



UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

La Acción como Clave Ética, Política y
Antropológica
en el Pensamiento de Hannah Arendt

D. Francisco Peña Sánchez

2013

*Dedico esta tesis doctoral
a todos mis seres queridos y
a todos los que me han ayudado
a hacer el camino y ser el que soy*

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

La Acción como Clave Ética, Política y
Antropológica
en el Pensamiento de Hannah Arendt

Presentada por **D. Francisco Peña Sánchez**

Dirigida por **Dr. Urbano Ferrer Santos**

2013

ÍNDICE

PRÓLOGO	7
INTRODUCCIÓN.....	10
CAPÍTULO I. ITINERARIO BIOGRÁFICO E INTELECTUAL.....	15
I.0. JUSTIFICACIÓN	18
I.1. SEMBLANZA BIOGRÁFICA DE HANNAH ARENDT	19
I.1.1. Vida de una chica judía en Alemania (1906-1933).....	19
I.1.2. Años de exilio en Francia (1933-1941).....	23
I.1.3. Primeros años en Estados Unidos (1941-1951)	26
I.1.4. Vida como ciudadana estadounidense (1951-1961).....	29
I.1.5. Vida intelectual en EEUU (1961-1975).....	35
I.2. INFLUENCIAS INTELECTUALES DE HANNAH ARENDT.....	40
I.2.1. Posicionamiento frente al existencialismo	40
I.2.2. La influencia de Heidegger y Jaspers.....	42
I.2.3. Otras influencias: Max Weber, Agustín de Hipona, Kant.....	47
I.3. OBRAS MÁS RELEVANTES DE HANNAH ARENDT	50
I.3.1. Los orígenes del totalitarismo (The Origins of Totalitarianism, 1951)	52
I.3.2. La condición humana (The Human Condition, 1958).....	54
I.3.3. Eichmann en Jerusalén (A Report on the Banality of Evil, 1963).....	56
I.3.4. Sobre la revolución (On Revolution, 1963)	57
I.4. LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT	60

CAPÍTULO II. APROXIMACIONES AL CONCEPTO DE ACCIÓN	67
II.1. LA ACCIÓN EN EL CONTEXTO DE LA <i>CONDICIÓN HUMANA</i>	69
II.1.1. Vida activa y vida contemplativa.....	69
II.1.2. Interpretaciones de la labor y el <i>animal laborans</i>	73
II.1.3. El trabajo del <i>homo faber</i> y la construcción del mundo	90
II.2. LA ACCIÓN Y SUS RASGOS DEFINITORIOS	100
II.2.1. Acción y pluralidad.....	100
II.2.2. Acción y natividad	106
II.2.3. Acción y discurso.....	110
II.2.4. Acción y sociedad	114
II.2.5. Acción y narración.....	117
II.2.6. Acción y agente social	122
II.2.7. La acción en su dimensión agonial y deliberativa	126
II.2.8. Acción y ciudadanía.....	135
CAPÍTULO III. ACCIÓN E HISTORIA	140
III.1. LA ACCIÓN EN LA HISTORIA	142
III.1.1. La acción y su transformación en la historia: acción y contemplación.....	142
III.1.2. La relevancia de las acciones y el objeto de estudio de la historia.....	146
III.2. GRECIA: LA ACCIÓN Y SU CONCRECIÓN EN LA <i>POLIS</i>	152
III.2.1. La <i>polis</i> y la pervivencia de las acciones.....	153
III.2.2. Acción y <i>polis</i> en Sócrates, Platón y Aristóteles	157

III.3. EDAD MEDIA: LA ACCIÓN COMO CONTEMPLACIÓN	165
III.3.1. La disolución de la <i>polis</i> y el auge de la contemplación	165
III.3.2. El sentido histórico-narrativo del tiempo y la acción	168
III.4. EDAD MODERNA: LA ACCIÓN COMO PRODUCCIÓN	172
III.4.1. La reducción de la esfera pública de acción	172
III.4.2. Las nuevas coordenadas del hombre y su acción	176
III.4.3. La introspección del pensamiento moderno y de la acción	179
III.4.4. Las inversiones de la contemplación y la acción.....	184
III.4.5. La acción en el marco del pensamiento político y la tradición filosófica	186
III.4.6. El concepto de Historia en la Modernidad y la Antigüedad.....	190
III.4.7. La Historia como proceso.....	194
CAPÍTULO IV. ACCIÓN Y POLÍTICA.....	197
IV.1. A la búsqueda de un método de análisis político en Arendt	199
IV.2. La crítica de la ciencia política positivista	202
IV.3. La comprensión y el análisis político	211
IV.4. La política y la confrontación con la filosofía.....	220
IV.5. El lugar de la política	226
IV.6. La política en su relación con el poder y violencia	235
IV.7. La legitimidad de la política: autoridad y soberanía	248
IV.8. La política y la revolución.....	255
IV.9. La responsabilidad en política.....	257
IV.10. La política y su relación con la verdad.....	266
IV.11. La política y la cuestión de la guerra.....	270

IV.12. La política y la libertad.....	273
V. CONCLUSIONES FINALES	282
VI. BIBLIOGRAFÍA.....	306
VI.1. Bibliografía de Hannah Arendt	307
VI.2. Bibliografía sobre Hannah Arendt	310
VI.3. Bibliografía complementaria.....	318

PRÓLOGO

Las personas no comenzamos, ni tampoco terminamos, una tesis doctoral por casualidad. Sino que se han de dar muchos hechos causales y motivaciones externas e internas para concluirlos. Entre mis motivaciones a la hora de abordar este estudio ha influido el pensamiento social o la teoría de la acción social en Alfred Schutz y el multiculturalismo de Charles Taylor, temáticas que abordé cuando a finales del pasado siglo XX cursaba mis estudios de filosofía en la Facultad de Filosofía de Murcia. En sendos trabajos dirigidos por el catedrático D. Urbano Ferrer Santos, al que tanto le debo en mi formación y desarrollo como investigador, noté un déficit en el orden político, ya que faltaba el elemento configurador de la comunidad política para estudiar la acción social. A este respecto, en los cursos de doctorado, ya cursados en el nuevo siglo también en la propia Facultad de Murcia, pude vislumbrar que Hannah Arendt podía proporcionar esa clave política a través del concepto de acción, enriqueciendo así los puntos de vista de Alfred Schutz y de Charles Taylor.

Del mismo modo, ya había leído con fruición *La condición humana* de Hannah Arendt y me agradó bastante encontrar unas pautas interesantes para explicar el enmarque político de la acción en la historia. Es decir, con Arendt se entiende cómo se desarrolla la política, observada como acción y discurso en las diferentes situaciones políticas en las que nos encontremos: tanto en democracia

como en regímenes totalitarios. Este enfoque de la acción humana dentro de las coordenadas políticas se configuraba como el contrapunto perfecto a la visión de la historia y el pensamiento occidental.

La vida académica y la participación en jornadas y congresos fue otro de los acicates que me impulsaron a continuar con la investigación. En este sentido, tuve la oportunidad de participar en un congreso de fenomenología en Sevilla en el año 2000, donde pude exponer y publicar mi primera comunicación en unas actas. En la actualidad, mi itinerario profesional me ha llevado a conseguir la plaza de docente en secundaria, aunque no en la especialidad de filosofía, sino en música, lo que me ha permitido tener la estabilidad necesaria para poder dedicar el tiempo que toda investigación requiere.

Este último párrafo del prólogo lo reservo para las personas a las que quiero agradecer y dedicar esta tesis. Mi más sincero agradecimiento a D. Urbano Ferrer Santos, porque más allá de su condición de profesor y catedrático, ha sido mi guía, dicho con mayúsculas, en el arte de filosofar, de investigar las cuestiones en profundidad desde diferentes puntos de vista, destaco especialmente su capacidad para animarme a descubrir a Hannah Arendt y mantener la ilusión por un trabajo investigador realmente estimulante. No quiero olvidar al que despertó mi vocación filosófica, el ahora catedrático de enseñanza secundaria, D. José Luis Gil de Pareja Otón. A principios de los años noventa del

pasado siglo, yo cursaba 3º de BUP y COU en el Instituto Juan Sebastián Elcano de Cartagena, y él impartía filosofía. Me descubrió todo un universo, el de la filosofía, que me permitió entender mejor el mundo en el que vivimos e intentar ser mejor persona. Quiero también agradecer a mi amigo Ángel Simón Millán Moreno el haber compartido conmigo la vocación filosófica y el impulso para terminar, animándonos el uno al otro en nuestra hazaña, la Licenciatura en Filosofía. A mi abuela Josefina Canillas, que por los azares de la guerra civil española vio truncados sus estudios y no pudo realizar la carrera de derecho que tanto anheló, le deseo que a sus noventa años de edad pueda sentirse orgullosa de que su amor por los libros ha contagiado a uno de sus nietos, hasta el punto de concluir un doctorado. Finalmente, mi más fuerte agradecimiento a mis padres, Francisco y María Angustias, que lo han dado todo por estar siempre ahí apoyándome en mis estudios y ayudándome a caminar en la vida. Y a mi esposa, Ana Isabel, que con su generoso empujón final me ha permitido terminar este trabajo.

En Cartagena, abril de 2013

INTRODUCCIÓN

Con la presente tesis doctoral me propongo demostrar que la categoría de acción de Hannah Arendt es una de las categorías más fructíferas y englobadoras para interpretar la política y la historia occidental. En efecto, esta categoría es el eje central de obras capitales como *La condición humana* o *Los orígenes del totalitarismo*. Ella, la acción, es el concepto fundamental donde confluyen los diferentes hilos conductores de la obra de Arendt: tales son la diferencia entre contemplación y acción; las relaciones entre lo privado y lo público; la labor, el trabajo y la acción política, como categorías clasificatorias de la acción humana; o la discusión con las distintas interpretaciones históricas de la acción y la política. Como toda investigación, esta tesis doctoral nace de una pregunta que vamos a intentar formular de la siguiente manera: ¿Posee el concepto de acción en el pensamiento de Hannah Arendt el suficiente carácter vertebrador como para explicar parte importante de la historia y la política de Occidente?

Una vez expuesta la cuestión última de esta investigación, es oportuno señalar otros objetivos específicos que se persiguen con este trabajo investigador, y que paso a enumerar:

- Conocer más en profundidad el pensamiento de Hannah Arendt.

- Explicar fenómenos históricos y actuales tales como la globalización y el multiculturalismo.
- Averiguar la plasmación de la libertad, la dignidad o la novedad de lo humano en los fenómenos sociales.
- Situar a Arendt en el debate de la Filosofía de la Cultura y de la Filosofía Política, su puesto entre el liberalismo, el socialismo o la teoría de la sociedad civil.

Este estudio monográfico no puede abordarse sin su contextualización biográfica y epocal, por lo que dedico el primer capítulo al perfil biográfico e intelectual que condiciona las obras de Arendt. En ellas se advierte el sello original de Hannah Arendt, a partir del magisterio recibido de Jaspers y de Heidegger, y de sus estudios primerizos sobre la Filosofía de la Historia de San Agustín, con ocasión de su Disertación sobre *El concepto de amor en Agustín de Hipona*. La vida e inquietudes de la autora, que están marcadas por su origen judío y la necesidad de huir e interpretar el fenómeno nazi, se plasman en sus obras de referencia como la citada *La condición humana*, *Los orígenes del totalitarismo*, *Eichmann en Jerusalén* o *Sobre la revolución*, entre otras. La recepción de su pensamiento entre sus contemporáneos y en pensadores posteriores también está recogida en este primer capítulo, ya que es interesante observar cómo ha sido entendida o malentendida, entre otras, su controvertida tesis sobre la banalidad del mal, cuando cubrió como reportera el juicio a

Eichmann, un jerarca nazi juzgado en la ciudad de Jerusalén. Son cuestiones de calado ético innegable, por más que, como veremos, la mirada de la autora se detiene más en los aspectos políticos y antropológicos de la acción humana.

El segundo capítulo tiene como objeto el estudio detallado del concepto de acción en sus obras centrales y en distintos ensayos recopilados sobre temas de Filosofía de la Historia, la educación, la libertad en la Antigüedad y en la Modernidad, preferentemente en un marco organizativo-político. Primeramente, se aborda la distinción que la autora ofrece de forma sistemática entre labor, trabajo y acción. La segunda parte del capítulo trata de enmarcar la acción desbrozando los caracteres antropológicos que la definen, como son la pluralidad, la libertad, la natividad o el discurso. La acción no se puede entender como un conjunto cursos de acción solitarios, sino que requiere de un escenario humano en la que nos mostramos mediante nuestro discurso y nuestra acción.

En el capítulo tercero, y utilizando como herramienta interpretativa la acción, tratamos de explicar los distintos modos de entender la Historia: desde los griegos hasta el presente; la proyección de categorías éticas sobre los fenómenos histórico-políticos y su relación con los rasgos antropológico-existencialistas, como la natalidad y la muerte, entre otros. En Arendt, podemos identificar tres grandes paradigmas históricos de concreción de la acción: Grecia, Edad Media y Edad Moderna. En el primero, la acción se focaliza en la vida

política de la *polis* griega. Es una acción que ayuda a configurar las ciudades griegas, pero que entra en decadencia en la Edad Media, donde se va imponiendo la vida contemplativa a la acción. La Edad Moderna será otro gran vértice de atención de Arendt, porque muestra la transformación de la acción en los procesos productivos modernos.

El último capítulo está encaminado a estudiar las influencias que Arendt habría proyectado en el pensamiento contemporáneo en diferentes campos, tales como la corriente filosófico-política denominada republicanism, o el posible diálogo con otras posturas políticas, como el comunitarismo o el liberalismo. Pretendemos abordar igualmente otros problemas colaterales en relación con el eje central de la acción en sus vertientes ética, política, social, histórica y antropológica. En definitiva, se trata de emplear la acción como una categoría que posibilite explicar los temas clásicos de la filosofía política, tales como el poder, la violencia, la autoridad o la soberanía. Y, de este modo, poder observar la versatilidad del complejo concepto de acción cuando se enfrenta a las cuestiones no sólo históricas, sino políticas.

Por fin, dos observaciones. En primer lugar, quisiera hacer constar que no se trata de un recorrido completo por su obra, sino que me he ceñido a los aspectos relacionados con el polifacético tema de la acción. Es por lo que he prescindido en la línea argumentativa central de algunas obras relevantes de la

autora, como *Ensayos de comprensión* o *La vida del espíritu*, por más que las haya situado en la peripecia intelectual de H. Arendt dentro del primer capítulo. Y, segundo, como se verá en el curso de la investigación, los tres motivos que dan título a la tesis, a saber, el ético, político y antropológico, como concernientes a la acción, no se pueden abordar por separado, sino que el aspecto ético destaca sobre todo en relación con las distintas formas de degradación de la acción (en especial, los totalitarismos) y el aspecto político está continuamente presente en su enlace con la dimensión antropológica de la acción, frente a toda forma organizativa externa. Asimismo, se ha atendido a la contextualización histórica de estos conceptos, dependientes a su vez de un concepto de historia que ha variado en las distintas épocas en función del modo en que respectivamente se hayan venido aproximando a la acción.

CAPÍTULO I

ITINERARIO BIOGRÁFICO E INTELECTUAL

“Hannah Arendt no es calificable con ninguno de los ‘ismos’ al uso, y precisamente por eso ha vuelto a aparecer en escena en los últimos años, en los que con cierto dramatismo hemos tomado conciencia de la heterogeneidad de las viejas herramientas conceptuales y de la experiencia política del siglo XX”.

FINA BIRULÉS, *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*

TABLA 1. Abreviaturas más utilizadas para las obras de H. Arendt

ABREVIATURA	OBRAS
[CH]	<i>La condición humana</i> , Paidós, Barcelona, 1993. (<i>The Human Condition</i> , University of Chicago Press, Chicago, 1958.)
[CK]	<i>Conferencias sobre la filosofía política de Kant</i> , Paidós, Barcelona, 2003. (<i>Lectures on Kant Political Philosophy</i> , Chicago University Press, Chicago, 1982.)
[CR]	<i>Crisis de la República</i> , Taurus, Madrid, 1973. (<i>Crises of the Republic</i> , Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1972.)
[DH]	<i>De la Historia a la Acción</i> , I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1995.
[EJ]	<i>Eichmann en Jerusalén</i> , Lumen, Barcelona, 2000. (<i>Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil</i> , Viking Press, Nueva York, 1963.)
[EPF]	<i>Entre el pasado y el futuro</i> , Península, Barcelona, 1996. (<i>Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought</i> , Viking Press, Nueva York, 1961.)
[HTO]	<i>Hombres en tiempos de oscuridad</i> , Gedisa, Barcelona, 1992. (<i>Men in Dark Times</i> , Harcourt, Brace & World, Nueva York, 1968.)
[OT]	<i>Los orígenes del totalitarismo</i> , vol. I. Antisemitismo; vol. II. Imperialismo; vol. III. Totalitarismo, Alianza, Madrid, 1981.
[SR]	<i>Sobre la revolución</i> , Alianza, Madrid, 1988. (<i>On Revolution</i> , Viking Press, Nueva York, 1963.)

I.0. JUSTIFICACIÓN

La filosofía de Hannah Arendt está en gran medida ligada a su biografía, por lo que parece oportuno comenzar este estudio presentando un itinerario tanto biográfico como intelectual de esta pensadora, a través de sus obras más relevantes y la recepción o repercusión que han tenido. Al contrario que en otros autores, en los que es más o menos irrelevante presentar una biografía para el estudio de su pensamiento, los escritos de Hannah Arendt tienen una marcada presencia de elementos tales como su ascendente judío, el padecimiento del nazismo o su estrecha relación con intelectuales contemporáneos a ella, como es el caso de Heidegger. De todos modos, como señala la propia autora, hay que adoptar una postura de cautela frente a los datos biográficos:

“[La biografía] es bastante inconveniente en el caso de aquellas personas cuyo interés para nosotros radica en la historia de su vida, como ocurre con las vidas de los artistas, de los escritores y en general de aquellos hombres y mujeres cuyo genio les hizo mantener el mundo a cierta distancia y cuya importancia estriba fundamentalmente en sus obras, en las realizaciones que añadieron al mundo, no en el papel que jugaron en él”¹.

Este itinerario biográfico e intelectual va a desglosarse en cuatro temáticas

¹ YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1982. Traducción castellana de Manuel Lloris Valdés, *Hannah Arendt*, Edicions Alfons el Magnánim, Valencia, 1993, p. 16.

diferenciadas: una breve semblanza biográfica, las influencias principales en el pensamiento de Arendt, un apunte de sus obras más relevantes y el seguimiento de cómo ha sido la recepción de su obra en el mundo intelectual. Con estos cuatro vértices se trata de ofrecer una aproximación a la figura de Arendt y se justifica su presencia en este capítulo, en la medida en que constituyen una presentación general, como eslabón necesario para poder ahondar en los próximos capítulos en temáticas más específicas, como son las concepciones en torno a la acción o a la política.

I.1. SEMBLANZA BIOGRÁFICA DE HANNAH ARENDT

I.1.1. Vida de una chica judía en Alemania (1906-1933)

Hannah Arendt nace el domingo 14 de octubre de 1906 en Hannover. Su padre, Paul Arendt, es ingeniero diplomado en Königsberg y murió en 1913 de sífilis. Su madre, Martha, de apellido de soltera Cohn, estudió francés y música en París. Los dos fueron socialistas en su juventud, siendo Martha una ferviente admiradora de Rosa Luxemburgo. Hannah y sus padres reunieron en su linaje las dos ramas de sendas familias de judíos protestantes, los Cohn y los Arendt, en Königsberg en 1910. A la edad de siete años Hannah recibió una instrucción religiosa del rabino protestante Herman Vogelstein, uno de los líderes más influyentes del judaísmo liberal alemán. Es educada a la luz de los conocimientos psicológicos de William y Clara Stern, renombrados psicólogos y autores de

obras como *Psicología general*², que marcaron a varias generaciones.

Hannah frecuenta la escuela desde agosto de 1913. Muy dotada, lee en grandes cantidades y tiene una excelente memoria, pero será expulsada de la *Luiseschule* por indisciplina:

“La adolescente [Arendt] tenía ideas peculiares y obstinadas sobre la pedagogía. En una ocasión anunció que era injusto esperar que los alumnos tomaran una clase de griego y leyeran a Homero a las ocho de la mañana. Ella no lo seguiría haciendo. [...] Marta Beerwald [su madre con el apellido de segundas nupcias] intentó flexibilizar la escuela de su hija, pero la cuerda se rompió a causa de un episodio protagonizado por su hija y que fue el fin de su carrera en la *Luiseschule*. [...] Organizó un boicot estudiantil...”³.

Ya en 1922 lee la *Crítica de la razón pura* y *La religión dentro de los límites de la pura razón* de Kant, así como la *Psicología de las visiones del mundo* de Karl Jaspers. Asiste a los cursos de Romano Guardini sobre Kierkegaard. Se cuestiona en estos momentos el cómo hacer teología siendo judía.

En 1924, acredita su *Abitur* o examen de reválida de enseñanza secundaria como candidata libre y con un año de anticipación. Estudia filosofía, teología y

² STERN, W., *The Psychological Methods of Intelligence Testing*, Warwick and York, Baltimore, 1912.

³ YOUNG-BRUEHL, E., *opus cit.*, pp. 66-67.

filología clásica en las universidades de Marburgo, Friburgo y Heidelberg. Es alumna sucesivamente de Husserl, Heidegger, Bultmann y Jaspers. Con Heidegger, dieciocho años mayor que ella, sostuvo una relación sentimental, pero este prefiere alejarse para preservar su matrimonio y la envía con Karl Jaspers, quien asesora su tesis doctoral sobre *El concepto de amor en San Agustín*⁴, publicada en 1929.

“La tesis de Hannah Arendt trataba el concepto del amor en los escritos de San Agustín, o, mejor dicho, los conceptos de amor. Cada parte de las tres de que se compone la tesis se centra en un concepto de amor: el amor ardiente y voraz (*appetitus*), el amor como relación entre el hombre y Dios, el Creador, y el amor al prójimo, que es el fundamental y hacia el que están orientados los otros dos conceptos. La estructura de la tesis es dialéctica: “Amarás al prójimo como a ti mismo” es el mandamiento que a la vez une y trasciende los otros dos conceptos del amor”⁵.

Se casa en primeras nupcias con Günther Anders Stern, a quien conoce en la Universidad de Marburgo en 1925, cuando él termina su tesis con Husserl. Es un intelectual vinculado a la Escuela de Frankfurt, aunque sus diferencias con Adorno lo dejan sin trabajo. Arendt, entonces, obtiene una beca de estudios, gracias a la cual puede trabajar desde 1929 a 1933 en una biografía de Rahel Varnhagen, *La vida de una judía alemana*⁶, que se publica en 1958:

⁴ ARENDT, H., *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid, 2001.

⁵ YOUNG-BRUEHL, E., *opus cit.*, p.112.

⁶ ARENDT, H., *Rahel Varnhagen. La vida de una mujer judía*, Editorial Lumen, Barcelona, 2000.

“Mientras completaba sus estudios universitarios y se preparaba para escribir una monografía sobre el romanticismo alemán, Arendt se tropezó ella misma con Rahel Varnhagen y encontró en ésta una ‘inteligencia nada convencional, original e intacta, combinada con un profundo interés en las personas y con una naturaleza verdaderamente apasionada’. [...] En las cartas y diarios de Rahel Varnhagen descubrió Hannah una sensibilidad y una vulnerabilidad muy parecidas a las suyas propias”⁷.

Con Kurt Blumenfeld, presidente de la organización sionista, tuvo otro de los encuentros que marcan la vida de Arendt. Éste era un viejo amigo de su abuelo Max Arendt, quien no quiso adherirse a las tesis de Blumenfeld de defender con vehemencia su identidad como germano. Esto hizo tomar conciencia a Hannah Arendt de su identidad judía, cuando Jaspers pretendió adherirla a "la esencia alemana", pregonada por Max Weber. Consciente de la amenaza hitleriana y sin la intención de pasar por ciudadana de segunda clase, Arendt preconiza que cuando uno sea atacado por ser judío, es como judío como uno debe defenderse. Kurt Blumenfeld le encarga una misión a Arendt para un congreso sionista: recoger todos los testimonios de la propaganda antisemita. La autora, por este trabajo, fue arrestada por la *Gestapo* e interrogada durante una semana antes de ser liberada por falta de pruebas suficientes.

⁷ YOUNG-BRUEHL, E., *opus cit.*, p. 91.

I.1.2. Años de exilio en Francia (1933-1941)

Hannah Arendt y su madre deciden en 1933 tomar el camino del exilio: será París, durante ocho años. Amargamente decidida por la actitud de buen número de sus amigos, quienes estaban "alineados", Hannah Arendt se compromete ardorosamente en un trabajo social concreto y afirma que nunca más se conmoverá por las historias de intelectuales.

En París encontraremos a una Arendt que trabaja dentro de las organizaciones juveniles sionistas, con agricultores y artesanos, cerca de la baronesa Germaine de Rothschild, la única de esta familia aristocrática a la que Hannah pudo soportar:

“Hannah Arendt sentía simpatía por Germaine de Rothschild, y el sentimiento era recíproco. Pero la actitud de Arendt hacia otros miembros de la ilustre familia no era amistosa. Los Rothschild eran la fuerza rectora detrás del Consistoire de París, la mayor asociación religiosa de la judería nativa, frecuentemente de la clase alta parisina. El Consistoire tenía a su cargo muchas organizaciones caritativas para judíos, nativos o emigrantes; contaba con algunas sinagogas, más de cuarenta escuelas, tribunales religiosos, tiendas ‘kosher’ y un seminario”⁸.

Trabaja después en la Liga de Jóvenes. A partir de 1935, Hannah facilita la

⁸YOUNG-BRUEHL, E., *opus cit.*, p.167.

inmigración de jóvenes adolescentes judíos hacia Palestina. Ella los acompaña y regresa entusiasmada por la experiencia social de los *kibboutzim* y a la vez horrorizada por la ceguera de los sionistas frente a la realidad árabe.

En París, además, se encuentra con la intelectualidad de la época: Raymond Aron, Alexandre Koyré, Albert Camus, Jean-Paul Sartre. Se entusiasma en un primer momento por el existencialismo francés. Asiste a los seminarios de Jean Wahl y Alexandre Kojève. Asimismo, hace amistad con otros emigrantes alemanes, Arnold Zweig, Bertolt Brecht o Walter Benjamin, que es un primo lejano de Günther Anders Stern, con quien frecuenta el círculo de amigos de la calle Dombasle.

En la primavera de 1936, en París, Hannah Arendt conoce a quien sería su segundo marido: Heinrich Blücher, un berlinés, comunista, autodidacta, refugiado y sin papeles de identidad, un paria como ella: “Heinrich Blücher, quien en sus documentos de identidad alemanes declaraba jocosamente ser un *Drahtzieher* (el que mueve los hilos) y utilizaba esta palabra como uno de sus nombres de guerra en el Partido Comunista, amaba la conspiración y el peligro, y eso debió haberle dado un encanto erótico adicional. [...] Después de abandonar Berlín, su incapacidad ‘total’ para escribir y la frustración en sus cualidades de orador –sin partido y sin foro público-, le hicieron un revolucionario *manqué*”⁹.

⁹ YOUNG-BRUEHL, E., *opus cit.*, p.185.

A consecuencia de un comunicado del gobernador general de París el 5 de mayo de 1940, todos los "extranjeros enemigos" se reúnen el 14 de mayo en el estadio Buffalo, los hombres, y en el velódromo de invierno, las mujeres. Hannah Arendt permanece ahí una semana antes de ser internada en el campo de Gurs en los Pirineos Orientales. Ya que logra hacerse con unos papeles para su liberación, Hannah Arendt sólo queda recluida cinco semanas y se refugia seguidamente en Montauban en casa de unos amigos.

Por caprichos del azar, reencuentra por casualidad en una calle de Montauban a Blücher, quien había estado internado en el campo de Villemalard, y se casa con él el 16 de enero de 1940. Después de la proclamación del Estado de los judíos, en octubre de 1940, los dos inician las gestiones para obtener visados para Estados Unidos. Günther Anders Stern los ayuda y en enero de 1941 se embarcan para Lisboa, donde descansarán tres meses leyendo las *Tesis sobre la filosofía de la historia* que les había confiado Walter Benjamin:

“Blücher – que no era un universitario, sino un proletario, ni un teórico, sino un hombre de acción, ni un judío, pero sí un hombre para quien el pensamiento constituía una especie de religión. [...] Con ocasión de las alabanzas que Jaspers le dirigiera por su visión política, libre de prejuicios y cosmopolita [Arendt dijo]: ‘Eso lo aprendí del pensamiento político y de la observación histórica de mi marido; yo no hubiera podido llegar a ello

por otro camino, pues me hallaba, histórica y políticamente, orientada hacia la cuestión judía'¹⁰.

I.1.3. Primeros años en Estados Unidos (1941-1951)

Hannah Arendt y Blücher llegan a Nueva York en mayo de 1941. Martha Arendt se les une un mes más tarde. Hannah Arendt aprende inglés con una familia de Massachusetts. Publica en la *Jewish Social Studies*, revista que dirige el historiador Salo Baron, un estudio "Del asunto Dreyfus a la Francia de hoy", en el cual había reunido los materiales de París, donde había tenido la oportunidad de observar a la derecha francesa y el virulento antisemitismo de la Acción Francesa. Ingresa como editora en *Aufbau*, periódico dirigido a los refugiados de lengua alemana, en el cual tiene la rúbrica "This means you" ("es tu asunto"). Desde su primer artículo "El ejército judío, ¿el inicio de una política judía?", defiende la idea de la constitución de un ejército judío, convocando al pueblo judío a luchar en calidad de pueblo europeo: a sus ojos, esa era la única respuesta posible a los ataques de Hitler y la condición *sine qua non* para poder sentarse alrededor de una eventual mesa de negociaciones.

Percatándose del carácter revisionista del Comité para un ejército judío, Hannah Arendt funda con su colaborador en *Aufbau*, Joseph Maier, *Die jungjüdische Gruppe* ("Grupo de la juventud judía"), cuya primera asamblea tuvo

¹⁰ YOUNG-BRUEHL, E., *opus cit.*, p.172.

lugar el 11 de marzo de 1942. Como sionistas, los miembros del grupo estimaban que Palestina era la única salida posible a la cuestión judía. La conferencia de Baltimore, a la que Hannah Arendt asistió en compañía de Joseph Maier para *Aufbau*, marca un cambio en sus relaciones con el sionismo. En su artículo de noviembre de 1942, "La crisis del sionismo", se proclamó en contra de la declaración Balfour de 1917, que preveía que Palestina se volvería colonia británica. Por el contrario, Arendt abogó en favor de una Palestina que perteneciera, después del fin de la guerra, a una *Commonwealth* judía.

“Arendt proclamó la esperanza que formulara por primera vez en París, es decir, que una futura federación europea les garantizaría a los judíos un hogar nacional. Pero, al mismo tiempo que argumentaba a favor de la solidaridad europea, atacaba una postura sionista común, una nueva versión de la idea de retorno al gueto que ella había combatido en París: les advertía a los sionistas que era un error centrar toda la atención en Palestina olvidando a los judíos de la diáspora, que nunca serían palestinos”¹¹.

En diciembre de 1943 publica el artículo "¿Puede resolverse la cuestión judío-árabe?", en el cual recusa simultáneamente el proyecto de una *Commonwealth* judía autónoma, donde los árabes tendrían un status minoritario, y el proyecto de Magnes de un Estado binacional, en el que los judíos serían minoritarios. En 1944, es nombrada directora de investigación de la Comisión

¹¹ YOUNG-BRUEHL, E., *opus cit.*, p. 231.

para la Reconstrucción de la Cultura Judía Europea y encargada de estudiar los medios para recuperar los tesoros espirituales judíos.

Entre 1946 y 1948 ocupa un puesto de dirección en las ediciones Schocken Books, donde publica *Miseria de Job* de Bernard Lazare, la segunda edición de las *Grandes corrientes de la mística judía* de Gershom Scholem y la edición alemana del *Diario* de Kafka. Conoce a los poetas y románticos T.S. Eliot, Randal Jarrell y Hermann Broch. Trabaja simultáneamente sin descanso en la obra que la haría conocida en Estados Unidos, *Los orígenes del totalitarismo*¹². Publica "El existencialismo visto de Francia" y "¿Qué es la filosofía de la existencia?", artículo en el cual se muestra feroz con relación a Heidegger y que no quiso reproducir jamás en un volumen.

“La fuerza emocional del libro que Hannah Arendt empezó a escribir en 1945 y 1946, *Los orígenes del totalitarismo*, procedía de la capacidad de la autora para mantener –a lo largo de cuatro años de intenso esfuerzo y de más de quinientas páginas densas y complicadas- un profundo y angustioso ‘Ach!’ ante los hechos infamantes que analizó. Ella y Blücher veían en el libro un asalto frontal a la Europa del siglo XIX, el siglo burgués que había forjado las componentes que cristalizarían en el totalitarismo en Alemania”¹³.

¹² ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*, vol. I. Antisemitismo; vol. II. Imperialismo; vol. III. Totalitarismo, Madrid, Alianza, 1981. *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974, 1998; traducción de Guillermo Solana Alonso. Reediciones: en 3 volúmenes, Madrid, Alianza Editorial, 1987: vol. I: *Antisemitismo*, vol. II: *Imperialismo*, vol. III: *Totalitarismo*; en 2 volúmenes, Barcelona, Planeta De Agostini, 1994. [OT]

¹³ YOUNG-BRUEHL, E., *opus cit.*, p. 261.

En el año 1949 se produce un acontecimiento especial para Hannah Arendt: emprende su primer viaje de regreso a Europa en el marco de su trabajo dentro de la Organización para la Reconstrucción de la Cultura Judía. Su estancia dura seis meses. Declara su dicha de escuchar de nuevo alemán en las calles. Se reencuentra con Karl Jaspers y Martin Heidegger: ¿qué se dijeron?, ¿cómo discutieron? Las migajas de sus explicaciones nos llegan a través de la correspondencia de Hannah Arendt y de Karl Jaspers¹⁴, donde básicamente lo acusa de falta de carácter.

I.1.4. Vida como ciudadana estadounidense (1951-1961)

La autora se convierte en ciudadana estadounidense el mismo año en que aparece *Los orígenes del totalitarismo*, 1951, año en el cual hace juicios elogiosos sobre los Estados Unidos. Aunque se le reprocha su tono apasionado y sentimental, Hannah Arendt se propuso responder a tres preguntas: ¿Qué pasó?, ¿por qué pasó? y ¿cómo fue posible? Comprender es, para Hannah Arendt, reconciliarse con la realidad aunque sin perdonar. El carácter inédito del fenómeno totalitario, que no está ligado a causa alguna, se inserta en la existencia de crímenes impunes e imperdonables, en la revelación de un *mal radical* donde el hombre se vuelve superfluo.

¹⁴ KOHLER, L. y SANER, H. (eds.), *Hannah Arendt-Karl Jaspers: Correspondence, 1926-1969*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1992.

