrañar como toma prestada de su autor favorito, Kafka, la

⁷⁸ *Íbidem*, pág 8

⁷⁹ SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina, *Hannah Arendt: el espacio de la política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003, pág 40

⁸⁰ *Íbidem*, pág 43

⁸¹ *Íbidem*, pág 44

⁸² *Íbidem*, pág 109

⁸³ *Íbidem*, pág 120

metáfora del "Él" para introducir este libro. Ese "Él" es el ser impersonal que a su vez es muy personal. De ello obtiene los comportamientos que son directamente referidos a los apátridas y a los prófugos, a aquellas personas sin ciudadanía, aquellas que el totalitarismo crea para excluir a poblaciones enteras del disfrute común del mundo.⁸⁴

La situación de la Historia es descrita para Arendt como progreso y ruina, y decantarse por una u otra es simple cuestión de la necesidad. Es así como el pasado y el futuro presionan al "Él" de Kafka, y éste finalmente escapa. Es este "Él" la ejemplificación del filósofo que tanto critica Arendt, aquel que se aleja del mundo, de participar en él, y lo contempla en la distancia⁸⁵. Se halla en un pequeño espacio, en "el vacío del presente". Trata de explicar la experiencia del presente en su mayor concreción, en su propia fugacidad. El presente entendido como el tiempo de la acción, y ésta a su vez entendida como algo diferente del trabajo. La acción es pues la capacidad de interrumpir la serie causal y de introducir lo nuevo. La acción sería diferente del trabajo, instantánea, no deja huella, y su máxima prerrogativa es que es efímera y arriesgada, no hay vuelta atrás.

A continuación, la obra continúa con una serie de ensayos diferentes donde aborda una serie de temas a tener en cuenta como son la tradición y la época moderna, la violencia, comprensión y política, el totalitarismo, la verdad y la política, etc.

Arendt define el surgir de la filosofía política en el momento en el cual el filósofo se apartó de la política y después regresó para imponer sus normas⁸⁶. Y el fin llega con el intento de Marx de apartarse de la filosofía para "llevarla hacia delante" en el campo político. La filosofía marxista invirtió la jerarquía tradicional de pensamiento y acción, obligando a Marx a contradicciones, es decir, a las predicciones de lo que ocurrirá, a esa utopía.

Así, la sociedad ideal de Marx cuenta con dos conceptos diferentes unidos: la sociedad sin clases y el Estado. La combinación de una sociedad sin Estado y casi sin trabajo adquirió en Marx la importancia del ideal de la humanidad, gracias a la connotación tradicional de ocio como la dedicación a objetivos más altos que el trabajo o la política.⁸⁷ Pero el ideal de una sociedad sin clases, sin Estado y sin trabajo nació de la conjunción de dos elementos nada utópicos: de la percepción de ciertas tendencias del presente, que ya no podían entenderse dentro del marco de la tradición y los conceptos e ideales tradicionales

⁸⁴ BOELLA, Laura. "Hannah Arendt", *Pensar con el corazón*, Laura Boella (ed.), Narcea, Madrid, 2010, pág. 24

⁸⁵ *Ibidem*, pág. 26

⁸⁶ ARENDT, Hannah (1996), *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, D.L., Barcelona, pág. 23

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 25-26

con los que Marx las entendió e integró.⁸⁸ Como resultado tenemos que "el trabajo creó al hombre". No fue Dios. El hombre se crea a sí mismo en la medida que es un ser humano. Es el "animal laborans". Por consiguiente la razón no es el atributo máximo, lo es el trabajo. He ahí la contradicción: la sociedad sin trabajo del ser humano cuyo atributo máximo es el trabajo.

En cuanto a la tradición, la dominación totalitaria rompió la continuidad de la historia de Occidente, la rotura de nuestra tradición es hoy un hecho consumado. Después de Hegel surgieron intentos de apartarse de los esquemas del pensamiento. Este corte entre la sociedad moderna y el siglo XX es lo que preocupa en este apartado a Arendt.⁸⁹

Sobre la violencia encontraremos la relación con la crisis de la autoridad, visible desde el comienzo. Los movimientos políticos, que buscaban reemplazar el sistema de partidos y el desarrollo de una nueva forma totalitaria, se dieron en el fondo de una ruptura que más o menos fue general y dinámica de toda la autoridad tradicional.⁹⁰

La autoridad pre-política que hemos perdido en el mundo moderno no es la "autoridad general" sino una forma muy específica. Se usa la fuerza cuando la autoridad ha fracasado. De esta manera la autoridad y la persuasión las podemos entender como incompatibles, pues mientras la primera establece una jerarquía la segunda busca la horizontalidad. Con la pérdida de la tradición y de la religión se habían convertido en hechos políticos de primer orden. Si se pierde la autoridad se pierde el fundamento del mundo.⁹¹

Entre el Pasado y el Futuro también destaca por su análisis del totalitarismo a través de su diferenciación con respecto a la tiranía o gobierno totalitario que es importante saber diferenciar, ya que una antigua confusión ha sido siempre la identificación liberal del totalitarismo con el autoritarismo y la inclinación a ver tendencias "totalitarias" en cualquier limitación autoritaria de la libertad. Por ello es interesante prestar atención a la definición que Arendt realiza de los tres sistemas de dominación, donde el *gobierno totalitario* (feudal) se presenta como una pirámide, basándose en una desigualdad y una distinción marcada entre la base y la cúspide. Estando la legitimación del poder por encima del propio hombre; *la tiranía* correspondería a una forma igualitaria de gobierno, donde el uno se enfrenta a todos, siendo el todos iguales entre sí. Y finalmente, *el totalitarismo* sería definido como una estructura de capas concéntricas, donde en el centro se sitúa el líder, haga lo que haga será desde dentro de esta estructura. La ventaja que subyace en este sistema es que el

⁸⁸ Íbidem, pág 27

⁸⁹ Íbidem, pág 33

⁹⁰ Íbidem, pág 101

⁹¹ Íbidem, pp. 103-105

movimiento de cada una de sus capas crea la ficción de un mundo normal a la vez que la conciencia de ser algo distinto y radical.⁹²

Así entramos en el tema de la autoridad, donde Arendt lanza una sentencia: “Todos los que llaman "totalitarios" a los modernos dictadores, o confunden el totalitarismo con una estructura autoritaria, o implícitamente están igualando violencia y autoridad.”⁹³ Como hemos podido observar existe una clara diferencia entre gobierno totalitario y una dictadura autoritaria. Totalitarismo como tal sólo es aplicable en el caso de la Alemania nazi y en el de la URSS de Stalin y responde a períodos muy concretos en ambos casos, pues la Alemania de Hitler no fue siempre totalitaria, ni la URSS de Stalin tampoco. Recurre a Aristóteles para así decir: *En la filosofía política de Aristóteles encontramos el segundo intento de establecer un concepto de autoridad en términos de gobernantes y gobernados, un intento de gran importancia para el desarrollo de la tradición del pensamiento político.*⁹⁴

Así entramos en el tema de la verdad y por consiguiente también la mentira. Aquí recupera a Hobbes: *Si entendemos la praxis política en términos de medios-fin podemos llegar la conclusión en apariencia paradójica de que la mentira puede servir a fin de establecer o proteger las condiciones para la búsqueda de la verdad.*⁹⁵ Y en contraste tenemos a Kant: *"la justicia debe prevalecer, aunque todos los pícaros del mundo deban morir en consecuencia."* Entonces Arendt se pregunta *¿pero acaso no está la preocupación por la existencia ante todo?* En la Edad Moderna la verdad no está dada ni revelada, sino que es producto de la mente humana.⁹⁶ De manera que la mentira organizada sería el arma adecuada contra la verdad. Esto revela el conflicto existente entre la verdad y política, que surgió de dos modos de vida opuestos, por una parte de la vida del filósofo (Parménides y Platón) y por otra de la vida de los ciudadanos, es decir, lo que podríamos llamar el *reino de la opinión*^{97 98}

El desplazamiento desde la verdad racional hacia la opinión implica un paso del hombre en singular hacia los hombres en plural, lo que a su vez representa un cambio desde un campo en el que nada cuenta, excepto el "racionamiento sólido" de una mente, un ámbito donde la "fuerza de la opinión" se determine por la confianza individual en el

⁹² Íbidem, pp.109-110

⁹³ Íbidem, pág 113

⁹⁴ Íbidem, pág 127

⁹⁵ Íbidem, pág 240

⁹⁶ Íbidem, pág 243

⁹⁷ Íbidem, pág 245

⁹⁸ "Todos los gobiernos descansan en la opinión" (*Madison*)

"número de los que tienen las mismas opiniones"⁹⁹

Sin embargo, en la actualidad ni la verdad de la religión revelada ni la verdad del filósofo intervienen en los asuntos del mundo. Considerada desde el punto de vista del que dice la verdad, la tendencia consiste en transformar el hecho en opinión, a desdibujar la línea discursiva entre ambos. La verdad filosófica cuando pasa a la calle cambia su forma y se convierte en opinión.¹⁰⁰ Por otro lado la verdad de hecho siempre se encuentra relacionada con otras personas, se refiere a acontecimientos y circunstancias en las que hay muchos implicados, y su naturaleza es política. Puede ser propio de la naturaleza del campo político estar en guerra contra la verdad en todas sus formas. *¿Por qué incluso un compromiso con la verdad de hecho se siente como una actitud anti-política?* La verdad de hecho sería una antítesis de la racional, no es antagonista de la opinión, en resumidas cuentas, sería una verdad a medias.¹⁰¹

3.4. Sobre la revolución (1963)

Fue publicada en 1963 y de nuevo en 1965. En ella se establece un estudio comparativo entre los dos procesos revolucionarios más relevantes del siglo XVIII y que marcaron el porvenir de la Historia Moderna: la Revolución Americana de 1776 y la Revolución Francesa de 1789, siendo el objetivo de Arendt mostrar ambos procesos que, partiendo de la búsqueda de la libertad, dieron resultados muy diferentes. En ambos procesos se pusieron sobre la mesa conceptos políticos de principal importancia (suprimir), que fueron trascendentales para las actuales democracias. Temas como el poder, la violencia, la autoridad, la ley, etc.

El significado de la revolución es un tema central en la obra, y es importante señalar que nada tiene que ver el concepto moderno con el antiguo. En la antigüedad la sociedad estaba familiarizada con el cambio político y con la violencia, pero ninguno daba nacimiento a una realidad enteramente nueva. En las revoluciones modernas podemos encontrar aspectos de la antigüedad, como puede ser la motivación económica y un deseo de lograr por parte del pueblo la igualdad de condiciones.

⁹⁹ *Íbidem*, pág 247

¹⁰⁰ *Íbidem*, pp. 248-250

¹⁰¹ *Íbidem*, 252

El papel revolucionario de la cuestión social cuando en la Edad Moderna los hombres comenzaron a dudar que la pobreza fuera algo inherente a la condición humana y que ello respondiese a la eterna distinción. Una consecuencia directa de la experiencia colonial americana.

Es interesante señalar la escasa influencia que la revolución americana tuvo sobre el continente europeo. Marx sería un claro ejemplo, pues sus teorías serían inaplicables al desarrollo social de Estados Unidos.

Arendt realiza un “volver a pensar la revolución”, pese a que su obra ha sido víctima de reproches, por su desinterés por los hechos históricos, no sólo desde la parte marxista, sino también desde la parte de otras personalidades. Por ejemplo Nisbet hace notar **cómo** en el juicio de la Revolución Americana, en el sentido que habría sido una revolución política, se permite negar, o incluso despreciar decenas de hipótesis historiográficas que hacen referencia a la conflictividad social¹⁰², que Arendt parece no tener en cuenta, considerando la revolución americana, a diferencia de la francesa, como un hito histórico que tuvo lugar de un modo mayormente pacífico y dirigido por los fundadores de la Constitución americana y sin caer en un período de terror como fue el caso de Francia. La obra ha sido acusada de una “ostentosa desenvoltura metodológica”¹⁰³ Se trata de una obra que se caracteriza por su parcialidad en el sentido histórico y sociológico y en algunos aspectos los estudiosos que la critican tienen razón, como André Enegren, que sostiene que Arendt busca una imagen de América excesivamente íntegra y liberada de aquellos gérmenes de deficiencia que dio lugar la Revolución Francesa.

Por otro lado, las tesis a las que llega la obra son un claro ejemplo de la aplicación del método narrativo y de su potencial crítico respecto a una explicación histórica que se vea avalada por la “secuencialidad causal”.¹⁰⁴

Las intenciones que persigue en la obra son el reconocimiento acerca de las posibilidades que le quedan a una política auténtica de afirmarse en la Edad Moderna. En un período que parece ser el escenario del progresivo sofocamiento de la acción política y, con el advenir del totalitarismo, de su extinción. Prestar atención al fenómeno revolucionario supone hacerse con la herramienta para descifrar la historia más recóndita de la época Moderna. De esta manera, Arendt se propone una redefinición del

¹⁰² FORTI, Simona, (1996), *Vida del espíritu y tiempo e la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Feminismos, Cátedra, Madrid, 2001, pág 248

¹⁰³ *Ibidem*, pág 285

¹⁰⁴ *Ibidem*, pág 286

concepto de *revolución*, recuperando el correcto significado del término, que se halla oculto por teorías “subjetivistas”. Una noción relacionada con conceptos de libertad y de poder. Así aclararía que la violencia no es el carácter distintivo de la revolución¹⁰⁵.

En la interpretación que realiza de los fenómenos revolucionarios llega a la conclusión de que no son ni el instrumento ni las etapas necesarias para poder alcanzar la libertad (en el sentido hegeliano). De modo que se posiciona contraria a las teorías continuistas, especialmente a la de tipo marxista. No sólo la revolución no es una fase necesaria en el camino hacia la libertad, sino que también la identificación de ésta con la necesidad tiene un origen fáctico y concreto en los eventos revolucionarios mismos¹⁰⁶.

Busca distanciarse a la simple reducción del fenómeno revolucionario, al proyecto de un sujeto que cambia y crea el curso de los acontecimientos basándose en un acto voluntario de autoafirmación. En este aspecto se establecería una crítica a Sartre y a otros existencialistas. Para Arendt la revolución no se puede decidir, más bien “una buena organización de la acción revolucionaria debe aprenderse en el curso mismo de la revolución, al igual que se aprende a nadar en el agua... irrumpe espontáneamente”¹⁰⁷. El nuevo significado de la revolución sólo se confiere al término una vez que la revolución tiene lugar. Este concepto aparece en 1660 por primera vez, en Inglaterra, algo que en un principio se concibió como una restauración, una recuperación de su antigua libertad, pero que finalmente desembocó en una revolución.

Pero, ¿y el fracaso de las revoluciones? Para Arendt los dos fenómenos dieron resultados bien distintos. Si analizásemos la experiencia revolucionaria en ambos continentes como alternativas contrapuestas, si el caso americano fuese el modelo ideal y por otro lado, el caso francés equivaliese al número de errores a evitar, Habermas tendría razón con su lectura de la obra como un análisis ideológico entre la revolución “buena” y la “mala. Leer *Sobre la revolución* en clave sustancialmente normativa, como hace Habermas, implica ver en la tesis del libro la búsqueda de “disfrazar” la Historia y así encontrar a toda costa la verificación de una nueva *polis*. Simona Forti ve en Habermas una lectura reduccionista, que descuida someter a examen el análisis que hace Arendt de la degeneración de aquel espíritu en el que la “buena revolución” se

¹⁰⁵ Íbidem, pp. 287-288

¹⁰⁶ Íbidem, pág 290

¹⁰⁷ Rosa Luxemburg, 1871-1919. Frase citada textualmente por Hannah Arendt en su obra, *Entre el pasado y el futuro*. Pág 292.

había realizado.¹⁰⁸ La afirmación del sistema representativo americano y la prevalencia de una cultura que se orienta al bienestar material y al consumo de riqueza es la confirmación de cómo la constitución americana no ha sido capaz de mantener el contexto de experiencia que le hizo posible. Lo que ha ocurrido es que ha eliminado el elemento participativo y ha abierto el camino al problema de la representación política, “uno de los problemas cruciales y más espinosos de la política moderna desde las revoluciones y que implica, en realidad, nada menos que una decisión sobre la dignidad misma de la esfera política”.¹⁰⁹ La representación seguiría siendo para la autora una modalidad incompatible con la política “auténtica”, tanto si la entendemos como portadora de los intereses económicos tutelables o como encarnación de la voluntad general. En el primer caso degeneraría en simple administración, en el segundo caso se reafirmaría la vieja distinción entre gobernados y gobernantes que la revolución había intentado abolir con la república.¹¹⁰

La representación, bien como portadora de los intereses económicos tutelables, bien como encarnación de la voluntad general, continúa siendo una modalidad incompatible con la política auténtica. En el primero de los casos daría lugar a la degeneración en administración; en el segundo caso se reafirmaría la vieja distinción entre gobernados y gobernantes (aristotélica) que la revolución había intentado abolir. Incluso los intereses materiales serían motivo suficiente para la aniquilación de la acción política (como sucede en América).¹¹¹

Que América no haya logrado mantener su espíritu revolucionario significa que la fuerza de recuperación de la tradición dominante se ha impuesto al “nuevo” y “aislado” experimento de la *constitutio libertatis*. Quizá el destino al que han llegado los acontecimientos revolucionarios muestran la ineficacia de los giros provocados por las revoluciones. Ni la revolución francesa ni la americana han sido capaces de sacudir el concepto de Estado y de soberanía.¹¹²

¹⁰⁸ FORTI, Simona, (1996), *Vida del espíritu y tiempo e la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Feminismos, Cátedra, Madrid, 2001, pp. 312-313

¹⁰⁹ HANNAH, Arendt, *Sobre la revolución*, cit. pág 236.