Emprende un segundo viaje a Europa en 1952. Hannah Arendt recibe una beca de la Fundación Guggenheim, que le permite continuar su trabajo sobre el bolchevismo, destinado a llenar una laguna de *Los orígenes del totalitarismo*. Simultáneamente, ofrece conferencias en Heidelberg, Tübingen y Manchester. Su proyecto de un libro sobre el marxismo, que no ve jamás la luz, evoluciona poco a poco hacia la fundación de una nueva ciencia de la política. En marzo de 1952, surgieron violentos incidentes como consecuencia de una ley de nacionalidad votada por el gobierno israelí, la cual excluía de la ciudadanía israelí a un gran número de árabes residentes en Israel: la defensa israelí respondió atacando las instalaciones árabes en Kybia, resultando 52 muertos. Hannah Arendt escribe:

“La declaración más breve que se podría hacer, sería: no matarás, ni siquiera a mujeres y niños árabes. Y esto es, ciertamente, un poco demasiado breve. Todo este asunto produce náuseas, absolutamente. Decidí que no quiero saber nada nunca más de la política judía”¹⁵.

Entre 1953-1958, Hannah Arendt imparte filosofía y ciencia política en las universidades de Berkeley, Princeton, Columbia, el Colegio de Brooklin y Aberdeen. Un hecho curioso le sucede en 1953, ya que se convierte en la primera mujer invitada a los seminarios de Christian Gauss en Princeton. Dicta conferencias sobre "Karl Marx y la gran tradición", las cuales serán integradas a

¹⁵ Arendt a Zukerman, director de *Jewish Newsletter*, 1 de noviembre de 1953, Library of Congress, en YOUNG-BRUEHL, E., *op. cit.*, p.373.

su vez en *La Crisis de la cultura*, *La condición del hombre moderno* y *Ensayo sobre la revolución*. En estos momentos, también prepara una serie de conferencias sobre Estados Unidos y Europa, matizando poco a poco la mirada llena de admiración que posó en un principio sobre Estados Unidos. Apenas naturalizada escribe "Los excomunistas" y critica la concepción del marxismo como religión *secular* en un informe de *Bolshevism* de Waldemar Gurian, así como en el artículo "Religión y política", aparecido en *Confluencia*, que dirigía Henry Kissinger. Denuncia, asimismo, la distancia incontenible entre la prosperidad de unos cuantos y la miseria de las mayorías, lo que entraña la delincuencia y el desencadenamiento de una violencia estéril. La propagación del armamento atómico, la política exterior de Estados Unidos en Vietnam, Chipre y Oriente Medio, la corrupción del poder evidenciada en el asunto Watergate, la cuestión negra, la legitimidad de la desobediencia civil... son acontecimientos de los que ella fue testigo y que no escaparon a su crítica.

El libro *La crisis de la cultura. Ocho ejercicios de pensamiento político*¹⁶ de 1954 está dedicado a Blücher, y en él se cuestiona cómo pensar en la distancia entre pasado y futuro, evidenciada por la desaparición de la tradición, o en problemas tales como la libertad, la autoridad o la crisis de la cultura. Va perfilando las líneas maestras de su pensamiento en el que pensar supone tener el coraje de afrontar el mundo, la pluralidad de nuestros semejantes, de instaurar

¹⁶ ARENDT, H, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996. [EPF]

nuevos comienzos. Renunciar a pensar es renunciar a ser hombre. Invitada por Waldemar Gurian, también este año de su publicación, imparte conferencias en la Universidad de Notre Dame sobre filosofía y política.

Corre el año 1955 cuando realiza un curso en Berkeley en el marco de un seminario de doctorado sobre "Las teorías políticas europeas" y "La política en el pensamiento filosófico europeo actual", allí observa que la filosofía ha quedado devaluada en los planes de estudios universitarios. Así, escribe amargamente a Jaspers desde Berkeley que no resistirá más que un semestre, tomando la decisión de jamás aparecer en público cinco veces por semana. Hannah comienza a reunir notas con vistas a un ensayo sobre los padres fundadores de Estados Unidos. Conoce a Klaus Piper, quien le propone escribir una *Introducción a la política*, texto que trabaja durante muchos años pero que no verá la luz. Hannah Arendt conserva los siete manuscritos publicados más tarde bajo el título "*¿Qué es la política?*"¹⁷, obra que constituye el puente entre *La condición humana* y *La vida del espíritu*.

Arendt, debido a la campaña israelí del Sinaí en 1956 con motivo de las disputas por el Canal de Suez, se encuentra angustiada por la perspectiva de una tercera guerra mundial:

¹⁷ ARENDT, H., *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997.

“Típico de ella, temía el peor de los resultados posibles y se preparaba para enfrentarse al mismo con firmeza. ‘Así que la guerra no se producirá inmediatamente, aunque sólo sea porque todo está en ruinas, incluidas la Alianza [occidental] y Naciones Unidas. Esto podría muy bien significar, sin embargo, que ahora la tercera guerra mundial está en puertas; y cuando se produzca, si se produce, se producirá como este episodio, es decir, sin una declaración de guerra’ [Arendt a Blücher, 5 de noviembre de 1956]”¹⁸.

Arendt se entusiasma con otros acontecimientos del año 1956, tales como el alzamiento húngaro, el sistema de consejos revolucionarios y los consejos de trabajadores que surgieron: son acontecimientos que deploraban simultáneamente una vez más la política "imperialista" de los israelíes en el caso de Suez:

“Es esta sublevación repentina de un pueblo oprimido, por la causa de la libertad y apenas nada más, sin el caos desmoralizador de la derrota militar [como en Alemania] precediéndola, sin técnicas de golpe de Estado, sin un bien trabado aparato de organizadores y conspiradores, sin la propaganda minadora de un partido revolucionario, es decir, algo que todo el mundo –conservadores y liberales, radicales y revolucionarios– había descartado como un noble sueño; si, en suma, ha existido alguna vez esa revolución espontánea, hemos gozado del privilegio de ser testigos de la misma”¹⁹.

El estudio sobre *Rahel Varnhagen. La vida de una judía alemana* ²⁰,

¹⁸ YOUNG-BRUEHL, E., *opus cit.*, p.381-382.

¹⁹ *Idem*, p.382.

²⁰ ARENDT, H., *Rahel Varnhagen. La vida de una mujer judía*, *opus cit.*

iniciado en 1928, y que Walter Benjamin y Heinrich Blücher le habían exhortado a terminar, finalmente aparece en 1958. Publica igualmente *La condición humana*²¹, que convoca a pensar la *vita activa*, a pensar lo que hacemos bajo el ángulo de la labor, el trabajo y la acción -con exclusión de la actividad de pensar- y a estudiar sus implicaciones en el plano político. ¿En qué consiste una vida activa? Tal es la cuestión que anima el libro, el cual tuvo un gran éxito después de su publicación.

En esta época las relaciones con Jaspers y Heidegger tuvieron sus altibajos. Se dijo que se mostraba reticente a elogiar a Karl Jaspers, quien acababa de recibir el Premio de la Paz de los editores alemanes. Arendt se quejó de Jaspers, por no haber respondido a las alabanzas y al reconocimiento de su magisterio para elaborar *La condición humana*, le había enviado un ejemplar acompañándolo de estas palabras: “Es un libro que no hubiera visto jamás la luz sin todo lo que aprendí de ti en mi juventud”. De otro lado, hay que señalar que Heidegger se contrarió al descubrir la notoriedad de Arendt, que no sospechaba. No obstante, Heidegger reconocerá más tarde: Hannah era la única que verdaderamente lo había comprendido.

²¹ ARENDT, H. *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974; traducción de Ramón Gil Novales. Reeditado: Barcelona, Paidós Ibérica, 1998. [CH]

I.1.5. Vida intelectual en EEUU (1961-1975)

De 1963 a 1968 es profesora en la Universidad de Chicago. *Ensayo sobre la revolución*²², aparecido en la primavera de 1963, muy cercano a la publicación del reportaje sobre *Eichmann en Jerusalén*²³, pasa casi desapercibido y no encuentra un verdadero eco en el público hasta finales de los años sesenta.

Hannah Arendt participa excepcionalmente en una emisión de televisión de 1964 en compañía de Rolf Hochhuth, autor de la obra de teatro *El Vicario*²⁴, que polemiza con la política del Vaticano hacia el Tercer Reich. Esta obra desencadena un escándalo comparable al libro sobre Eichmann y Hannah decide apoyar fuertemente a Hochhuth:

“El malentendido más extremo de la obra teatral de Hochhuth era igual al malentendido más extremo que pesó sobre *Eichmann en Jerusalén*. Él fue acusado de hacer responsable al Papa de la Solución Final, y ella lo había sido de responsabilizar a los judíos de su propia destrucción. [...] Hannah Arendt, consciente del paralelismo, culpó a ‘quienes tienen un interés en

²² ARENDT, H, *Sobre la Revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 2004. (Traducción: Pedro Bravo). [SR]

²³ ARENDT, H. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1967, 1999. [EJ]

²⁴ *El vicario* es un drama publicado en 1963 que tiene una posición crítica respecto del Papa Pío XII y de la Iglesia católica en general, sosteniendo que durante la Segunda Guerra Mundial se abstuvo de intervenir frente a las campañas de exterminio de la población civil, en especial de los judíos, de la Alemania nazi (La moderna investigación ha probado, sin embargo, que Pío XII salvó numerosas vidas de judíos). Algunos la juzgan como una obra literaria de considerable mérito en tanto otros la consideran imperfecta desde el punto de vista de la dramaturgia. La pieza en su versión original dura más de cinco horas e incluye la historia real de Kurt Gerstein, un devoto protestante y posterior miembro de las SS que escribió un informe testimonial acerca de las cámaras de gas y cuya muerte en julio de 1945 en París mientras se encontraba detenido como prisionero de guerra fue atribuida a un presunto suicidio. La pieza se estrenó en Berlín el 20 de febrero de 1963 bajo la dirección de Erwin Piscator.

confundir las cuestiones' por medio de 'mentiras propagandísticas'.²⁵»

De 1964 a 1966, Hannah Arendt no escribe ningún libro. Viaja, imparte conferencias. ¿Cuál es el precio que debe pagar la poesía cuando se compromete con la política?, tal es la cuestión que Hannah Arendt se pregunta en su artículo sobre "Bertolt Brecht (1898-1956)"²⁶ -que compara con Ezra Pound- aparecido en 1966 en el *New Yorker*. Este artículo fue el fruto de largas discusiones con Karl Jaspers. En el verano escribió un informe de la biografía que J.P. Nettl consagró a Rosa Luxemburgo: Hannah tomará de ésta la idea de "espontaneidad revolucionaria".

Hannah Arendt es nombrada en el año 1968 profesora de filosofía política en la New School for Social Research en Nueva York. La revuelta estudiantil en Columbia en abril de 1968 le permitió una vez más tener la posibilidad de reflexionar sobre los conceptos de poder y violencia: el artículo que escribió en esta ocasión en el *New York Times* versó sobre la violencia en los EEUU²⁷.

El 27 de junio de 1968 escribe al hijo de unos viejos amigos, Daniel Cohn-Bendit, al que el gobierno francés no permitió permanecer en el país del que sus padres fueron refugiados y tras ser vilipendiado tanto por la prensa reaccionaria

²⁵ YOUNG-BRUEHL, E., *opus cit.*, p.501.

²⁶ Incluido en el libro ARENDT, H., *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1989. [HTO]

²⁷ ARENDT, H., "Is America by Nature a Violent Society? Lawlessness is Inherent in the Uprooted", *New York Times Magazine*, 28 de abril de 1968, p. 24.

como comunista:

“Quiero decir sólo dos cosas: la primera, que estoy bastante segura de que tus padres, y especialmente vuestro padre, estarían muy complacidos contigo si estuvieran vivos ahora; la segunda, que si te vieras metido en una situación difícil y acaso necesitaras dinero, entonces nosotros y Chanan Kelnbort estaremos siempre dispuestos a echarle una mano en la medida de nuestras posibilidades”²⁸.

En el año 1969 tiene lugar la muerte de Jaspers. Hannah Arendt pronuncia su elogio fúnebre en compañía de su discípula Jeanne Herrsh y de Hans Saner. Guarda luto varios meses. J. Glenn Gray, autor de *The Warriors*²⁹ y a quien Hannah conoció en 1961 en Wesleyan, permanece cerca de ella en el papel de amigo consejero. Con motivo del octogésimo aniversario de Martin Heidegger, el 26 de septiembre de ese mismo año, Hannah Arendt acepta hacer una contribución a las misceláneas (*Festschrift*) que son dedicadas a Heidegger. Un año después, el 30 de octubre muere Heinrich Blücher, y el 4 de noviembre manda decir el *Kaddish* para su marido, quien no era judío, en la capilla de Riverside. Heidegger le envía un poema con ocasión de la muerte de Blücher.

Hace un viaje a Sicilia en compañía de Mary McCarthy y de su marido James West en 1971. Ahí escribe su artículo "De la mentira en política:

²⁸ Arendt a Cohn-Bendit, 27 de junio, 1968, Library of Congress, en YOUNG-BRUEHL, E., *opus cit.*, p.523.

²⁹ GLENN GRAY, J. *The Warriors: Reflections on Men in Battle*. Harcourt, Nueva York, 1959.

reflexiones sobre los documentos del Pentágono"³⁰, el cual le valdrá ser invitada a impartir varias conferencias. La Corte Suprema de Alemania había accedido a su demanda de reparación concerniente a la interrupción de su carrera universitaria por la llegada de Hitler al poder. A partir de entonces pudo llevar una vida más confortable.

Es en 1973 cuando acepta impartir las Conferencias Gifford en Aberdenn. Tuvo lugar ese mismo año un coloquio consagrado a la obra de Arendt en Toronto. La muerte de Wystan Auden y la guerra del *Kippour* le perturbaron profundamente y retardaron la redacción, laboriosa, del volumen *Querer*.

En medio de una conferencia sobre la voluntad en Aberdeen, en el año 1974, es víctima de su primera crisis cardíaca. Vuelve a visitar a Heidegger, pero los celos de su mujer Elfriede la irritan. Ya en el año 1975 celebra la pascua judía con Louis Finkelstein. Además, recibe el premio Sonning, otorgado por el gobierno danés por su contribución al desarrollo de la civilización europea. Invitada al Forum de Boston Hall, Hannah Arendt arremete contra la política extranjera y las dificultades internas de Estados Unidos, su país de adopción. En el verano reúne sus notas sobre Kant para el tercer volumen de *La vida del espíritu, Juzgar*³¹. Hannah Arendt muere el 4 de diciembre, después de cenar en

³⁰ ARENDT, H. "Lying and Politics: Reflections on the Pentagon Papers", *New York Review of Books* 17/8, Nueva York, 1971, pp. 30-39. Incluido en el volumen ARENDT, H. Arendt, H, *Crisis de la República*, Editorial Taurus, Madrid, 1998. [CR]

³¹ ARENDT, H, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002.

compañía de un amigo. Fue enterrada en la capilla del Memorial de Riverside el 8 de diciembre: sus amigos decidieron leer un salmo en hebreo y después en inglés. Mary McCarthy y Jerome Cohn, su último asistente, tomaron la palabra. Hans Jonas, su amigo de toda la vida, termina su elogio fúnebre con estas simples palabras: “Sin tu calor el mundo es helado. Nosotros trataremos de serte fieles”.

Hannah Arendt era miembro de la American Political Science Association y del National Institute of Arts and Letters. Recibió el Premio Lessing de la ciudad de Hamburgo (1959), el Premio Sigmund Freud (1967) de la *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung* en Darmstadt y el Premio Sonning del reino de Dinamarca (1975). Diez universidades y escuelas le otorgaron el rango de Doctor *honoris causa*. Desde 1968 fue vicepresidente del National Institute of Arts and Letters. De 1973 a 1975 fue directora del Pen Club de Estados Unidos.

I.2. INFLUENCIAS INTELECTUALES DE HANNAH ARENDT

I.2.1. Posicionamiento frente al existencialismo

Arendt, como pensadora del siglo XX, estudia en detalle las filosofías de corte existencialista. Tiene singular importancia su artículo *¿Qué es la filosofía de la existencia?*³², en el que repasa los orígenes de la filosofía de la existencia desde Schelling y Kierkegaard, pasando por Husserl, Heidegger y Jaspers. Estos dos últimos merecerán una atención específica, dada su importancia en la vida y en la filosofía de la autora. La fenomenología de Husserl, en opinión de Arendt, es la única que va a procurar recuperar la relación entre el ser y el pensar que queda rota en el idealismo, en un intento de explicar las realidades singulares en sí mismas sin remitirlas al concepto general:

“La insistencia de Husserl en *las cosas mismas*, que cortaba con tantas especulaciones vacías y hacía hincapié en separar el contenido y la génesis de un suceso fenoménicamente dado, obró en un sentido liberador, por cuanto ahora el hombre podía volver a ser tema de la filosofía; el hombre, no el curso de la Historia o de la Naturaleza, ni el curso del devenir biológico o psicológico, en todos los cuales está enredado”³³.

El problema del que va a nacer el existencialismo, como hemos apuntado, es la cuestión de cómo dar cuenta de lo singular, del hombre concreto, de la

³² Su versión inglesa apareció en *Partisan Review*, XVIII/1, 1946; la versión alemana apareció en 1948 y fue incluida en el libro *Sechs Essays*. La traducción española que se va a manejar es ARENDT, H. *Ensayos de comprensión (1930-1954)*, Caparrós Editores, Madrid, 2005.

³³ Ídem, p.206

realidad efectiva de las cosas, sin diluirlas en las grandes concepciones generales acerca la Naturaleza o de la Historia. El idealismo extremo, como indica Schelling³⁴, no puede explicar lo humano singular. En Kant se puede rastrear la distinción entre esencia y existencia. De este modo, el existencialismo busca conceptos-límite como la muerte, la culpa o el azar, en los que sí se puede encontrar lo específico humano. Éste es el empeño de Kierkegaard, que mediante las situaciones de muerte, contingencia y culpa consigue anclar al hombre en el espacio de la realidad efectiva, una presencia que no se puede explicar a través del subsumir lo particular en lo general:

“Kierkegaard ha sido mucho más importante que Marx en el desarrollo ulterior de la filosofía porque él sí se aferró al desesperar de la filosofía. La filosofía posterior tomó de él sobre todo unos nuevos contenidos concretos, que son, en esencia, los siguientes: la muerte como garante del *principium individuationis*, pues la muerte, lo archicomún a todos, me golpea al mismo tiempo en irremediable completa soledad; la contingencia como garante de la realidad, que sólo está dada al imponerse sobre mí y al convencerme merced justo a su condición incalculable y de irresoluble en pensamiento; la culpa como categoría de toda acción humana, una acción que fracasa no en el mundo, sino en el mismo yo, en la medida en que siempre asumo sobre mí responsabilidades que no puedo abarcar en su conjunto, y en la medida en que mis propias decisiones me fuerzan siempre a postergar otras cosas. La culpa se vuelve así, al propio tiempo,

³⁴ La tesis fundamental de Schelling “todo lo que es, es en sí Uno”, se explica como una unidad estática de todos los entes, mientras que el “absoluto”, la unidad de Schelling, procede del “yo” absoluto de Fichte y es la unidad o identidad de las polaridades del pensamiento y de la autoconciencia.

al modo y manera en que yo mismo me vuelvo un ser real, en que quedo enredado en la realidad”³⁵.

La huella de estos conceptos existencialistas la podemos apreciar en las ideas de Arendt acerca de la natalidad, la libertad o la acción. En mi opinión, la autora va a abordar similares problemáticas pero aportándoles un cariz más optimista y menos angustioso que en el existencialismo de Kierkegaard. Por ejemplo, como veremos también en el caso de Heidegger, la muerte es un elemento tan definitorio de lo específico humano como lo pueda ser el nacimiento, y Arendt traslada el acento de lo humano a la natalidad, al nuevo ser que nace, a la novedad radical que representamos en el mundo. De este manera, también se está definiendo lo humano pero desde un ángulo no trágico. De igual modo ocurre con el problema de la contingencia, interpretada en Kierkegaard como angustiosa incertidumbre. En nuestra autora esta indefinición va a ser entendida como el campo propio en el que se desarrollan la libertad y la acción humana.

I.2.2. La influencia de Heidegger y Jaspers

Entre los autores que han influido más decisivamente en Hannah Arendt destaca Martin Heidegger. Esta influencia corresponde a los años que pasó estudiando en Marburgo, aunque estuvo en relación con él durante toda su vida.

³⁵ ARENDT, H. *Ensayos de comprensión, opus cit.*, p.217

El trabajo antes mencionado, *¿Qué es la filosofía de la existencia?*, fue escrito bajo el shock de la guerra y la aniquilación de los judíos, observando el papel de colaboración que jugó Heidegger durante el III Reich. En esta obra destaca Arendt la importancia de la nada y de la muerte en la existencia individual, en consonancia con la tesis heideggeriana de que el hombre es un ser para la muerte, si bien con una orientación más positiva. En ello se advierte la influencia agustiniana:

“En la perspectiva de la muerte, la fuente [el nacimiento], que inicialmente es comprendida de manera negativa como “aún no”, llega a volverse enteramente positiva como Ser absoluto”³⁶.

En el 80 cumpleaños de Heidegger, como hemos indicado en su semblanza biográfica, la autora redactó un homenaje a éste, en el que hizo hincapié en el papel fundamental de Heidegger en el pensamiento del siglo XX. Las huellas de *Ser y tiempo* se dejan sentir en los conceptos de mundo y de mundanidad, como rasgos existenciales asumidos en sus escritos. En efecto, uno de los tres conceptos pilares de su obra *La condición humana*, que será estudiada con detenimiento en los próximos capítulos, es la categoría de trabajo, la cual nos aporta la característica de la mundanidad, representando uno de los modos más significativos de interactuar la persona en el mundo.

³⁶ ARENDT, H. *El concepto de amor en San Agustín*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2001, p. 99.

Arendt hereda las ideas heideggerianas sobre el mal, y considera que la raíz del mal es la falta de pensamiento, de la que adolece una existencia anónima. Hay que destacar que Arendt transformó su tesis del mal radical de *Los orígenes del totalitarismo* por la de la banalidad del mal, en un momento muy concreto de su vida: en el seguimiento del juicio del jerarca nazi Eichmann, celebrado en Jerusalén en el año 1961. Ahí observó, como señala Xavier Antich, que “Eichmann era normal, y esta normalidad es infinitamente más turbadora que la suposición de una maldad constitutiva y consciente, voluntaria y deseada”³⁷. Esto confirma que Eichmann no hacía el mal por maldad, sino por ser totalmente superficial y sin pensamiento propio:

“Es mi opinión – dice Arendt en *Eichmann en Jerusalén* -, en efecto, que el mal no es nunca *radical*, que sólo es extremo, y que no posee ni profundidad ni ninguna dimensión demoníaca[...]. *Desafía al pensamiento*, según dije, porque el pensamiento intenta alcanzar alguna profundidad, ir a la raíz y en el momento en que se ocupa del mal, se ve frustrado porque allí no hay nada. Esta es su *banalidad*. Sólo el bien tiene profundidad y puede ser radical”³⁸.

En la obra de Arendt *Vita activa* la concepción del espacio público tiene gran influencia también del Heidegger de *Ser y tiempo*, así como su actitud con

³⁷ ANTICH, X., “*Nuestra desventurada condición de supervivientes (fraternidad, amistad, amor)*”, pp. 81-83, en BIRULÉS, F., CRUZ, M., “*En torno a Hannah Arendt*”, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.

³⁸ ANTICH, X., “*Nuestra desventurada condición de supervivientes (fraternidad, amistad, amor)*”, *opus cit.*, pp. 67- 95.

relación a lo social y al lenguaje. En este contexto se explican las opiniones de Arendt que señalan lo social como opuesto a lo político, porque un desarrollo sólo de lo social da lugar a existencias humanas inauténticas, posibilitando el fenómeno de las masas.

Respecto al lenguaje, Arendt distinguiría entre el lenguaje anónimo, que es el lenguaje cargado de tópicos, y el lenguaje existencial, que revelará la verdad de la existencia. Como veremos más en detalle, en Arendt la identidad de la persona se desvela y se realiza mediante la acción y el discurso. Estas relaciones entre lenguaje y vida son influenciadas también por Heidegger. Asimismo, se pueden rastrear distintos aspectos existenciales que repercuten en ella, como que la libertad sea una nota existencial constitutiva, o que el existir humano no esté ya dado y completo: el ser en el hombre es, en definitiva, un *poder ser*.

Por el contrario, Arendt se apartará de Heidegger en la concepción de la política. Así, mientras Heidegger considera que la política es técnica, nuestra autora estima que la importancia de la política reside en que es *una acción pública entre hombres creadora de libertad*, la cual no se agota en una mera técnica. No en vano, hay que destacar la gran importancia que Arendt concede a la política. Tanto es así, que la considera como una actividad tan creadora, y que introduce novedades tales en el mundo, que es comparable con el acto de nuestro nacimiento. Política y natividad son conceptos claramente interrelacionados en la

autora: “Cada ser humano es un nuevo comienzo y una nueva ocasión política”³⁹.

Después de la primera etapa de Friburgo, Arendt se traslada a Heidelberg y allí, en 1928, alcanza el grado de “licenciado” con Karl Jaspers. Arendt hace notar que estaba muy cercana a las formas pedagógicas y a los modos de enseñanza de Jaspers. Por ello, nuestra autora adopta concepciones de su maestro, tales como que la comunicación humana, a través de la palabra y la acción, es liberadora y conduce a vivir la libertad. De la misma manera, suscribe la opinión de Jaspers de que hay una verdad interexistencial, que se alumbra asimismo en la comunicación. Estas tesis tematizan el existir humano, puesto que a Jaspers se le considera un filósofo que argumenta contra la soledad existencial, destacando la unidad de palabra y acción. De modo negativo, con Jaspers cobra sentido la tesis de que allí donde no hay comunicación, nos encontramos con violencia y guerra⁴⁰.

Arendt homenajea a su maestro en *Laudatio en honor de Karl Jaspers*, y hay que destacar que con éste tiene más afinidad intelectual que con Heidegger. En este homenaje señala la necesidad de que la *humanitas*, la humanidad,

³⁹ MARTÍNEZ, E., “La historia, relato de infinitos comienzos y ningún final”, en BIRULÉS, F., CRUZ, M., *opus cit.*, p. 103.

⁴⁰ La comunicación es uno de los existenciales fundamentales en Jaspers. Uno se convierte en sí mismo y trae al otro a su sí mismo al abrirse uno mismo a él; en esta comunicación se comparte la singularidad auténtica de cada persona. La comunicación se establece entre personas que participan en una común ordenación del mundo y colaboran en tareas comunes que humanizan las relaciones entre individuos, pero la comunicación no reside en este trato, sino que surge de él. Véase a este respecto FERRER SANTOS, U., “Antropología existencial de Jaspers”, *Propuestas antropológicas del siglo XX*, EUNSA, 2004, pp. 163-188..

aparezca y se realice en el mundo público:

“Cuando sugiero que el factor personal que con Jaspers entra en el ámbito público es la *humanitas*, quiero significar que nadie puede ayudarnos tanto como él a superar nuestra desconfianza hacia este mismo ámbito público, y a sentir lo grande que es el honor y la alegría de alabar, ante la audiencia de todos, a aquel a quien amamos”.⁴¹

I.2.3. Otras influencias: Max Weber, Agustín de Hipona, Kant

Es interesante observar las influencias del pensamiento desde Weber a Arendt, pasando por Jaspers. En efecto, Weber tiene influencia en la filosofía de la historia de Jaspers y, posteriormente, de Arendt. Weber establece cuatro tipos de acciones básicas: racional conforme a fines, racional de acuerdo con valores, afectiva y tradicional, aunque no necesariamente está estableciendo una segmentación rígida entre cada una de ellas⁴². Se puede observar su influencia en Arendt, porque ella también elabora una categorización de las actividades humanas, que cristaliza en su teoría de la acción. Asimismo, en el lugar central que en nuestra autora ocupa el concepto de responsabilidad, se puede advertir la huella de la ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*) de Weber.

El poso que deja en Arendt el estudio de Agustín de Hipona no es nada

⁴¹ ARENDT, H., *HTO*, p.81.

⁴² Véase a este respecto FERRER SANTOS, U., “Max Weber”, *Historia universal del pensamiento filosófico*, V, Segura, A. (dtor.), Liber, Bilbao, 2007, pp. 813-826.

desdeñable, no olvidemos que su *Disertación*⁴³ sobre San Agustín para obtener su título académico está dedicada al concepto de amor en San Agustín. La tesis que asume de este autor es que el amor es sinónimo de *un quiero que seas*, amar es decir *volo ut sit*. En coherencia, Arendt considera que “no se puede afirmar algo o a alguien de una manera más fuerte que cuando se le ama, cuando se le dice yo quiero que tú seas”⁴⁴.

Del Agustín de Hipona de *De Civitate Dei* adopta la visión del tiempo histórico, en el que la subjetividad tiene una gran importancia, frente al tiempo objetivo y anónimo de los grandes relatos de la historia. A este respecto, Serrano de Haro⁴⁵ señala que Arendt apoya la visión cristiana de la historia, en la que lo histórico es el lugar de la novedad impredecible y la política, el ámbito idóneo para su desarrollo. Esta concepción se opone a la visión de los pensadores de la Edad Moderna, porque en ellos la historia se presenta como un proceso. Baste recordar a este respecto a Hegel y su propuesta de las etapas del Espíritu Absoluto, que se desarrollan de modo inexorable en sus respectivas etapas históricas. Esta temática la abordará Arendt en su obra *Entre pasado y futuro*⁴⁶.

En *Lectures on Kant's Political Philosophy* se puede observar, como

⁴³ ARENDT, H., *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid, 2001.

⁴⁴ ARENDT, H., *The life of the Mind* (vol. II), Willing Delay of New York, 1978, p.102.

⁴⁵ *Arendt y la equivocidad de la historia* de Agustín Serrano de Haro es un artículo no publicado que me cedió gustosamente el profesor Urbano Ferrer Santos.

⁴⁶ ARENDT, H. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996. [EPF]

apunta Celso Lafer⁴⁷, que la autora adopta algunas opiniones kantianas acerca de la facultad del juicio. En concreto, el juicio reflexivo y racional de la *Crítica del juicio* es un punto de referencia para Arendt, ya que le preocupa el problema de cómo conocer un particular radicalmente nuevo en un mundo en el cual no existe un universal. También, hay que destacar la recopilación de materiales del escrito inconcluso acerca de Kant, que había recogido para *El Juicio*, la tercera parte de su último libro, *The Life of the Mind*.

La autora considera a Kant, como hemos señalado anteriormente, uno de los autores clave para el entendimiento de la filosofía del siglo XX porque separa la esencia de la existencia e introduce la desconfianza en las Ideas universales: “Lo que vale a propósito de la demolición kantiana del concepto antiguo del ser, vale a *fortiori* a propósito de un nuevo concepto de la libertad del hombre, en la que ya está prediseñado el enfoque moderno de su falta de libertad”⁴⁸.

⁴⁷ LAFER, C., *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, FCE, México, 1994.

⁴⁸ ARENDT, H. *Ensayos de comprensión (1930-1954)*, Caparrós Editores, Madrid, 2005, p. 212. Cf. el estudio de MIÑÓN, A.R., *El juicio en el pensamiento de Hannah Arendt*, Editorial Pasión por los libros, Alicante, 2011.

I.3. OBRAS MÁS RELEVANTES DE H. ARENDT

En este capítulo de presentación de la figura intelectual de Hannah Arendt es pertinente hacer una reseña bibliográfica de las obras más relevantes de la autora, publicadas casi anualmente a lo largo de su vida. Hay que señalar que las publicadas de 1976 a 1978 son a título póstumo. Para elaborar esta bibliografía se ha tomado como referencia, una vez más, la magna biografía de Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, for Love of the World*⁴⁹. A continuación, se ofrece una tabla a doble página en la que sinópticamente se pueden observar los trabajos de la autora.

TABLA 2. Obras relevantes de Hannah Arendt

AÑO	OBRAS RELEVANTES
1929	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Der Liebesbegriff bei Augustin</i>, Berlín, J. Springer, 1929.
1948	<ul style="list-style-type: none"> • Edición de Bernard Lazare, <i>Job's Dungheap</i>, Nueva York, Schocken Books, 1948. • <i>Sechs Essays</i>, Heidelberg, L. Schneider, 1948. (Reimpreso en <i>Die Verborgene Tradition</i>, 1976, véase más adelante).
1951	<ul style="list-style-type: none"> • <i>The Origins of Totalitarianism</i>, Nueva York, Harcourt, Brace & Co., 1951. Segunda Edición ampliada, Nueva York, World Publishing Co., Meridian Books, 1958. Tercera edición, con nuevos prefacios, Nueva York, Harcourt, Brace & World. 1966, 1968, 1973. • Ediciones alemanas, <i>Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft</i>, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1955, 1958, 1961, 1962. • Título en Inglaterra, <i>The Burden of Our Time</i> (Londres, Secker and Warburg, 1951).
1955	<ul style="list-style-type: none"> • Edición de Hermann Broch, <i>Dichten und Erkennen</i>, Essays, dos volúmenes de Broch, <i>Gesammelte Werke</i>, Zurich, Rheinverlag, 1955 (ahora Frankfurt, Suhrkamp). (La introducción de Arendt, traducida por Richard y Clara Winston, apareció en <i>Men in Dark Times</i>).
1957	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Fragwürdige Traditionsbestände im Politischen Denken der Gegenwart</i>, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1957. (Cuatro ensayos, todos ellos incluidos en <i>Between Past and Future</i>).
1958	<ul style="list-style-type: none"> • <i>The Human Condition</i>, Chicago, University of Chicago Press, 1958 (Doubleday Anchor, 1959). • Edición alemana, <i>Vita activa oder Vom tätigen Leben</i>, Stuttgart, Kohlhammer, 1960, Munich, Piper, 1967. • <i>Karl Jaspers, Reden Zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels</i>, Munich, Piper, 1958. (Reimpreso en <i>Men in Dark Times</i>). • <i>Rahel Varnhagen, The life of a Jewess</i>, Londres, East and West Library, 1958.

⁴⁹ Traducción Castellana: *Hannah Arendt*, Alfons El Magnánim, Valencia, 1993.