¹¹⁰ *Íbidem*, pág. 237

¹¹¹ FORTI, Simona, (1996), *Vida del espíritu y tiempo e la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Feminismos, Cátedra, Madrid, 2001, pág 314

¹¹² *Íbidem*, pág 315

4. LA CUESTIÓN DE LA BANALIDAD DEL MAL

4.1.PRESENTACIÓN

Para Arendt el problema del mal representaría la cuestión fundamental de la vida intelectual de la postguerra en Europa, aunque esta sentencia fue equivocada.¹¹³ Para entender esta tesis es innegable la importancia de los procesos de Jerusalén, donde Adolf Eischmann fue juzgado, procesado y condenado a muerte. Hannah Arendt fue enviada a informar sobre el acontecimiento desde Estados Unidos. De esta experiencia publicó *Eischmann en Jerusalén*, lo que degeneraría en una lluvia de críticas que duraría hasta el final de sus días desde diversos colectivos.

El término *banalidad del mal* surgió a raíz del juicio que en 1961 se llevó a cabo contra Adolf Eichmann, teniente coronel de las SS y uno de los protagonistas del régimen nazi. El teniente coronel, Eichmann, era el responsable de los asuntos judíos y, a diferencia del resto de protagonistas que fueron procesados en Nuremberg, él fue procesado años más tarde tras ser encontrado, “raptado”, deportado a Jerusalén, procesado y finalmente condenado a muerte. Arendt fue enviada a cubrir todo el proceso en nombre del *New Yorker*. El contenido apareció por primera vez en febrero y marzo de 1963 y fue escrito durante el verano de 1962.¹¹⁴ La recopilación de todo el proceso se recoge en la obra de Arendt *Eichmann en Jerusalén* donde no sólo presenta todo el proceso judicial llevado a cabo, sino un análisis mucho más profundo en el cual se analiza la figura de Adolf Eichmann, su vida, sus circunstancias, su participación en el régimen, contextualizándolo en cada momento y tratando de profundizar en su personalidad, buscar una explicación de cómo y porqué llegó a convertirse en el teniente coronel de las SS. Trata de explicar cómo un simple burócrata, alguien del montón, un *ser banal* como él, consiguió llevar a cabo tales atrocidades, si no directamente (ya que una de las mayores dificultades del juicio fue demostrar que había matado directamente a alguien), indirectamente, por su papel en la maquinaria del régimen nazi.

Lo primero que advertimos con el término *banalidad del mal* es que, al analizarlo más profundamente, carece de sentido, pues el *mal* jamás es *banal*. Seguramente utilizó tal expresión por su atractivo impacto inicial, sin embargo cabe

¹¹³ BERNSTEIN, Richard J. “¿Cambió Hannah Arendt de opinión?: Del mal radical a la banalidad del mal.” *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Fina Birulés (ed.), Gedisa, Barcelona, 2000, pág 235

¹¹⁴ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, Debolsillo, Barcelona, 2008, pág 6

matizar, sobre todo tras profundizar en la cuestión, que lo banal es la persona o las personas que dan lugar al mal. Tampoco podemos fiarnos de darle la autoría de tal expresión a la misma Arendt, pues en una serie de correspondencias con Jaspers durante los procesos de Jerusalén, cuando la politóloga se encontraba con el dilema de no querer caer en la demonización de una serie de personajes concretos y responsables del régimen, el mismo Jaspers expresó la misma preocupación y acuñó tal expresión de *banalidad*.¹¹⁵

4.2. LOS PROCESOS DE JERUSALÉN

4.2.1 Proceso de Adolf Eichmann

Adolf Eichmann fue detenido en un suburbio de Buenos Aires, antes de ser deportado a Israel, el 11 de mayo de 1960, compareciendo ante el tribunal el 11 de abril de 1961. Fue acusado de quince delitos distintos entre los que se encontraban haber atentado contra el pueblo judío, crímenes contra la humanidad y crímenes de guerra. Se le aplicó la Ley de Nazis y Colaboradores Nazis de 1950, que en el caso del teniente coronel establecía que “cualquier persona que haya cometido uno de estos [...] delitos [...] puede ser condenada a pena de muerte”.¹¹⁶ Respecto a todos y cada uno de los delitos Eichmann se declaró inocente en el sentido que la acusación le formuló. Este aspecto fue el que llamó la atención de Arendt, ¿en qué sentido se sentía culpable entonces? Parece que el tribunal no profundizó en tal cuestión. Sólo su abogado, Servatius, dio respuesta a este interrogante en una entrevista, donde declaró que Eichmann “se cree culpable ante Dios, no ante la Ley”.¹¹⁷ El mismo teniente coronel nunca corroboró aquello, quizá porque pensaba que él nunca cometió un delito, sino actos de Estado, por lo que ningún otro Estado, salvo el suyo, podía pedirle responsabilidades.

Ante las acusaciones de asesinato Eichmann se pronunció rotundamente inocente “en el sentido en el que se formula la acusación”, y tenía razón si lo vemos desde el punto de vista de que el jamás dio muerte directamente a ningún judío, ni dio

¹¹⁵ ARENDT, Hannah, *Lo que quiero es comprender: sobre mi vida y mi obra*. Trotta, Madrid, 2010, pp.191-205

¹¹⁶ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, Debolsillo, Barcelona, 2008, pág 39

¹¹⁷ *Íbidem*, pág 40

órdenes de hacerlo, “porque simplemente no tuvo que hacerlo”.¹¹⁸ Aunque dejó bastante claro que de haber recibido órdenes hubiera matado a quien sea. Este es el punto de inflexión que da lugar a todo el desarrollo sobre lo banal de la figura de Eichmann. Arendt no tardó en apreciar en aquella figura que estaba siendo procesada, respondiendo con notables signos de desmemoria y remarcando su inocencia ante las acusaciones, que era un ser completamente banal, simple, un burócrata que sólo cumplía órdenes, y hubiera cumplido cualquier orden, en cualquier sistema, bajo cualquier mando superior. Era una pieza más del entramado burocrático de la maquinaria totalitaria, el ser humano deshumanizado, la representación en carne y hueso del individuo preparado para ser ejecutor y víctima si las circunstancias se hubiesen dado. El padre de familia, amante de su mujer e hijos, que sin embargo es uno de los mayores criminales de la Historia. Eichmann siempre habría sido un ciudadano fiel cumplidor de las leyes, y las órdenes de Hitler, que él cumplió con todo celo. Arendt destaca que Eichmann no quería ser como aquellos que luego declaraban haber sido contrarios al estado de cosas y que, en realidad, cumplieron con todo aquello. Los tiempos cambiaban y también Eichmann había adquirido otros puntos de vista y no lo intentó negar, llegando a decir que “de buena gana me ahorcaría con mis propias manos, en público, para dar un ejemplo a todos los antisemitas del mundo.”¹¹⁹ Aunque con ello no quiso expresar arrepentimiento, eso era cosa de niños.

Uno de los temas que más llama la atención es cuando trata de penetrar en la moralidad del acusado. Se le acusó de ser movido por motivos innobles, a lo que Eichmann tenía la certeza de que él no era “un canalla en lo más profundo de su corazón”¹²⁰; y en cuanto al problema de su conciencia él sentía que el peso sobre ella hubiese recaído de no haber cumplido meticulosamente su papel de enviar a la muerte a millones de inocentes. Esto causó un gran impacto, y más cuando sabemos que antes ya fue analizado por seis psiquiatras que lo declararon perfectamente “normal”. Es más, uno de los psiquiatras declaró, textualmente, con respecto al trato con su familia que “no sólo era normal, sino ejemplar”.

Durante el proceso al ex teniente coronel de las SS, a Arendt le surgieron una serie de interrogantes, en primer lugar *¿qué es lo que se juzgaba? ¿A Eichmann como*

¹¹⁸ Íbidem, pág 41

¹¹⁹ Íbidem, pág 44

¹²⁰ Íbidem, pág 46

individuo de carne y hueso o al régimen nazi? Eichmann no fue el monstruo que se quiso presentar sino que era un individuo más, un hombre ordinario incluso despreciado por muchos de sus colegas y jefes. Nunca pudo pasar de ser lo que fue. Pese a todo ello Arendt coincidió plenamente con la sentencia del jurado: pena de muerte para el acusado. Pero surgió un nuevo interrogante, ¿era admisible que el estado impusiese la pena máxima? Aquí la filósofa es cuando apela al pensamiento kantiano además de apoyarse a lo que, una década antes, se trató en Nuremberg. Conectando con todo ello, en la obra apela, en consonancia con otros partidarios, a que las penas no se impongan *ac peccatum* (por pecado) sino *nec ceterum*. (por hechos)

Durante el juicio se plantea un nuevo interrogante crucial: *¿puede volver a darse el Holocausto?* La respuesta de la politóloga es afirmativa, sí, puede volver a ocurrir. De hecho recurre a la contemporánea situación de la alimentación de las armas de destrucción masiva para confirmar que su preludio es acertado. Pero ahí no se agota el enorme caudal de cuestiones que rozan con el derecho y la justicia. Uno de los que trata es la autoría por el dominio sobre un aparato verticalizado de poder bajo la contemplación de la maquinaria nazi. Concluye razonando al igual que los jueces de la sentencia: el grado de responsabilidad aumenta a medida que nos alejamos del hombre que sostiene en sus manos el instrumento fatal. En la escala de responsabilidades de los delitos Eichmann aparece a mitad de camino entre colaboradores y responsables directos.

Otro tema que se trata es la de la aparente imposibilidad del actuar de otro modo al oficial, que a menudo se invocaba por parte de nazis acusados de delitos. *¿Cuál era la suerte del agente que se negaba a participar de actos aberrantes u homicidas?* Descubrimos, sorprendentemente, desde la mano de Arendt, que no existían ningún tipo de represalias contra quiénes se negaban, tan sólo se les castigaba con traslados o trabas en la carrera profesional, pero no mucho más. Todos cumplían con lo que se les pedía. Arendt recuerda como en aquella época todas las decisiones estatales estaban respaldadas en leyes y decretos cuando no en la propia palabra de Hitler, que era considerada ley suprema. Es decir, que todos los actos aberrantes que violaban los derechos humanos formaban parte del ordenamiento jurídico del Estado Alemán entre 1933 y 1945. Arendt declaró que “estábamos en presencia de un Estado criminal”. Y precisamente dentro del sistema de leyes de aquel Estado desobedecer una orden se convertía en un delito a la norma estatal, aunque ésta dijese que debes participar en la matanza de judíos. Si a ello le sumamos la fuerza que ejerce el aparato burocrático del

ejercicio del poder estatal donde hasta lo abyecto es convertido en algo rutinario, desapasionado, *banal*.¹²¹

También profundiza en el tema de la escasísima emergencia de héroes desde las propias entrañas del nazismo. Habla sobre el papel que cumplen los consejeros judíos con los que solía entenderse Eichmann, donde recalca su responsabilidad a la hora de allanar el camino para que la maquinaria de exterminio nazi funcionase a pleno rendimiento. La autora pone la lupa sobre su actuación y emite un juicio lapidario: casi todos ellos traspasaron el límite entre ayudar a huir y colaborar en la deportación de sus representados, sin que la excusa de que el mal menor pudiera ser admisible, dado que la raquítica cifra de supervivientes cancela dicha alegación. Para concluir la autora cree haber demostrado que en aquellas naciones donde hubo una oposición decidida a la deportación, los nazis carecieron de la convicción necesaria para doblegarla. Un comportamiento que la llevó a concluir que el ideal de dureza de los nazis o la apariencia monolítica de todo régimen totalitario no era más que un mito dirigido al autoengaño que ocultaba el cruel deseo de sumirse en un estado de conformidad a cualquier precio. También reserva imputaciones a muchos de los estados sometidos por el yugo nazi con excepciones dignas de mención como Italia, Bulgaria, y especialmente Dinamarca, los poderes punitivos locales fueron puestos con entusiasmo en algunos casos. Nos lleva así al fenómeno del antisemitismo latente en la cultura del centro y Este europeos durante siglos y que explotó bajo los designios de Hitler.

Para finalizar también criticará al tribunal por la falta de una *lex praevia* para juzgar los delitos de los que se acusó al ex teniente coronel.

Sin embargo, lo que nos interesa ahora es analizar que entiende sobre la *banalidad del mal* y su innegable conexión al fenómeno totalitario. Para poder comprender lo banal de este mal debemos prestar atención al mecanismo de terror que fundamenta el totalitarismo y como a través de él los individuos son reducidos. Debemos tener presente que el totalitarismo surge en una sociedad despolitizada. El individualismo burgués ha logrado crear un obstáculo al acaparamiento del poder por un hombre fuerte. Arendt no establece una continuidad entre la democracia burguesa y el

¹²¹ PALOMAR, Jesús (director), *Hannah Arendt y la banalidad del mal*, <http://filosofiapalomar.blogspot.com.es/>, 2013. Consultado: septiembre 2016.

totalitarismo, pero descubre un accidente que es decisivo: el hundimiento de la sociedad de clases y la liberación de las masas y el desinterés colectivo ¹²².

4.2.2. Críticas de la comunidad judía americana.

Tres fueron los temas principales que indignaron a los lectores del libro *Eichmann en Jerusalén*: el concepto de *banalidad del mal*, la crítica hacia los líderes judíos y las dudas sobre la legalidad jurídica de Israel a la hora de juzgar a Eichmann.

Sobre el concepto de *banalidad del mal*, simplemente decir que la polémica tuvo lugar porque, así como el fiscal de Jerusalén retrató a Eichmann como a un criminal, un monstruo con un odio patológico por los judíos, Arendt no lo vió así, sino que retrató al ex teniente coronel de las SS como un hombre normal, un disciplinado, aplicado y ambicioso burócrata que ni siquiera comprendía que era el antisemitismo pese a aplicarlo minuciosamente.¹²³ Sobre los líderes judíos fue dura, y concluyó que de no ser por ellos, habrían muerto muchos menos judíos en la guerra, pero el papel que desempeñaron muchos de estos líderes de colaboración con las autoridades nazis hizo el efecto contrario. Seguramente sus lectores esperaban de ella un apoyo surgido del sentimiento de identidad nacional judía, pero lo que recibieron fue una respuesta racional de quien no da nada por sentado.

El libro de *Eichmann en Jerusalén* fue objeto de algo mucho mayor que la simple controversia. Dio lugar a un intenso debate e incluso una campaña organizada llevada a cabo por los medios de formación de imagen pública y manipulación de la opinión general. Así lo declara la misma Arendt en el *Post Scritum* de la obra.¹²⁴ Esta campaña llamó mucho más la atención que la simple controversia a que dio lugar el libro por sí solo. Las protestas y el clamor se centraron en la “imagen” de un libro que Arendt nunca escribió y tocaron temas de los que no se habló en él. No por ello debemos sentenciar que el debate careciese de interés. Normalmente los manejos de la opinión pública suelen tener finalidades muy limitadas pero en este caso, al tratar temas de gran interés dan lugar a efectos que escapan al dominio y que pueden llegar a dar lugar a consecuencias no previstas ni pretendidas. Aunque lo importante del debate es

¹²² LEFORT, Claude “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Fina Birulés (ed.), Gedisa, Barcelona, 2000, pág 141

¹²³ ZGUSTOVA, Mónica, “El malentendido sobre Hannah Arendt”, *EL PAÍS*, 9 agosto de 2013.

¹²⁴ ARENDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, Debolsillo, Barcelona, 2008, pág 411

que, por primera vez, sacó en primer plano público temas y cuestiones morales de carácter general.