	<ul style="list-style-type: none"> • Edición americana, <i>Rahel Varnhagen, The life of a Jewish Woman</i>, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974. • Edición alemana, <i>Rahel Varnhagen, Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik</i>. Munich, Piper, 1959. (Ullstein Verlag, 1975). • <i>Die ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus</i>. Munich, Piper, 1958. (Incluido en la edición americana de 1958 de <i>Los orígenes del totalitarismo</i>).
1960	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Von der Menschlichkeit in Finsternen Zeiten, Gedanken zu Lessing</i>, Hamburgo, Hauswedell, 1960, Munich, Piper, 1960. (Posteriormente el primer ensayo de <i>Men in Dark Times</i>). • <i>Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought</i>, (Nueva York, Viking Press, 1961, edición revisada, incluyendo otros dos ensayos, 1968. (Cuatro ensayos en <i>Fragwürdige Traditionsbestände im Politischen Denken der Gegenwart</i>, 1967, véase arriba)
1962	<ul style="list-style-type: none"> • Edición de Karl Jaspers, <i>The Great Philosophers</i>, Nueva York, Harcourt, Brace & World Co., 1962 y 1966 (volúmenes 1 y 2).
1963	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Eichmann in Jerusalem, A report on the Banality of Evil</i>, Nueva York, Viking Press, 1963, edición revisada y ampliada, 1965. • Edición alemana, <i>Eichmann in Jerusalem, Ein Bericht von der Banalität des Bösen</i>, Munich, Piper, 1964.
1965	<ul style="list-style-type: none"> • <i>On Revolution</i>, Nueva York, Viking Press, 1963. Segunda edición revisada, 1965. • Edición alemana, <i>Über die Revolution</i>, Munich, Piper, 1963.
1968	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Men in Dark Times</i>, Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1968. • Edición alemana, <i>Menschen in finsternen Zeiten</i>, Munich, Piper, 1989. • Edición de <i>Illuminations</i> de Walter Benjamin, traducción de Harry Zohn, Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1968. (La introducción a este volumen recogida en <i>Men in Dark Times</i>). • Edición alemana, Frankfurt, Suhrkamp, 1965.
1970	<ul style="list-style-type: none"> • <i>On Violence</i>, Nueva York, Brace & World, 1970. (Una versión ampliada de "Reflections on Violence", 1969). • Edición alemana, <i>Macht und Gewalt</i>, Munich, Piper, 1975).
1971	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Walter Benjamin-Bertolt Brecht, Zwei Essays</i>, Munich, Piper, 1971. (Ambos ensayos incluidos en <i>Men in Dark Times</i>).
1972	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Crises of the Republic</i>, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972. • <i>Wahrheit und Lüge in der Politik, Zwei Essays</i>, Munich, Piper, 1972. (Los dos ensayos "Lying in Politics" (1971) y "Truth and Politics" (1967) aparecieron primero en inglés, véase abajo).
1976	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Die Verborgene Tradition, Acht Essays</i>, Frankfurt, Suhrkamp, 1976. (Seis de estos ensayos aparecieron en 1948 como <i>Sechs Essays</i>; los otros dos son "Zionisme Reconsidered" (1945) y "Aufklärung und Judenfrage", 1932).
1978	<ul style="list-style-type: none"> • <i>The Jew as Pariah, Jewish Identity and Politics in the Modern Age</i>, editado, y con una introducción, por Ron H. Feldman, Nueva York, Grove Press. (Una colección de artículos sobre cuestiones judías escritos entre 1942 y 1966). • <i>The Life of the Mind</i>. Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978. (Dos volúmenes de una obra incompleta, editados póstumamente por Mary McCarthy).

Las cuatro obras de Arendt que se van a seleccionar para ser brevemente presentadas, ya que ofrecen un espectro representativo de las temáticas de su

pensamiento ligadas a la historia, la política, la antropología y la acción, son las siguientes: *Los orígenes del totalitarismo*, *La condición humana*, *Eichmann en Jerusalén* y *Sobre la revolución*

1.3.1. Los orígenes del totalitarismo (The Origins of Totalitarianism, 1951)

Los orígenes del totalitarismo fue publicado por primera vez poco después de la segunda guerra mundial, en 1948, y tuvo gran repercusión en Estados Unidos. Se considera que la autora es la primera en acuñar el término totalitarismo, una categoría más englobadora que dictadura u otras al uso:

“El totalitarismo difiere esencialmente de otras formas de opresión política que nos son conocidas, como el despotismo, la tiranía y la dictadura. Allí donde se alzó con el poder desarrolló instituciones políticas enteramente nuevas y destruyó todas las tradiciones sociales, legales y políticas del país”⁵⁰.

La obra se estructura en tres volúmenes: "Antisemitismo", "Imperialismo", "Totalitarismo"; y sus temáticas esbozadas de modo general remiten a la violencia racial, el tomo I, la violencia por el poder, el tomo II, y la dominación por la violencia, el tomo III. Arendt estudia los mecanismos totalitarios por excelencia, que son la propaganda y el terror. La tesis principal

⁵⁰ ARENDT, H., *OT*, p.682.

que sostiene sobre el totalitarismo es que la disolución de unas estructuras propiamente políticas en la sociedad civil conduce a que los movimientos de masas ocupen su lugar mediante la fuerza:

“Fuera cual fuera la tradición específicamente nacional o la fuente espiritual específica de su ideología, el Gobierno totalitario siempre transformó a las clases en masas, suplantó el sistema de partidos no por la dictadura de un partido, sino por un movimiento de masas, desplazó el centro del poder del Ejército a la Policía y estableció una política exterior abiertamente encaminada a la dominación mundial”⁵¹.

En el totalitarismo el individuo queda aislado y desarraigado, y pasa de desarrollar su rol social a ser parte de una masa informe y fácilmente manipulable, en la que el mal y el asesinato de los campos de exterminio se pueden llegar a realizar, no como algo consciente e individual, sino como fruto de un proceso en el que impera la superficialidad y la ausencia de pensamiento.

"Los movimientos totalitarios son organizaciones de masa de individuos atomizados y aislados. En comparación con todos los demás partidos y movimientos, su más conspicua característica externa es su exigencia de una lealtad total, irrestringida, incondicional e inalterable del miembro individual. Esta exigencia es formulada por los dirigentes de los movimientos totalitarios incluso antes de la llegada al poder. Precede usualmente a la organización total del país bajo su dominio y se deduce de

⁵¹ ARENDT, H., *OT*, p.682.

la afirmación de sus ideologías de que su organización abarcará a su debido tiempo a toda la raza humana”⁵².

Arendt considera que el fenómeno nazi o bolchevique no son concepciones que aparecen súbitamente desde la nada, sino que pertenecen a una tradición subterránea de la filosofía política que puede aflorar en cualquier momento en que colapsen las instituciones sociales y políticas en el seno de las cuales el hombre pueda desarrollarse mediante la acción y la palabra.

I.3.2. *La condición humana (The Human Condition, 1958)*

El libro de *La condición humana* es junto con *Los orígenes del totalitarismo* uno de los textos más sistemáticos y emblemáticos de Arendt. Hay que tener presente que, sin embargo, en los escritos de la autora abunda principalmente el estilo del ensayo o del artículo. Este libro va a ser objeto detallado de estudio en los siguientes capítulos de este trabajo de investigación; no obstante, como presentación puede ser útil dejar apuntadas sus líneas maestras.

Hannah Arendt deja entrever en el primer capítulo de *La condición humana* la tesis fundamental que va a defender en toda esta obra, a saber, la relevancia de la vida de acción, la vida activa (*vita activa*), que ha sido relegada a

⁵² ARENDT, H., *OT*, p.505.

un segundo plano en favor de lo que se ha entendido como la contemplación o vida contemplativa (*vita contemplativa*). Su tarea no es argumentar que la acción sea mejor o peor que la contemplación, sino dignificar la acción o vida activa. De este modo, el libro de Arendt es de claro alcance ético, ya que nos habla del actuar en el mundo.

“Tradicionalmente la *vita activa* toma su significado de la *vita contemplativa*; le fue concedida una muy restringida dignidad, ya que servía a las necesidades y exigencias de la contemplación en un cuerpo vivo”⁵³.

Los tres modos por los que se orienta la vida activa de la persona son labor, trabajo y acción. Labor corresponde al proceso biológico del cuerpo humano, a su metabolismo, crecimiento, etc. Trabajo es la actividad que crea el mundo de cosas artificiales con las que vive y sobrevive el hombre. Acción es la actividad específica entre personas, corresponde a las relaciones que establecen las personas y que son un “producto” diferente de las cosas artificiales que construye. Por tanto, hay que tener siempre presente que las categorías básicas de la *vita activa* son: *labor, trabajo y acción (labor, work, action)*. Será esa categoría de *acción* la que canalice toda la fecunda conceptualización de la política que realiza Arendt, tomando como referencia la *polis griega* y los momentos revolucionarios de la historia. Destaca en el libro el importante papel

⁵³ ARENDT, H., “Labor, trabajo y acción. Una conferencia” en *Hannah Arendt. De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 90. [DH]

concedido a la natividad en la génesis y conducción de las acciones humanas. Asimismo, Habermas lo valorará positivamente en su obra *El futuro de la naturaleza humana*⁵⁴.

I.3.3. Eichmann en Jerusalén (Eichmann in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil, 1963)

Por iniciativa propia, en 1961, Hannah Arendt cubre el proceso Eichmann para el *New Yorker*, señalando que se lo debía a su pasado. Las cinco entregas conformaron el libro *Eichmann en Jerusalén. Informe sobre la banalidad del mal*. Este subtítulo, así como algunas páginas donde relata el papel de los consejos judíos en la solución final de los judíos europeos, desencadenan en su contra un gran enfrentamiento, cuyos efectos se hacen sentir todavía en el seno de la comunidad judía. Eichmann no era un Macbeth y no será jamás recordado por su espíritu, como un Ricardo III, de hacer el mal por principios, y afirma que su único crimen fue no haber pensado lo que hacía, no haber imaginado las consecuencias de sus actos, no haber comprendido que puede ser un honor desobedecer cuando la ley es injusta:

“Para Arendt, la oportunidad de ir a Jerusalén y ver a Eichmann ‘en carne y hueso’, resultó ser algo más que el cumplimiento de una obligación; fue,

⁵⁴ HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2002.

como diría retrospectivamente, una *cura posterior*”⁵⁵.

“Arendt le dijo a Jaspers que su marido había considerado con frecuencia la posibilidad de que el mal fuera ‘un fenómeno superficial’, y esta formulación la impulsó a subtítular su libro *La banalidad del mal*”⁵⁶.

El proceso Eichmann, que revela a Hannah Arendt la incapacidad de distinguir el bien del mal cuando todas las señales han desaparecido —la necesidad de pensar sin “parapetos”—, fue el punto de partida de sus reflexiones sobre *La vida del espíritu*, consagrada al análisis de *El pensamiento*, *La voluntad* y *El juicio*.

Arendt y su marido hacen un viaje de descanso a Italia. Ella se esfuerza en terminar el manuscrito *Ensayo sobre la revolución* en Wesleyan, donde imparte un curso sobre Maquiavelo. Blücher en estos momentos es víctima de una ruptura de aneurisma. Mientras que Arendt tiene un accidente de automóvil en 1962, y aprovecha su convalecencia para reunir los documentos y notas del proceso Eichmann.

I.3.4. Sobre la revolución (*On Revolution*, 1963)

En *On Revolution* estudia el caso de dos revoluciones históricas próximas en el tiempo: la revolución francesa (1789) y la revolución americana (1776). La

⁵⁵ YOUNG-BRUEHL, E., *Op. cit.*, p.418.

⁵⁶ Idem, p. 421.

tesis fundamental que defiende es que la revolución francesa fue desbordada por la cuestión social en detrimento de la cuestión política, mientras que la revolución americana sí que pudo cristalizar en una constitución, en la que se daba cauce a las cuestiones políticas más que a las sociales:

“Cuando éstos [los pobres y sus necesidades sociales] se presentaron en la escena política, la necesidad se presentó con ellos y el resultado fue que el poder del antiguo régimen perdió su fuerza y la nueva república nació sin vida; hubo que sacrificar la libertad y la necesidad a las urgencias del propio proceso vital”⁵⁷.

La revolución americana recoge el verdadero sentido que Arendt da a la acción como generadora de la política. Los Padres Fundadores de la Constitución Americana, con Jefferson a la cabeza, se reunieron y promulgaron una constitución. El hecho relevante, desde el prisma arendtiano, es que se trata de un grupo de hombres que en condiciones de igualdad y sin coacción se han reunido para hablar y establecer mediante la palabra una constitución: “Afirmamos que estas verdades son evidentes por sí mismas”, es el comienzo del Preámbulo de la Constitución Americana. Esta constitución es algo nuevo que inauguran ellos, mediante la palabra declarada, y que se convierte en verdadera acción política a los ojos de Arendt. Las implicaciones de esta Declaración es que crea un espacio entre hombres mediante la palabra y al mismo tiempo se plasma la libertad,

⁵⁷ ARENDT, H., *SR*, p. 61.

entendida como ese espacio público y político en el que poder participar.

Las diferencias que encuentra Arendt entre ambas revoluciones merecen ser detalladas. Toda revolución mantiene un doble objetivo: la libertad política y el bienestar público. La revolución francesa, en cambio, se orienta principalmente al segundo, el bienestar público, desatendiendo la libertad política. Entre los condicionantes de una y otra revolución cabe citar que en las colonias americanas la situación económica era relativamente holgada, mientras que gran parte del pueblo francés vivía en la miseria. La Constitución Americana pudo, por tanto, atender debidamente la cuestión de la libertad política mientras que el resultado de la revolución francesa hubo de dar cuenta principalmente de la cuestión social.

La comparativa entre ambas revoluciones puede profundizarse observando las repercusiones de ambas. El hecho paradójico que destaca la propia Arendt es que la revolución francesa sí tuvo su correlato en revoluciones como la rusa, mientras que la revolución americana se quedó en sí misma. Arendt reivindica que se pueda retomar la línea iniciada por la revolución americana, una revolución que realmente aporta un estatus a la libertad política. La revolución francesa, sin embargo, se ha convertido en la referencia de todas las revoluciones posteriores.

I.4. LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO DE ARENDT

En la recepción de la obra de Arendt hay que tener en cuenta, como señala Margaret Canovan, en *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*⁵⁸, varias consideraciones sobre su dificultad. En primer lugar, Arendt hacía hincapié en el proceso de comprensión de las ideas, a través de artículos y conferencias, donde la comunicación escrita gozaba de cierta importancia, pero donde por otra parte el acento estaba situado precisamente en la explicación y comprensión de las ideas, no en la escritura. Como consecuencia de ello, no se ocupa de crear un corpus sistemático de escritos, sino que su pensamiento lo encontramos diseminado y condensado en numerosos artículos y conferencias, lo que le acerca a autores de corte no sistemático como Kierkegaard, Nietzsche o Jaspers. En segundo lugar, la originalidad del pensamiento de Arendt que, como indica Canovan, combina el enfoque fenomenológico que remite a la experiencia y la perspectiva de Walter Benjamin sobre los procesos que permitían que cristalizaran los diferentes fenómenos, como por ejemplo, el totalitarismo⁵⁹.

Haciendo una revisión de la recepción de sus obras fundamentales, podemos notar que ya a partir de su primera obra, *Los orígenes del totalitarismo*, se suscitó una polémica sobre el alcance y la validez de su diagnóstico y de su

⁵⁸ CANOVAN, M. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

⁵⁹ Idem, p.61.

pensamiento. La primera acogida de este libro fue positiva, pero en breve aparecieron críticas sobre lo que se consideraba una insuficiente fundamentación del paso del imperialismo al totalitarismo, o se interpretaba que Arendt presentaba la reconstrucción del totalitarismo como un proceso al que irremediamente se dirigía la humanidad por lógica histórica, y que contaba con dos caras: el nazismo y el estalinismo. Esta interpretación que suscitó esta primera obra de Arendt, como indica Simona Forti, cambió a partir de la publicación de *Eichmann en Jerusalén*⁶⁰.

No menos controversia provocó la publicación de su libro *Eichmann en Jerusalén*⁶¹ de 1963, en el que cubría el juicio del jerarca nazi en esta ciudad. Las críticas arreciaron con intensidad a propósito de la valoración por Arendt del Holocausto judío. Los críticos consideraban que había cambiado su postura respecto a *Los orígenes del totalitarismo*, al considerar aquella matanza de judíos no como una aparición del Mal, con mayúsculas, en el mundo sino como fruto de una banalización del mal. O dicho de otro modo, los nazis no mataban por ser profundamente malos sino porque el asesinato de judíos era institucional y cotidiano, el mal podía ser extremo, pero no radical, es decir, no poseería esa profundidad ni esa dimensión demoníaca del mal radical. Por el contrario, sólo el bien podía poseer esas dimensiones de profundidad.

⁶⁰ FORTI, S. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre la filosofía y la política*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 24.

⁶¹ ARENDT, H., *EJ*, 1999.

Tras las polémicas sobre las teorías del totalitarismo y de la banalidad del mal, con *La condición humana*⁶² se empezó a encuadrar a Arendt dentro del aristotelismo político y el irracionalismo por parte de autores como Habermas⁶³. En efecto, este autor infiere desde *La condición humana* que Arendt es una neoaristotélica porque los conceptos básicos sobre los que pivota la obra son la *poiesis* y la *praxis*. Y, al mismo tiempo, afirma que la autora vacía de valor la *poiesis*, esto es, el terreno de lo estratégico e instrumental y da forma a un pensamiento meramente normativo, al modo aristotélico. Es por ello por lo que Habermas concluye que Arendt no conceptualiza adecuadamente a la sociedad moderna y al estado. El resultado es que ambos conceptos quedan desligados y la autora sólo presenta reconstrucciones históricas muy teóricas y propuestas prácticas utópicas.

Esta presentación de Arendt como una aristotélica se vio reforzada porque precisamente a partir del libro *La condición humana* se suscitó en Alemania un renovado interés por la filosofía práctica de Aristóteles. Filósofos como Eric Voegelin y Leo Strauss coincidirían con Arendt en el postulado de que existe una diferencia cualitativa entre la acción técnico-productiva y la acción práctico-comunicativa. Hay que matizar, sin embargo, esta rehabilitación de la tradición

⁶² ARENDT, H., *CH*, 1998.

⁶³ HABERMAS, J. "La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social" en *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid, 2000, pp.49-86.

aristotélica, puesto que Arendt critica precisamente que la acción política ha sido marginada o supeditada a la contemplación, quedando la acción como una actividad secundaria o de menor rango que la contemplación. Al mismo tiempo, el acercamiento a la tradición política aristotélica y occidental Arendt lo ha realizado sobre todo con un afán crítico, esto es, analiza la tradición para observar por qué ha llevado a la indeseable deriva totalitaria.

Otras interpretaciones, como la de Richard Wolin en *Los hijos de Heidegger*⁶⁴, la sitúan claramente en el espectro del existencialismo político. Arendt habría recogido todo el aliento revolucionario que Heidegger atribuía a los movimientos de derechas y lo habría focalizado en un desarrollo de la izquierda política. Estas interpretaciones serían coherentes con el abierto apoyo que despertaban en Arendt movimientos como la revolución húngara y los consejos municipales de base. En la misma orientación interpretativa se alinean críticos como Martín Jay, que consideran a Arendt una existencialista política, en la medida en que entiende la política desde sí misma. Desde mi perspectiva como investigador, estas líneas interpretativas contienen parte de verdad, porque Arendt trata de pensar de nuevo la política y rehúye construir un sistema filosófico-político, más bien elabora un conjunto de reflexiones, en vez de un sistema, en las que desmonta toda la tradición política occidental que nos ha conducido al totalitarismo.

⁶⁴ WOLIN, R. *Los hijos de Heidegger*, Cátedra, Madrid, 2003, p. 113.

Abundando en la línea interpretativa de Arendt como existencialista política, se pueden citar las obras de un conjunto de críticos que enfatizan la difícil amalgama de existencialismo y aristotelismo en el pensamiento arendtiano. Estos autores son B. Parekh, con *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*⁶⁵, G. Kateb, con *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*⁶⁶, o André Enegrén, con *La Pensée politique de Hannah Arendt*⁶⁷.

Autores como John Pocock⁶⁸ y Margaret Canovan⁶⁹ han explorado la vertiente republicana de Arendt tomando como puntos de referencia *La condición humana* y *Sobre la revolución*, y han tratado de extraer la conclusión de que nuestra autora es representante de un republicanismo radical. Esto significa que Arendt no se conformaría con una mitificación de la *polis griega*, sino que postularía un republicanismo de base en el que primaría la expresión de la libertad individual y la pluralidad.

Varias obras póstumas de Arendt han alumbrado nuevas perspectivas interpretativas de su pensamiento. Estas son *La vida del espíritu*⁷⁰, publicada en 1978, *Las conferencias sobre la filosofía política de Kant*⁷¹, editadas por Ronald

⁶⁵ PAREKH, B. *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, MacMillan, Londres, 1981.

⁶⁶ KATEB, G. *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Martin Robinson, Oxford, 1983.

⁶⁷ ENGRÉN, A. *La Pensée politique de Hannah Arendt*, PUF, Paris, 1984.

⁶⁸ POCOCK, J.G.A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975

⁶⁹ CANOVAN, M., opus cit.

⁷⁰ ARENDT, H. *La vida del espíritu*, opus cit.

⁷¹ ARENDT, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003. [CK]

Beiner en 1982, o la correspondencia de Arendt con Heidegger⁷², Jaspers⁷³, o Mary McCarthy⁷⁴. Con ellas se ha podido observar la gestación del pensamiento de la autora y se ha valorado la influencia en su pensamiento de autores como Walter Benjamín, Jaspers, Eric Weil, Kant o San Agustín, entre otros.

Otras líneas interpretativas en la que no nos vamos a detener es la reivindicación, un tanto forzada en mi opinión personal, de Arendt por la corriente feminista⁷⁵, puesto que en principio nada en sus escritos parece apuntar en la dirección de una fundamentación o defensa del feminismo. O la consideración de Arendt como autora postmoderna y precursora del fin de las ideologías, tal como señalan críticos como Roberto Espósito, Alessandro del Lago o Reiner Schumann, entre otros.

En conclusión, podemos afirmar que el pensamiento de Arendt permite multitud de interpretaciones, propiciadas precisamente por el modo en que la autora elaboró sus escritos. De ningún modo, Arendt pretendió configurar un sistema hermético y cerrado en sí mismo de pensamiento filosófico. Sino que trataba de dar respuesta a los interrogantes a los que su azarosa biografía la enfrentó, tanto en forma de artículos como de conferencias y libros. Qué duda

⁷² ARENDT, H., y HEIDEGGER, M. *Correspondencia 1925-1975*. Editorial Herder, Barcelona. 2000.

⁷³ ARENDT, H., y JASPERS, K., *Briefwechsel, 1926-1969* a cargo de L. Kohler y H. Sander, Piper, Munich, 1985.

⁷⁴ ARENDT, H. *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy 1949-1975*, Editorial Lumen, Barcelona, 1999.

⁷⁵ KRISTEVA, K., *El genio femenino, la vida, la locura y las palabras. I. Hannah Arendt*, Buenos Aires, Paidós, 2000.

cabe que son los libros más importantes como *Los orígenes del totalitarismo*, *Eichmann en Jerusalén*, *La condición humana* o *La vida del espíritu* los que han suscitado el mayor número de interpretaciones, pero no hay que desdeñar la multitud de cartas o conferencias en las que se pueden alumbrar muchos más aspectos de su pensamiento. Por ello, el pensamiento de Arendt es fecundo e inspira a multitud de críticos y corrientes de pensamiento.

CAPÍTULO II

APROXIMACIONES AL CONCEPTO DE ACCIÓN

“Con la expresión *vita activa* me propongo designar tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra”

HANNAH ARENDT, *La condición humana*

“Con la palabra y la acción nos insertamos en el mundo humano y tal inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra apariencia física original”

HANNAH ARENDT, *Labor, trabajo y acción: una conferencia*

II.1. LA ACCIÓN EN EL CONTEXTO DE *LA CONDICIÓN HUMANA*

El concepto de acción en Hannah Arendt es de capital importancia y es el núcleo de la presente tesis. Por ello, merece la atención de un doble acercamiento: en primer lugar, va a ser encuadrado en la obra en la que mejor se enmarca, *La condición humana*, estudiado aquí en contraposición principalmente con los conceptos de labor y trabajo; y, en segundo lugar, el concepto de acción será objeto de un análisis detallado de sus rasgos antropológicos definitorios.

II.1.1. Vida activa y vida contemplativa

Hannah Arendt considera que la relevancia de la vida de acción, la vida activa (*vita activa*), ha sido relegada a un segundo plano en favor de lo que se ha entendido como la contemplación o vida contemplativa (*vita contemplativa*). En el primer capítulo de su libro *La condición humana* deja entrever esta tesis fundamental que va a defender en toda su obra. Su tarea no es argumentar sobre la prioridad axiológica de la una sobre la otra o a la inversa, sino dignificar la acción o vida activa. De este modo, el libro de Arendt se puede calificar como un libro de claro alcance ético, ya que su temática es el actuar en el mundo.

Es importante también poner en relación estas categorías –vida activa y

vida contemplativa— presentes en *La condición humana* con su obra final e inconclusa *La vida del espíritu*, porque ambos escritos son complementarios. En este sentido, mientras la primera obra se ocuparía del lado más material o mundano del actuar del hombre, la *vita activa*, la segunda obra se ocuparía de la parte más inmaterial del actuar hombre, la *vita contemplativa*. De este modo, en *La vida del espíritu* otro trío de conceptos, *el pensamiento, la voluntad y el juicio*, dan réplica y completan el análisis final de todo el actuar humano en general⁷⁶. Me gustaría destacar este hecho de la complementariedad porque desde una lectura superficial de Arendt se ha podido considerar, en ocasiones, que ambas obras son contrapuestas:

“*La condición humana* sólo pretendía representar la mitad de un todo complejo. Esto se puede ver mejor en el título alemán que en el inglés. La vida activa no es toda la vida, porque el concepto *vita activa* evoca inmediatamente el concepto complementario que está vinculado a él por una larga historia: la *vita contemplativa*, la vida pensativa. Esto no sólo está insinuado de manera terminológica, sino muy explícitamente afirmado en el libro de 1958, para que los lectores sigan en espera de la aparición de la otra mitad en un momento posterior”⁷⁷.

Arendt entiende que son tres las categorías básicas en las que se agrupa el conjunto de elementos que componen la vida activa de la persona: *labor, trabajo*

⁷⁶ JONAS, H., “Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt”, en BIRULÉS, F. (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Paidós, Barcelona, 2000, p.25.

⁷⁷ Idem, p. 28.

y acción; *labor, work, action*, en inglés; *Labor, Arbeit, Handlung* en alemán. *Labor* remite a las tareas relacionadas con el proceso biológico del cuerpo humano, a su metabolismo, a su crecimiento, etc. *Trabajo* es la actividad por la que se crea el mundo humano de cosas artificiales, máquinas, etc., con las que vive y sobrevive el hombre. *Acción* es ese otro tipo de actividad específicamente entre personas, correspondería a las relaciones que establecen las personas y que son como un “producto” o realidad diferente al de las cosas artificiales que construye.

Es oportuno señalar que otra posible traducción que se ha hecho de estas categorías, por ejemplo, por parte de Ángela Ackermann en *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*⁷⁸, es la de: *trabajo, producción y acción*. En la traducción del último concepto hay coincidencia, pero no en los otros dos, lo cual puede llevar a equívoco en las ediciones españolas sobre Arendt, si no se sabe qué traducción de referencia se usa. Por mi parte, soy partidario de la primera traducción o, más de bien, de una mixta: *labor*, para el primer término; *producción o trabajo*, para el segundo; pero nunca *trabajo* para el primero. El motivo de mi decisión es la correspondencia, siguiendo a Arendt, de estas categorías con los tipos o dimensiones de ser hombre a los que dan lugar. Así, por la primera actividad, somos *animal laborans*, y, por la segunda, *homo faber*⁷⁹.

⁷⁸ JONAS, H., *opus cit.*, p. 25.

⁷⁹ Cfr. a este respecto SERRANO DE HARO, A., “La filosofía ante la encrucijada de la nueva Europa”, en MURILLO, I. (ed.), *Diálogo Filosófico/Nueva Terra*, Madrid, 1995.

Las tres formas de la vida activa –labor, trabajo y acción– configuran, en opinión de Arendt, dos ámbitos diferenciados: la esfera de lo social y la esfera de lo político. La raíz de esta distinción tiene su explicación en las características diferenciadas de la labor y el trabajo, frente a la acción. Así, mientras que la acción requiere necesariamente la concurrencia de los otros, en cierto modo la labor y el trabajo no necesitan esa presencia. La labor y el trabajo tienen que ver con la necesidad, con el mundo de lo privado, mientras que la acción es propia del ámbito de la libertad, de lo público y de la política. Esta dialéctica entre lo social y lo político se puede observar en varios momentos históricos significativos como el mundo griego, el mundo antiguo, la época medieval o la época moderna, y será vista más en detalle en los epígrafes específicos dedicados a la labor, el trabajo y la acción.

“Aunque la distinción entre lo público y lo privado coincide con la oposición de necesidad y libertad, de futilidad y permanencia, y, finalmente, de vergüenza y honor, en modo alguno es cierto que sólo lo necesario, lo fútil y lo vergonzoso tengan su lugar adecuado en la esfera privada. El significado más elemental de las dos esferas indica que hay cosas que requieren ocultarse y otras que necesitan exhibirse públicamente para que puedan existir. Si consideramos estas cosas, sin tener en cuenta el lugar en que las encontramos en cualquier civilización determinada, veremos que cada una de las actividades humanas señala su propio lugar en el mundo”⁸⁰.

⁸⁰ ARENDT, H., *CH*, p.78

Una vez esbozados los tres modos en los que se da la vida activa, Arendt señala que estas maneras de perfilar la actividad humana acontecen porque la persona reúne una serie de *condiciones*. Hay que retener la importancia del término *condición* porque recordemos que da título a su libro *La condición humana*. Este término, *condición humana*, reflejaría las características más temporales y de carácter histórico del hombre, y se opondría al término *naturaleza humana*, el cual, por el contrario, recogería los rasgos de carácter propiamente atemporal del hombre. Una vez hecha esta puntualización, se pueden explicar las condiciones humanas que corresponden a las tres categorías anteriores. De esta manera, se señala que la labor o actividad biológica se da en la persona porque reúne la condición de estar viva, el trabajo porque es un ser mundano y la acción porque es un ser plural. *Vida* (labor), *mundanidad*⁸¹ (trabajo) y *pluralidad* (acción) son las tres condiciones que permiten que la persona desarrolle una vida activa.

II.1.2. Interpretaciones de la labor y el *animal laborans*

Arendt dedica al análisis del concepto de *labor* el capítulo III de *La condición humana*, que al mismo tiempo constituye, como expresa la propia autora, una crítica a Karl Marx⁸². No obstante, existe una conferencia *Labor*,

⁸¹ A veces se traduce al español como “*mundaneidad*” como un término más neutro y de carácter existencial. Por mi parte prefiero “*mundanidad*”, ya que se antoja un término menos forzado.

⁸² ARENDT, H., *CH*, p.97

*trabajo y acción*⁸³, en la que resume también sus tesis principales acerca de estas categorías. En su ensayo sobre Karl Marx⁸⁴ la autora destaca la deficiente contraposición en Marx entre contemplación y trabajo, simétrica a la devaluación del trabajo manual entre los griegos: como ejemplo de esta bipolaridad trabajo-contemplación en el sentido opuesto al griego —y que pervive de algún modo hasta Feuerbach inclusive— se encuentra, precisamente, la primera de las tesis de Marx sobre Feuerbach:

“El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, no como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad *objetiva*. Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación «revolucionaria», «práctico-crítica»⁸⁵.

⁸³ ARENDT, H., “Labor, trabajo y acción. Una conferencia”, opus cit., pp.89-108.

⁸⁴ ARENDT, H., *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Edición de A. Serrano de Haro, Encuentro, Madrid, 2007.

⁸⁵ MARX y ENGELS, *Tesis sobre Feuerbach*, en *Obras escogidas, Tomo I*, Editorial Progreso, Moscú, 1981, pp. 7-10.

Más adelante volveremos sobre la concepción marxista del trabajo por ser la dominante en la Época Moderna. Para enjuiciarla debidamente hemos de atender previamente a la diferenciación que la autora intenta establecer entre las categorías *labor* y *trabajo*: de este modo, emplea la expresión “labor de nuestro cuerpo” para la actividad que se ocupa de los bienes de consumo, como el pan, la carne o el cultivo, y “el trabajo de nuestras manos”, para la tarea que produce los bienes de uso, como son la silla, las herramientas o las máquinas.

“El rasgo distintivo de la esfera doméstica era que en dicha esfera los hombres vivían juntos llevados por sus necesidades y exigencias. Esa fuerza que los unía era la propia vida –los penates, dioses domésticos, eran según Plutarco, los dioses que nos hacen vivir y alimentan nuestro cuerpo–, que, para su mantenimiento individual y supervivencia de la especie, necesita la compañía de los demás. Resultaba evidente que el mantenimiento individual fuera tarea del hombre, así como propia de la mujer la supervivencia de la especie, y ambas funciones naturales, la labor del varón en proporcionar alimentación y de la hembra de dar a luz, estaban sometidas al mismo apremio de la vida. Así pues, la comunidad natural de la familia nació de la necesidad, y ésta rigió todas las actividades desempeñadas en su seno”⁸⁶.

Con los bienes de consumo producidos por la labor de nuestro cuerpo, nos estamos refiriendo al conjunto de bienes de primera necesidad para la vida, tales como los alimentos o la higiene; son bienes que asoman al mundo y tienen una

⁸⁶ ARENDT, H., *CH*, p.44

fecha de caducidad, tienen una existencia muy efímera, y, si no se consumen, ellos mismos se echan a perder y desaparecen; por lo tanto, son bienes a los que siempre hay que atender y que de continuo acompañan a la vida diariamente:

“Necesarias para nuestro cuerpo y producidas por su laborar, pero sin propia estabilidad, estas cosas de incesante consumo aparecen y desaparecen en un medio ambiente de objetos que no se consumen, sino que se usan, y a los que, debido a que los usamos, nos acostumbramos”⁸⁷.

Desde mi perspectiva, me gustaría hacer notar que esta concepción de Arendt coincide con las experiencias domésticas comunes, en las que se observa que las labores de los hogares y domicilios particulares son un continuo quehacer, que en breve se deshace. Al mismo tiempo, dado su carácter efímero, es una actividad que permanece en segundo plano y se antoja con menor valor que el trabajo que se realiza fuera de casa.

Con los bienes de uso o productos, que son fruto del trabajo de nuestras manos, se apunta a los productos fabricados por el hombre para crear el mundo humano. Poseen relación ciertamente con las necesidades humanas, pero no es ese el rasgo que los define, sino el hecho de que sean artificios humanos. Estos productos son fabricados por el hombre y adquieren cierta objetividad e independencia del hombre, tampoco desaparecen por sí solos si no se usan: estos

⁸⁷ ARENDT, H., *CH*, pp.107-108.

productos aportan solidez y constituyen el mundo, son capaces de caracterizar civilizaciones enteras. Este pensamiento lo continúa la propia Arendt cuando señala que el mundo humano se construye en oposición a los procesos naturales de degradación y nuevo renacimiento. Una mesa es sacada del proceso natural de la madera del árbol, y para conservarla hay que tratarla con barnices o, de lo contrario, volverá a seguir su proceso natural de putrefacción y nuevo florecimiento.

Esta distinción entre bienes de consumo y productos de uso surge con claridad si se atiende a lo que son estas cosas objetivamente, en vez de observarlas desde las categorías más subjetivas del hombre. Desde otro ángulo, si se atiende al esfuerzo que le cuesta a una persona hacer el pan o fabricar el marco de un cuadro no se aprecian tan claramente las diferencias en las actividades de labor y trabajo.