El inicio de toda esta controversia fue consecuencia de llamar la atención sobre el comportamiento de los judíos durante los años en los que se puso en marcha y se llevó a cabo la Solución Final, donde se insistió en la cuestión de si el pueblo judío podía y debía haberse defendido.¹²⁵ Sobre esta cuestión se disparó la idea de “mentalidad de gueto” del pueblo judío para aplicar un comportamiento que ni siquiera fue exclusivo de los judíos, y que no podía por ello ser explicado en méritos de factores específicamente judíos. A ello se le sumaron hipótesis diversas, hasta el momento de que algún individuo recurrió a Freud para atribuir que el pueblo judío tenía un “deseo de muerte”. Esta inesperada conclusión a la que ciertos comentaristas quisieron llegar basándose en la “imagen” de un libro en el que, según decían, Arendt había afirmado que los judíos se habían asesinado a sí mismos. Algo que no se dijo en ningún momento, pues Arendt lo que trató en su momento fue especialmente el papel de los dirigentes judíos, que quedó de manifiesto y también como objeto de la discusión especialmente en el tema de la función que cumplieron, que plantea un importante problema. Sin embargo, el debate surgido al respecto poco contribuyó a su clarificación.¹²⁶ Las clases dirigentes israelitas en aquel momento de debate se hallaron divididas en lo referente al juicio de los líderes judíos. Quiénes más vehemente se expresaron sobre el tema fueron precisamente aquellos que identificaron al pueblo judío con sus jefes, en contraste con la distinción efectuada en casi todos los supervivientes que se podría resumir en las palabras de un ex internado en Theresienstadt: “en general, el pueblo judío se comportó magníficamente; solamente sus jefes fallaron.”¹²⁷ Salieron a la luz voces de quiénes justificaron a los representantes del pueblo judío como si no existiese diferencia entre ayudar a los judíos a emigrar y ayudar a los nazis a deportarlos. Esta elección entre el mal menor y el mal mayor que analizaremos más adelante.

Llegó a plantearse si el objeto principal del proceso era el acusado o las víctimas. Incluso se llegó al punto de afirmar que Arendt cometió el error de prestar interés a la determinación de la personalidad de Eichmann.

Muchos adversarios a Arendt surgieron a raíz del libro, personalidades como

¹²⁵ Íbidem, pág 412

¹²⁶ Íbidem, pág 413.

¹²⁷ Íbidem, págg 413

Isaiah Berlin o Saul Bellow no querían ni verla. Por el contrario, su amiga y escritora, Mc.Carthy publicó en la *Partisan Review* un largo ensayo en apoyo del libro Eichmann en Jerusalén. El libro dio lugar a toda una controversia y debate desde un continente a otro y a día de hoy esta polémica en torno a la figura de Arendt se mantiene.

4.3 ANÁLISIS DE LAS CUESTIONES FUNDAMENTALES

Lo que realiza Arendt es un análisis de una serie de cuestiones ético jurídicas universales que se plantearon durante el juicio de Eichmann. Los primeros capítulos de la obra serán dedicados a la reconstrucción fáctica de la enorme maquinaria burocrática del nazismo, donde Eichmann fue un eslabón más. De esta manera demuestra un profundo conocimiento de los circuitos de poder que hizo posible llevar a cabo la Solución Final del problema judío cuando se volvió realmente totalitario el régimen nazi.

4.3.1 El terror.

Ya en *Los orígenes del totalitarismo* el concepto de violencia como instrumento de dominación aparece definido como la búsqueda de la destrucción del vínculo entre los individuos, atomizándoles, volviéndoles superfluos. En respuesta Arendt reivindica la humanidad, resaltando la importancia del pensar e insistiendo en el concepto por medio de un análisis hermenéutico.¹²⁸

Históricamente existían dos tipos de terror: el de la tiranía y el de la revolución. Ambas con un principio y un fin en el tiempo. La diferencia llega cuando en el totalitarismo se elimina el último rastro de oposición activa o pasiva y el terror se dirige hacia inocentes sin saber porqué, no tiene un fin¹²⁹. Este terror se queda fijado en la propia ley y procede a través de una selección de determinados grupos raciales. Primero fueron los judíos en la Alemania nazi, lo que no quedaría sólo ahí, Hitler ya había

¹²⁸ ELVIRA GARCÍA, Dora y KOHN WACHER, Carlos, (2010), "Hannah Arendt: La vigencia de un pensamiento.", *Revista Enfoques: Ciencia Política y Administración Pública*. Vol. VIII, num. 13, 2010, Universidad Central de Chile, pág 11

¹²⁹ ARENDT, Hannah (2005), *Ensayos de comprensión, 1930-1954: escritos no reunidos de Hannah Arendt*, Caparrós, Madrid, pp. 360-361

planeado su plan de eutanasia¹³⁰ como siguiente paso en la “depuración” de la raza.¹³¹ En las famosas purgas de Stalin podemos también observar otra de las tácticas del terror totalitario, donde ya ni siquiera importa si el prisionero es culpable o no realmente, basta que confiese aquello que se le diga.¹³² La ecuación resultante es simple, el terror como medio al poder, que es el fin, se quebranta, y el terror se convierte en un fin en sí mismo, es la pérdida del sentido. Los campos de concentración representaban el escenario de deshumanización por excelencia, y quien llega a ellos ya es tratado como un muerto. Pero este régimen de terror no se detiene ante nadie, salvo el líder. Quién hoy era el verdugo mañana podría ser la víctima. Esta es la lógica del totalitarismo.¹³³ Representa la radical negación de la libertad. El terror arrasa los límites de las leyes, *todo es posible*, y presiona a todos los individuos, consiguiendo erradicar el amor a la libertad. Su aspecto más terrible es que aglutina a los individuos completamente aislados y los aísla aún más (atomización de la sociedad)¹³⁴. No es difícil al analizar todo esto que nos venga a la memoria la famosa novela de George Orwell, *1984*, que, a fin de cuentas, no deja de ser una crítica a los totalitarismos. Podríamos extendernos en buscar los paralelismos existentes en la práctica real y la experiencia de la novela, si bien no es necesario más que recordar cómo la obra de Orwell retrata a la perfección todo el mecanismo de atomización social, de control de los individuos, de la práctica de purgas, y del terror constante, así como el cambio súbito que existe entre quién fue verdugo y luego víctima, quién sólo era un engranaje de la cadena burocrática y sin embargo era tan culpable como todos en hacer funcionar una maquinaria destinada al mal.

Pero no basta el terror para hacer funcionar el aparato totalitario, se requiere del logicismo, el complemento que atrae a los seres humanos aislados. *Por logicismo* entendemos el razonar sin tener en cuenta los hechos ni la experiencia, el verdadero vicio de la soledad¹³⁵. Es el aislamiento para Arendt la enfermedad de nuestra sociedad.

¹³⁰ Que incluía a los ciudadanos alemanes afectados de enfermedades del corazón y de los pulmones.

¹³¹ ARENDT, Hannah (2005), *Ensayos de comprensión, 1930-1954: escritos no reunidos de Hannah Arendt*, Caparrós, Madrid, pág 363

¹³² Íbidem, pág. 364

¹³³ Íbidem, pág 366

¹³⁴ Íbidem, pág 429

¹³⁵ Íbidem, pág 431

4.3.2. El pensamiento y el juicio.

La radicalización del pensamiento como actividad pura, sin contenido ni resultado, constituye el eje principal de una de las obras de Arendt: *Vida de la mente*. Es en la metáfora del “Él” de Kafka y apoyándose en la imagen del Zaratrusta de Nietzsche donde encuentra las características fundamentales del pensamiento, que es pura actividad, discontinua e intermitente, fruto de la experiencia de un presente que es la actualidad y que rompería con la línea continua del tiempo. Es entonces cuando se nos muestra como una radical postmetafísica: por su convicción de que es la teoría de los dos mundos donde encontramos el único documento de la experiencia del pensamiento, aunque para ello habrá que desmontar algunas de las doctrinas que nos obstaculizan el poder saber que pensaron realmente filósofos como Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, etc.¹³⁶

Pero si algo es fundamental para entender cómo pudo suceder, debemos prestar atención al análisis del pensamiento que realiza a través de figura de Eichmann.

El pensar como tal es un acto que se da de manera plural, en el ponerse en el lugar de los otros (mentalidad ampliada) o relacionando mi pensar con los hechos que involucran al resto. Es en el mundo de las apariencias (no en el sentido platónico), en el mundo cotidiano, el del sentido común. Responde a una necesidad de autoexhibición.¹³⁷ La actividad del pensar aporta un claro sentido “peligroso”, es un peligro en sí mismo. Su función más peligrosa es la ruptura del sentido.¹³⁸ Eichmann no fue sólo incapaz de pensar, sino de reflexionar.¹³⁹ Los actos que cometió fueron monstruosos, pero él, como agente, era totalmente un ser corriente, común, un simple burócrata. Es entonces cuando debemos formular el sentido del pensar en función de lo banal del mal.¹⁴⁰

¹³⁶ BOELLA, Laura, “¿Qué significa pensar políticamente?” *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Fina Birulés (ed.), Gedisa, Barcelona, 2000, pp. 192-195

¹³⁷ BARRIO, Catalina, “La función del pensamiento y el discurso en Hannah Arendt. De los juicios reflexivos a los juicios políticos.” *Asociación Argentina de Investigaciones Éticas*. Universidad Nacional de Mar del Plata, CONICET, Argentina, 2014, pág 111

¹³⁸ *Íbidem*, pág 112

¹³⁹ ARENDT, Hannah (2005), *Eichmann en Jerusalén*, Debolsillo, Barcelona.

¹⁴⁰ BARRIO, Catalina, “La función del pensamiento y el discurso en Hannah Arendt. De los juicios reflexivos a los juicios políticos.” *Asociación Argentina de Investigaciones Éticas*. Universidad Nacional de Mar del Plata, CONICET, Argentina, 2014, pág 114

4.3.3. El mal.

Cuando lo imposible se hizo posible se convirtió en el mal absoluto incastigable e imperdonable que ya no podía entenderse ni explicarse por los motivos malvados tradicionales, a través de la demonización.¹⁴¹ Conviene detenerse a este punto en aquello del “mal absoluto” como dice Bernstein, ya que Arendt en ningún momento se refiere a un mal absoluto, más bien habla del mal radical en el sentido kantiano. ¿Qué es el *mal radical* entonces? Recurriendo al teorizador del mal radical, Immanuel Kant, podemos explicar que es lo que entiende Arendt, pues toma del filósofo alemán tal definición. Así, Kant dice que el hombre vive bajo la presión de dos tendencias, una por la que tiende al bien inteligible (parte racional) y otra en la que es arrastrado por los impulsos destinados a satisfacer sus necesidades (parte sensible) que lo llevan a cometer el mal, porque en el primer caso prevalece el interés universal, y en el segundo solo el particular. Dentro del libre albedrío el ser humano tiene la capacidad de elección entre lo inteligible y lo sensible, entre el bien y el mal. No pueden tener lugar ambas tendencias al mismo tiempo, por lo que, para Kant, lo importante es conseguir que la inclinación “egoísta” a cubrir nuestras necesidades quede subordinada a la inclinación inteligible moral. En conclusión, el ser humano no obraría mal porque sea malo por naturaleza, sino porque su *naturaleza humana* es frágil y se corrompe, pero por propia decisión, encontrándose ahí la raíz del mal. Hay una tendencia innata hacia el mal y a ser ésta innata al ser humano no se la puede combatir mediante leyes humanas que, sin embargo, puedes controlar moralmente dentro del libre albedrío. Si aplicamos esto a la ley vemos que existen una serie de acciones que pueden no tener consecuencias por estar bajo la ley pero que son moralmente malas y, aunque actuar en contra de las leyes es un *vicio*, actuar a favor de esas leyes tampoco puede ser catalogado de *virtud*.¹⁴²

Podemos decir, volviendo a Arendt, que el mal radical ha surgido en relación con un sistema donde todos los individuos se han vuelto igualmente superfluos. Para llegar a ello se necesitan de tres pautas que conducen a la dominación total: matar a las personas jurídicas de los individuos, la preparación de cadáveres vivientes en el asesinato de la persona moral de los hombres y la destrucción sistemática de la

¹⁴¹ BERNSTEIN, Richard J., “¿Cambió Hannah Arendt de opinión?: Del mal radical a la banalidad del mal.”, *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Fina Birulés (ed.), Gedisa, Barcelona, 2000, pág 239

¹⁴² KANT, Immanuel, *La religión de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, pp. 45-48

individualidad.¹⁴³ Así se pregunta *¿cómo puede uno explicar las “acciones monstruosas” que son cometidas por personas que en otras circunstancias parecen tan “normales” y “ordinarias”?*¹⁴⁴ Es fundamental para ello entender las cuestiones morales, si no tenemos en cuenta la renuncia (casi universal) al juicio personal (no tanto de la responsabilidad) es imposible entender lo que realmente ocurrió.¹⁴⁵ Sólo si aceptamos que existe una facultad humana que permite el juzgar racionalmente sin dejarse llevar por emociones o intereses personales y que funciona espontáneamente podemos aventurarnos. Así el tema de la responsabilidad colectiva para Arendt resultaría una manera de banalizar los hechos en sí, pues “donde todos son culpables, nadie lo es”¹⁴⁶. La ejecución de la sentencia de muerte sobre Eichmann generó una amplia oposición argumentada en que podría ser una manera de lavar la conciencia de los alemanes corrientes “y servir para eliminar el sentimiento de culpa de muchos jóvenes alemanes”.¹⁴⁷ Pero la cuestión de la responsabilidad personal de quienes hacen funcionar el aparato burocrático totalitario es algo marginal, de ello saldría el simple “si no lo hubiera hecho yo, lo hubiera hecho otro”. Es la lógica del sistema burocrático, el desvío de responsabilidades como algo rutinario. Así observamos que la burocracia no es sino el gobierno de nadie, quizá la más cruel y menos humana de las formas de gobierno.¹⁴⁸

El caso Eichmann despertó una serie de cuestiones morales, especialmente la preocupación de que el “animal laborans” triunfase sobre el “homo faber”. Dentro de todo esto recurrir a un análisis del juicio se presenta como un acto lógico. Pues del juicio extraemos la moralidad del pensamiento que toca la realidad, es un acto político-moral¹⁴⁹. El juicio sólo adquiere relevancia temática específica cuando sobrepasa claramente el ámbito del método para inundar con nuevos y complejos haces de luz toda la esfera de la experiencia.

Pero la diferenciación entre mal radical y mal menor nos lleva a la peligrosa elección del mal menor sobre el mal mayor, olvidando que, a fin de cuentas, se está

¹⁴³ Íbidem, pág 244

¹⁴⁴ Íbidem, pág 254. Aunque esta cuestión también la podemos sustraer de la obra *Eichmann en Jerusalén*.

¹⁴⁵ ARENDT, Hannah (2003), *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007, pág 55

¹⁴⁶ Íbidem, pág 58

¹⁴⁷ Íbidem, pág 58

¹⁴⁸ Íbidem, pág 60.

¹⁴⁹ BOELLA, Laura, “¿Qué significa pensar políticamente?” *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Fina Birulés (ed.), Gedisa, Barcelona, 2000, pág 178

escogiendo el mal.¹⁵⁰ Aceptar el mal menor es lo que aceptaron las víctimas del totalitarismo desde un principio, por miedo a que las cosas se pusieran peor al no cooperar.¹⁵¹ De manera que el “genocidio” solo es comprensible cuando descubrimos que fue posible dentro del marco del orden legal y que el epicentro de esta “nueva ley” radicaba en la antítesis del quinto mandamiento. Pero esta vez “Matarás”, no a tu enemigo sino a gente inocente que no es potencialmente peligrosa, ni tampoco matarás por necesidad, sino por puro utilitarismo.

La incapacidad del pensar es lo que lleva al más corriente de los individuos a cometer los actos más atroces. Pero *¿qué es el pensar? ¿Y qué es el mal?* Kant distinguió entre el pensar y el conocer. La incapacidad del pensar no se puede entender como estupidez. Existe una estrecha conexión entre la capacidad o incapacidad del pensar y el problema del mal. Si existe, entonces la facultad de pensar debe ser adscrita a todos. El pensar forma parte de la trilogía arendtiana que de las actividades que constituyen la condición humana. Del pensamiento parece venir todo cambio o novedad que podamos introducir en la medida que la acción en el sentido arendtiano, en cuanto libertad, debe ser resultado de una reflexión previa. De ello surge el interrogante acerca de la ubicación del pensamiento en la perspectiva total que Arendt tiene de la realidad humana. Es para ella innegable que no podemos actuar sin pensar y juzgar acerca de la situación en la que nos encontramos sin que intervenga también la voluntad.¹⁵² Si analizamos el pensamiento como facultad Arendt indicará que, a pesar de la crisis que atraviesa la humanidad, podríamos afirmar que “nuestra capacidad de pensar no está en juego; somos lo que los hombres han sido siempre –seres pensantes.”¹⁵³

A este punto convendría recurrir a Sócrates para poder profundizar en este aspecto, resumiendo, nos diría, que el mal sería algo fuera del acto de pensar, sería una deficiencia, una falta de tal acto. Vendría a concluir que el mal no es posible de forma voluntaria, es una ausencia, algo que no es. “Todo el mundo quiere hacer el bien”. El problema es que muchas veces el mal es cometido por gente que nunca se había

¹⁵⁰ ARENDT, Hannah (2003), *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007, pág 60.