“La diferencia entre un pan, cuya ‘expectativa de vida’ en el mundo es apenas más de un día, y una mesa, que fácilmente puede sobrevivir a generaciones de hombres, es mucho más clara y decisiva que la distinción entre un panadero y un carpintero”⁸⁸.

Hay que advertir que esta diferencia, entre un bien de consumo y un bien de uso, ha permanecido oculta a lo largo de la historia. A mi parecer, esta

⁸⁸ ARENDT, H., *CH*, p.107.

distinción contrasta con la visión habitual sobre el trabajo, en la que el concepto labor y el de trabajo no aparecen diferenciados, porque se han estudiado preferentemente desde el prisma del trabajo. Pero sin estas distinciones no se pueden valorar adecuadamente qué tipos de realidad producen cada una de nuestras actividades, a saber, la labor, productos perecederos, y el trabajo, productos destinados a perdurar más y configurar nuestro mundo:

“Apenas hay nada en la tradición premoderna del pensamiento político o en el amplio cuerpo de las modernas teorías sobre la labor que la sustente. No obstante, contra esta escasez histórica se levanta un testimonio muy articulado y obstinado, es decir, el simple hecho de que todo idioma europeo, antiguo y moderno, contiene dos palabras etimológicamente no relacionadas para definir lo que creemos es la misma actividad, conservadas pese a su persistente uso sinónimo”⁸⁹.

Arendt también estudia el puesto de la labor a lo largo de la historia. Esboza un repaso histórico, observando el diferente estatus que ha tenido la labor desde los griegos a las sociedades contemporáneas. De este modo, se observa que la labor ha pasado de ser una actividad encomendada a los esclavos al extremo de ser la actividad más exaltada en el hombre moderno, por parte de las teorías de

⁸⁹ ARENDT, H., *CH*, p.98. “Así, el idioma griego distingue entre *ponein* y *ergazesthai*, el latino entre *laborare* y *facere* o *fabricari*, que tienen la misma raíz etimológica, el francés entre *travailler* y *ouvrer*, el alemán entre *arbeiten* y *werken*. En todos estos casos, solo los equivalentes de ‘labor’ tienen un inequívoco sentido de dolor y molestia. La palabra alemana *Arbeit* originariamente sólo se aplicó a la labor campesina ejecutada por siervos y no al trabajo del artesano, que se llamó *Werk*. La francesa *travailler* reemplazó a la antigua *labourer* y deriva de *tripalium*, una especie de tortura”. Cfr. Grimm, *Wörterbuch*, p. 1854 y ss., y L. Fébre, ‘Travail: évolution d’un mot et d’une idée’, *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, XLI, n.1 (1948)” [cita de la autora, n.3, p.98, en *CH*, p.142]

Karl Marx. Como se observará más adelante, este triunfo del que podemos calificar como *animal laborans* es el que en cierta medida impide o ciega la posibilidad de hacer política *sensu stricto*, desde la época moderna.

“La Edad Moderna trajo consigo la glorificación teórica del trabajo, cuya consecuencia ha sido la transformación de toda la sociedad en una sociedad de trabajo. Por lo tanto, la realización del deseo, al igual que le sucede a los cuentos de hadas, llega un momento en el que sólo puede ser contraproducente. Puesto que se trata de una sociedad de trabajadores que está a punto de ser liberada de las trabas del trabajo, y dicha sociedad desconoce esas otras actividades más elevadas y significativas por cuyas causas merecería ganarse esa libertad.⁹⁰”

En Grecia, la labor es una actividad de esclavos y en el intento por excluir la labor de las condiciones de la vida del hombre, se consideraba que un hombre, para poder ser ciudadano libre y dedicarse así por entero a las actividades de la acción y del discurso en la polis, debía disponer de otras personas esclavas que le liberasen de la acuciante necesidad de buscar los bienes de consumo dados por la labor. Es más, en Grecia tampoco era considerado como hombre libre el comerciante o el artesano porque se entendía que realizaba actividades relacionadas con la economía doméstica.

“El desprecio hacia la labor, que originalmente surge de la apasionada

⁹⁰ ARENDT, H., *CH*, p. 17

lucha por la libertad mediante la superación de las necesidades, y del no menos apasionado rechazo de todo esfuerzo que no dejara huella, monumento, ni gran obra digna de ser recordada, se propagó con las recientes exigencias de la vida de la *polis* sobre el tiempo de los ciudadanos, así como debido a su insistencia en la abstención (*skhole*) de lo que no fueran actividades políticas”⁹¹.

En la Edad Media, la actividad de la contemplación se hizo superlativa y la actividad libre por excelencia. De este modo, el sabio era el hombre libre que se dedicaba a la contemplación, se consideraba la actividad política como una actividad de pura necesidad y, por lo tanto, desprestigiada.

“Incluso la actividad política quedó nivelada al rango de necesidad, tanto que en adelante pasó a ser el denominador común de todas las articulaciones dentro de la *vita activa*”⁹².

En la Edad Moderna, señala la autora, nos encontramos con diferentes clasificaciones de las actividades, tales como: labor productiva e improductiva, trabajo experto e inexperto y trabajo manual e intelectual. La gran consideración de la labor en la Época Moderna se debe a Locke, y se concreta en Adam Smith y Marx. Pero ocurre que ese creciente interés en la labor conduce a identificar la labor y el trabajo, y esto acarrea un considerable conjunto de contradicciones en las que incidirá Arendt.

⁹¹ ARENDT, H., *CH*, p.99.

⁹² ARENDT, H., *CH*, p.101.

“Primero encontramos la distinción entre labor productiva e improductiva, algo después la diferenciación entre trabajo experto e inexperto, y, finalmente, superando a los dos debido a que aparentemente es de significación más elemental, la división de todas las actividades en trabajo manual e intelectual. De las tres, sólo la distinción entre labor productiva e improductiva llega al núcleo del asunto, y no es casualidad que los dos teóricos más importantes en este campo, Adam Smith y Karl Marx, basaran en ella toda la estructura de su argumentación. El motivo de la elevación de la labor en la Época Moderna fue su productividad, y la en apariencia blasfema noción de Marx al afirmar que la labor (y no Dios) creó al hombre o que la labor (y no la razón) distinguía al hombre de los otros animales, únicamente era la formulación más radical y consistente de algo sobre lo que estaba de acuerdo toda la Época Moderna”⁹³.

Para el autor de *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las Naciones*, Adam Smith, la primera causa de la riqueza está en el trabajo productivo. La actividad económica se rige por sus propias leyes, que excluyen toda intervención ajena al mercado. El bien común resultaría de la armonización espontánea –no pretendida– de las libertades individuales, que se traducen en la capacidad de trocar, permutar y cambiar una cosa por otra:

“Esta división del trabajo, de la que derivan tantos beneficios, no es el efecto de ninguna sabiduría humana que prevea y procure la riqueza general que dicha actividad ocasiona. Es la consecuencia necesaria,

⁹³ ARENDT, H., *CH*, pp. 101-102

aunque muy lenta y gradual, de cierta propensión de la naturaleza humana [a los intercambios]”⁹⁴.

Marx mantiene una postura contradictoria respecto a la labor. Observaba que la labor, como, por ejemplo, la de los criados, empezaba y se consumía en sí misma, era improductiva, mientras que el propietario de una fábrica, por contra, deseaba que los hombres aumentasen su trabajo o actividad productiva para que produjeran un superávit o excedencia de productos, que permitiesen liberar al hombre de las necesidades básicas. De este modo, la distinción entre trabajo improductivo y productivo recoge, aunque peyorativamente, las categorías de labor y trabajo.

“La actitud de Marx con respecto a la labor, que es el núcleo mismo de su pensamiento, fue siempre equívoca. Mientras fue una necesidad eterna impuesta por la naturaleza y la más humana y productiva de las actividades del hombre, la revolución, según Marx, no tiene la misión de emancipar a las clases laborales, sino hacer que el hombre se emancipe de la labor; sólo cuando esta quede abolida, el reino de la libertad podrá suplantar al reino de la necesidad. Porque el reino de la libertad sólo comienza donde cesa la labor determinada por la necesidad y la extrema utilidad, donde acaba el gobierno de las necesidades físicas inmediatas. Tan fundamental y flagrante contradicción raramente se encuentra en escritores de segunda categoría; en la obra de los grandes autores, dicha contradicción lleva directamente al centro de su trabajo”⁹⁵.

⁹⁴ SMITH, A., *La riqueza de las naciones*, Alianza, Madrid, 1994, p.44

⁹⁵ ARENDT, H., *CH*, p.116.

La categoría central del pensamiento marxista es el “superávit” que es capaz de producir el “poder de la labor humana”: “En una humanidad socializada por completo, cuyo único propósito fuera mantener el proceso de la vida – y tal es desgraciadamente el nada utópico ideal que guía a las teorías de Marx–, la distinción entre labor y trabajo desaparecería por entero; todo trabajo se convertiría en labor debido a que las cosas se entenderían no en su mundana y objetiva cualidad, sino como resultado del poder de la labor y de las funciones del proceso de la vida”⁹⁶.

Debido a esta revalorización de la labor por parte de Marx, tanto el trabajo manual como el trabajo intelectual se interpretan como labor. Así, en el caso de los intelectuales, se les exige que su trabajo, es decir, su pensamiento tome forma en una realización material, en un producto que puedan aportar a la sociedad. Por mi parte, opino que esto, a todas luces, es querer convertir el pensamiento, de carácter claramente intangible, en algo tangible, pero hay que hacer notar que la actividad de pensar es totalmente diferente de la elaboración de un texto o una obra de arte.

“La consecuencia de la división del trabajo, en que una actividad se divide en tantas minúsculas partes que cada especialista sólo necesita un mínimo de habilidad, tiende a abolir por completo el trabajo diestro, como

⁹⁶ ARENDT, H., *CH*, p.104.

atinadamente predijo Marx. El resultado es que lo comprado y lo vendido en el mercado de trabajo no es la habilidad individual, sino el poder de la labor, de la que todo ser humano posee aproximadamente el mismo. Más aún, puesto que el trabajo no hábil es una contradicción expresiva, la propia distinción sólo es válida para la actividad laboral, y el intento de usarla como importante marco de referencia ya indica que la distinción entre labor y trabajo ha quedado abandonada a favor de la labor”.⁹⁷

La labor, como ya hemos apuntado, se inserta en el ciclo de la vida y la necesidad, por tanto, está relacionada con la fertilidad. En efecto, la labor es una actividad que se repite periódicamente, como lo hacen la vida y sus ciclos vitales. En este punto, hay que decir que *nacimiento* y *destrucción* son categorías humanas que el hombre asigna al ciclo de la vida, que de por sí es cíclico e inmutable. La labor, por tanto, debe atenerse al crecer y perecer de los frutos, a la descomposición de la materia orgánica, en definitiva, a los tiempos de la naturaleza.

“A diferencia del *trabajar*, cuyo final llega cuando el objeto está acabado, dispuesto a incorporarse al mundo común de las cosas, el *laborar* siempre se mueve en el mismo círculo, prescrito por el proceso biológico del organismo vivo, y el fin de su ‘fatiga y molestia’ sólo llega con la muerte de ese organismo”⁹⁸.

En la Época Moderna, la actividad constante e interminable de la labor fue

⁹⁷ ARENDT, H., *CH*, p.104.

⁹⁸ ARENDT, H., *CH*, p.111.

interpretada como fuente de toda abundancia y fertilidad. Es lo que Arendt denomina la *metáfora de la natural fertilidad de la vida*, con la que los teóricos políticos del siglo XVII en adelante explicaron el espectacular crecimiento de las riquezas y propiedades:

“La más tosca superstición de la Edad Moderna –la de que ‘el dinero engendra dinero’–, así como su más aguda percepción política –que el poder genera poder– deben su credibilidad a la subyacente metáfora de la natural fertilidad de la vida. De todas las actividades humanas, sólo la labor, no la acción ni el trabajo, es interminable, y progresa de manera automática en consonancia con la propia vida”⁹⁹.

Este hecho de la fertilidad es interpretado por los teóricos de la época moderna, como Locke o Marx, de diferente manera. Así, por ejemplo, Locke justifica la apropiación de mayor cantidad de propiedad privada por la fertilidad y la expansión que produce la labor. De este modo, está convirtiendo a la labor, que tiene un carácter inicialmente privado, en algo de dominio público y que justificaría socialmente el apropiarse de mayor riqueza y mayor propiedad, como natural expansión del proceso de la vida por medio de la labor:

“Locke, con el fin de salvar la labor de su manifiesta desgracia de producir sólo ‘cosas de breve duración’, tuvo que introducir el dinero –‘cosa duradera que los hombres conservan sin que se estropee’–, una especie de

⁹⁹ ARENDT, H., *CH*, p.117.

deus ex machina sin cuya intervención el cuerpo laborante, en su obediencia al proceso de la vida, nunca hubiera llegado a ser el origen de algo tan permanente y duradero como la propiedad, debido a que no existen ‘cosas duraderas’ que puedan conservarse y sobrevivir al proceso laborante”¹⁰⁰.

Otro caso es el de Marx, que interpreta la fertilidad de la labor como la “fuerza de trabajo”. Para él, esta fuerza es tan fértil que, bien orientada y aboliendo la propiedad privada, podría llevar a un superávit tal que libraría a los hombres de tener que volver a ocuparse en los menesteres de la labor, pudiéndose dedicar exclusivamente a actividades libres:

“La revolución, según Marx, no tiene la misión de emancipar a las clases laborales, sino hacer que el hombre se emancipe de la labor; sólo cuando ésta quede abolida, el ‘reino de la libertad’ podrá suplantar al ‘reino de la necesidad’¹⁰¹”.

Este sueño de Marx, sin embargo, no sería posible si se entiende, con Arendt, en primer lugar, la efímera duración de los bienes de consumo y, en segundo lugar, la importancia del hombre productivo como motor de la historia. En efecto, la labor siempre se presentará como apremiante, y de ella no se escapa acumulando más bienes de consumo, porque se echarían a perder a la misma velocidad que un solo bien de consumo. En segundo término, una contradicción

¹⁰⁰ ARENDT, H., *CH*, p.114.

¹⁰¹ ARENDT, H., *CH*, p.116.

atraviesa el pensamiento de Marx: en su utopía, el hombre que mueve la historia y la hace progresar es el hombre que emplea su fuerza de trabajo productivamente, y, al final de la historia, ese mismo hombre productivo, motor de la historia, debería emplear esa fuerza de trabajo productiva en desarrollar actividades libres y no productivas:

“En todas las fases de su obra define al hombre como *animal laborans* y luego lo lleva a una sociedad en que su mayor y más humana fuerza ya no es necesaria. Nos deja con la penosa alternativa entre esclavitud productiva y libertad improductiva”¹⁰².

La hegemonía de la labor en la sociedad ha conducido inevitablemente, en opinión de Arendt, a una sociedad consumista. En efecto, se puede coincidir con ella en el hecho de que un mundo dedicado a la creación de bienes de consumo sólo se sostiene si es un mundo consumidor, estamos hablando ni más ni menos que de la estrecha e ineludible conexión entre el *animal laborans* y el consumismo. Con esta opinión considero que la autora nos está dando una de las claves de interpretación del actual sistema económico consumista, cuyas nefastas consecuencias se pueden observar en las periódicas crisis económicas, el aumento de la desigualdad en el mundo y el agotamiento de los recursos naturales.

¹⁰² ARENDT, H., *CH*, p.116.

“Se dice con frecuencia que vivimos en una sociedad de consumidores, [...], labor y consumo no son más que dos etapas del mismo proceso, impuesto al hombre por la necesidad de la vida, se trata tan sólo de decir que vivimos en una sociedad de laborantes. Esta sociedad no ha surgido de la emancipación de las clases laborales, sino de la emancipación de la propia actividad laboral, que precedió en varios siglos a la emancipación política de los laborantes”¹⁰³.

Es posible retratar esta sociedad de consumidores mediante diferentes caracterizaciones. En primer lugar, se observa que todas las mejoras técnicas y la organización del trabajo no han llevado a las personas a disponer de mayor tiempo libre y liberarse de las ocupaciones de la labor o el trabajo, sino que lo que se ha producido es un aumento a ritmo vertiginoso del consumo. Esta situación se explica fácilmente porque, al aumentar el número de productos de consumo, no con ello se aumenta su durabilidad, sino que se aumenta el número de bienes potenciales que deben ser consumidos para no echarse a perder; éstas son las directrices en las que se encuadra la sociedad de consumidores.

“La incómoda verdad de esta cuestión es que el triunfo logrado por el mundo moderno sobre la necesidad se debe a la emancipación de la labor, es decir, al hecho de que al *animal laborans* se le permitió ocupar la esfera pública [...]. El resultado es lo que llamamos con eufemismo cultura de masas, y su enraizado problema es un infortunio universal que se debe,

¹⁰³ ARENDT, H., *CH*, p.136. Es conocida a este respecto la obra de BELL, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, México D.F., 1981, en la que ve el consumismo como una inversión y perversión de la ética capitalista del ahorro y el esfuerzo.

por un lado, al perturbado equilibrio entre labor y consumo y, por el otro, a las persistentes exigencias del *animal laborans* para alcanzar una felicidad que sólo puede lograrse donde los procesos de agotamiento y regeneración de la vida, del dolor y de liberarse de él encuentran un perfecto equilibrio”¹⁰⁴.

En segundo lugar, tanta importancia se le concede al laborar y a los bienes de primera necesidad que todas las actividades humanas se miden con ese rasero: “Cualquier cosa que hacemos, se supone que la hacemos para *ganarnos la vida*; tal es el veredicto de la sociedad y el número de personas capaz de desafiar esta creencia ha disminuido”¹⁰⁵.

Desde esta perspectiva, la labor parece la ocupación más seria a la que pueden dedicarse las personas, pasando todo lo demás a considerarse como hobby personal o actividad improductiva. En esta disposición, Arendt hace notar que la sociedad no puede tener un ámbito público verdaderamente político, sino que se cuenta sólo con las actividades de la labor, que son privadas por definición, manifestándose y ocupando la esfera pública. Esta sociedad podría ser una sociedad satisfecha, pero no una sociedad feliz.

“La felicidad lograda en el aislamiento del mundo y disfrutada en el interior de la privada existencia de uno mismo sólo puede ser la famosa ausencia de dolor, definición con la que han de estar de acuerdo todas las

¹⁰⁴ ARENDT, H., *CH*, pp.140-141.

¹⁰⁵ ARENDT, H., *CH*, p.136.

variaciones de consistente sensualismo. El hedonismo, doctrina que sólo reconoce como reales las sensaciones del cuerpo, es la más radical forma de vida no política, absolutamente privada, verdadero cumplimiento de la frase de Epicuro: *lath biosás kái me politenesthai* (vivir oculto y no preocuparse del mundo)”¹⁰⁶.

II.1.3. El trabajo del *homo faber* y la construcción del mundo

El análisis de la categoría de trabajo ocupa el capítulo IV de *La condición humana*. En él se explica cómo la persona construye el mundo mediante el trabajo; desde este prisma podemos observar a la persona como un *homo faber* que fabrica el mundo de las cosas, de los objetos de uso.

“El trabajo de nuestras manos, a diferencia del trabajo de nuestros cuerpos, fabrica la interminable variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano. [...] Su adecuado uso no las hace desaparecer y dan al artificio humano la estabilidad y solidez sin las que no merecerían confianza para albergar a la inestable y mortal criatura que es el hombre”¹⁰⁷.

El carácter duradero del mundo de los objetos de uso es lo que más se destaca, frente al carácter más efímero o fungible de los bienes de consumo que produce la labor. De este modo, los productos del mundo (sillas, herramientas, edificios,...) hechos por las personas conservan cierta *objetividad* frente al

¹⁰⁶ ARENDT, H., *CH*, p.123.

¹⁰⁷ ARENDT, H., *CH*, p.157.

hombre mismo. Esto es, tienen cierta durabilidad, por pequeña que sea, que los diferencia de los bienes de consumo: “unos zapatos si no se usan no se estropean si no los llevo”¹⁰⁸; en cambio, por lo que hace al suelo cultivado, para seguir así, se debe continuar laborando sobre él.

“La fabricación, el trabajo del *homo faber*, consiste en reificación. La solidez, inherente a todas las cosas, incluso las más frágiles, procede del material trabajado, pero este material en sí no se da simplemente como los frutos del campo y los árboles que podemos coger o dejar sin modificar la familia de la naturaleza. El material ya es un producto de las manos humanas que lo han sacado de su lugar natural, ya matando un proceso de vida, como el caso del árbol que hemos de destruir para que nos proporcione madera, o bien interrumpiendo uno de los procesos más lentos de la naturaleza, como el caso del hierro, piedra o mármol, arrancados de las entrañas de la Tierra”¹⁰⁹.

Las anteriores afirmaciones de la autora pueden tener su corrección en las actuales actitudes ecologistas y se puede matizar que incluso el *homo faber* es siervo de la Tierra, porque los recursos aunque muy abundantes son limitados y finitos, como ocurre con el petróleo. Fenómenos como el desgaste de la capa de ozono o el deshielo polar desmienten que la omnipotencia humana sea tal, puesto que si no se consigue un equilibrio, ese extremo señorío sobre la Tierra se está volviendo en nuestra contra.

¹⁰⁸ ARENDT, H., *CH*, p.159.

¹⁰⁹ ARENDT, H., *CH*, p.160.

“Este elemento de violación y de violencia está presente en toda fabricación, y el *homo faber*, creador del artificio humano, siempre ha sido un destructor de la naturaleza. El *animal laborans*, que con su cuerpo y la ayuda de los animales domesticados nutre la vida, puede ser señor y dueño de todas las criaturas vivientes, pero sigue siendo el siervo de la naturaleza y de la Tierra; sólo el *homo faber* se comporta como señor y amo de toda la Tierra”¹¹⁰.

Según mi parecer, es oportuno destacar con Arendt el interés antropológico del carácter duradero de las cosas del mundo, porque, en efecto, son éstas las que permiten la continuidad y objetividad del mundo. Una objetividad que a la postre es la que nos proporciona una estabilidad y una identidad, ya que, a pesar de nuestra subjetividad, podemos relacionarnos con el mismo mundo, siempre que su durabilidad lo permita.

“Las cosas del mundo tienen la función de estabilizar la vida humana, y su objetividad radica en el hecho de que –en contradicción con la opinión de Heráclito de que el mismo hombre nunca puede adentrarse en el mismo arroyo- los hombres, a pesar de su siempre cambiante naturaleza, pueden recuperar su unicidad, es decir, su identidad, al relacionarla con la misma silla y con la misma mesa. [...] Contra la subjetividad de los hombres se levanta la objetividad del mundo hecho por el hombre más bien que la sublime indiferencia de una naturaleza intocada”¹¹¹.

¹¹⁰ ARENDT, H., *CH*, p.160.

¹¹¹ ARENDT, H., *CH*, p.158.

Asimismo, el mundo de objetos tiene una función mediadora entre los hombres, porque nos une al mismo tiempo que nos separa. Para explicar este hecho, se puede hacer una metáfora de todos los objetos del mundo como una gran mesa de comensales, la cual, al mismo tiempo que une a todos los comensales, los separa a unos de otros.

Arendt define la fabricación de objetos del mundo como *reificación* y elabora una descripción de los diferentes elementos del proceso de fabricación, que se puede caracterizar con cuatro rasgos:

- En primer lugar, para la fabricación se ejerce una violencia sobre la naturaleza, esto es, para crear artificios humanos se debe emplear la fuerza humana sobre los materiales que en bruto nos encontramos en la naturaleza: “el *homo faber*, creador del artificio humano, siempre ha sido un destructor de la naturaleza”¹¹².
- En segundo lugar, debe existir un modelo que guíe todo el proceso de fabricación. En efecto, para comenzar el trabajo es necesaria una idea o boceto que se pueda perfilar en la práctica y en base a la cual se inician los preparativos para la fabricación de un objeto. Esa idea o modelo es la que se hace cosa, la que se *reifica* –ahora se entenderá el término *reificación*. Esta idea o imagen mental es de otra categoría diferente a la de las sensaciones corporales, al placer, al dolor

¹¹² ARENDT, H., *CH*, p.160.

o a los deseos.

- En tercer lugar, la posibilidad de multiplicación es otra característica de la fabricación. De este modo, el modelo no sólo precede al trabajo, sino que, una vez fabricado un objeto, este modelo no se agota y desaparece, sino que persiste y puede ser modelo para un nuevo objeto.

- Una cuarta característica de la fabricación es la libertad de destrucción del producto: “Toda cosa producida por manos humanas puede destruirse, y ningún objeto de uso se necesita tan urgentemente en el proceso de la vida que su fabricante no pueda sobrevivir y destruirlo [...]. El *homo faber* es libre de producir y, frente al trabajo hecho por sus manos, es libre de destruir”¹¹³.

En este punto es oportuno meditar las relaciones entre los objetos de uso y la actividad consistente en labor. La postura de Arendt es que los objetos de uso se fabrican primariamente para hacer con ellos el mundo humano más habitable, y no como objetos que sean útiles para la labor. De todos modos, entre los objetos de uso hay muchos que son herramientas y máquinas para facilitar los quehaceres de la labor, pero esa no es originariamente su vocación.

Esta cuestión de la utilidad o no de los objetos del mundo para la labor se

¹¹³ ARENDT, H., *CH*, p.164.

observa a propósito de las máquinas. En concreto, el problema de la sociedad tecnológica, en la que las máquinas y la automatización son predominantes, no es indagar si las máquinas son más útiles o ayudan al hombre a realizar más fácilmente sus labores, o si el hombre está siendo esclavo de las máquinas; el problema es indagar si las máquinas están contribuyendo a la construcción del mundo humano o, por el contrario, están colaborando en su destrucción.

Creo que esta perspectiva que aporta Arendt es enriquecedora y puede ser empleada como criterio en el debate actual acerca de la valoración que merecen las nuevas tecnologías y las redes sociales. Mi opinión es que Internet sí cumple esa función de objetividad y mediación entre las personas, y posee ese papel constructivo del mundo. No obstante, habría que vigilar las bondades de la red, señalando que el tipo de interrelación personal que permite es sólo indirecta y virtual, y si se convirtiese en la forma exclusiva de relación interpersonal o la predominante, podría acarrear un giro de inciertas consecuencias en la concepción del mundo y de las personas.

La valoración que Arendt hace del *homo faber* o fabricante es negativa. Ello se debe a la filosofía que ha desarrollado: la filosofía del utilitarismo. La crítica arendtiana se centra, en primer lugar, en el punto de partida utilitarista, en el que el proceso de fabricación está totalmente determinado y explicado por las categorías de medios y fin. Un producto cuando se crea es el fin de la

producción, pero estos fines que son los productos pueden constituirse de nuevo en medios para otros fines. De esta manera, un objeto, primero, es fin, y luego es medio, útil para otro fin, y, así, se constituye una cadena interminable. Sin embargo, en última instancia, cabe preguntarse por qué la utilidad es el mayor valor y cuál es su justificación:

“En el mundo del *homo faber*, donde todo ha de ser de algún uso, es decir, debe prestarse como instrumento para realizar algo más, el propio significado sólo puede presentarse como fin, como *fin en sí mismo*”¹¹⁴.

La utilidad es el fin de todo y no se puede justificar. Por eso, la filosofía utilitarista se asocia a una filosofía antropocéntrica, según la cual todo es útil para el hombre y éste pasa a ser fin en sí mismo, al no constituir medio para nada más allá de él. En estas afirmaciones resuenan los ecos de las afirmaciones kantianas –tercera formulación del imperativo categórico– de que el hombre nunca puede ser medio para ningún fin, si bien en un contexto no utilitarista, sino de primacía y hasta exclusividad del deber por el deber. Pero, sin embargo, el peligro es que bajo el criterio de *utilidad para el hombre* como modelo de vida, todo pierde su entidad y objetividad propias, si no se trata de ‘útiles’ para el hombre. Las personas pueden caer en el envanecimiento, ya denunciado por Platón, de que el hombre es la medida de todas las cosas; de este modo, se atribuirá a la persona el derecho de disponer y considerar todo lo demás como

¹¹⁴ ARENDT, H., *CH*, p.173.

mero medio para ella.

“Porque un fin, una vez alcanzado, deja de ser un fin y pierde su capacidad para guiar y justificar la elección de medios, para organizarlos y producirlos. Se convierte en objeto entre los objetos, esto es, se ha añadido al enorme arsenal de lo dado a partir del cual el *homo faber* selecciona libremente sus medios para conseguir sus fines. El significado, por el contrario, debe ser permanente y no perder nada de su carácter si está logrado o, mejor, encontrado por el hombre, o bien frustrado o pasado por alto. El *homo faber*, en la medida en que no es más que un fabricante y sólo piensa en términos de medios y fines que surgen directamente de su actividad de trabajo, es tan incapaz de entender el significado como el *animal laborans* de entender la instrumentalidad. Y de la misma manera que los útiles e instrumentos que usa el *homo faber* para erigir el mundo se convierten en el mundo del *animal laborans*, así la significación de este mundo, que realmente se encuentra más allá del alcance del *homo faber*, se convierte para él en el paradójico fin en sí mismo”¹¹⁵.

En este punto, me gustaría apuntar que el disponer de todo como medio de utilidad para la persona, puede conducir a las personas fácilmente a considerar a las otras personas también como medios, transformándose el antropocentrismo en un individualismo a ultranza. Si observamos las sociedades contemporáneas, parece que el binomio antropocentrismo-utilitarismo ha devenido individualismo.

Desde esta filosofía del *homo faber*, la sociedad y el ámbito público que se

¹¹⁵ ARENDT, H., *CH*, p.173

desarrollan serían el *mercado de cambio*. En este mercado de cambio, que es de ámbito público pero no político, las relaciones son de intercambio de productos y la estima o reconocimiento consiste en ser un buen productor o vendedor. Asimismo, en esta configuración social las relaciones humanas no se rigen por la acción y el discurso, sino por la mediación de productos, la necesidad de ayudantes del artesano, la importancia del dinero como denominador común del valor.

“La sociedad comercial, o el capitalismo en sus primeras etapas, cuando aún poseía un vehemente espíritu competitivo y adquisitivo, sigue regida por los modelos del *homo faber*. Cuando éste sale de su aislamiento, aparece como mercader y comerciante y establece el mercado de cambio. Dicho mercado ha de existir antes del auge de la clase manufacturera, que entonces produce exclusivamente para el mercado, esto es, produce objetos de cambio en vez de cosas de uso. En este proceso que va desde el artesanado aislado hasta la fabricación para el mercado de cambio, el producto acabado modifica de algún modo su cualidad pero no por completo. El carácter duradero, que determina si una cosa existe como cosa y perdura en el mundo como entidad diferenciada, sigue siendo el criterio supremo, aunque ya no hace una cosa adecuada para el uso, sino para ‘almacenarla de antemano’ para el futuro cambio”¹¹⁶.

En la actualidad del siglo XXI, este modelo de crecimiento muestra claros signos de agotamiento. Se observa que este modo capitalista de concebir la producción tiene su límite en los recursos naturales que, contrariamente a lo que

¹¹⁶ ARENDT, H., *CH*, p.181

se consideraba en los albores del siglo XX o los anteriores siglos, son más limitados de lo que era de esperar. Hay múltiples ejemplos de que estos modelos, como el del economista Keynes, en el que se postula un crecimiento ilimitado de la economía como medio de superar toda crisis. Es patente en EEUU y Europa que no se pueden mantener esos niveles de crecimiento y el respeto al medio ambiente. En los llamados países emergentes como Brasil o China también se establece un fuerte crecimiento económico a costa de sacrificar su medio ambiente y lamentablemente la salud de su ciudadanos.

II.2. LA ACCIÓN Y SUS RASGOS DEFINITORIOS

Una vez analizada la categoría de acción en el contexto de *La condición humana*, vamos a abordar la acción tratando de dibujarla desde los rasgos que le son inherentes y que permiten observar sus diferentes ángulos y perfiles. Entre los rasgos definitorios o condiciones que permiten la acción se van a abordar con cierto detenimiento las temáticas de la pluralidad, la natividad, la íntima ligazón entre acción y discurso, o la característica de la acción como constitutiva de la trama histórica y social.

II.2.1. Acción y pluralidad

La pluralidad es una de las condiciones imprescindibles para que se puedan dar la acción y el discurso. Dicho de otro modo, las actividades que no cuenten con la condición de la pluralidad no se las podrá considerar constitutivas de los espacios políticos. Éste es el caso, como hemos indicado, de las actividades de la labor y el trabajo.

La condición de la pluralidad se refiere a una característica fundamental del ser humano y es que “los hombres, y no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten el mundo”¹¹⁷. En consecuencia, la acción necesita de los otros para tener sentido, la acción siempre es una acción entre personas. Por el contrario, la labor

¹¹⁷ ARENDT, H., *CH*, p. 19.

y el trabajo se realizan en soledad. Estas afirmaciones no significan que las acciones deban ser colectivas sino que los otros son, por decirlo de algún modo, una condición *a priori* de la acción.

“La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales no podrían entenderse ni planear ni prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas”¹¹⁸.

La igualdad y diferencia de los seres humanos resumen esa condición de la pluralidad. Y es precisamente esa capacidad para el discurso y la acción la que nos posibilita vernos como iguales y distintos. Por ello, en un sistema totalitario uno de los primeros elementos que se prohíben es la libertad de prensa y la libertad de reunión, en definitiva, se está impidiendo el entendimiento entre iguales mediante la acción y el discurso. La pluralidad a la que apunta Arendt es una pluralidad de seres únicos, que en cuanto agentes de acción y discurso son iguales, pero es ese marco de actuación el que les permite mostrar su personalidad propia. Incidiendo en este punto, lo más específicamente humano es

¹¹⁸ ARENDT, H., *CH*, p. 159.

precisamente lo que nos diferencia, no lo que nos iguala como seres de la Naturaleza.

Arendt advierte del peligro de eliminar la pluralidad en *Los orígenes del totalitarismo* y en *La condición humana*. En concreto, trata de dilucidar cuáles son las condiciones y objetivos que posibilitan el totalitarismo. La respuesta de nuestra autora es que un régimen totalitario tratará de imponer un aislamiento o soledad radical (*loneliness*) a las personas e intentará transformar hasta eliminar, no a los individuos, sino los rasgos distintivos de la naturaleza humana. Esta idea se conoce como la tesis del *mal radical*, un fenómeno totalmente nuevo en la Historia. El totalitarismo pretenderá hacer desaparecer las condiciones de posibilidad de la acción y la política, eliminando pluralidad e individualidad.

El totalitarismo, en primer lugar, persigue que desaparezca lo común, aislando a las personas de la presencia e interacción con los demás. Este aislamiento, “contrario a los requerimientos básicos de la condición humana”¹¹⁹, consigue destruir la vida en comunidad y el mundo común. El totalitarismo, sin embargo, no se contenta con ello, sino que avanza en la dirección de una “transformación de la naturaleza humana”¹²⁰. Para ello, buscará que las personas

¹¹⁹ ARENDT, H., *OT*, vol. III, p. 612.