¹⁵¹ Íbidem, pág 65

¹⁵² COMESAÑA SANTALICES, Gloria, “El pensamiento como actividad según Hannah Arendt” Utopía y praxis Latinoamericana, Universidad del Zulia, Venezuela, vol.11, num. 35, octubre-diciembre, 2006, pág 16.

¹⁵³ ARENDT, Hannah (1984), *La vida del Espíritu*. Cit. Pág. 22

planteado ser buena o mala.¹⁵⁴ El problema que constituye la prerrogativa clásica del pensamiento es su modo de aventurarse más allá de lo conocido, de hacerse preguntas para las que no existe respuesta: relación con lo infinito, absoluto, eterno.¹⁵⁵ Lo que está claro es que *el mal no engendra el bien y no puede ser su condición*.¹⁵⁶

La incapacidad de pensar no es la “prerrogativa” de los que carecen de potencia cerebral, sino una posibilidad siempre presente para todos de evitar aquella relación consigo mismo. Es el mal de la persona normal, que no tiene especiales motivos, la que hace posible un mal infinito.

Arendt reivindica la capacidad de pensar como elemento central. Preocupada por la potencia de la capacidad de juicio, que constituye el elemento sobre el cual se asienta el actuar moral donde se halla la libertad. Es en el caso de Eichmann donde el fenómeno de los actos criminales y monstruosos no son fruto de la maldad, ni de una condición ideológica determinada. Lo cual nos evidencia la incapacidad auténtica del burócrata de pensar. La privación del juicio conlleva la amnesia sobre la capacidad de distinguir entre el bien y el mal. Como dijo Sócrates, el mal es fruto de la ausencia del pensamiento. Fruto de una ideologización de la sociedad de masas. Eichmann representaría el producto resultante del sistema totalitario, el individuo común, banal, del montón que lleva a cabo acciones sin reflexionar¹⁵⁷. Ha renunciado a su deber político de tomar responsabilidad para el mundo.

4.3.4. El conformismo.

Arendt enlaza lo social con la idea de conformismo social, que es opuesto a la acción política¹⁵⁸ Una clase de conformismo que no necesita amenazas ni violencia, que surge espontáneamente en una sociedad que condiciona a cada uno de sus miembros de

¹⁵⁴ Íbidem, pp. 176-177

¹⁵⁵ BOELLA, Laura, “¿Qué significa pensar políticamente?” *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Fina Birulés (ed.), Gedisa, Barcelona, 2000, pág 187

¹⁵⁶ CANOVAN, Margaret, “Hannah Arendt como pensadora conservadora.” *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Fina Birulés (ed.), Gedisa, Barcelona, 2000, pág 92

¹⁵⁷ ELVIRA GARCÍA, Dora y KOHN WACHER, Carlos, (2010), “Hannah Arendt: La vigencia de un pensamiento.”, *Revista Enfoques: Ciencia Política y Administración Pública*. Vol. VIII, num. 13, 2010, Universidad Central de Chile, pp. 11-12

¹⁵⁸ SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina, *Hannah Arendt: el espacio de la política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003, pág 280

un modo tan perfecto a sus exigencias que nadie sabe que está condicionado.¹⁵⁹ Es pues que la pesadilla europea era que bajo las condiciones de la mayoría la propia sociedad sería su propia opresora, poniendo fin a la libertad individual.

La coerción no violenta, que teoriza Tocqueville, basada en la desaprobación pública resultaría lo bastante fuerte para que aquel situado como “víctima” de ella se encontrase desolado y empujado a la conformidad o a la desesperación. Como una ola que barre cualquier bulto en la arena. Es el peligro del conformismo y su amenaza a la libertad un rasgo común a toda sociedad de masas¹⁶⁰. El dejar de hacer es un acto acreedor de juicio y por ende, la elección de no querer hacer es una de las mayores formas de complicidad con el mal.¹⁶¹

5. CONCLUSIONES

Tras este recorrido por la trayectoria de Hannah Arendt, tanto de su vida como de sus obras, donde hemos podido observar fundamentos básicos de su pensamiento, sus temas más relevantes, así como el desarrollo de sus estudios, tanto desde la propia mano de ella misma, como los análisis a los que han sido sometidas desde diversas corrientes de pensamiento podemos llegar a una serie de conclusiones bien definidas.

En primer lugar, tras analizar la cuestión sobre la banalidad del mal a través del estudio del libro *Eichmann en Jerusalén*, así como los temas que se plantean en el resto de sus obras, con especial mención en *Los orígenes del totalitarismo*, podemos concluir que el pensamiento político de Arendt, influido por sus experiencias personales y una mente brillante dispuesta a indagar en lo más profundo de la cuestión totalitaria entrando en el propio ser humano impulsado a cometer actos de lo más reprochables, no dejó ni deja de representar un interrogante a la hora de encasillarlo ideológicamente. Aceptamos que representaría la tradición del republicanismo cívico, y su defensa de la democracia más directa, subrayando la importancia del espacio público. Dejando esto aparte, lo que verdaderamente nos interesa es la relevancia de su tesis, y si bien la expresión que utiliza es errónea, algo de lo que nos damos cuenta inmediatamente al

¹⁵⁹ ARENDT, Hannah (2005), *Ensayos de comprensión, 1930-1954: escritos no reunidos de Hannah Arendt*, Caparrós, Madrid, pág 510

¹⁶⁰ *Ibidem*, pág 511.

¹⁶¹ CANOVAN, Margaret, “Hannah Arendt como pensadora conservadora.” *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Fina Birulés (ed.), Gedisa, Barcelona, 2000, pág 93

pensar detenidamente sobre la expresión banalidad del mal, que, incluso leyendo y analizando lo que ella entendió por tal concepto, descubrimos que para nada el mal es algo banal. Si nos apoyamos sobre la definición kantiana del mal, o sobre la definición socrática, el mal no es sino un impulso natural de cubrir nuestras necesidades que llevan a actos que podríamos definir como “egoístas”; o simplemente podemos entender el mal como una deficiencia del bien. Por tanto, y de acuerdo con Arendt, lo banal es la persona que comete el mal. A menudo, y de esto se peca, en el estudio de la Historia, como algo lineal, protagonizado por una serie de individuos concretos, con nombre y apellidos, que pueden ser o héroes o villanos, caemos en el error de pensar que los actos más atroces son fruto del juego de estas personalidades diabólicas que parecen protagonizarlos, y dejamos de prestar atención a un estudio más profundo, más filosófico de la cuestión, el *porqué* fue posible. Que Eichmann, Himmler, Hitler, Stalin, o quien sea, cometieron actos atroces es indiscutible, pero la diabolicización de estos individuos concretos sin prestar atención a las personas anónimas que participaron es caer en la injusticia, el conformismo y la culpa generalizada (que al final resta importancia a los hechos). La crítica feroz que Arendt sentencia contra la burocracia no es algo que deba dejarse pasar por alto y es muy aplicable a nuestros días, si bien con mesura, pues no podemos comparar a un funcionario público detrás de la ventanilla que pone sellos, con alguien responsable de dar la orden a los trenes que iban a los campos de exterminio. Sin embargo, ambas figuras forman parte de la burocracia, y si bien sus contextos son muy diferentes, cabría preguntarse, dadas las circunstancias, si quien pone sellos lo haría también bajo otro régimen. Eichmann jamás mató a nadie directamente, tampoco lo reduciremos al simple “cumplir órdenes”, pero tampoco podemos catalogarle como un antisemita patológico, o un mal lector del pensamiento kantiano (que lo fue), él era un burócrata que quería crecer en su carrera, y si no pudo ascender más fue precisamente porque no era un asesino, ni entendía la magnitud de las cosas que hacía, en cualquier otro contexto quizá hubiera tenido más suerte en su carrera, pero hubiera sido la misma persona fruto del aislamiento y la falta de reflexión y pensamiento, y eso se logra también bajo un sistema capitalista alienante.