¹²⁰ ARENDT, H., *OT*, vol. III, p. 592.

sean totalmente superfluas o prescindibles¹²¹, consiguiendo eliminar esa pluralidad “como si la Humanidad fuese justamente un individuo”¹²².

Arendt describe este camino de transformación de la naturaleza humana en *Los orígenes del totalitarismo*: en primer lugar, se desposeerá de los derechos legales a algunos colectivos; en segundo lugar, se romperán todos los vínculos morales de la solidaridad humana; y, por último, se igualarán todas las personas en los campos de concentración.

“El auténtico horror de estos campos radica en el hecho de que los internados, aunque consigan mantenerse vivos, se hallan más aislados del mundo de los vivos que si hubiesen muerto, porque el terror, como esencia de la dominación totalitaria, impone el olvido”¹²³.

Los campos de concentración son exactamente eso: lugares donde mediante el terror se elimina toda pluralidad humana y condición de acción humana o vida en común, también de discurso. Los reclusos destacan por su silencio, por su ausencia de fuerzas para interactuar o pronunciarse ante los demás. Son esa masa anónima de prisioneros, que mueren sin rechistar, los que constituyen la esencia del campo de concentración.

¹²¹ ARENDT, H., *OT*, vol. III, p. 593.

¹²² ARENDT, H., *OT*, vol. III, p. 569.

¹²³ ARENDT, H., *OT*, vol. III, p. 575.

“Los nazis y los bolcheviques puede estar seguros de que sus fábricas de aniquilamiento, que muestran la solución más rápida para el problema de la superpoblación, para el problema de las masas económicamente superfluas y socialmente desarraigadas, constituyen tanto una atracción como una advertencia. Las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica en una forma valiosa para el hombre”¹²⁴.

En la biografía personal de la autora, ella misma vivió esa situación como apátrida o refugiada entre los años 1933 y 1951: “fuimos expulsados de Alemania porque éramos judíos. Pero cuando apenas hubimos cruzado la frontera francesa, fuimos convertidos en *boches* [...]. Durante siete años hicimos el ridículo papel de intentar ser franceses, o al menos, futuros ciudadanos; pero al comienzo de la guerra todos fuimos internados como *boches* igualmente”¹²⁵. En esa situación de refugiado, en la que no se tiene la cobertura jurídica de un estado nacional al no tener documentos, se está privando a las personas de ser ciudadanos y de participar mediante el discurso y la acción en la vida política o formar parte de la vida de la comunidad. La posición en la que no se es ciudadano sino simplemente ser humano sin ningún otro respaldo, es la situación más frágil y delicada a la que se enfrenta una persona. Como ha mostrado el

¹²⁴ OT, vol. III, p. 593.

¹²⁵ ARENDT, H., *We Refugees*, en FELDMAN, R. (ed.) *The Jew as a Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, Grove Press, Nueva York, 1978, p.61. Traducción al castellano en MASÓ, A. (ed.), *Hannah Arendt. Tres escritos en tiempos de guerra*, Bellaterra, Barcelona, 2000.

totalitarismo, ha sido posible “un mundo en el que los seres humanos han cesado de existir durante un cierto tiempo”¹²⁶.

En mi opinión, estas acertadas advertencias de Arendt se pueden aplicar a multitud de problemas y situaciones pasadas y presentes. Situaremos algunos ejemplos: los conflictos en países árabes como Irak o Libia o la inmigración ilegal de África. Las afirmaciones de Arendt nos permiten interpretar por qué en una misma guerra es más relevante la muerte de un periodista americano o español que la de decenas de civiles iraquíes. Desde la perspectiva de Arendt, un periodista americano o español es *alguien*, es un ciudadano perteneciente a un espacio público y político de actuación, mientras que una familia iraquí muerta en un bombardeo constituye sólo un conjunto de meros seres humanos, no son ciudadanos de ningún país que los ampare, y su muerte es considerada un *daño colateral* de un conflicto, la muerte de unos *anónimos*, no pertenecientes a ningún corpus público o político. En el segundo supuesto, los inmigrantes ilegales de África son conjuntos de personas muy vulnerables, puesto que al cruzar sin papeles el estrecho de Gibraltar en una patera, ¿en qué situación quedan? Una vez más, observando el fenómeno desde la óptica arendtiana, se puede notar que hablamos de seres humanos totalmente vulnerables, cuya muerte o supervivencia pende de un hilo. Su país de origen se olvidó hace tiempo de ellos, los excluyó de participar en un espacio público y político. Y en el país al

¹²⁶ ARENDT, H., *We Refugees*, opus cit., p. 65

que emigran no son ciudadanos, por tanto, tampoco son nada. Esto explica por qué muchas mujeres africanas arriesgan su vida y la de su hijo en cruzar a Europa para dar a luz, porque nacer a un lado u otro del Mediterráneo puede significar la diferencia entre ser un ciudadano o un ser humano anónimo.

II.2.2. Acción y natividad

La manifestación del agente humano reúne cierto carácter intangible que no se puede obviar. En opinión de Arendt, la persona se presenta en el mundo precisamente mediante la acción y el discurso:

“Con la palabra y la acción nos insertamos en el mundo humano y tal inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra apariencia física original”¹²⁷.

En este punto, y siguiendo a Arendt, se puede abrir un interesante debate sobre cuáles son los rasgos característicos de la vida humana, entre los que se encuentran las condiciones. Así, hay que destacar el hecho de que *las personas son seres condicionados*¹²⁸. Esto significa, en primer lugar, que además de vida, mundanidad y pluralidad, como hemos indicado, la persona tiene otras condiciones, incluso más radicales que éstas, como son el nacimiento o natividad (*Nativität*) y la muerte (*Mortalität*). En segundo lugar, como ya se ha anunciado,

¹²⁷ ARENDT, H., “Labor, trabajo y acción. Una conferencia”, opus cit., p. 103.

¹²⁸ ARENDT, H., *CH*, p.23 y ss.

se nos plantea la dificultad de definir la naturaleza humana, puesto que esta definición se tendría que dar distinguiéndola de las condiciones de la vida humana, y ésta es una tarea harto complicada.

Respecto al nacimiento o natividad, se observa que el nacido es capaz de introducir una novedad radical en el mundo de la vida humana, tanto es así, que Arendt apuesta por la natividad como una categoría central del pensamiento político:

“El nuevo comienzo que se da en el mundo con cada nacimiento sólo puede hacerse valer porque el nuevo llegado tiene la capacidad de hacer él mismo un nuevo comienzo, es decir, de actuar. [...] Y puesto que el actuar es además la actividad política por excelencia, bien podría ser que la natividad represente [...] un hecho tan decisivo para el pensamiento político como, desde siempre, lo era la mortalidad, que impulsó el pensamiento metafísico y filosófico”¹²⁹.

Procede indicar cómo un autor contemporáneo como Habermas recurre a la categoría de natividad con expresa referencia a Arendt para denunciar los experimentos eugenésicos o diseño de una persona antes del nacimiento, ya que

¹²⁹ Cita de *The Human Condition* según la traducción y la paginación alemana de *Vita activa*, Ed. Kohlhammer, 1960, pp.15-16, en JONAS, H., “Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt”, opus cit., p. 28.

es claro que con ello se está vulnerando la imprevisibilidad y novedad que comportan el nacimiento humano¹³⁰.

Considera que mediante la acción política y el discurso se produce un segundo nacimiento al mundo, como una traducción de la novedad del ser humano al ámbito de su actividad¹³¹. “Porque la acción, como el nacimiento, es el comienzo de algo que no existía antes, y no puede ser explicado de manera causal; es esencialmente espontáneo, impredecible, y una sorpresa para el que actúa así como para los testigos del acto”¹³².

La mortalidad, la otra cara de la moneda, es una condición ineludible que el hombre combate con sus diferentes formas de vida activa: de esta manera, se explica que con la labor se consiga la supervivencia de la especie y del individuo; con el trabajo, se otorgue una permanencia o consistencia al mundo; pero, con la acción, alcanzamos la pervivencia de los cuerpos políticos e instituciones, cuyo cometido principal es gestionar la llegada de los nuevos nacidos a este mundo. En definitiva, natividad y mortalidad son dos condiciones decisivas de la vida humana y dos claves para pensar la política.

¹³⁰ HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2002; cf. los comentarios de FERRER, U., “Posthumanismo y dignidad de la especie humana”, *Biotecnología y humanismo*, Ballesteros, J., Fernández, E., Thomson/Aranzadi, Navarra, 2007, pp. 153-170.

¹³¹ ARENDT, H., *CH*, p.201.

¹³² “Because action, like birth itself, is the start of something that did not exist before, it cannot be explained in causal terms; it is essentially spontaneous, unpredictable, and a surprise to the actor as well as the witnesses to the act”. BOWRING, F., *Hannah Arendt. A critical introduction*, Pluto Press, Londres, 2011.

Es común en este punto, y yo me incluyo, coincidir con Arendt cuando destaca la importancia de la natividad no sólo para la política, sino como aliento de todo filosofar. Esta aportación se considera original en el pensamiento filosófico, ya que, en general, puede decirse que ha sido la muerte, y no el nacimiento, lo que ha inspirado a muchos filósofos desde Platón a Heidegger. Por contraste, convendría poner el acento en la natividad por su talante más esperanzador y observar qué pensamiento político o filosófico podría cristalizar desde esta perspectiva.

Respecto a la dificultad de definir la naturaleza humana, la autora aporta algunas consideraciones que merecen nuestra atención. La primera explica que la naturaleza no es la suma de las condiciones: si toda entidad que entra en contacto con la vida humana se convierte en una nueva condición de la vida, la serie de condiciones siempre es ampliable y la naturaleza humana resulta, por tanto, indefinible. La segunda idea apunta en el sentido de que una definición de la naturaleza humana tendría que describir un *quién* como un *qué*, y esto, en opinión de Arendt, no es posible que lo haga un ser humano, *es tarea de un dios*. En definitiva, aquí se está expresando la dificultad de definir la naturaleza humana desde una condición característica y absoluta, y esto es así porque ninguna condición determina radical y definitivamente a la persona.

“Las condiciones de la existencia humana –la propia vida, natalidad y mortalidad, mundanidad, pluralidad y la Tierra- nunca pueden ‘explicar’ lo que somos o responder a la pregunta de quiénes somos por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente”¹³³.

Es interesante, a mi parecer, esta distinción entre *condición* y *naturaleza* porque nos aboca a una de las preguntas clásicas de la filosofía –especialmente relevante en corrientes de pensamiento contemporáneas desde el existencialismo al personalismo–, el *qué o quién es el hombre*, y nos vuelve a enfrentar con el problema y el misterio de definir a la persona. Al mismo tiempo, con la categoría de *condiciones humanas*, pienso que se habilita un término apropiado para un estudio histórico de las características humanas, sin el perjuicio que supone tener que afirmar que la *naturaleza humana* sea relativa a cada época histórica.

II.2.3. Acción y discurso

Arendt liga íntimamente la acción humana y la palabra, hasta el punto de que sin ella la acción deviene violencia. El motivo de esta relación lo podemos ubicar en la gran influencia del pensamiento clásico en nuestra autora, puesto que asume parte de los planteamientos de la Grecia clásica a la hora de diferenciar actividades que no pertenecen a la esfera política, como la labor y el trabajo, y

¹³³ ARENDT, H., *CH*, p.25.

actividades que sí son políticas, como la participación mediante la acción y el discurso en la vida de la *polis*.

“El pensamiento era secundario al discurso, pero discurso y acción se consideraban coexistentes e iguales, del mismo rango y de la misma clase, lo que originalmente significó no sólo que la mayor parte de la acción política, hasta donde permanece al margen de la violencia, es realizada con palabras, sino que algo más fundamental que encontrar las palabras oportunas en el momento oportuno es la acción, dejando aparte la información o comunicación que lleven”¹³⁴.

Como indica en este párrafo de *La condición humana*, en los presocráticos la palabra y la acción eran prácticamente equivalentes, y los discursos en la *polis* comienzan a ser las acciones que conforman la esfera política. También en Aristóteles, se observa más claramente esta inclinación a la acción, que se muestra en el favor de dar la palabra a los ciudadanos. En efecto, Aristóteles considera que el hombre es un *zoon politicon* o, como indica en su *Política*, es un ser capaz de discurso (*zoon logon ekhon*)¹³⁵. Uno de los rasgos de los que no son ciudadanos de la *polis* es la imposibilidad precisamente de participar en los discursos públicos.

¹³⁴ ARENDT, H., *CH*, p. 44.

¹³⁵ ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1253a, 11-17.

Dana Villa ha explorado en detalle las similitudes entre los planteamientos de Arendt y Aristóteles en su libro *The Fate of the Political*¹³⁶. Se puede considerar que ambos filósofos eligen el discurso dentro del binomio formado por acción y discurso. Por tanto, la acción política más auténtica sería la deliberación en torno a las cuestiones públicas o, dicho de otro modo, el discurso deliberativo o debate político sería el fin en sí mismo de la política. Según Dana Villa¹³⁷, existirían tres precondiciones para que se produjera este tipo de discurso político: la pluralidad, la igualdad y un mundo compartido. La pluralidad significa, en este caso, una comunidad de personas diferentes entre las que se desarrolla la acción. La igualdad como ciudadanos evitaría cualquier tipo de imposición por la fuerza de los discursos o argumentos. Un mundo compartido aporta ese elemento permanente en el cual se presentan y deliberan las personas. El estudio de Cristina Sánchez Muñoz matiza que la autora no es por lo anterior una representante de la corriente del comunitarismo sino que “con ello, Arendt no sostiene –al modo comunitarista- la necesidad de afirmar la idea de una comunidad formada por tradiciones compartidas, en la que se insertaría el discurso, sino que afirma que lo que une a las personas, estableciendo un espacio común, es el hecho de habitar y compartir un mundo artificial, creado por las personas y compuesto de objetos e instituciones”¹³⁸.

¹³⁶ VILLA, D. *Arendt y Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton University Press, Princeton, 1996, pp. 17-41

¹³⁷ Idem, pp. 17-41.

¹³⁸ SÁNCHEZ MUÑOZ, C. *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 2003, p. 181.

Otra ángulo interesante de la acción como discurso en Arendt es ver su propuesta cercana a las “expresiones performativas” –*performative utterances*– de J.L. Austin¹³⁹, como propone el libro de Cristina Sánchez Muñoz¹⁴⁰. Las expresiones performativas, como hacer una promesa o pedir perdón, son expresiones en las que se está realizando una acción cuando son dichas y, al mismo tiempo, también requieren al otro, puesto que carecen de sentido si son pronunciadas en soledad. Un buen ejemplo de la propia Arendt, en el que se entiende con claridad la acción como discurso, es la Declaración de Independencia de los Estados Unidos:

“La grandeza de ésta [la Declaración de Independencia] consiste [...] en constituir el procedimiento perfecto para que una acción se manifieste en palabras [...] Nos enfrentamos a unos de los raros momentos en los que la acción se basta para levantar su propio monumento”¹⁴¹.

En la Declaración de Independencia, Arendt aprecia que la fuerza de la acción política la aporta el propio discurso de independencia, por tanto, no necesita de la autoridad de un Legislador Universal, ley natural o una tradición histórica, sino que se inaugura ese espacio político precisamente por la acción que realiza el propio discurso. Y el preservar ese espacio político y las instituciones que de él deriven, dependerá de que las personas presentes y futuras

¹³⁹ AUSTIN, J.L. *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge, 1962.

¹⁴⁰ SÁNCHEZ MUÑOZ, C., *opus cit.*, pp.181-182.

¹⁴¹ ARENDT, H., *SR*, p. 140.

mantengan ese compromiso y ese aliento del discurso originario: “Se podría incluso predecir que la autoridad de la república estará a salvo y se conservará intacta mientras que el acto, el origen en cuanto tal, se siga conmemorando, cualesquiera que puedan ser los problemas constitucionales prácticos que se planteen”¹⁴².

II.2.4. Acción y sociedad

Otro de los rasgos definitorios de la acción humana es que de suyo constituye, al mismo tiempo que lo necesita, el entramado de la sociedad. No es posible, observado desde otro ángulo, que una acción específicamente humana se pueda realizar totalmente en solitario, como postula el solipsismo, sino que es definida como acción precisamente porque es acción *entre* las personas. Hay que decir que aunque el agente se esté manifestando mediante el discurso y la acción, es tal que no queda del todo desvelado o no es del todo tangible como una cosa más. Este problema de la intangibilidad entronca con la clásica imposibilidad filosófica de definir clara y definitivamente *qué* es una persona, ya que no se puede explicar el *quién* del hombre que se desvela en acción y discurso como el *qué* de un objeto del mundo.

Este carácter intangible de la persona tiene su repercusión en las relaciones humanas, ya que son relaciones que no se pueden manejar como las

¹⁴² ARENDT, H., *SR*, p. 216.

relaciones de dominio que ejercemos sobre los objetos. Las relaciones humanas están expuestas a la *inseguridad* o incertidumbre, puesto que los agentes humanos no están desvelados del todo, como lo están los objetos. Esta característica de inseguridad debe ser tomada muy en cuenta para toda acción política. La consecuencia directa es que para sostener las instituciones políticas es imprescindible la acción reiterada de los agentes humanos, ya que las instituciones como tales no tienen entidad propia al margen de la acción humana.

La acción crea lo que Arendt denomina la “trama de las relaciones humanas”. Esta trama es el *inter-est*, el *en medio de*, el *entre* de las personas. “Este *en medio de* no es menos real que el mundo de cosas que visiblemente tenemos en común”¹⁴³. En efecto, en cualquier lugar en que haya contacto humano en la forma de acción y discurso, allí se está generando una trama de relaciones humanas, un entramado entre personas. Esta visión de la acción ofrece como resultado una interpretación de la sociedad, de la antropología y de la política más tupida que la que pueda aportar el liberalismo extremo, donde los sujetos autónomos se unen en la vida social y política de una manera sólo contractual y, por tanto, convencional.

A pesar de que la trama de las relaciones humanas sea intangible, esto no impide que pueda reflejarse en obras literarias o en monumentos, que sí serían

¹⁴³ ARENDT, H., *CH*, p.207.

tangibles y sólidos, pero éstos aportan una realidad añadida o paralela a esa trama humana. Arendt se ocupa de explicar, como ya indicara Aristóteles, que la mejor representación del entramado de los asuntos humanos es mediante la imitación o *mimesis*, una especie de emulación de la acción.

La autora considera que la persona es un “animal social” y, por ello, entiende que la vida no le será fácil si se le cercenan esos vínculos sociales. Cuando nos enfrentamos a la imposibilidad de cambiar la posición social, intentamos un cambio de identidad, ser otros de lo que por origen somos¹⁴⁴. Este cambio de identidad empeora en cierto modo las cosas, alimentando la confusión que de alguna manera cada uno ha creado con ese cambio de identidad.

La articulación de este equivocado nuevo tipo de sociedad se vislumbra en el ejemplo de la política tras la revolución francesa, en la medida en que se encaminó a articular una nueva sociedad aplicando el modelo occidental, laico e ilustrado, en detrimento de las estructuras de la cultura autóctona y de la población nativa. A partir del siglo XX, se radicalizan estas identidades y se produce un crecimiento de las tendencias nacionalistas, que desembocarían en las dos grandes guerras mundiales.

Otro ángulo de consideración interesante que plantea Arendt es que el

¹⁴⁴ ARENDT, H., *Tres escritos en tiempo de guerra*, opus cit., p. 63.

Estado es un correlato de la acción social. En consecuencia, se afirma que no existirá una superestructura política que sustente por sí misma al Estado, al margen de los ciudadanos. Será la sociedad participante y presente en las acciones la que configura el Estado.

II.2.5. Acción y narración

Esta trama de relaciones humanas descrita en el apartado anterior es la propicia todas las historias de vida y las biografías personales, y es lo que permite que toda vida pueda ser narrada. Es más, es una trama de capital importancia, por cuanto es la base de la historia como disciplina del saber: “Que toda vida individual entre el nacimiento y la muerte pueda contarse finalmente como una narración con comienzo y fin es la condición prepolítica y prehistórica de la historia, la gran narración sin comienzo ni fin”¹⁴⁵. Se está aquí estableciendo la distinción entre las historias individuales (*story*) y la Historia de la humanidad (*history*).

En opinión de Julia Kristeva¹⁴⁶, Hannah Arendt hace una apología de la narración, ya que narrar la propia vida será un acto esencial para darle a ésta sentido: “Arendt se inclina ante la capacidad narrativa de Rahel, que le permite sustraerse a la ‘sola continuación banal de la vida’ o al ‘olvido’, e ‘insertarse en

¹⁴⁵ ARENDT, H., *CH*, p.208.

¹⁴⁶ KRISTEVA, J., *El genio femenino.1. Hannah Arendt*, Paidós, Buenos Aires, 2000.

la Historia, salvar su pequeño trozo de historia' (Arendt, *Rahel Varnhagen. La vie d'une Juive allemande á l'époque du romanticisme*, Tierce, 1986, p.135)¹⁴⁷.

Podemos encontrar asimismo un reflejo de esta concepción narrativa de la vida en el filósofo político Charles Taylor: "La cuestión de nuestra condición jamás se agota en lo que *somos* porque siempre estamos cambiando y *deviniendo*. [...] Para tener sentido de quiénes somos hemos de tener una noción de cómo hemos llegado a ser y de hacia dónde nos encaminamos"¹⁴⁸.

Una pregunta clásica que se ha planteado a este respecto es: ¿quién es el agente de la historia? Ante la total interrelación de las acciones humanas, es imposible dar una respuesta definitiva. "La historia real en que estamos comprometidos mientras vivimos no tiene ningún autor visible o invisible, porque no está *fabricada*"¹⁴⁹. Por ello, se ha postulado en ocasiones una *mano*, *espíritu* o autor invisible que mueve los hilos de la historia. Esta postura es la que adoptarían autores como Adam Smith o Marx, al fingir el *homo economicus* y la *clase social*, sustantivados como actores y protagonistas, respectivamente.

La historia real (*history*), por tanto, depende de la acción, y no de la fabricación. Esto explica la fragilidad de los asuntos humanos. La fragilidad se

¹⁴⁷ KRISTEVA, J., *opus cit.*, p.87.

¹⁴⁸ TAYLOR, CH., *Las fuentes de yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996., pp.63-64.

¹⁴⁹ ARENDT, H., "Labor, trabajo y acción. Una conferencia", *opus cit.*, p. 105.

fundamenta en lo impredecible e ilimitado de las acciones. La acción humana es así – impredecible e ilimitada– porque la acción es siempre dialógica, esto es, siempre se actúa o se habla con otros, y cada uno aporta algo novedoso, propio e impredecible a la acción.

En este punto son ilustrativas las dos maneras de designar el actuar que encontramos en la lengua griega y latina. En griego, *archein* (comenzar, guiar y finalmente gobernar) y *prattein* (atravesar, realizar, acabar); en latín, *agere* (poner en movimiento, guiar) y *gerere* (cuyo significado original es llevar). La primera indica el inicio de una acción, que remite a una única persona, mientras que la otra palabra atiende a la finalización, que remite a muchos para llevar a cabo esa empresa iniciada en la acción de uno. Más tarde, esto deriva en que el príncipe o guía era el que ejercía la acción de *archein* (el arconte), mientras que sus súbditos concluían la empresa mediante el *prattein* (los ejecutores).

Son consideraciones que, en opinión de Arendt, conducen a la “falacia del hombre fuerte”, que sería fuerte porque está solo y ejerce el poder dando órdenes. De ese modo, se está olvidando que las acciones son siempre con otros, son dialógicas. Es más, la persona es siempre agente y también paciente de la acción:

“Hacer y sufrir son como las dos caras de la misma moneda, y la historia que un actor comienza está formada de sus consecuentes hechos y

sufrimientos. Dichas consecuencias son ilimitadas debido a que la acción, aunque no proceda de ningún sitio, por decirlo así, actúa en un medio donde toda reacción se convierte en una reacción en cadena [...] y afecta a los demás”¹⁵⁰.

Con estas afirmaciones se puede concluir que, en efecto, la acción es ilimitada e impredecible, lo que contribuye a la ya anunciada fragilidad de los asuntos humanos. En este sentido, se presenta con fuerza la necesidad de comprender –que se contrapone a lo que vienen realizando los teóricos de la política–, uniendo acción y pensamiento.

La acción se comprende una vez que se observa desde fuera. Queda aclarado con el ejemplo de Pitágoras acerca de las personas que ven los Juegos Olímpicos, afirmando que “los que miran finalmente llegan a conocer lo esencial”¹⁵¹.

El pensamiento ejerce cierta influencia sobre la acción, pero sólo en el hombre activo, puesto que es el mismo individuo el que piensa y actúa. Tomando a Sócrates como punto de referencia, el pensar acompaña al vivir cuando éste se ocupa de conceptos tales como la justicia, felicidad, templanza o placer, es decir, elementos invisibles que, a través del lenguaje, se expresan adquiriendo el sentido de todo lo que ocurre en la vida.

¹⁵⁰ ARENDT, H., *CH*, p.213.

¹⁵¹ ARENDT, H., *DH*, p. 141

Sócrates llama a este tipo de vida *eros*, un tipo de amor que ante todo es una necesidad. Los hombres están enamorados de la filosofía y de la sabiduría porque no son sabios, del mismo modo que están enamorados de la belleza porque no son bellos. El amor, al desear lo que no tiene, establece una relación con ello. Sólo la gente inspirada en este *eros*, este amor deseoso de sabiduría, belleza y justicia, es capaz de pensamiento.

La opción de San Agustín sobre la historia cuestiona si ésta se limita o no a ser un depósito de ejemplos. Arendt destaca en San Agustín ese sentido narrativo del tiempo, opuesto a la concepción de un eterno retorno. Por tanto, se rechaza la concepción cíclica del tiempo en el paganismo. Para que haya novedad, debe existir un comienzo. Dios crea al hombre para que haya un auténtico comienzo. Y, en consecuencia, la individualidad, en su sentido fuerte, de los miembros de la especie humana es lo que da sentido a la creencia de San Agustín de que hubiera una persona antes que el hombre apareciera como especie. La creación del hombre por parte de Dios, por tanto, es individual y no genérica.

“Al ser creado en singular, cada hombre es, en virtud de su nacimiento, un nuevo comienzo; de haber sido consecuente con estas especulaciones, Agustín no hubiera definido a los hombres como mortales, como hacían los griegos, sino como natales, ni

hubiera definido la Voluntad como *liberum arbitrium*, la libre elección entre querer y no querer.^{152,}

Más adelante tendremos que volver sobre la acción como iniciadora de la historia, ahora se trataba de mostrar que la historicidad narrativa es una característica definitoria de toda acción y de ver su entronque con las otras características.

II.2.6. Acción y agente social

La acción comienza y termina en sus agentes. Con esta afirmación ya podemos percibir que mientras los procesos económicos son expresables cuantitativamente y, en alguna medida, predecibles, la acción es siempre singular e impredecible, pues presenta la singularidad misma de sus agentes. De aquí podemos derivar una serie de rasgos definitorios de la acción humana, que la contraponen al automatismo de los procesos económicos, sociales o naturales.

Como consecuencia de ello, toda acción es, en primer lugar, irreversible, es decir, se distiende entre un comienzo y un final que no retornan. Por lo mismo, es imputable al agente o agentes que se arriesgaron en ella y que no la pueden cancelar. Es éste un rasgo privativo de la acción humana, ya que ni los procesos naturales ni las leyes económicas ni las tendencias sociales se presentan así:

¹⁵² ARENDT, H., *Vida del espíritu*, opus cit., p. 342.

“Los procesos de la acción no son sólo impredecibles, son también irreversibles; no hay autor o fabricante que pueda deshacer, destruir, lo que ha hecho si no le gusta o cuando las consecuencias muestran ser desastrosas”¹⁵³.

No obstante, Arendt presenta el perdón y la promesa como ejemplos de acciones en la que se atenúa de alguna manera esta irreversibilidad de la acción. “El perdón está ligado al pasado y sirve para deshacer lo que se ha hecho; mientras que atarse a través de promesas sirve para establecer en el océano de inseguridad del futuro islas de seguridad”¹⁵⁴. Es más: la promesa y la cierta seguridad que ofrece son posibles porque les subyace una identidad personal y una continuidad en las relaciones humanas.

Estas dos categorías, promesa y perdón, frente a las incertidumbres de la acción, han sido criticadas por P.P. Portinaro¹⁵⁵, como dos maneras débiles e ingenuas de atajar la gran contingencia que la misma Arendt atribuye a la acción. A este respecto, Simona Forti opina que estas categorías tienen su uso político como explicación de leyes y constituciones¹⁵⁶. En mi opinión, coincido en parte con estas críticas, ya que nos parece que perdón y promesa tienen un sentido y

¹⁵³ ARENDT, H., “Labor, trabajo y acción. Una conferencia”, opus cit., p. 106.

¹⁵⁴ Idem, p.106.

¹⁵⁵ PORTINARO, P.P., “La política ome cominciamento e la fine della politica” en *Il Mulino*, XXX, núm.303, 1986, pp. 76-96. (nota 10, de SIMONA FORTI, *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Cátedra, 2001, p.325)

¹⁵⁶ Cf. FORTI, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, opus cit., pp.325-326.

significado más representativo en las vidas personales que como categorías políticas propiamente. De todos modos, no podemos olvidar que estos valores de la vida personal se transmiten a la acción política, en cuanto esta no es un proceso anónimo.

Como hemos anunciado, la acción empieza y termina en sus agentes. En ello se diferencia de la producción, que da lugar a cambios en el mundo externo. Son ejemplos de acciones: tomar una decisión, hacer una promesa, dar un discurso, perdonar y, desde luego, cualquier acción con relevancia moral. Hay que destacar el alcance ético de esta característica de la acción que la remite a sus agentes y, en este sentido, es oportuno recordar la conversación de Sócrates con Polo en el diálogo platónico de *Gorgias* cuando afirma que es peor cometer una injusticia que padecerla¹⁵⁷, puesto que la acción perjudica o beneficia en primer lugar al promotor de la acción.

La acción provoca un espacio de aparición pública, que posiciona recíprocamente a quienes concurren en ella. En este sentido, la polis griega no era simplemente el territorio geográfico amurallado ni un espacio físico, sino el conjunto de los ciudadanos, libres e iguales, que con su actividad en común mantenían y acrecentaban el ámbito de la polis, cualquiera que fuese la distancia física entre ellos. “No es que Platón o Aristóteles desconocieran –o se

¹⁵⁷ Cf. PLATÓN, *Gorgias*, 474d-475e.

desinteresaran— el hecho de que el hombre no puede vivir al margen de la compañía de sus semejantes sino que no incluían esta condición entre las específicas características humanas”¹⁵⁸.

Por contraposición, el hombre-masa, proclive a dejarse influir por la propaganda o bien por los populismos, no genera este espacio propio de la acción, ya que los movimientos inducidos en él desde fuera sustituyen al actuar, que tiene su comienzo en un agente determinado. Se advierten así los hilos de conexión entre *La condición humana* y *Los orígenes del totalitarismo*¹⁵⁹.

“La razón de este extremo consiste en que la sociedad de masas no sólo destruye la esfera pública sino también la privada, quita al hombre no sólo su lugar en el mundo sino también su hogar privado, donde en otro tiempo se sentía protegido del mundo y donde, en todo caso, incluso los excluidos del mundo podían encontrar un sustituto en el calor del hogar y en la limitada realidad de la vida familiar”¹⁶⁰.

La acción social queda expuesta con uno de los movimientos llevados a cabo a través de la pobreza. La idea de que la pobreza servía para que los hombres se manifestaran contra la opresión, ya que los pobres nada tenían que perder, ha sido persistente desde tiempos de Marx. A este respecto, Arendt expone un paralelismo entre la revolución americana y la revolución francesa. La

¹⁵⁸ ARENDT, H., *CH*, p. 43.

¹⁵⁹ FERRER SANTOS, U. *¿Qué significa ser persona?* Editorial Palabra, Madrid, 2002, pp. 150-154.

¹⁶⁰ ARENDT, H., *CH*, p.68.

diferencia principal de la francesa con respecto a la revolución americana es que esta última se dio en un país nuevo, es decir, no corrompido durante siglos, como en el caso de Francia. En América se planteaba no tanto el problema social sino más bien el político, es decir, el relativo a la reforma de gobierno y no a la ordenación de la sociedad¹⁶¹, como en el caso de Francia.

II.2.7. La acción en su dimensión agonal y deliberativa

El marco normativo de la acción que Arendt toma como modelo, como ya hemos comentado, es el de la Grecia Clásica. Sin embargo, en el momento de perfilar este modelo podemos observar que conviven dentro de él dos dimensiones: de un lado, la acción entendida como acción agonal, en la que las verdaderas acciones son las acciones heroicas; de otro lado, se postula la acción de corte deliberativo, en la que su agente se muestra principalmente como ciudadano que mediante la palabra y los hechos participa en la vida de la polis.

Respecto a la dimensión agonal de la acción, podemos encontrar varios ejemplos en *La condición humana*, en concreto en el momento en que destaca las acciones del héroe Aquiles: “Por lo tanto, quienquiera que conscientemente aspire a ser esencial, a dejar tras de sí una historia y una identidad que le

¹⁶¹ ARENDT, H., *SR*, 1988.

proporcione fama inmortal, no sólo debe arriesgar su vida, sino elegir expresamente, como hizo Aquiles, una breve vida y prematura muerte”¹⁶².

La característica de este héroe homérico¹⁶³ es un espíritu guerrero y combativo, junto a un engrandecimiento de su figura por medio de una muerte en la batalla. Pero no por ello hemos de considerar que Arendt abogue por una existencia ligada a la violencia y a la exposición continua a la lucha que nos lleve hasta la muerte, sino que está intentando resaltar el ángulo épico y valioso de las acciones. En este mismo sentido, el estudio de Cristina Sánchez¹⁶⁴ sobre Arendt señala que filósofos políticos, como Charles Taylor en *Las fuentes del yo*, plantean análisis similares de la Grecia Clásica y la ética del honor como marco moral referencial.

“La vida del ciudadano, del guerrero o del ciudadano-soldado se tiene en más alta estima que la existencia simplemente privada, dedicada al arte de la paz y al bienestar económico. [...] Estar en la vida pública o ser un guerrero es ser, por lo menos, candidato a la fama. Estar dispuesto a poner en peligro la tranquilidad, la riqueza, incluso la propia vida, en aras de la gloria es la marca de un verdadero hombre”¹⁶⁵.

¹⁶² ARENDT, H., *CH*, p.256

¹⁶³ Véase a este respecto LLEDÓ, E. “El héroe homérico”, en CAMPS, V. (ed.) *Historia de la ética*, I, Editorial Crítica, Barcelona, 1988, pp. 15-34.

¹⁶⁴ SÁNCHEZ MUÑOZ, C., *Hannah Arendt: el espacio de la política*, opus cit., pp.204-205.

¹⁶⁵ TAYLOR, CH. *Las fuentes del yo*, opus cit., pp. 28-39.

Una vez esbozada esta moral agonal del héroe, habría que preguntarse cómo es posible desarrollarla en tiempos de paz. La respuesta de Arendt, ya conocida por nosotros, es que el marco referencial de la polis es el que permite a las personas distinguirse pacíficamente mediante sus hechos y palabras¹⁶⁶.

La acción así entendida nos permite conectar con otros de los rasgos definitorios de la acción: la pluralidad y la narración de los hechos. En efecto, toda acción de índole heroica o merecedora de fama no es nunca un acto puramente individual, sino que precisa de las otras personas para realizar esa acción y, posteriormente, de una comunidad en la que los hechos sean narrados y recordados.

“[La polis] asegura al actor mortal que su pasajera existencia y fugaz grandeza nunca carecerán de la realidad que procede de que a uno lo vean, le oigan y, en general, aparezca ante un público de hombres, realidad que fuera de la polis duraría el breve momento de su ejecución y necesitaría de Homero [...] para que la presentaran a quienes no se encontraban allí”¹⁶⁷.

Este enfoque agonal de la acción en Arendt ha recibido varias críticas por parte de teóricos políticos como Sheldon Wolin¹⁶⁸ o desde el feminismo de Hannah Pitkin. Wolin expone que esta caracterización política de Arendt descansa en la visión nostálgica y homérica de la Grecia Clásica, donde la guerra

¹⁶⁶ ARENDT, H., *CH.*, pp. 257-260.

¹⁶⁷ ARENDT, H., *CH.*, p.261.

¹⁶⁸ WOLIN, S., “Hannah Arendt: Democracy and the Political”, en *Salmagundi*, n°60, 1983.

y la violencia eran decisivas a la hora de realizar acciones perdurables o de fama, hecho de difícil aplicación en las actuales sociedades democráticas. De otro lado, desde la teoría feminista de Pitkin, se critica que la exposición arendtiana parece remitir a que las acciones únicamente pueden ser realizadas por los varones ciudadanos libres de la polis, siendo un sistema injusto que está sustentado sobre la esclavitud y la menor consideración hacia las mujeres. En su opinión, Arendt estaría describiendo un sistema en el que la participación política de las mujeres, dedicadas a las tareas de la vida diaria, sería prácticamente un imposible. En mi opinión personal, estas críticas están centradas en la visión agonal de la acción, pero se pueden solventar en la medida en que observemos la otra gran dimensión de la acción, es decir, la acción desde el ángulo deliberativo, que completa el análisis agonal de la acción y que a continuación vamos a describir.

La acción en Arendt, desde el punto de vista deliberativo, implica que el ciudadano debe ser capaz de realizar mediante la palabra un proceso de deliberación, en el que su afán primero es el interés general y el compromiso con el mundo al que pertenece, no el éxito o interés particular. En la obra *La condición humana* se muestra también este lado deliberativo y discursivo de la acción cuando inclina el equilibrio entre hechos y palabras precisamente hacia el discurso. Este hecho se puede manifestar en varios fragmentos que nos servirán como ejemplos: cuando se señala que el héroe Aquiles es “el agente de grandes

acciones y el orador de grandes palabras”¹⁶⁹; cuando afirma que “ser político, vivir en una polis, significaba que todo se decía por medio de palabra y persuasión, y no con la fuerza y la violencia”¹⁷⁰; o cuando más rotundamente postula que “la pura violencia es muda”¹⁷¹.

La pervivencia simultánea de estos dos aspectos de la acción en *La condición humana* es lo que ha conducido a interpretaciones contradictorias sobre la opinión de Arendt al respecto. Me incluyo en la opinión del teórico Passerin D’Entreves¹⁷² que indica que Arendt no consigue en esta obra integrar adecuadamente la dimensión agonal y deliberativa de la acción. Sin embargo, aunque no resuelta, se puede rastrear la presencia de la acción deliberativa en *La condición humana*, y con más claridad en sus escritos *Sobre la Revolución* y en *Crisis de la República*.

La acción entendida desde el ángulo deliberativo se basa en la idea de que el ser humano es un ser capacitado para el discurso. En *La condición humana* hay que observar que cuando se presenta el lado agonal o heroico de las acciones, siempre se relaciona con el lado deliberativo. Más decididamente, Arendt explica que el medio natural de la política es el discurso, no la violencia: “El

¹⁶⁹ ARENDT, H., *CH*, p.43.

¹⁷⁰ ARENDT, H., *CH*, p.44.

¹⁷¹ ARENDT, H., *CH*, p.44.

¹⁷² PASSERIN D’ENTREVES, M. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, opus cit., pp.83-100.

poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales”¹⁷³.

Los orígenes de este concepto de acción deliberativa también los podemos situar en la obra *El judío como paria*¹⁷⁴. En este escrito, nuestra autora critica duramente que uno de los grandes problemas del pueblo judío ha sido el no realizar ninguna acción política. El interés judío siempre ha estado centrado en la mera supervivencia. Únicamente señala el movimiento promovido por Sabbatai Zevi en 1666 como el único que intentó un movimiento judío político popular y no violento¹⁷⁵.

Otra de las raíces de la acción deliberativa la podemos encontrar en su obra sobre Rahel Varnhagen¹⁷⁶, en la que se describen los salones literarios del siglo XVIII. Aquí lo que se destaca es que estos salones eran espacios públicos a pequeña escala, en los que todos podían participar como iguales y mediante su acción y discurso proponer diferentes ideas. Seyla Benhabib¹⁷⁷ resalta que esos pequeños espacios constituyen una genealogía del gran espacio público social y son un exponente de la acción alejado de esa visión agonal de la acción.

¹⁷³ ARENDT, H., *CH*, p.264

¹⁷⁴ ARENDT, H., *We Refugees*, opus cit., 1978.

¹⁷⁵ ARENDT, H., “On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding”, en KHON, J. (ed.), *Arendt: Essays in Understanding, 1933-1954*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1994.

¹⁷⁶ ARENDT, H., *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, opus cit., 1958.

¹⁷⁷ BENHABIB, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage, Nueva York, 1996.

En *Crisis de la república* Arendt identifica unos ejemplos de acción deliberativa en diferentes acontecimientos de su presente: la revolución húngara de 1956, los movimientos sociales en EEUU en los 60 y 70, o la participación en un jurado popular. En la revolución húngara Arendt encuentra verdaderos ejemplos de lo que entiende por acción, es el caso de los consejos populares. Observamos que reúnen todas las características descritas por la autora, puesto que son consejos en los que todos los participantes se pueden expresar como iguales, su expresión es la palabra y la legitimidad de la acción política que quieren desarrollar nace de ser una acción deliberada y cooperativa entre los participantes. Como resume Arendt en *Crisis de la república*, estos consejos se expresaban así:

“Queremos participar, queremos discutir, queremos hacer oír en público nuestras voces y queremos tener una posibilidad de determinar la trayectoria política de nuestro país”¹⁷⁸.

Otro foco de atención Arendt es el Movimiento por los Derechos Civiles en EEUU. En él la autora identifica una verdadera acción política y, más detalladamente, aclara que es erróneo considerar este movimiento como un ejemplo de conciencia individual. Por el contrario, hay que observarlo desde la perspectiva de que son grupos organizados en los que no actúan personalidades

¹⁷⁸ ARENDT, H., *CR*, p.233.

individuales, sino conjuntos de ciudadanos que realizan una verdadera acción deliberativa, política y concertada.

“Son minorías organizadas unidas por una opinión común más que por un interés común [...], su acción concertada proviene de un acuerdo entre ellos, y es este acuerdo lo que presta crédito y convicción a su opinión, sea cual fuere la forma en que lo hayan alcanzado”¹⁷⁹.

Considerando el Movimiento por los Derechos Civiles, lo que se puede observar es la postura de Arendt en relación con la diferencia entre ser una buena persona y ser un buen ciudadano. Entiende, en consecuencia, que la persona se sitúa en dos órdenes distintos en su existencia, una es la esfera individual y la otra es esfera común, en la que participa como ciudadano. La autora sitúa la acción política en la esfera común, en el mundo, no en la persona o esfera individual.

“En el momento de querer ser buena, en realidad estoy implicada conmigo misma. En el momento que actúo políticamente, no estoy implicada conmigo, sino con el mundo”¹⁸⁰.

Otro interesante ejemplo de acción deliberativa, que Arendt observa en los Estados Unidos en los años setenta del siglo XX, es la participación como

¹⁷⁹ ARENDT, H., *CR*, p.63.

¹⁸⁰ “Hannah Arendt on Hannah Arendt” en HILL MELVYN A., *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin Press, Nueva York, 1979, p.311.

miembro de un jurado popular. Su postura está recogida en el texto de 1974: *Public Rights and Private Interests*¹⁸¹. Este caso es paradigmático puesto que los miembros del jurado tratan de actuar desinteresadamente, no pueden seguir sus intereses privados. Por lo tanto, lo que los une es que buscan el bien de algo fuera de ellos y de sus intereses. Ese bien común Arendt lo identificará como la *felicidad pública –Public Happiness–*.

“No hay una visión del bien común o de una voluntad general, a la que los ciudadanos puedan adherirse; lo que une de hecho a la ciudadanía es su mundo común y su disposición parara crear un espacio político en el que sus diferencias puedan ser articuladas”¹⁸².

Con este concepto de bien común entendido como *felicidad pública*, Arendt nos está definiendo un tipo de felicidad que se consigue cuando se ejercita la acción o *praxis* política en el espacio público. Las raíces de este concepto se pueden rastrear en su libro *Sobre la revolución* cuando al hablar de los revolucionarios americanos, como John Adams, señala que la acción pública aporta una felicidad específica que no se consigue de otro modo. “La participación en los asuntos públicos no constituía en modo alguno una carga,

¹⁸¹ ARENDT, H., “Public Rights and Private Interests” en MONEY, M. y STUBER, F. (eds.) *Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy*, Columbia University Press, Nueva York, 1977, pp.104-105.

¹⁸² PASSERIN D’ENTREVES, M., *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, opus cit., p. 152.

sino que confería a quienes la desempeñaban un sentimiento de felicidad inaccesible por cualquier otro medio”¹⁸³.

Una vez ilustrados el ángulo agonal de la acción y el ángulo deliberativo, me gustaría añadir que, en mi opinión, el ángulo agonal está más presente cuando recurre a la historia de Grecia para las explicaciones de lo que Arendt entiende por acción, pero en la medida en que nuestra autora consigue ejemplificarla con momentos más cercanos a su mundo contemporáneo, destaca más el ángulo deliberativo de la acción. Y he de añadir a esto que desde la lectura más panorámica de su obra, Arendt plantea que la política pueda ser hecha por personas de carne y hueso, no está diseñada la acción política para héroes, sino para personas con el coraje de realizar acciones en la vida pública.

II.2.8. Acción y ciudadanía

La acción en Arendt, hasta ahora vista desde diferentes ángulos, es capaz como hemos indicado de crear y sostener nuestro mundo común. Pero cabe preguntar a nuestra autora cómo la acción permite y despliega los vínculos de la ciudadanía. La respuesta arendtiana repasará los conceptos de amistad, o *philia politike* de Aristóteles y la contraposición del concepto de solidaridad frente al de compasión.

¹⁸³ ARENDT, H., *SR*, p.129.

Tal y como señala en *La condición humana*, Arendt es partidaria de la *philia politike* aristotélica en los asuntos políticos. El motivo es que este término describe acertadamente esa idea de “amistad” o vínculo entre los ciudadanos en la que no hay todavía intimidad, pero que sí implica un respeto o consideración positiva hacia la persona por el mero hecho de serlo. Este respeto se sigue de la posibilidad de reconocer al otro como un quién capaz de discurso y acción, no como un simple sujeto que realiza ciertas funciones. Un alguien único y singular al que no se trata de anular en su diferencia específica, una persona a la que no simplemente mostramos nuestra indiferencia o capacidad de tolerar, sino que lo consideramos interlocutor válido para conformar nuestro mundo común.

“El elemento político en la amistad tiene que ver con que los amigos emprenden un diálogo verdadero en el que cada uno trata de entender la ‘verdad inherente’ en la opinión del otro. Más que a su amigo como persona, un amigo entiende cómo y en qué específica articulación le aparece al otro el mundo común, quien como persona es por siempre desigual o diferente. Este tipo de comprensión –ver el mundo desde el punto de vista de los otros– es el tipo de aproximación política *par excellence*”¹⁸⁴.

Junto a la *philia* aristotélica el otro gran vínculo de la ciudadanía que Arendt identifica es la solidaridad, entendida como una “comunidad de intereses

¹⁸⁴ ARENDT, H. “Philosophy and Politics” en la revista *Social Research*, Vol. 57, nº 1, primavera 1990, pp. 73-103.

con los oprimidos y explotados”¹⁸⁵ o, dicho de otro modo, el interés común por defender la dignidad humana y valorar que cada persona pertenece a la especie humana y como tal tiene los mismos derechos.

Para entender adecuadamente el concepto de solidaridad en Arendt, hay que contraponerlo al de compasión. Es conocido el análisis que plantea en *Sobre la revolución*, donde realiza –como tantas veces se ha dicho en este trabajo– una comparativa entre la revolución francesa y la revolución americana a este respecto. En efecto, la autora considera que el último de los tres conceptos básicos de la revolución francesa –*liberté, égalité et fraternité*– incorpora la compasión como concepto político.

Arendt explica cómo un sentimiento, la compasión, fue elevado a vínculo político entre los ciudadanos. La compasión por sí misma no poseía hasta el momento de la revolución francesa un lugar en el lenguaje de la política. El problema era que cualquiera podía apelar a su compasión con el pueblo oprimido para hacer política, tal y como hizo el propio Robespierre.

“La legitimidad personal de quienes representaban al pueblo y creían firmemente que todo poder político debía derivar de él, solo podía residir en *ce zèle compatissant*, en ‘ese imperioso impulso que nos lleva hacia *les hommes faibles*’ (Robespierre), en la capacidad, en resumidas cuentas,

¹⁸⁵ ARENDT, H., *SR*, p.97.

para padecer con ‘la vasta clase de los pobres’, acompañada de la voluntad de elevar la compasión al rango de pasión política suprema y al de virtud política superior¹⁸⁶.

Se producirán, en opinión de Arendt, un conjunto de consecuencias no deseadas al realizar esta incorporación de la compasión a la política. Una de ellas es la escasa fuerza de la compasión para crear vínculos ciudadanos generales, puesto que la compasión no se puede ejercer de modo genérico sobre un pueblo o una clase social, la compasión se reviste de ese carácter personal, es decir, se focaliza sobre una persona o una situación concreta y carece de sentido si se emplea de modo genérico. Otra consideración de la autora apunta a que la compasión aproxima demasiado el espacio de las personas y no permite precisamente ese espacio tan necesario para que en él se puedan desarrollar los asuntos políticos. En resumen, lo que Arendt rechaza es que los sentimientos, que deben ocupar la esfera privada, sean aptos para convertirse en categorías que se ejerciten en la esfera pública, porque el riesgo es que se desvirtúe el espacio político.

En mi postura, a rasgos generales coincido con la opinión de Arendt de que los sentimientos, entendidos como pasiones a las que no guía ninguna razón, no deben presidir la vida pública, pero me gustaría incidir en que aunque no deben presidir la vida política sí deben estar presentes. El motivo que doy es que

¹⁸⁶ ARENDT, H., *SR*, p.84.

esos sentimientos también forman parte de la persona que actúa en la vida pública y, en cierto modo, orientan y motivan ese actuar. Dicho de otro modo, parece que Arendt plantea la esfera pública y privada como departamentos estancos, en los que las personas implicadas en ambos ámbitos tendrían una doble personalidad, la pública y la privada. Desde mi perspectiva, muchos de los males de la política actual se podrían evitar precisamente apelando a los buenos sentimientos, y a la coherencia de esos sentimientos en la vida privada y en la vida pública. Pienso en un ejemplo gráfico: si un político no mataría a su vecino si éste no le da gasolina para su coche, por qué es capaz de ordenar bombardear un país para hacerse con sus reservas de petróleo; tan sólo lo puedo explicar por una total y completa disociación entre sus sentimientos en la vida privada y la ausencia u adormecimiento de éstos en su actuar en la vida pública.

CAPÍTULO III

ACCIÓN E HISTORIA

En la medida en que realmente pueda llegarse a superar el pasado, esa superación consistiría en narrar lo que sucedió.

HANNAH ARENDT, *Eichmann en Jerusalén*

El punto, tal como Karl Marx lo vio, es que los sueños nunca se hagan realidad.

HANNAH AREDT, *La condición humana*

III.1. LA ACCIÓN EN LA HISTORIA

III.1.1. La acción y su transformación en la historia: Acción y contemplación

La categoría de acción posee en Arendt una importancia capital no sólo en el contexto del escrito *La condición humana* sino en todo el conjunto de su obra. No en vano es la categoría que subyace a todas sus opiniones políticas y a los análisis sobre los períodos históricos fundamentales de la cultura occidental: Grecia, Edad Media o Edad Moderna.

Para delimitar exactamente el significado del concepto de acción hemos de profundizar en el de contemplación. El origen de la expresión “vida activa” o de acción hay que situarlo en el universo griego. En este contexto es Aristóteles el que distingue tres tipos de *bios* o tipos de vida, a los que puede optar el hombre libre: un tipo es la vida dedicada a los placeres del cuerpo; otro, es la vida política ocupada en los asuntos de la polis; y, por último, la vida del filósofo, orientada a la contemplación de las cosas eternas y la belleza.

La vida política frente a la vida de contemplación representa esa contraposición entre acción y contemplación. Por el contrario, la vida de un esclavo y la de un artesano o mercader no eran consideradas vidas de hombres

libres, ya que se ocupaban de los menesteres de la labor y del trabajo, es decir, de producir bienes necesarios o útiles¹⁸⁷.

“No es que Platón o Aristóteles desconocieran –o se desinteresaran– el hecho de que el hombre no puede vivir al margen de la compañía de sus semejantes sino que no incluían esta condición entre las específicas características humanas; por el contrario, era algo que la vida humana tenía en común con el animal, y sólo por esta razón no podía ser fundamentalmente humana. La natural y meramente social compañía de la especie humana se consideraba como una limitación que se nos impone por las necesidades de la vida biológica, que es la misma para el animal humano que para las otras formas de existencia animal”¹⁸⁸.

A Arendt le preocupa especialmente la transformación y pérdida de esa vida política o *bios politikos*, que en su esquema tripartito de labor, trabajo y acción representa precisamente al concepto de acción. El Medievo ilustra esa degradación de la acción política, ya que la política es considerada como una necesidad más de la vida humana. Se pueden apuntar dos motivos para explicar este deterioro de la acción: primero, el *bios politikos* se destaca cada vez más por su carácter transformador (*poiética*), necesario para establecer y mantener una política determinada, quedando relegado su carácter libre en pos de la necesidad; segundo, la llamada *vida contemplativa* que se puede practicar en los monasterios se va tornando hegemónica como único tipo de vida de carácter

¹⁸⁷ En esta misma línea la vida de un déspota no era una vida política porque su vida era una necesidad de poder y no conformaba un *bios politikos*.

¹⁸⁸ ARENDT, H., *CH*, p.38

totalmente libre. Este hecho puede considerarse uno de los factores del comienzo de las órdenes monásticas medievales.

“Se ha señalado con exactitud que, tras la caída del Imperio Romano, la Iglesia Católica ofreció a los hombres un sustituto a la ciudadanía que anteriormente había sido la prerrogativa del gobierno municipal. La tensión medieval entre la oscuridad de la vida cotidiana y el grandioso esplendor que esperaba a todo lo sagrado, con el concomitante ascenso de lo secular a lo religioso, corresponde en muchos aspectos al ascenso de lo privado a lo público en la Antigüedad. Claro está que la diferencia es muy acusada, ya que por muy mundana que llegara a ser la Iglesia, en esencia siempre era otro interés que el mundano el que mantenía unida a la comunidad de creyentes. Mientras que cabe identificar con cierta dificultad lo público y lo religioso, la esfera secular bajo el feudalismo fue por entero lo que había sido en la Antigüedad la esfera privada. Su característica fue la absorción, por la esfera doméstica, de todas las actividades y, por tanto, la ausencia de una esfera pública”¹⁸⁹.

La importancia de la vida contemplativa tiene su origen en elementos precristianos y más tarde es apoyada decididamente en el cristianismo. La expresión “vida activa”, por el contrario, siempre ha tenido una carga negativa porque es considerada -como toda actividad- fruto de una cierta inquietud (*askholia*), mientras que el término “vida contemplativa” corresponde a la quietud: “Tradicionalmente la *vita activa* toma su significado de la *vita*

¹⁸⁹ ARENDT, H., *CH*, p.45-46. Sobre los avatares históricos de la diferencia entre los ámbitos de lo privado y lo público puede verse FERRER, U., “Opinión pública y poder político: análisis habermasiano y réplicas”, *El vuelo de Ícaro*, N. 2/3, 2001/2002, 479-495.

contemplativa; le fue concedida una muy restringida dignidad ya que servía a las necesidades y exigencias de la contemplación en un cuerpo vivo”¹⁹⁰.

Hay que destacar que la contemplación reúne en este contexto muchos más atractivos, puesto que la contemplación es entendida como contemplación del bien o de la verdad. De este modo, cualquier actividad es secundaria y debe cesar ante la contemplación de la verdad y el bien del *kosmos*, en el mundo griego, o ante Dios vivo, en el caso del cristianismo.

“La superioridad de la contemplación sobre la actividad reside en la convicción de que ningún trabajo del hombre puede igualar en belleza y verdad al *kosmos* físico [...] que se revela a los ojos humanos cuando todos los movimientos y actividades del hombre se hallan en perfecto descanso”¹⁹¹.

Es posible enumerar varios hechos que indican este deterioro de la *vita activa* frente a la *vita contemplativa*. En primer lugar, la superioridad de la vida contemplativa borra las fronteras entre los diferentes tipos de actividades, todas quedan englobadas bajo el mismo rótulo, perdiéndose así la riqueza de la actividad o acción frente a la labor o el trabajo. En segundo lugar, la vida activa no sólo pierde su riqueza, sino que tendría sólo una dignidad subordinada, la de servir o permitir que se dé la vida contemplativa. En tercer lugar, avanzando más

¹⁹⁰ ARENDT, H., “Labor, trabajo y acción. Una conferencia”, opus cit., p. 90.

¹⁹¹ ARENDT, H., *CH*, p.28

en el tiempo, las reivindicaciones modernas de la vida activa por parte de Marx o Nietzsche, aunque inviertan el orden, continúan perpetuando la vieja distinción conceptual entre activo y contemplativo¹⁹². Una de las tareas que la propia Arendt se impone en *La condición humana* es señalar que el interés que guía la vida activa es diferente del que guía la vida contemplativa, y no existe una superioridad de una sobre la otra. Hay que indicar, en conclusión, que la dignidad de toda acción deriva de que tiene su comienzo en el agente y es conducida por él, tal y como se expone en las gestas, cuyo origen etimológico nos da pistas de esta característica al remitirnos a *gerere*, que significa llevar desde el inicio¹⁹³.

III.1.2. La relevancia de las acciones y el objeto de estudio de la historia

Una de las primeras aproximaciones de Arendt al objeto de estudio de la historia fue el artículo *Historia e inmortalidad*, aparecido en la revista *Partisan Review* de 1957, en el que expone que la historia entendida como proceso, tal y como lo plantea la Época Moderna, es una idea diametralmente opuesta al concepto de historia en la Antigüedad. El motivo es que la Modernidad busca estudiar el proceso general que explica e integra los acontecimientos particulares, mientras que para la Antigüedad cada hecho es singular y relevante por sí mismo y, por tanto, el objeto de la historia es el relato de los acontecimientos, no su explicación o integración en un desarrollo histórico general. Por ello, Arendt

¹⁹² Se puede citar a este respecto la obra de ARENDT, H., *Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Ediciones. Encuentro, Madrid, 2007.

¹⁹³ FERRER SANTOS, U. *¿Qué significa ser persona?*, opus cit., pp. 150-154.

confronta en su estudio la historia entendida como narración en la Antigüedad frente a la historia como proceso de la Modernidad.

“Ciertamente nada distingue con mayor nitidez los conceptos antiguo y moderno de la Historia. Y esta distinción no depende de si la antigüedad manejó o no un concepto de Historia Universal o una idea de Humanidad como un todo. Lo realmente importante es que tanto la historiografía griega como la romana, por mucho que difieran entre sí, dan por sentado que el significado o, como dirían los romanos, que la lección de cada acontecimiento, acción o suceso se revela en sí misma y por sí misma.”¹⁹⁴.

La autora cuestiona que el origen de la visión de la historia como proceso tenga su raíz en una visión lineal de la historia de corte judeocristiano. Tomando como ejemplo el calendario gregoriano que se emplea en la actualidad, podemos observar que es posible realizar proyecciones infinitas de los años hacia el futuro y hacia el pasado. De este modo, estaríamos ante un tiempo secular infinito, un hecho que contrasta con la visión cristiana, en la que las almas de las personas son inmortales, no el tiempo por sí mismo. En la visión de San Agustín, es el alma la que aporta las dimensiones al tiempo, le da un presente, un pasado y un futuro, porque el tiempo en sí mismo será algo vacío sin el sentido que le ofrecen Dios y el alma humana.

¹⁹⁴ ARENDT, H., *DH*, p.47.

“El calendario cristiano no es propiamente fruto de una visión cristiana de la Historia, puesto que se pueden eliminar todas las especulaciones religiosas del tiempo de la historia secular, en la medida en que esta tiene que ver con el hecho de que vivimos en un proceso que no conoce ni principio ni fin. Nada puede ser más ajeno al pensamiento cristiano que este concepto de una inmortalidad terrena de la humanidad”¹⁹⁵.

Tras la caída del imperio romano es cuando se forjó en el ámbito público la visión cristiana de la inmortalidad, porque se entendió que sólo las almas de los hombres individuales eran capaces de trascender el mundo y realizar acciones orientadas a la eternidad. La Iglesia se constituyó como la única institución que justificadamente formaba parte de la esfera secular y sobre la que recaía la responsabilidad política del mundo.

Posteriormente, la teoría política del siglo XVII despojó al pensamiento político de su fundamento teológico e intentó apoyarlo en una ley natural sin Dios. Y, en consecuencia, las personas individuales retornaron a su condición de meros mortales. La inmortalidad o permanencia se le otorgó a la Humanidad en su conjunto en su devenir histórico, no a los particulares.

Un buen ejemplo de ello es Hobbes, quien, en sus consideraciones sobre la tarea de la filosofía, nos indica que ésta debe olvidarse de intentar hacer cualquier tipo de metafísica o búsqueda de arquetipos y, por el contrario, debe emplearse

¹⁹⁵ ARENDT, H., *DH*, p.52.

en ser principalmente filosofía política. Esto significa que no es relevante el conocimiento con alcance metafísico, sino que el cometido de la filosofía debe ser la regulación de los medios y fines de la acción, o dicho de otro modo, establecer una teleología razonable de la acción¹⁹⁶.

Una vez asentada la postura de Hobbes, para el que toda filosofía debe ser principalmente filosofía política y es prioritaria la relación de medios a fines, serán Vico y Hegel los que estipulen que a la Historia le corresponde la función de ir desvelando esos fines políticos a los que se encamina el proceso histórico. De este modo, se está convirtiendo poco a poco al historiador en un investigador de corte político y se abre la puerta a una concepción en la que el político profesional sea el que confeccione la Historia. Marx será el filósofo que tome el testigo de estas concepciones políticas provenientes del siglo XVII y XVIII y profundice en ellas.

“Lo que distingue la teoría de Marx de todas las demás en las que la idea de construir la Historia ha encontrado un espacio, es sólo que fue el único en darse cuenta de que, si tomamos la Historia como objeto de fabricación o construcción, llegará un momento en el que ese objeto estará acabado, y que, en consecuencia, se dé un final de la Historia. Cuandoquiera que oímos hablar de grandes objetivos en política, tales como el establecimiento de una nueva sociedad, en la que la justicia quedará garantizada para siempre, o el de librar una guerra para acabar con todas

¹⁹⁶ ARENDT, H., *DH*, p. 59.

las guerras, o el de crear un mundo seguro para la democracia, nos estamos moviendo en la esfera de este tipo de pensamiento.¹⁹⁷”

La dificultad de este planteamiento es que los medios puedan despojar de significado a los fines, y esos medios ocupen el lugar que le corresponde a los fines. En la Historia, en consecuencia, no podríamos encontrar más que un proceso de fabricación previamente determinado. Precisamente, el utilitarismo como hijo de la modernidad implica esa transformación y tiende a considerarlo todo como medio. Ésa es la línea que marcó Marx cuando aplicó el patrón determinista proveniente de los hechos históricos a la acción: no sólo redujo la capacidad de realizar algo nuevo en el mundo, sino que entendió que toda acción personal no era más que la consecución de un proceso histórico ya prefijado.

En la teoría del totalitarismo de Arendt esa acción automática histórica desprovista de significado es uno de sus rasgos definitorios. De este modo, cualquier disparatado objetivo histórico puede llevarse a cabo porque todo vale, al ser el poder totalitario el que consigue imponer cualquier dirección en la historia.

“En mis estudios sobre el totalitarismo traté de demostrar que el fenómeno totalitario, con sus sorprendentes rasgos antiutilitaristas y su rara indiferencia por la facticidad, se basa en último análisis en la convicción

¹⁹⁷ ARENDT, H., *DH*, p. 62.

de que no sólo está todo permitido moralmente o de cualquier otra forma, como era el caso del primer nihilismo, sino que además todo es posible. El sistema totalitario tiende a demostrar que la acción puede estar basada en cualquier hipótesis y que en el curso de la acción coherentemente guiada, la hipótesis particular se volverá verdadera, se tornará realidad fáctica concreta. La suposición que sirve de base de la acción coherente puede ser tan loca como se quiera; siempre acabará produciendo hechos que entonces serán objetivamente verdaderos”¹⁹⁸.

Entre las consecuencias de estos planteamientos totalitarios se puede hacer notar la irrelevancia del sentido u objetivo de la acción, ya que tan sólo sería relevante su coherencia con la idea totalitaria. Otro resultado es la desaparición de las acciones que crean una cohesión social entre las personas. Se transformaría, por tanto, la sociedad en una sociedad de masas que actúa organizadamente en común, pero que no perseguiría ningún fin razonado o bien común. En mi opinión, esa coherencia de las sociedades totalitarias nos podría recordar al funcionamiento del ejército, una especie de ejército social, o al modo de operar de una secta, en la que no se cuestionan las órdenes, tan sólo se obedece y no se juzga sobre la bondad o maldad de los objetivos, tan sólo se cumplen. Un ejemplo paradigmático lo encontraría Arendt en Jerusalén, cuando entendió que Eichmann no juzgaba las acciones que realizaba, sino que era un funcionario disciplinado del aparato nazi que ejecutaba las órdenes sin enjuiciarlas.

¹⁹⁸ ARENDT, H., *DH*, p. 71.

III.2. GRECIA: LA ACCIÓN Y SU CONCRECIÓN EN LA POLIS

En la concepción griega el *kosmos* los dioses tenían la cualidad de la inmortalidad, mientras que los hombres ocupaban un puesto especial inferior. Este lugar les permitía ser los únicos seres mortales en el universo inmortal, pero con la peculiaridad de que sus creaciones y acciones sí dejaban huella en el universo y, de este modo, ejercían una cierta forma de inmortalidad. Desde esta consideración, la vida política, la vida de la acción, es apreciada por el pensamiento griego, ya que mediante las acciones el hombre puede alcanzar esa inmortalidad que le iguala al resto del universo. Éste es también el momento de auge de la *polis* griega, en la que la acción y el *bios politikos* ganan una consideración altamente positiva, ya que son los que acercan al hombre a la condición más deseada, la de inmortal.

Un segundo momento en el pensamiento griego, en opinión de la autora, es el que recibe la herencia de Sócrates. Este pensador pone en escena la búsqueda y contemplación de lo eterno como la tarea del filósofo y, en consecuencia, esto será lo más deseable para todo ciudadano libre. Desde esta consideración, la estima de lo mortal, de lo perecedero y de la vida de acción decrece frente a la consideración de lo eterno y de la vida contemplativa.

Este privilegio de la vida contemplativa aumenta con la caída posterior del Imperio romano, en tanto que ejemplifica que ninguna obra del hombre, por grande y poderosa que sea, alcanza siquiera la inmortalidad o la pervivencia.

III.2.1. La polis y la pervivencia de las acciones

El primer hito en esta descripción de la acción es la *polis* griega. El origen de la *polis* se relaciona íntimamente con la acción. En efecto, la *polis* nace con la finalidad de dotar de un espacio de aparición a las acciones nobles y buenas y para preservar su memoria. Esto es así porque los griegos consideraban que las verdaderas acciones eran sobre todo las heroicas. Los héroes, como Aquiles, en este sentido, eran los que verdaderamente actuaban, cuyas acciones reflejaban la esencia de sus personas, y éstas merecían por ellas fama inmortal. Éste es el propósito que guía a Heródoto a componer sus *Historias*:

“Que los hechos de los hombres no sean borrados por el tiempo, que las obras grandes y admirables, realizadas por los griegos y los bárbaros, no se oscurezcan y pierdan su gloria”¹⁹⁹

Dadas estas condiciones, se favorece la creación de la *polis*, ya que ésta propicia un ámbito ciudadano en el que las acciones extraordinarias, las más apreciadas por los griegos, como las de los héroes, fueran comunes en el ámbito

¹⁹⁹ HERODOTO, *Historias*, I, 1, citado en “El saber histórico en Herodoto” de MARÍAS, J., *Ensayos de teoría*, Revista de Occidente, Madrid, 1966, p.184.

de la *polis* y, al mismo tiempo, una vez realizadas, pudiera ser más fácil su relato y su persistencia en la memoria.

“La *polis* multiplicaba las ocasiones de ganar *fama inmortal*, es decir, de multiplicar las oportunidades para que el individuo se distinga, para que muestre con hechos y palabras quién es en su única distinción.[...] La segunda función de la *polis*, de nuevo muy en relación con los azares de la acción experimentados antes de que ésta cobrara existencia, era ofrecer un remedio para la futilidad de la acción y del discurso; porque las oportunidades de que un hecho merecedor de fama no se olvidara, de que verdaderamente se convirtiera en *inmortal*, no eran muy grandes”²⁰⁰.

La alta dignidad que se otorgaba a la acción se puede apreciar en contraste con la tarea del legislador. Pues se consideraba que el legislador era un tipo de artesano más. En este caso, las leyes eran sólo un producto que proporcionaba las condiciones para la política, pero no eran acción política propiamente dicha. La metáfora que usa Arendt para explicar este escenario es considerar a las leyes como la “fortaleza” que defiende y permite la acción o la vida en la *polis*²⁰¹.

La evolución del ideal griego del héroe hacia la realización heroica en la *polis* se puede observar en varios autores griegos, tales como los literatos Esquilo y Heródoto, según los cuales es posible la realización del ciudadano en la *polis*

²⁰⁰ ARENDT, H., *CH*, pp.119-120.