En segundo lugar, es fundamental la innegable importancia de las teorizaciones que Arendt realiza sobre el totalitarismo, estudios que en la actualidad son, sin lugar a dudas, fundamentales para la comprensión del fenómeno y piedra angular para los estudios filosóficos y políticos, además de históricos y sociológicos. No es una limitada

definición del totalitarismo, sino algo mucho más profundo que penetra en la mente de los individuos que, como masa, hicieron posible su éxito y llevaron a romper con la Historia y a tambalear los cimientos de toda una construcción teórica que explicaba el mundo y que de la noche a la mañana perdió sus cimientos y nos dejó “sin apoyaturas”. Reducir el fenómeno a una simple demonización de una serie de individuos que, junto a un líder, dominaron todo un país, es más, llegaron a controlar una gran parte del territorio europeo y llevaron a cabo actos de lo más brutales, sería caer en una banalización de algo que fue mucho más allá. El totalitarismo fue algo mucho más fuerte, fue la atomización de los seres humanos, la deshumanización, la máxima burocratización de la sociedad. Logró no sólo el dominio político, sino el dominio de las personas, en tanto que logró convertirlas en parte de una maquinaria perfectamente estructurada y en continuo movimiento con la aspiración a la dominación total y fundamentada en parámetros de odio, violencia y terror. Preguntarse cómo tuvo éxito es la base de todo el planteamiento, pero sobre todo por qué tuvo lugar, por qué a los judíos, por qué no hubo una resistencia por parte de los ciudadanos. Es curioso como al final de la guerra nadie estaba de acuerdo y sin embargo, todos fueron cómplices. Quizá la respuesta sea bien sencilla: aceptar que tú realidad, desde tu pequeño círculo de burócrata, trabajador, padre/madre de familia, que tiene que cuidar de los suyos, a costa de dar cuerda a una maquinaria de matar, bajo el pretexto de “si no lo hago yo, lo hará otro” (aquí viene a la memoria la película del “Verdugo” de Berlanga), aceptar la realidad, que, “yo, padre de familia, que quiero a mi mujer y a mis hijos” estoy “contribuyendo a matar a millones de inocentes” es aceptar una realidad inaceptable que, o bien uno no es capaz de poder reconocer o, de hacerlo, la única alternativa es el suicidio. Es más, si directamente le dijésemos a cualquiera de aquellos burócratas que, hicieron posible aquello, que se hicieran cargo de sus responsabilidades directas y respondieran, la mayor parte se sentirían traicionados, no lo aceptarían, más bien, no las reconocerían. Individuos como Adolf Eichmann, que no eran capaces de matar directamente a nadie, que les repugnaba el sadismo de los campos de concentración (como bien declaró en el juicio de Jerusalén), que eran *don nadies*, no serían capaces de asimilar la acusación de *asesinos*, ni de partícipes, ni colaboradores. Eso, o caerían, como de hecho ha sucedido, en la culpabilidad general, porque, “donde todos son culpables, nadie lo es”. Pero cualquiera de esos individuos, como Arendt trató de hacer ver con su análisis del Juicio de Jerusalén a través de la figura de Eichmann, en cualquier otro sistema habrían actuado igual, quiero decir, eran simples piezas de una

maquinaria burocrática, víctimas de la atomización social y el aislamiento, del cumplimiento de sus funciones como “buenos ciudadanos”. La mayor parte de esa masa eran personas normales y corrientes, y de forma personal y privada, jamás habrían matado a nadie. ¿Es entonces el *mal mayor* un déficit del actuar humano? ¿Es la consecuencia del actuar sin pensar? ¿Es simplemente un fallo del bien como decía Sócrates? Si individualmente preguntásemos a cualquiera de esos individuos, o a cualquier persona actualmente, por la calle, seguramente nadie sería capaz de hacer algo tan horrible directamente.

En tercer lugar, considero fundamental dejar algunas conclusiones respecto a cómo entiende Hannah Arendt a Marx, sobre todo en el punto en el que concluye que éste se contradijo al defender una sociedad sin trabajo cuando a su vez afirmó que éste era el atributo principal del hombre. Cuando Marx se refiere al trabajo establece una distinción fundamental, siendo el trabajo asalariado, donde el proletario trabaja para el dueño de los medios de producción y por tanto pierde la autoría de su trabajo, aquel que quiere abolir, pues queda alienado por el modo de producción capitalista. El trabajo se fusiona con el producto, obteniendo un valor, que pertenece al capitalista, el cual se apropia de él. En consecuencia el trabajador, cuanto más produce, más pobre se vuelve, y menos poder adquiere, ya que entran en contraposición intereses de clase. Cuanto más exterioriza en el objeto más pierde de sí mismo, perdiendo riqueza interior. El trabajo se vuelve un medio de subsistencia, y no una manifestación de la personalidad del obrero, y depende totalmente de ello para su conservación, pero siempre como obrero, no como hombre. Es más, pierde el acceso a los medios de subsistencia que de por sí, la naturaleza ofrece. Es éste, y no otro trabajo, el que Marx quiere abolir. Sin embargo, sí es acertada su crítica en otros aspectos, como la búsqueda de reglas fijas en la Historia o tratar de “prever” lo que iba a suceder. Y pese a otras tantas críticas y “diálogos” que mantuvo con Marx, jamás se atrevió a negar la importancia de sus planteamientos para el mundo y su relevancia. Algo que parece que actualmente a más de uno le escuece y busca abolir o *borrar de la memoria colectiva*.

BIBLIOGRAFÍA

Monografías

- ARENDDT, Hannah** (1963), *Eichmann en Jerusalén*, Debolsillo, Barcelona, 2008
- ARENDDT, Hannah**, *Ensayos de comprensión, 1930-1954: escritos no reunidos de Hannah Arendt*, Caparrós, Madrid, 2005
- ARENDDT, Hannah** (1961), *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, D.L., Barcelona, 1996
- ARENDDT, Hannah** (1951), *Los Orígenes del Totalitarismo*, Alianza, Madrid, 2015
- ARENDDT, Hannah** (1993), *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997
- ARENDDT, Hannah** (2003), *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007
- ARENDDT, Hannah** (1963), *Sobre la revolución*, Alianza D.L., Madrid, 1988.
- ARENDDT, Hannah** (1971), *Vida del Espíritu*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984.
- BERNSTEIN, Richard J.**, “¿Cambió Hannah Arendt de opinión?: Del mal radical a la banalidad del mal.”, *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Fina Birulés (ed.), Gedisa, Barcelona, 2000
- BOELLA, Laura**, “¿Qué significa pensar políticamente?” *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Fina Birulés (ed.), Gedisa, Barcelona, 2000
- CANOVAN, Margaret**, “Hannah Arendt como pensadora conservadora.” *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Fina Birulés (ed.), Gedisa, Barcelona, 2000
- ESPÓSITO, Roberto**, “¿Polis o comunitas?” *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Fina Birulés (ed.), Gedisa, Barcelona, 2000
- FORTI, Simona**, (1996), *Vida del espíritu y tiempo e la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Feminismos, Cátedra, Madrid, 2001,

GINER, Salvador, “Hannah Arendt. Un recuerdo personal.” *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Fina Birulés (ed.), Gedisa, Barcelona, 2000

KANT, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1985,

LEFORT, Claude, “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Fina Birulés (ed.), Gedisa, Barcelona, 2000

SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina, *Hannah Arendt: el espacio de la política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003

Artículos

BARRIO, Catalina, “La función del pensamiento y el discurso en Hannah Arendt. De los juicios reflexivos a los juicios políticos.” *Asociación Argentina de Investigaciones Éticas*. Universidad Nacional de Mar del Plata, CONICET, Argentina, 2014

COMESAÑA SANTALICES, Gloria, “El pensamiento como actividad según Hannah Arendt” *Utopía y praxis Latinoamericana*, Universidad del Zulia, Venezuela, vol.11, num. 35, octubre-diciembre, 2006, pág 16.

ELVIRA GARCÍA, Dora y KOHN WACHER, Carlos, (2010), “Hannah Arendt: La vigencia de un pensamiento.”, *Revista Enfoques: Ciencia Política y Administración Pública*. Vol. VIII, num. 13, 2010, Universidad Central de Chile.

JERADE DANA, Miriam (2014), “Nacionalismo y antisemitismo. Hannah Arendt sobre la cuestión judía y el Estado nación”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, septiembre-diciembre de 2015, 225.

KOHN WACHER, Carlos, “Teoría y práctica del republicanismo cívico: La perspectiva arendtiana”, *Filosofía Unisinos*, mayo-agosto, 2005.

SANABRIA CUCALÓN, María C., “ El carácter preventivo del mal mediante la facultad de pensar y de juzgar desde la perspectiva de Hannah Arendt”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 68, 2016, 101-114.

SKLAREVICH, Sergio., “Un recorrido por la obra de Hannah Arendt”, *La Trama de la Comunicación*, vol. 7, Anuario del Departamento de Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencia Política y RR. II., Universidad Nacional de Rosario.

VILLALOBOS FINOL, Orlando, “El concepto de verdad en Hannah Arendt. Una lectura de la óptica de la comunicación” *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Escuela de Comunicación Social. Universidad del Zulia.

Filmografía

VON TROTTA, Margarethe, *Hannah Arendt*, Alemania, 2012.

PALOMAR, Jesús, *Hannah Arendt y la banalidad del mal*, 2013.