²⁰¹ Cf. ARENDT, H., *CH*, pp. 218-219.

por medio de su virtud (*areté*). De ello toma conciencia Atenas en su oposición a los persas:

“Este triunfo [sobre los griegos] se debió, a más de la ayuda divina, a la *areté* superior de Atenas. La ciudad cobra ahora conciencia plena de su valor, como tiempo atrás la había cobrado Lacedemonia. Lo nuevo es que el régimen que queda justificado por el triunfo es completamente distinto: la democracia de Clístenes. La justicia en el exterior –falta de espíritu agresivo- y en el interior –respeto al régimen establecido- es fundamentalmente la virtud premiada. Libertad, falta de *hybris*, disciplina libremente aceptada, son los valores de la ciudad de Atenas que se ven recompensados, no ya con la paz y prosperidad en el interior, sino también con el triunfo en el exterior”²⁰².

Es oportuno referirse con Rodríguez Adrados al ideal del hombre aristocrático griego. En él se destaca lo que se ha denominado *moral agonal*, cuyos elementos más destacados son la *gloria* (“*doxa*”) y la “*euphrosyne*”. Este ideal se recoge en autores como Homero, Píndaro o Teognis, destacándose el hecho de que persistió en toda la llamada época arcaica griega:

“La moral agonal se encuadra dentro de una sanción colectiva, que acabará marcándole sus límites, pero que en principio simpatiza con ella. Y la excelencia se adscribe a cualidades heredadas de las familias nobles, que no excluyen el esfuerzo del que es portador de la misma ni su posible fracaso. Fracaso o éxito son lo que condiciona la fama o deshonor; no

²⁰² RODRÍGUEZ ADRADOS, J., *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Madrid, 1966, p.129

basta la intención ni, a decir verdad, se distingue entre ésta y el resultado”²⁰³.

Esta concepción de la moral es de corte naturalista porque sus características pertenecen a la persona por nacimiento, aunque más tarde se tome en consideración el éxito o el fracaso personal:

“Hay, pues, una concepción naturalista y es en la comparación con el reino animal y el vegetal en la que se apoya la idea aristocrática de la naturaleza humana. [...] la *naturaleza* a la que se refiere el poeta es la de la clase noble”²⁰⁴.

La idea de justicia en esta moral aristocrática es entendida como *dike*. En coherencia con lo anterior, es justo lo que está ordenado y, también, lo que está jerarquizado. Contrariamente a lo que pudiéramos pensar en la actualidad, la sociedad espartana, con el criterio de justicia como *dike*, era una sociedad justa. Es reseñable también en este contexto la definición platónica de la justicia como un dar a cada uno lo suyo²⁰⁵.

“La justicia más puramente aristocrática –respecto a una jerarquía de clases considerada como natural- había sido puesta en práctica principalmente en el estado espartano y luego en otros estados

²⁰³ RODRÍGUEZ ADRADOS, J., *opus cit.*, p.40.

²⁰⁴ Idem, p.47.

²⁰⁵ Véase a este respecto el dialogo platónico de *República*, donde en el libro 1, Sócrates discute sobre la justicia con Céfalo, Polemarco y Trasímaco.

aristocráticos bajo el nombre de *eunomía* o buen gobierno. [...] En Esparta la *eunomía* cantada por Tirteo consistió en un régimen basado en la disciplina, en el cual derechos y deberes estaban estrictamente jerarquizados”²⁰⁶.

Serán los pitagóricos los que construyan una teoría política desde la base de las prácticas comunes de la clase aristocrática griega; de este modo, considera Rodríguez Adrados que los pitagóricos se anticiparon en esto a Platón:

“Partiendo de un régimen aristocrático, los pitagóricos han creado un sistema de gobierno con una base cósmica y teocrática que permite a la clase dirigente practicar las virtudes propiamente pitagóricas – la amistad, el ascetismo purificador, la virtud moral, el cultivo de la ciencia. Han superado el tradicionalismo consuetudinario, dándole una base filosófica que tiende a conferirle validez eterna”²⁰⁷.

III.2.2. Acción y *polis* en Sócrates, Platón y Aristóteles

Otras conceptualizaciones o posiciones filosóficamente elaboradas en torno a esta teoría de la acción y sus conexiones con la política son las que nos ofrecen Sócrates, Platón o Aristóteles.

El origen de la expresión “vida activa” hay que situarlo en el universo

²⁰⁶ RODRÍGUEZ ADRADOS, J., *opus cit.*, p.63.

²⁰⁷ Idem, p.85.

griego, en concreto en el momento del juicio de Sócrates y en el conflicto del filósofo frente a la polis. Haciendo uso de la distinción aristotélica entre hacer (*poíein*) y obrar o actuar (*práxein*), los socráticos se inclinan en cierto modo por el *hacer* frente al *actuar*, por el producto político, frente a la incertidumbre y azarosidad de las acciones:

“Para los socráticos, la legislación y la ejecución de las decisiones por medio del voto son las actividades políticas más legítimas, ya que en ellas los hombres “actúan como artesanos”: el resultado de su acción es un producto tangible. [...] Es como si hubieran dicho que si los hombres renunciaran a su capacidad para la acción, con su futilidad, ilimitación e inseguridad de resultado, pudiera existir un remedio para la fragilidad de los asuntos humanos”²⁰⁸

En Sócrates, se puede observar cierta duplicidad en su fundamentación racional de los valores, puesto que, como señala Rodríguez Adrados, Sócrates está intentando fundamentar racionalmente valores de la tradición de la polis. De este modo, “junto a la política cuyo fin es ese perfeccionamiento moral, encontramos atribuida a Sócrates otra (tesis), de tipo mucho más tradicional, que buscaba el engrandecimiento de la ciudad”²⁰⁹.

La novedad de Sócrates se puede encontrar, por ejemplo, en la traslación de la antigua *sophrosyne* (templanza), basada en el equilibrio, a la *phrónesis*, en

²⁰⁸ ARENDT, H., *CH*, p.218.

²⁰⁹ RODRÍGUEZ ADRADOS, J., *opus cit.*, p.506.

la que se destaca la conexión del actuar bien con la verdad. Hay que advertir que el concepto de “ilimitación” para los griegos tiene un sentido de imperfección: es la carencia del límite o medida en que consiste la perfección o acabamiento. Por ello, la ética es para un griego una cuestión de límites: *meden agan* —nada en exceso o en demasía— era el lema de la ética griega:

“La nueva virtud socrática es la *phrónesis*, que implica la adhesión a la verdad. Quien la posea sabrá elegir correctamente, acertadamente, y en esto consiste la virtud moral, pues *nadie actúa mal a sabiendas*”²¹⁰.

Esta concepción socrática adolece de lo que se ha dado en llamar *intelectualismo o racionalismo moral*, en el cual el que conoce la verdad está irremediablemente empujado a actuar bien. De este modo, el problema de la moral es sólo, aunque con las oportunas matizaciones, un problema de conocimiento práctico con menoscabo de la voluntad. De otro lado, se puede aplaudir su postura, ya que “transfiere al interior del hombre el criterio del bien y del mal, la felicidad e infelicidad”²¹¹. Las consecuencias del intelectualismo socrático serán principalmente dos, primero, un rechazo de los valores materiales, segundo, la dificultad que entraña una definición de bien:

“...el absolutismo con que se rechazan todos los valores materiales, que abre la vía a la utopía política platónica y al ascetismo inhumano de

²¹⁰ Idem, p.506.

²¹¹ RODRÍGUEZ ADRADOS, J., *opus cit.*, p.515

cínicos y estoicos [...]. Otro, la dificultad práctica de definir positivamente ese bien, que es al tiempo moralidad y utilidad y acierto y causa de placer”²¹².

Otro enfoque de la cuestión política es el de Platón, el cual, junto con Demócrito, otorga a la política el status de *techné*, como un arte, similar a la interpretación, en la que “el producto es idéntico al propio acto”²¹³. Sin embargo, hay otra perspectiva que aporta también Platón en su filosofía política y que se aleja de lo anteriormente expuesto: en el diseño social que hace en la *República* está estableciendo un planteamiento en el que una clase gobierna y la otra clase es gobernada, de tal modo que ya se está resquebrajando ese espacio de aparición público, en el que todos participaban mediante la acción y el discurso.

“Para Platón es decisivo, como lo dice expresamente al final de las *Leyes*, que sólo el comienzo (*arché*) da derecho a gobernar (*archein*). En la tradición del pensamiento platónico, esta identidad original y lingüísticamente predeterminada de gobernar y comenzar tuvo como consecuencia que todo comienzo se entendió como legitimación de gobierno hasta que, finalmente, el factor comienzo desapareció por completo del concepto de gobierno. Con él desapareció de la filosofía política la comprensión más elemental y auténtica de la libertad humana”²¹⁴.

²¹² Idem., p.515

²¹³ ARENDT, H., *CH*, p.229.

²¹⁴ ARENDT, H., *CH*, p.245.

Hay que puntualizar que aunque en el pensamiento griego predomina en general una concepción subordinada o minusvalorada del trabajo manual, que se acentuará en el neoplatonismo, existen otras corrientes que valoran más positivamente el trabajo manual o artesano, según ha puesto de manifiesto el comentarista griego Rodolfo Mondolfo:

“Las técnicas mecánicas, los oficios manuales, no son considerados por los sabios de la Grecia antigua y por los filósofos del período presocrático pura materialidad carente de toda luz intelectual; al contrario, parecen poseer para ellos un valor cognoscitivo de gran importancia, capaz de iluminar la propia inteligencia del científico y del filósofo en su esfuerzo dirigido a interpretar la naturaleza y a penetrar en sus secretos”²¹⁵.

Tras la muerte de Sócrates, el proyecto de Platón es, en principio, más pesimista, al no creer ya en la persuasión racional de los individuos, ni en el cambio progresivo de la sociedad. De este modo, como propone en la *República* o más matizadamente en las *Leyes*, la racionalidad se introduce en el mundo a través de una clase dirigente de filósofos. Esta forma de pensar tiene importantes repercusiones en la organización de la *polis* y en el modo de actuar:

“El *logos* se difundirá a partir de un corto número de individuos, que lo impartirían como una enseñanza fija e inmutable para inculcar la cual no se renuncia ni a la persuasión ni a la violencia. Otra consecuencia: ese

²¹⁵ MONDOLFO, R., *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, Librería Hachette, Buenos Aires, 1960, p.125.

corto número de personas tenderán a ser consideradas como de una naturaleza especial, superior a la del resto de los hombres [...] las tres clases de ciudadanos de la *República* tienen un alma en la que predominan principios diferentes (el racional en los filósofos, el pasional en los guardianes y el concupiscente en los artesanos)²¹⁶.

De todos modos, hay que matizar que si bien las proposiciones de Platón son de corte aristocrático, la crítica a los oligarcas ocupa un lugar central en sus obras centrales, tales como la *República*, el *Político* y las *Leyes*. Está tomando posición frente a la desintegración de la sociedad ateniense, el fracaso de la democracia, de la oligarquía de los Treinta, etc. El inmovilismo — del que también se le acusa en ocasiones— se cifra en él en la desconfianza ante la Historia y su interpretación de toda evolución como decadencia. Su intento político se orienta en convertir el moralismo socrático en principio político²¹⁷.

Dentro de las concepciones de la acción y de la política ocupa un lugar destacado Aristóteles. Distingue entre los tres tipos de *bíos* o tipos de vida ya examinados, a los que puede optar el hombre libre. Por el contrario, la vida de un esclavo y la de un artesano o mercader no eran consideradas vidas de hombres libres, porque se ocupaban de los menesteres de la labor y del trabajo, es decir, de producir bienes necesarios o útiles²¹⁸. Aristóteles también introduce el

²¹⁶ RODRÍGUEZ ADRADOS, J., *opus cit.*, p.526.

²¹⁷ *Idem*, p.529.

²¹⁸ En esta misma línea la vida de un déspota no era una vida política porque su vida era una necesidad de poder y no conformaba un *bios politikos*.

concepto de *enérgεια* para referirse a las actividades que no persiguen un fin externo a ellas, sino que tienen como fin la propia realización de esa actividad. De esta naturaleza es sobre todo la contemplación. Pero también la actividad política, en la que el hombre se realiza en cuanto hombre, ya que no remite más que a su propia aparición y realización personal en el ámbito de la ciudad. Estas consideraciones serán de capital importancia en su concepción de la política:

“Aristóteles, en su filosofía política, es plenamente consciente de lo que está en juego en la política, o sea, nada menos que el *ergon tou anthropou* (el “trabajo del hombre” *qua* hombre), y al definir este “trabajo” como “vivir bien” (*eu zen*), claramente quería decir que aquí ese “trabajo” no es producto de trabajo, sino que sólo existe en pura realidad”²¹⁹.

La teoría acerca de las virtudes y su relación con la acción y la polis ocupa un lugar central en la filosofía aristotélica. La acción tiene, por tanto, una clara deriva política; la conexión entre una y otra la podemos encontrar en las leyes: “Aristóteles mantiene que la parte de la moral que es obediencia a normas es obediencia a las leyes proclamadas por la ciudad-estado, siempre y cuando la ciudad-estado las sancione como debe”²²⁰.

Aristóteles también estudia el modo de articular las virtudes con la moral y las leyes. De este modo, las virtudes que privilegia una sociedad explicarían el

²¹⁹ ARENDT, H., *CH*, p.229.

²²⁰ MacINTYRE, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, p.190.

tipo de acciones que conducen al éxito o al fracaso, así como aquellas acciones que deberían encontrar su sanción en las leyes. “[Una comunidad necesitaría] reconocer un conjunto de cualidades como virtudes y el conjunto correspondiente de defectos como vicios. También necesitaría identificar ciertos tipos de acción como dañosos, en tanto afectaran a los fundamentos de la comunidad, de tal modo que hicieran imposible el realizar o alcanzar el bien al menos en algún sentido y por un tiempo”²²¹.

Una virtud destacada en Aristóteles es la prudencia. En efecto, las virtudes y leyes no se pueden aplicar tal cual a la realidad, sino que necesitan de una deliberación y aplicación a los casos particulares de la vida, en los que actuar con lo que él llama *acuerdo con recta razón (kata ton orthon logon)*: “Una interpretación de las virtudes en tanto que parte esencial de la interpretación de la vida moral de una comunidad nunca puede por sí misma quedar cerrada y completa. [...] Las leyes son generales, siempre surgirán casos particulares en que no esté claro cómo aplicar la ley ni tampoco lo que la justicia exige”²²².

²²¹ MacINTYRE, A., *opus cit.*, p.191.

²²² Idem, pp.192-193.

III.3. EDAD MEDIA: LA ACCIÓN COMO CONTEMPLACIÓN

III.3.1. La disolución de la *polis* y el auge de la contemplación

Con el tránsito al Medievo, la verdadera acción se trasladó al polo de la contemplación. De hecho, incluso la actividad política era considerada una actividad ligada a la necesidad e impropia, por tanto, de un hombre libre. De este modo, se produce una progresiva disolución del espacio de aparición pública que proporcionaba la *polis*.

Este hecho se produce, como hemos indicado al inicio del capítulo, porque el *bios politikos* llega a tener cada vez más un carácter transformador (*poiética*), que se hace necesario para sostener una política determinada, quedando restringido su carácter libre. Simultáneamente, la *vida contemplativa* se va erigiendo poco a poco como el único tipo de vida de carácter totalmente libre.

De todos modos, hay que precisar cierta continuidad entre el universo medieval y el universo grecorromano. En efecto, en la Edad Media se produce una reelaboración de la moral heroica: así se explica la moral del caballero cristiano medieval, cuyo antecedente está en el antiguo héroe griego, tal como nos indica Alasdair MacIntyre en *Tras la virtud*:

“La memoria de la sociedad heroica está presente de dos maneras en la tradición que identifico [la medieval]: una tiene como trasfondo la sociedad ateniense de los siglos V y IV, la otra tiene como trasfondo la alta Edad Media. Esta doble presencia hace que el punto de vista moral de la sociedad heroica sea un punto de partida necesario para la reflexión moral dentro de la tradición que nos atañe [la medieval]”²²³.

También, a la hora de estudiar la configuración moral del mundo medieval hay que tomar en consideración la importancia de las comunidades judías y musulmanas a ambos lados del mar Mediterráneo, y no verla como una moral monolíticamente cristiana.

La relevancia de la vida contemplativa, como hemos indicado, posee un origen en elementos precristianos, y más tarde es refrendada en el cristianismo. La “vida activa”, sin embargo, siempre ha poseído una carga negativa, ya que representaba una cierta tendencia hacia la inquietud (*askholia*). Por el contrario, el término “vida contemplativa” remitía a la quietud

El término *skholé* (*otium* en latín) es el mismo que significa “escuela o academia”, con connotaciones positivas, por contraposición al significado negativo que la voz “ocio” tiene hoy, como opuesto a la actividad del *nec otium*.

La contemplación se dirige al bien y a la verdad, a los que se orienta el

²²³ MacINTYRE, A., *opus cit.*, p.208.

entendimiento y la voluntad. Ambos reposan, como hemos citado al inicio del capítulo, en esa contemplación de la verdad y el bien del *kosmos* griego, o ante Dios vivo, en el caso del cristianismo.

El factor que determina esa reducción de la *vita activa* frente a la *vita contemplativa* recordemos que es la superioridad ofrecida a la vida contemplativa, que elimina los límites de los diferentes campos de acción. La consecuencia es que la vida activa no sólo pierde su variedad y matices, sino que se convierte en un quehacer de segundo orden y al servicio de la vida contemplativa, que posee mayor dignidad:

“La actividad política quedó nivelada al rango de necesidad, que en adelante pasó a ser el denominador común de todas las articulaciones dentro de la *vita activa*”²²⁴.

Arendt combatirá en *La condición humana* esta degradación de la vida activa, que ha privilegiado la disposición para la vida contemplativa en el quehacer filosófico. Reivindicará para la *vita activa* un papel más digno dentro del conjunto de la vida humana, para que, de este modo, no quede desdibujada ni minusvalorada.

²²⁴ ARENDT, H., *CH*, p.101.

III.3.2. El sentido histórico-narrativo del tiempo y la acción

Es pertinente señalar la nueva concepción histórico-narrativa del tiempo que se plantea en la Edad Media y su relación con la acción, en oposición a las concepciones del paganismo representadas por Plotino o de herencia griega, como la de Aristóteles entre otros. Siguiendo por ejemplo a San Agustín como representante medieval que problematiza las relaciones entre el tiempo y la eternidad, podemos observar esta cuestión en el libro XI de *Las confesiones* y en los capítulos XI al XXI de *La ciudad de Dios*.

En efecto, el mundo precristiano se representaba el curso del tiempo en forma circular. Así como durante el año se suceden las estaciones: primavera, verano, otoño, invierno, del mismo modo las edades históricas se suceden unas a otras en un curso circular, edad de oro, de plata, de bronce, y de hierro... siempre cumpliendo un tiempo en el que el eterno retorno es la figura principal.

San Agustín escribe que algunos filósofos cristianos admitieron un tiempo cíclico. Según ellos, en la realidad siempre aconteció lo mismo, constantemente renovado y repetido, y siempre ocurrirá lo mismo en el rodar de los siglos que vienen y van. Esta visión se resumiría en la frase: la eternidad es el ser, lo que permanece, mientras que el tiempo es el no ser, lo que nace y perece.

San Agustín recalca que la concepción cíclica del tiempo es inhumana, incompatible con la felicidad del hombre y su actuar. La razón última de esta concepción circular del tiempo del pensamiento precristiano hay que buscarla en la ausencia de la noción de Creación y de las importantes consecuencias que de ella se derivan.

De este modo, si el mundo no ha sido creado, no tiene principio, ha existido desde siempre. El mundo y el tiempo son eternos. Si Dios no ha creado el mundo, hay dos realidades básicas y paralelas: Dios y el mundo, eternidad (*aión*) y tiempo (*cronos*). Y estas dos realidades no son convergentes, el tiempo no desemboca en la eternidad, porque en la medida en que el tiempo es cíclico, es una copia o metáfora de la realidad, ésta es la visión platónica y plotiniana.

Frente a la filosofía pagana -Plotino principalmente- se produce una ruptura fundamental, ya no se da circularidad en el tiempo. La producción de lo real a partir del Uno de Plotino es espontánea y necesaria. Pero, en San Agustín, Dios Creador podría no haber creado el mundo, y, por tanto, la creación no es a diferencia de la emanación algo espontáneo y necesario. A Plotino también le ocurre que mantiene un dualismo entre el Uno y la materia, porque la irradiación del Uno se produce irremediabilmente sobre algo inferior, que va a ser la materia. En San Agustín, en cambio, gracias a la noción de *creatio ex nihilo* se evita la dualidad plotiniana, puesto que sólo hay un principio del que todo parte,

y ya no se necesita una materia sobre la que irradia Dios, sino que la materia es también creada. La noción de creación es una aportación totalmente nueva de San Agustín, tomada de las Sagradas Escrituras.

Es oportuno contrastar también la visión agustiniana del tiempo con la aristotélica. Para Aristóteles el tiempo es algo físico: “el número del movimiento según lo anterior y lo posterior”²²⁵. Para San Agustín el tiempo es algo psíquico, del ámbito del alma. En Aristóteles el tiempo es una línea homogénea, una sucesión de horas todos iguales. En San Agustín el tiempo es la tríada de pasado, presente y futuro, mediante la que nosotros construimos el tiempo. Nuestra alma está estructurada temporalmente, sintetiza en un presente los recuerdos pasados, las proyecciones futuras y el momento presente.

Para Aristóteles es fácil explicar que el tiempo se pueda medir porque es algo objetivo, pero despoja al alma y a la subjetividad del tiempo. Para San Agustín, por el contrario, al situar el tiempo en el alma, se encuentra con el problema de medirlo: “¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé, si me preguntan y lo quiero explicar, no lo sé.”²²⁶. El ser humano, a diferencia de Dios, es temporal. Según San Agustín, el tiempo es lo más íntimo en el hombre, por eso cuando queremos pensarlo no podemos. Tengo una experiencia inmediata del

²²⁵ ARISTÓTELES, *Física*, IV, 11.

²²⁶ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XI, 11-13.

tiempo, porque yo soy tiempo, pero si quiero representármelo o conceptualizarlo no sé hacerlo²²⁷.

²²⁷ Sobre la contraposición de Aristóteles con San Agustín es pertinente revisar el libro de RICOEUR, P., *Tiempo y narración*, Siglo XXI Editores, México, 1995.

III.4. EDAD MODERNA: LA ACCIÓN COMO PRODUCCIÓN

III.4.1. La reducción de la esfera pública de acción

La Época moderna está marcada por el predominio de la producción en detrimento de las otras dimensiones de la vida activa. Se señala la alienación del mundo como uno de los rasgos característicos de la Edad Moderna. En este contexto, la expresión *alienación del mundo*, situados dentro del vocabulario de Arendt, significa que el hombre se aleja y pierde contacto con el mundo construido por él mediante el trabajo. O, lo que es lo mismo, el hombre está perdiendo la condición humana de la mundanidad.

Tres hechos históricos serán los que produzcan la alienación del mundo, a saber: “El descubrimiento de América y la consiguiente exploración de toda la Tierra; la Reforma, que al expropiar las posesiones eclesiásticas y monásticas inició el doble proceso de expropiación individual y acumulación de la riqueza social; la invención del telescopio y el desarrollo de una nueva ciencia de la naturaleza, de la Tierra desde el punto de vista del universo”²²⁸.

Estos tres hechos tienen, en efecto, sus respectivas consecuencias alienadoras. En primer lugar, se pueden agrupar el descubrimiento de América y la invención del telescopio porque son los que permiten un alejamiento

²²⁸ ARENDT, H., *CH*, p.278.

(alineación) del medio físico en el que vivimos. De otro lado, la Reforma supuso una alienación ascética interior, que en su versión puritana calvinista fue la base del capitalismo, como estudió Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*²²⁹.

El descubrimiento de América y la invención del telescopio nos dan una visión de la Tierra en su conjunto. Esta perspectiva de conjunto se consigue en la medida en que nos alejamos —nos alienamos— del medio físico en el que vivimos. Se observa, en efecto, mejor un objeto en su totalidad en la medida en que nos alejamos de él, y así nos ocurre con la Tierra. Esto lo ha permitido el descubrimiento de toda la extensión de la Tierra y la ubicación de ésta dentro del sistema mayor del Universo. De este modo, el espíritu de los aventureros e investigadores, que exploran cielo, mar y tierra, en vez de ensanchar el mundo, lo que permite es que veamos sus límites, que se pueda resumir la Tierra en un globo terráqueo y que con los transportes, como el tren, el barco o el avión, se haya perdido el sentido de las distancias de la Tierra.

El segundo hilo conductor, el de la Reforma y el capitalismo, es el que nos va a conducir más certeramente a la alienación del mundo. La Reforma propuesta por Lutero y Calvino se considera una alienación ascética del mundo interior. Dios poseería un carácter totalmente extramundano, de tal modo que la salvación

²²⁹ WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

del alma tendría un carácter totalmente impenetrable al conocimiento en esta vida cismundana; y es al buscar un signo de la aprobación divina cuando se lo pretende encontrar en el éxito en los negocios. Al parecer, Arendt comparte con Weber que la ascética del protestantismo es la que origina el capitalismo, pero, en mi opinión, la explicación de Arendt es más rica y explicaré por qué. En primer lugar, coincidiría con él en que la derivación calvinista de la Reforma significa que los hombres buscan el éxito terrenal y económico como prueba de su salvación o predestinación al Cielo, pero, y ésta es la innovación de Arendt, la Reforma también supuso la expropiación de las tierras de la Iglesia y más tarde de los campesinos.

De este modo, Arendt hace una lectura propia de los hechos que sucedieron a la Reforma Protestante, distinguiendo tres etapas:

- *Primera etapa.* Las expropiaciones sobrevenidas con la Reforma se van encaminando a una abolición de la propiedad privada; de esta manera, los hombres van perdiendo su propiedad, lo cual significa que pierden su lugar en el mundo común, poseído privadamente hasta entonces, y debilitan los vínculos con su familia, con la que conjuntamente poseían la tierra; así, los hombres son tan sólo *pobres trabajadores* que tienen que vivir al día, ya que no tienen propiedad.

- *Segunda etapa.* Estos trabajadores sin tierra se ven abocados a acumular riqueza y transformarla en capital mediante la *labor*. En este punto cabe preguntarse: ¿cómo es posible mantener la riqueza y el desarrollo económico indefinidamente, sin que llegue a estancarse? Mediante el consumo, el derroche y la destrucción del mundo. Estos elementos son los que forman el ciclo de construcción-destrucción del mundo, que permite el desarrollo económico indefinido²³⁰. En esta situación la clase social sustituye a los vínculos familiares, y la posesión de la propiedad privada deviene la más etérea posesión de la nación por todos sus ciudadanos. Esta situación se corresponde exactamente con el momento en que surgen las teorías orgánicas de los nacionalismos.

- *Tercera etapa.* Al final de este proceso el hombre sería simplemente miembro de la humanidad y su posesión el globo terráqueo. Estaríamos ante la situación de la sociedad de masas, en la que el hombre es más solitario y está desvinculado de los demás. Éste es el caldo de cultivo de las peligrosas ideologías totalitarias. Así lo ha señalado, al igual que Arendt, David Riesmann en su obra *La muchedumbre solitaria*.²³¹

A la descripción de los hechos en estas tres situaciones subyace la

²³⁰ Arendt ejemplifica este ciclo de construcción-destrucción del mundo en el llamado “milagro alemán” de desarrollo económico que se produce en Alemania tras la II Guerra Mundial, pues no hay nada mejor para un vertiginoso desarrollo económico que un mundo destruido. ARENDT, H., *CH*, p.281.

²³¹ RIESMANN, David. *La muchedumbre solitaria*, Paidós, Barcelona, 1981.

anunciada tesis de la alienación del mundo, según la cual la mundanidad de los hombres queda mermada y reducida en aras de un desarrollo económico. En general, se cumple la constante de que a mayor auge económico y social, menor dimensión de la esfera pública y privada del hombre.

“Dicho con otras palabras, el proceso de acumulación de riqueza, tal como lo conocemos, estimulado por el proceso de la vida y a su vez estimulando la vida humana, sólo es posible si se sacrifican el mundo y la misma mundanidad del hombre”²³².

III.4.2. Las nuevas coordenadas del hombre y su acción

Los acontecimientos de la Edad Moderna van situar al hombre y su acción en unas nuevas coordenadas. En este sentido, se van a explorar diferentes hechos y sus decisivas secuelas filosóficas para la Modernidad, como el invento del telescopio por Galileo. El telescopio tendrá la capacidad de situar al hombre en un punto de vista astrofísico ajeno a su situación real, que denominamos “punto de Arquímedes”. Esto significa que la persona dispuso de un punto de observación exterior a la Tierra sin dejar de ser ella misma criatura terrestre:

“Puso al alcance de la criatura atada a la Tierra y de su cuerpo sujeto a los sentidos lo que siempre había parecido estar más allá de sus posibilidades,

²³² ARENDT, H., *CH*, p.284.

abierto a lo sumo a las inseguridades de la especulación e imaginación”²³³.

De este modo, se trasladó la mirada del hombre, se hizo universal, y desde ese punto de arquimédico se elaboraron todas las leyes que rigen la Tierra. Como se puede observar, situarse en este ángulo es estar enajenado o alienado no sólo del mundo, sino de la Tierra, es estar alienados de nuestra condición terrestre. La alienación del hombre en el Universo contrasta con la seguridad del hombre griego en el orden natural. Es por eso por lo que un pensador moderno como Pascal, y no uno griego, escribiera: “El silencio de los espacios siderales me aterra”²³⁴.

Al mismo tiempo, cumplir ese anhelo de alcanzar el punto de Arquímedes es admitir que definitivamente se cumple el temor de que nuestros sentidos nos engañan. Se está perdiendo la seguridad que aportaba el geocentrismo de Ptolomeo, para abocar a un relativismo, en el que no existe un centro fijo indubitable, sino que nos enfrentamos a una situación en la que todo el universo se mueve por relación al punto que elijamos de referencia. Este relativismo físico alcanzará su expresión más elaborada en la teoría física restringida y generalizada de la Relatividad de Albert Einstein.

La ciencia moderna ha supuesto una alienación respecto de la Tierra

²³³ ARENDT, H., *CH*, p.288

²³⁴ *Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie.*

porque ha adoptado ese punto de vista universal. Así, por ejemplo, la geometría no euclídea se ha librado de estar referida al espacio tridimensional en el que vivimos y ha sido asumida por el álgebra matemática, que en definitiva es un lenguaje de fórmulas simbólicas, con las cuales se puede operar y experimentar sin necesidad de referirse a ningún espacio conocido. Aún más, la ciencia moderna en su conjunto supone una reducción a la matemática. De este modo, se confirma el drama de que situarse desde el punto de vista de Arquímedes, desde la universalidad, nos aleja cada vez más del testimonio de nuestros sentidos.

La ciencia moderna nos hace vivir en un mundo regido por leyes cósmicas universales y no en un mundo de leyes naturales. Las leyes de la Tierra no serían ya nada más que un caso de las leyes universales, propiciadas por la nueva relación de la Tierra con el Universo.

Arendt se interesa en estudiar los resultados filosóficos de este apogeo de la ciencia moderna y su nuevo punto de vista. En primer lugar, la persona aparecería como un ente de origen universal porque “la habilidad del hombre para adoptar este punto de vista cósmico, universal sin cambiar su posición es la más clara indicación de su origen universal, por así decirlo”²³⁵. En segundo lugar, la filosofía trataría de emular a la ciencia porque son los hechos y las certezas, no

²³⁵ ARENDT, H., *CH*, p.298. Como apreciación personal me gustaría señalar que ésta sería una característica de endiosamiento y, al mismo tiempo, envanecimiento que puede caracterizar al hombre moderno.

las ideas, las que mueven el mundo²³⁶. En tercer lugar, la alienación y el alejamiento del “todo” que acompañan a la Modernidad estarían muy ligados a la proliferación de diferentes formas de subjetivismo y solipsismo. En cuarto lugar, la filosofía parecería encerrada en el pesimismo de la duda, mientras que la ciencia en estos momentos irradia optimismo y capacidad de progreso.

III.4.3. La introspección del pensamiento moderno y de la acción

Así como Galileo y el descubrimiento del telescopio inician la ciencia moderna, es Descartes el que inaugura la filosofía moderna, y precisamente apoyándose en Galileo. En el caso cartesiano ya se pueden observar los rasgos antes mencionados del pensamiento que va a surgir a raíz del apogeo de la ciencia moderna: seguidismo de la ciencia, carácter subjetivista, etc.

El más destacado elemento que Descartes puso sobre el tapete de la filosofía es la duda. Tanto es así, que la autora considera que “la filosofía moderna desde Descartes ha consistido en las articulaciones y ramificaciones de la duda”²³⁷.

La primera característica que podemos observar en la duda es que es

²³⁶ Para ver este punto en detalle véase el apartado “La inversión de la contemplación y la acción” de *La condición humana*. ARENDT, H., *CH*, pp. 314-320.

²³⁷ ARENDT, H., *CH*, p.301

universal. Esto significa que es una duda que se extraña de que todo sea como es: relativiza los sentidos, que no nos darían un testimonio verdadero de la realidad sensible; cuestiona a la razón, porque el que algo posea racionalidad no es criterio definitivo para que sea al mismo tiempo verdadero; y afecta a las creencias, porque mediante revelación divina tampoco se nos concedería verdad. En mi opinión, es patente lo que hay de hiperbólica y fingida en esta forma universal de duda.

“El concepto tradicional de verdad, basado en la percepción sensorial o en la razón o en la creencia en la revelación divina, se había basado en el doble supuesto de que lo que verdaderamente existe aparece espontáneamente y que las capacidades humanas son adecuadas para captarlo”²³⁸.

Hay que retener el concepto tradicional de verdad como *adecuación* porque es opuesto al nuevo concepto de verdad de la filosofía moderna, en el que el aspecto clave será el de *certeza*.

La duda cartesiana es, además, el origen de lo que Arendt denomina jocosamente las dos *pesadillas* de la filosofía moderna, a saber: primero, si la vida es sueño; segundo, si existe un genio maligno que engaña al hombre. La consideración de si la vida es sueño es pertinente porque con la duda radical,

²³⁸ ARENDT, H., *CH*, p.303

proyectándose sobre todo en el conocimiento de los sentidos, la única certeza que podemos alcanzar es la de que sentimos. En efecto, Descartes considera que, como el conocimiento de los sentidos es engañoso, porque no sabemos si ese sentir corresponde a algo fuera de nosotros, la sensación de sentir algo sería idéntica, tanto si estamos en un sueño como si no lo estamos. De otro lado, la hipótesis del genio maligno es la hipótesis de un dios de mala voluntad, que tendría el poder de engañarnos sobre lo que conocemos, aunque nosotros creamos con absoluta certeza que estamos en lo cierto. Dicho de otra manera, que aun cuando cognoscitivamente creyéramos que estamos ante una verdad, ontológicamente podría corresponderse con una falsedad.

Como es obvio, frente a la gran incertidumbre que provoca esta duda de carácter tan radical —recordemos que obra sobre los sentidos, la mente y la creencia— se va a buscar con intensidad la verdad. Esta verdad va a manifestarse en la Modernidad como certeza. La certeza que se encuentra es el *cogito, ergo sum*. Arendt destaca que el criterio de la verdad como certeza va a configurar la moral derivada de la ciencia moderna, que reúne las siguientes características: éxito, industria y veracidad. La industria en su origen era una virtud, pero como consecuencia del proceso de socialización moderna se convierte en algo anónimo, como la técnica. La verdad es el éxito de las hipótesis. En esta misma línea, hay que señalar el papel de las Reales Academias, que garantizan estos valores.

Por último, cabe añadir que la certeza del *pienso, luego existo* es la certeza de que dudamos. La característica principal de esta certeza del *cogito* es que se trata de una certeza que se alcanza por introspección, es una certeza basada sólo en la mente. El yo que de aquí resulta es puntual, frente al ser personal narrativo²³⁹.

El siguiente paso que hay que dar respecto a esta certeza descubierta en la mente por introspección es asegurar que corresponde a la realidad, recurriendo a la bondad de Dios. Aquí aparece la movilización de un *deus ex machina*. Esto significa que la bondad de Dios es la que garantiza que nuestras certezas mentales tenga una referencia exterior a nuestra mente. De este modo, Dios es el garante de la armonía entre mente y mundo. Estas ideas fueron desarrolladas principalmente por Descartes y Leibniz.

Tras este periplo por la duda cartesiana, ¿adónde nos quiere conducir Arendt? La autora quiere señalarnos que, frente a la duda, se impone en la Modernidad que el hombre y la mente no conocen más que lo que hacen y producen. Según Kant, no conocemos de los objetos más que lo que nosotros mismos hemos puesto en ellos. Y lo que produce la mente son principalmente relaciones matemáticas. De este modo, la conclusión a la que llega la autora es

²³⁹ Este mismo aspecto es desarrollado en el planteamiento de Charles Taylor en *Las fuentes del yo*, opus cit., 1996.

que el punto universal arquimédico ha sido adoptado y situado en la mente humana. Es en ésta donde todo lo que acaece en el mundo se reduce a relaciones matemáticas.

Sin embargo, nuestra autora señala las reservas que mantiene en relación con este modo de proceder de la Modernidad: “Será difícil evitar la sospecha de que este mundo matemáticamente preconcebido sea un mundo de ensueño, en el que toda soñada visión que produce el hombre sólo tiene el carácter de realidad mientras dura el ensueño”²⁴⁰.

La pregunta clave que nos planteamos es si tratamos con la realidad o con modelos de nuestra mente. En efecto, la mente crea modelos y tiene el poder de crear mundos y relaciones muy complejas, pero tiene la limitación de que sólo estamos dentro de la mente y no tratamos con otra realidad fuera de ella.

Arendt se adhiere a estas consideraciones y aboga por la tesis de que los objetos materiales de los que trata la ciencia física moderna, vertida en los modelos matemáticos de la mente, no son siquiera imaginables. De este modo, es una filosofía que, alejada y huida de los sentidos, impide cualquier modo de trascender nuestro conocimiento, porque estaríamos en una especie de cárcel mental.

²⁴⁰ ARENDT, H., *CH.*, p.312.

III.4.5. Las inversiones de la contemplación y la acción

Otro hecho destacable de la Edad Moderna es la inversión de los valores de la contemplación y de la acción: la verdad y el conocimiento sólo se alcanzan por la acción, no por la contemplación. “*We know what we do*”, dirá Hobbes. En efecto, la tesis decisiva que aquí se apunta es que en la Modernidad la contemplación ha perdido todo su valor porque ya no es el modo en que nos acercamos a la verdad y al conocimiento, sino que se los ha sustituido por la acción. Profundicemos en el motivo: si el conocimiento ahora supone conocer lo que uno ha puesto o *ha hecho* con el objeto, su consecuencia es que el conocimiento se da por medio de la acción. Otra derivación de este hecho es que la verdad científica, al depender de la acción, ya no tiene por qué ser comprensible por medio de la razón.

Llegados a este punto, hay que señalar que ésta ya no es la inversión tradicional de la dualidad entre los sentidos y lo suprasensible, entre el conocimiento sensible y el conocimiento abstracto. Por el contrario, esta dualidad clásica no se ha invertido, sino que se ha roto:

“La convicción de que la verdad objetiva no se le da al hombre y de que sólo puede conocer lo que él mismo hace, no es resultado del escepticismo sino de un descubrimiento demostrable, y por lo tanto no lleva a la

renuncia sino a la actividad redoblada o a la desesperación”²⁴¹.

En filosofía las consecuencias de este desarrollo de la acción como modo de conocimiento conducen a que nos encontremos con una filosofía de la introspección psicológica, como ha señalado también Charles Taylor en *The sources of the Self* ²⁴². De hecho, la filosofía, como bien explicaba Kant en el prólogo de la *Crítica de la Razón Pura*, sigue a la ciencia, y la filosofía deriva en otras formas como la psicología, la epistemología, etc.

Dadas las anteriores premisas, hacer y fabricar, las actividades del *homo faber*, son las actividades que vinieron a asumir el papel de la *vita activa* en la Modernidad. De este modo, nacen los conceptos de los motores de progreso de la sociedad, ligados a una mayor creación de instrumentos, útiles y máquinas.

Todos los objetos son el resultado o producto de un proceso de fabricación. En esta tesitura cobra sentido el nacimiento del experimento en la Modernidad. El experimento se empieza a idear desde la consideración de que para poder conocer los objetos o fenómenos no fabricados directamente por el hombre es necesario antes poder fabricarlos, aunque sea a pequeña escala. También en la filosofía política moderna se advierte este primado de la acción

²⁴¹ ARENDT, H., *CH*, p.319.

²⁴² TAYLOR, CH., *Las fuentes de yo*, opus cit., 1996.

productiva, como podemos ver en los ejemplos de Hobbes y del contractualismo fundacional de la vida política²⁴³.

III.4.6. La acción en el marco del pensamiento político y la tradición filosófica

La relación entre la tradición política clásica y la Modernidad es tratada específicamente en un capítulo de *Entre pasado y futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*²⁴⁴ y se centra en explicar que existe un marco de referencia del pensamiento político desde Platón a Marx. Por ello, aunque adopten soluciones diametralmente diferentes, es posible establecer una comparación. En la visión de Arendt, Platón sitúa la verdad en el mundo de las Ideas, por tanto, el político primeramente debe hacer filosofía, acceder a esas ideas más allá del mundo de lo sensible y conducir a la sociedad a esa verdad descubierta. En el lado opuesto, Marx evita en principio la filosofía, considera que la verdad se encuentra y se realiza en lo social, su anhelo fundamental es que al cambiar el mundo se puedan cambiar las ideas, y no al revés.

Arendt trata de mostrar las incoherencias de tres de las tesis básicas del pensamiento marxista, a saber, que el trabajo crea al hombre, que la violencia es

²⁴³ Véase a este respecto FERRER, U. “Implicaciones ético-políticas de los planteamientos contractualistas”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº7, Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política, Madrid, 1990, pp. 85-98.

²⁴⁴ ARENDT, H., “La tradición y la época Moderna”, *EPF*, 1996.

la que engendra la Historia, y que no hay que interpretar el mundo como hace el pensamiento filosófico, sino cambiarlo. El resultado es bien conocido: una sociedad en la que el hombre está liberado del trabajo y los medios de producción y dedica su vida al ocio, entendido como *otium*, un tiempo dedicado a las más excelsas acciones y pensamientos.

“Estos tres enunciados se articulan en términos tradicionales a los que, a pesar de todo, desacreditan; están formulados como paradojas y pretenden desconcertarnos. De hecho son muy paradójicos y llevaron a Marx a perplejidades mayores que las que él mismo había anticipado. Cada uno contiene una contradicción fundamental, que siguió siendo insoluble dentro de los propios términos marxistas”²⁴⁵.

La opinión de Arendt, y que yo suscribo, es que estas formulaciones encierran las contradicciones del pensamiento marxista. En referencia a la primera tesis, cabe preguntarse cómo el objetivo final de la sociedad puede ser abolir el trabajo cuando este es el fundamento del propio hombre. La segunda nos indica que la violencia mueve la Historia, pero se tiene la esperanza de que una historia violenta en su comienzo tenga un final pacífico. Y, por último, cómo será posible un pensamiento o conciencia social, cuando se sospecha de todo pensamiento.

²⁴⁵ ARENDT, H., *EPF*, p.30.

“Si el trabajo es la más humana y la más productiva de las actividades de hombre, ¿qué pasará cuando, después de la Revolución, el trabajo sea abolido en el reino de la libertad, cuando el hombre haya conseguido emanciparse de él? ¿Qué actividad productiva y esencialmente humana le quedará? Si la violencia es la comadrona de la Historia y la acción violenta, por tanto, la dignificada de todas de las formas de acción humana, ¿qué pasará cuando, después de la finalización de la luchas de clases y de la desaparición del Estado, ya no sea posible ninguna violencia? ¿Cómo podrán obrar los hombres de un modo auténtico y significativo? Por último, cuando la filosofía se haya concretado y abolido a la vez en la sociedad futura, ¿qué tipo de pensamiento se conservará?”²⁴⁶.

Se advierte, por tanto, que este conjunto de tesis aunque nacen dentro de la tradición política grecolatina, la acaban cuestionando porque, como hemos indicado antes, lo específico humano ya no es la racionalidad, sino que el ser humano es un ser capaz de trabajo. O, dicho en terminología de Arendt, el ser humano es un *animal laborans*. Asimismo, una Historia que excluye la filosofía y se construye mediante la violencia es lo opuesto a la participación ciudadana mediante la acción y el discurso.

La tradición filosófica, señala Arendt en *Entre pasado y futuro*²⁴⁷, es la que sustenta su concepto de acción. Dicho de modo negativo, la tradición occidental de pensamiento sobre la acción humana, que empieza con Platón,

²⁴⁶ ARENDT, H., *EPF*, p.30.

²⁴⁷ *EPF*, p.30 y ss.

llega a su fin cuando se desvirtúa y se vacía de significado esta tradición. El hecho sobre el que llama la atención nuestra autora es que, contrariamente a lo que se pudiera pensar, la ruptura de la tradición política no se produce por los filósofos que la atacaron más duramente, a saber, Marx, Nietzsche o Kierkegaard, sino por la aparición del nuevo fenómeno de los totalitarismos.

Estos tres autores –Marx, Nietzsche y Kierkegaard– pueden elaborar sus críticas a la tradición contando con la nueva concepción dialéctica de la Historia de Hegel. En ella se plantea una visión lineal de la Historia y la autoridad como un elemento más de la cultura social. La propuesta de Kierkegaard es situar la duda dentro de la fe y postular el absurdo la existencia humana. En opinión de Arendt, Kierkegaard intentó de este modo dar una solución al fin de las nociones religiosas tradicionales y a su relación con la fe. Nietzsche proclama que los valores tradicionales no son absolutos y desemboca en un nihilismo; sin embargo, concluye con otra absolutización de valores tales como la vida o la existencia terrena. Marx convirtió la dialéctica histórica de Hegel en la dialéctica de la acción material, aunque a pesar de la supuesta liberación esa dialéctica está impregnada de ideología.

En resumen, Arendt insiste que aunque estos filósofos se enfrentaban a la tradición se situaban en el mismo marco referencial de categorías de la tradición que proviene de Platón. A saber, el que es establecido en *La República* entre el

mundo sensible y el mundo de las Ideas, el verdaderamente real. Y estos filósofos plantean una inversión de los valores platónicos, revalorizando lo sensorial, pero al precio de no poder sustentar lo sensible sin lo trascendente y desembocando en diferentes tipos de nihilismo.

III.4.6. El concepto de Historia en la Modernidad y la Antigüedad

Para entender el concepto de Historia en la Modernidad, Arendt repasa primeramente ese mismo concepto en la Antigüedad en *El concepto de historia*²⁴⁸. Como se ha esbozado al inicio del capítulo, la motivación de Herodoto a la hora de escribir su magna obra sobre la Historia²⁴⁹ es precisamente dejar constancia de las grandes gestas de los hombres para que no caigan en el olvido. Esta manera de perdurar en el tiempo se correspondía con el concepto de inmortalidad con el que se identifican los griegos. Tomando como metáfora el círculo y la línea, se podía afirmar que la naturaleza, el cosmos y los dioses inmortales eran eternos y vivían en un perpetuo tiempo cíclico o circular, mientras que las vidas y las hazañas de los hombre componían unas singulares líneas de acción que atravesaban los círculos anteriores. Por ello, Herodoto decide que la Historia debe preocuparse precisamente por esas acciones que atraviesan el ciclo natural, ya que las personas son las únicas capaces mediante su trabajo, sus proezas o sus palabras de crear un mundo imperecedero.

²⁴⁸ ARENDT, H., *EPF*, p. 50 y ss.

²⁴⁹ Véase la cuidada edición de HERODOTO, *Historia*, 5 volúmenes, Gredos, Madrid, 2008.

A la hora de describir en detalle cómo los hechos percederos se convierten en narración histórica, la autora nos habla de la memoria, de la poesía y de la catarsis. En efecto, es la memoria –*Mnemosine*– la capacidad para rescatar del olvido esos hechos y, por ello, la más importante de todas las musas griegas. Y es la poesía, con su aliento épico, el modo de escritura que mejor recoge esos relatos para la eternidad. Finalmente, el conseguir reflejar esos hechos en una narración tiene el efecto colateral de provocar en el lector u oyente de la narración un efecto catárquico, similar al que provocaría la tragedia griega.

“La transformación de hechos y acontecimientos singulares en Historia era esencialmente la misma imitación de la acción hecha por palabras que más tarde empleó la tragedia griega”²⁵⁰.

Es reseñable el nexo que establece la inmortalidad entre la Historia y la naturaleza, porque inmortal es la naturaleza de suyo e inmortales también son las acciones de los personajes reseñadas en la Historia. De este modo, los mortales con sus gestas se igualan a la naturaleza.

Estos anhelos de inmortalidad se encauzan en una vertiente diferente a la de Herodoto en los filósofos Platón y Aristóteles, puesto que estos, recogiendo el germen de Parménides y Sócrates, afirman alcanzar la inmortalidad frecuentando

²⁵⁰ARENDR, H., *EPF*, p.53.

los objetos inmortales, tales como los alcanzados mediante el *nous* aristotélico o las Ideas platónicas.

“De modo que la actitud típica de los mortales, una vez que habían llegado a las cercanías de lo inmortal, era la contemplación sin acción e incluso sin palabras: el *nous* aristotélico, la altísima y específicamente humana capacidad de visión pura, no puede expresar con palabras lo que contiene, y la verdad última que la visión de las Ideas descubrió a Platón es [también] algo que no se puede expresar con palabras”²⁵¹.

La cuestión sobre la objetividad de la Historia es otro de los conceptos que Arendt analiza en *Entre pasado y futuro*. En concreto, nuestra autora enfatiza que las diferencias entre la Historia y las ciencias de la naturaleza, que fueron tan destacadas en el positivismo del siglo XIX, no son tan marcadas como se pudiera pensar. La ciencia no es tan objetiva como se pretendía, y la historia tampoco es una disciplina en la que impere la subjetividad. En la segunda mitad del siglo XX, múltiples filósofos de la ciencia cuestionan esa objetividad absoluta de la ciencia, como ejemplos encontramos los paradigmas de Kuhn, los programas de investigación de Lakatos o los estudios sociológicos sobre los científicos y el modo de construir los experimentos, repasados por Bruno Latour en *Ciencia en acción*²⁵².

²⁵¹ ARENDT, H., *EPF*, p.55.

²⁵² LATOUR, B. *Ciencia en acción: cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*, Labor, Barcelona, 1992.

La objetividad se plantea por primera vez, en opinión de Arendt, cuando los griegos observaron que la *polis* es un mundo común que se puede percibir desde la multitud de puntos de vista de sus ciudadanos. Esto significa que los ciudadanos pueden entender la polis desde su mirada al mundo común y desde la mirada de los otros. Antes es Homero el que se muestra imparcial con los hechos de la Historia al relatar en sus poemas las gestas tanto de troyanos como de aqueos²⁵³.

En la Modernidad, la objetividad, en cambio, es ampliamente cuestionada por los llamados filósofos de la sospecha, como es el caso de Descartes y los empiristas. La objetividad del mundo se esfuma cuando debemos sospechar con el método de la duda, expuesta en *El discurso del método* y *Meditaciones metafísicas*, tanto de los sentidos como de nuestras ideas. Del mismo modo, el empirismo se basa en una desconfianza en la amalgama de los datos sensoriales, que luego es reorganizada en nuestra mente. En definitiva, se cuestiona seriamente la capacidad humana para conocer la realidad.

Esta desconfianza en la objetividad se superlativiza en obras como *La crítica de la razón pura*, donde Kant expone que se conoce del objeto lo que la propia mente ha puesto en el objeto. La consecuencia es que autores modernos

²⁵³ ARENDT, H., *EPF*, p.59.

como Vico, desde su tesis de *verum-factum*²⁵⁴, entienden que sólo puede ser conocido lo que es producido por el propio hombre y centran su atención en la Historia porque entienden que su conocimiento depende de la persona, dejando en segundo plano el interés por la naturaleza, porque su entera comprensión sólo está reservada a Dios que la ha creado. La filosofía de Vico considera que el conocimiento es el conocimiento de la producción o, dicho de otro modo, de la acción creadora humana y, por tanto, el objeto de estudio en el que se va a centrar es la Historia, ya que es el hombre el que la produce, a pesar de que el título de su obra sea, paradójicamente, *scienza nuova*²⁵⁵. Desde la perspectiva del siglo XXI, opino que sería interesante plantearse cómo reaccionarían autores como Vico al observar que poseemos tecnologías capaces de crear cursos nuevos de acción en la naturaleza.

III.4.7. La Historia como proceso

Más allá del concepto de la Historia como producción, Arendt indica que la Historia se entiende en la Modernidad como un proceso. Desde esta concepción son irrelevantes las acciones individuales, lo importante es el desarrollo del proceso. Esta tesis de la Historia como proceso contrasta con la

²⁵⁴ El principio de la filosofía de Vico es precisamente el “Verum et factum reciprocantur seu convertuntur” recogido en sus *Principi di una scienza nuova d’intorno alla natura delle nazioni* de 1725.

²⁵⁵ VICO, G., *Principi di una scienza nuova d’intorno alla natura delle nazioni*, 1725.

visión de la Antigüedad y la relevancia que poseían las acciones heroicas dignas de ser recordadas y de tener ese carácter perdurable e inmortal.

Empleando las categorías de Arendt, podemos apuntar que mientras en el comienzo de la Modernidad el destino más excelso del hombre era ser *homo faber* que construye el mundo, finalmente se reinterpreta como un *animal laborans*, que permite una mayor productividad al metabolizarse con el proceso de la naturaleza. Constatando, de este modo, que tanto Historia como naturaleza, en lo individual y en lo general, están supeditadas al desarrollo de un proceso “histórico”, si podemos darle ya ese nombre.

“Sin embargo, lo que de verdad está minando todo es la noción moderna de que el significado se contiene dentro del proceso como un conjunto, del que se deriva el carácter de comprensible para cada circunstancia particular, es que no sólo podemos probarlo con una deducción consistente, sino que también podemos asumir casi todas las hipótesis y actuar según ellas, con una secuencia de resultados dentro de la realidad que tiene sentido y, además, funcionan. Esto significa muy literalmente que todo es posible, tanto en el reino de las ideas como en el propio campo de realidad”²⁵⁶.

De este modo, Arendt enfatiza que todas las acciones individuales van a ser meras funciones de un proceso general. La víctima de esta visión de la

²⁵⁶ ARENDT, H., *EPF*, p.97

Historia es la libertad, porque se le otorga un carácter de futilidad a las acciones humanas como tales. En efecto, podemos observar cómo Kant es totalmente consciente de que desde estas premisas todas las acciones individuales son simples hechos accidentales carentes de sentido por sí solos y que sirven, sean cuales sean, a la lógica de la Historia.

En mi opinión personal, esta presentación de la Historia como proceso se asemejaría, apurando el símil, a una especie de Leviatán de la Historia que se conduce a lo largo del tiempo y al que todos servimos de una manera u otra sin ser conscientes ni pretenderlo. Y trasladando estos conceptos de la Modernidad a nuestro mundo contemporáneo, ese proceso que domina la historia en nuestro presente lo identificaría con la economía o, más exactamente, con el supuesto beneficio económico de unos poderes invisibles, al que todas nuestras acciones sirven de una manera u otra y que parece que se impone al margen de nuestras acciones, como en una especie de totalitarismo no declarado. Por ello, algunas voces señalan que estamos no principalmente ante una crisis económica sino ante una crisis política porque no se realiza una verdadera acción política ni se ejerce la libertad, sino que parece que se autorealiza un proceso mercantil, impersonal y sin norte.

CAPÍTULO IV

ACCIÓN Y POLÍTICA

“La combinación de una enorme intensidad intelectual y un gran sentido común hace que las opiniones de Hannah Arendt sobre historia y política sean a la vez sorprendentes y lógicas”

MARY McCARTHY, The New Yorker

IV.1. A la búsqueda de un método de análisis político en Arendt

Uno de los aspectos más discutidos sobre Hannah Arendt ha sido su método de análisis político o la ausencia del mismo. Aunque hay motivos para pensar lo segundo, puesto que en sus obras no se ocupó explícitamente de las cuestiones metodológicas como tales, vamos a tratar de mostrar que realmente posee un método de análisis político. Desvelaremos las razones por las que, en ocasiones, se ha considerado que carecía de método o por qué su forma de abordar los problemas políticos parece tener un carácter contradictorio.

Margaret Canovan en *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*²⁵⁷ explica que la propia autora ha colaborado con su estilo de escritura a ser malinterpretada porque, en diferentes momentos, aborda o contrapone conceptos sin justificar su aparición en el texto o el sentido en que los utiliza. En otros momentos, detiene el hilo argumentativo de un escrito e introduce nuevas ideas en la temática. Por ello, autores como Eric Voegelin o Isaiah Berlin no valoran positivamente las obras de Arendt al juzgarlas como unas asociaciones libres de ideas sin nexos lógicos en muchos momentos²⁵⁸.

²⁵⁷ CANOVAN, M., *Hannah Arendt*, opus cit., p.3.

²⁵⁸ Cf. JAHANBEGLOO, R., *Conversations with Isaiah Berlin*, Halan Published, 1992, p.80.

Una posible pista para entender el estilo de Arendt podemos encontrarla en escritos como el prefacio de su obra *Entre pasado y futuro*²⁵⁹, donde la autora nos explica que trata de realizar ejercicios de pensamiento y, en consecuencia, no pretende proponer un discurso depurado cuyos elementos nos conduzcan a una conclusión final mediante inducción o deducción. Su propósito es obtener una experiencia acerca de cómo pensar los problemas. Sus libros y análisis, desde este punto de vista, no son únicamente un modo de comunicación con sus lectores, sino que hay que verlos como un diálogo intelectual interior de la propia autora. Considero que esta perspectiva nos permitiría explicar mejor ese discurrir inesperado en algunos de sus escritos. No hay que valorarlos sólo como escritos para presentar al público, sino que son exponentes del discurrir y del pensar las cuestiones políticas al ritmo del pensamiento de Arendt.

El método de análisis político de Hannah Arendt no se nos va a presentar, como hemos apuntado, de manera directa ni unívoca sino que lo hemos de desvelar viendo su obra desde diferentes perspectivas. Primeramente, podemos indicar cuáles no son los métodos de la autora.

Uno de esos ángulos va a ser la fuerte crítica que Arendt esgrime frente a la ciencia política de corte positivista, cuya división pretendidamente objetiva entre teoría y objeto de estudio es considerada obsoleta para explicar fenómenos

²⁵⁹ ARENDT, H., *EPF*, p.14.

contemporáneos, como el totalitarismo. Ella quiere emprender un acercamiento a la política y a esos fenómenos, considerados nuevos en el mundo, desde su experiencia personal. Es más, estudiosos de su obra, como William Connolly²⁶⁰, apuntan a que Arendt –aunque hace una lectura de los clásicos de la literatura política, como Platón y Aristóteles– está realizando una novedosa reelaboración o refundación de dichos conceptos. Por eso, en ocasiones, no se la entiende o se ha interpretado que hacía una lectura equivocada de las temáticas clásicas.

En el otro extremo de esta discusión se encuentra la propuesta de Margaret Canovan, que considera que no hay que buscar ningún sistema de ideas en la obra de Arendt, puesto que su pensamiento posee un carácter propiamente asistemático.

Una vez presentados estos polos interpretativos sobre el método de análisis político de Arendt, mi postura es que, si bien su pensamiento no constituye un sistema explicativo cerrado en sí mismo, sí que existe un conjunto de ideas centrales que son coherentes y mantiene un hilo conductor en todas sus obras, siendo cada obra o artículo un acercamiento o remodelación de esas ideas. De este modo, en la lectura de las obras de Arendt siempre se nos presenta, dicho con prudencia, sistemáticamente la misma empresa teórica e intelectual de la autora: que el ciudadano recupere la acción o, lo que es lo mismo, la actividad de

²⁶⁰ CONNOLLY, W., *The Terms of Political Discourse*, Princeton University Press, Princeton, 1974, p. 3.

la práctica política genuina, cuya pérdida ha provocado muchos de los males que nos afectan al vivir en sociedad.

IV.2. La crítica de la ciencia política positivista

Una vez bosquejada la postura metodológica de Arendt, vamos a centrarnos en el clima intelectual que le lleva a criticar el positivismo en la ciencia política. Esta es la postura predominante desde la segunda guerra mundial. Como toda ciencia que trata de adoptar la postura del positivismo, seguirá el método verificacionista. En consecuencia, todos los hechos políticos deben ser empíricamente verificables y su modelo es la ciencia natural. Las características destacables de esta ciencia política son el poseer una unidad metodológica científica, el que sus afirmaciones deben ser empíricas, derivadas de la experiencia y, por ello, verificables mediante experimentos, así como que las teorías científicas constituyen constructos intelectuales que explican y organizan todos los datos tomados de la experiencia. En definitiva, hemos descrito las consabidas características de la ciencia según el positivismo, pero, con relación a la ciencia política, estos conceptos se concretarán en el método del *behaviorismo*.

Los representantes del behaviorismo o, lo que es lo mismo, de la teoría política de corte positivista predominante desde la segunda guerra mundial, son

Dahl, Eulau, Easton o Almond²⁶¹. Ellos proponen que el objeto de la ciencia política sea el análisis del comportamiento de los individuos y grupos sociales. Queda relegado a un segundo plano el estudio de los acontecimientos políticos. El centro de esta teoría descansa en la tesis de que es necesario estudiar la política desde la perspectiva de los grandes procesos, en los cuales se integran las acciones humanas. Por lo tanto, las acciones humanas singulares llegan a ser irrelevantes, siendo lo más sustantivo el estudio del movimiento general, del proceso. En su método de análisis se valdrán de modelos cuantitativos y estadísticos tomados de otras ciencias sociales, como la sociología y la psicología social, a las que intentan acercarse.

La teoría política consigue con el respaldo del behaviorismo el reconocimiento como ciencia y se dedica al estudio empírico de la política. Pero el precio que tendrá que pagar por este nuevo status científico es que las cuestiones valorativas y normativas siempre presentes en toda teoría política no puedan ser estudiadas porque, obviamente, no resisten el estrecho filtro de lo empíricamente verificable.

El estrecho corsé metodológico de la promulgada ciencia política paradójicamente impide el estudio de las cuestiones clásicas de la teoría política.

²⁶¹ Como ejemplo, entre otros muchos, podemos citar la obra de EULAU, H., *The Behavioral Persuasion in Politics*, Random House, Nueva York, 1963.

Por ello, autores como Adorno critican este planteamiento, en el que se sobrevalora el método:

“El método amenaza tanto con fetichizar su objeto como con degenerar él mismo en fetiche. No en vano predominan en las discusiones de la investigación social empírica [...] las cuestiones de método sobre las de contenido. En lugar de la dignidad de los objetos a investigar es preferida muchas veces como criterio la objetividad de los hallazgos a hacer con su método dado”²⁶².

Una teoría política a la que se obliga a prescindir de algunos de sus clásicos objetos de estudio poco a poco va quedando vacía de contenido y carente de sentido. En oposición, algunos autores considerarán a mediados de los años cincuenta del pasado siglo XX que la teoría política entendida como filosofía política había desaparecido. Estas son las voces de teóricos como Laslett o Leo Strauss:

“Hoy la filosofía política está en decadencia o, quizá, en estado de putrefacción, si es que no ha desaparecido por completo. No se trata sólo de un total desacuerdo sobre su objeto, su método o su función, sino que incluso la mera posibilidad de su existencia se ha hecho problemática [...] No exageramos en absoluto al decir que hoy la filosofía política ya no existe, excepto como objeto de enterramiento, apropiado para las

²⁶² ADORNO, Th. W., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1973, p.85.

investigaciones históricas o como tema de frágiles declaraciones que no convencen a nadie”²⁶³.

Esta situación de declive y desaparición de la ciencia política es percibida sobre todo en el mundo académico anglosajón, donde se toma como cierta la afirmación de Peter Laslett, que aseguraba que “la filosofía política está muerta”²⁶⁴. Pero, sin embargo, estaban siendo olvidadas otras posiciones distintas de la hegemónica. Como expone el politólogo Von Beyme, además de la corriente empírica del behaviorismo existe la propuesta crítico-dialéctica de la Escuela de Frankfurt y del marxismo de la Escuela de Marburgo, junto con un amplio grupo de teorías ontológico-normativas que se basan en la revisión o relectura de la política de Aristóteles. Entre estas se encontrarían las propuestas de Leo Strauss, Eric Voegelin, Dante Germino y, con matices, Hannah Arendt²⁶⁵.

Por tanto, las nuevas propuestas filosóficas modificarán la postura imperante en filosofía política. Como señala el estudioso Richard Bernstein²⁶⁶, son varios los factores que propician este cambio: el giro lingüístico de la filosofía analítica de la mano de Wittgenstein y Austin; la teoría de los paradigmas científicos de Thomas Kuhn, expuesta en su conocido libro de la

²⁶³ STRAUSS, L., *¿Qué es filosofía política?*, Guadarrama, Madrid, 1970, p.21.

²⁶⁴ LASLETT, P. (ed.), *Philosophy, Politics and Society*, First Series, Blackwell, Oxford, 1956, p.VII.

²⁶⁵ Cfr. VON BEYME, K., *Teorías políticas contemporáneas*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1977, p. 47. Sobre la recuperación de la verdad práctica en la ciencia de la acción política, FERRER, U., “La verdad práctica en la acción política”, *Empresas políticas*, 3 (2003/2), pp. 67-80.

²⁶⁶ BERNSTEIN, R., *The Restructuring of Social and Political Theory*, Blackwell, Oxford, 1976, p. 32.

*Estructura de las revoluciones científicas*²⁶⁷, y que cambiará la concepción de la ciencia; la fenomenología de Husserl y la teoría de la acción social de Alfred Schütz²⁶⁸; y, por último, las aportaciones ya mencionadas de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, de la mano de Horkheimer, Adorno y Marcuse.

Las críticas al modelo behaviorista de ciencia política se producirán principalmente por parte de los intelectuales europeos emigrados en los años treinta y cuarenta del pasado siglo tras las guerras mundiales. A este respecto, cabe mencionar el libro de Jay sobre los pensadores alemanes en el exilio, *Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*²⁶⁹, que cita los nombres de intelectuales como Arendt junto a otros, como Franz Neumann, Leo Strauss o Theodor Adorno. Ellos aportarían desde la tradición filosófica alemana un contrapeso a la ciencia política del positivismo y ayudarían al alumbramiento de una metodología que se pudiera aplicar a las ciencias sociales, más allá del método verificacionista.

Habermas en sus *Perfiles filosófico-políticos*²⁷⁰ recoge las características del quehacer filosófico de estos emigrantes. Destaca que el tema dominante, como no podía ser de otra manera, era el problema del nazismo o totalitarismo. Y frente a este fenómeno se posicionaron de diferentes maneras: mediante el exilio,

²⁶⁷ KUHN, T., *Estructura de las revoluciones científicas*, FCE, Madrid, 2006.

²⁶⁸ SCHÜTZ, A., *Teoría de la acción social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

²⁶⁹ JAY, M., *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, Columbia University Press, Nueva York, 1986.

²⁷⁰ HABERMAS, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975, pp. 16 y ss.

como hizo Arendt; a través de la resistencia o exilio interior, como el que pudiera practicar Jaspers; o, por el contrario, acercándose al colaboracionismo de Heidegger.

Arendt concreta las carencias del método positivista en la comprensión del totalitarismo, aludiendo principalmente a que no posee las herramientas adecuadas para afrontar un fenómeno nuevo en la historia. En efecto, considera que la ciencia política utiliza analogías para entender las diferentes situaciones políticas y, por tanto, es ciega ante la aparición de novedades en el campo político:

“Términos como nacionalismo, imperialismo, totalitarismo, etc., son usados indiscriminadamente para todo tipo de fenómenos políticos y ninguno de ellos es ya entendido con su particular pasado histórico. El resultado es una generalización en la cual los mismos términos han perdido todo significado”²⁷¹.

Esta opinión la reafirma la estudiosa del pensamiento de Arendt, Seyla Benhabib, cuando destaca que el problema del pensamiento analógico es que intenta ordenar fenómenos nuevos bajo viejos conceptos políticos. Y esto, obviamente, no funciona en el estudio del totalitarismo. Es más, las dificultades del pensamiento analógico no sólo significan que no es útil como método

²⁷¹ ARENDT, H., *Ensayos de comprensión*, opus cit., p. 407.

apropiado para estudiar el totalitarismo, sino que impiden valorarlo bajo el punto de vista moral y político. El método de la ciencia política positivista “aniquila – políticamente hablando– la capacidad de resistencia haciendo parecer que nada era nuevo y que todo había ya sucedido con anterioridad”²⁷².

La explicación positivista estudia el totalitarismo en los términos de causa-efecto. De este modo, dadas las suficientes condiciones sociales y políticas nos enfrentamos a la desconcertante conclusión de que la segunda guerra mundial, el totalitarismo y el holocausto son correlatos lógicos de esas premisas. Y, aún más, eran fenómenos predecibles. Por estos motivos, una explicación positivista del totalitarismo y, en general, su método no se puede sostener con métodos de análisis político. Arendt, sin embargo, en *Los orígenes del totalitarismo* analiza un conjunto de situaciones como el expansionismo, el declive de la Nación-Estado, el racismo, el antisemitismo y la alianza entre el capital y el populacho, que propician el totalitarismo, pero se cuida mucho de señalar que la relación entre estos fenómenos sea una relación de causa-efecto.

Sin ir más lejos, Adorno y Horkheimer considerarán en su *Dialéctica de la Ilustración*²⁷³, y desde la Teoría Crítica, que la Modernidad conduce sin solución

²⁷² BENHABIB, S., “Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative”, *Social Research*, vol. 57, nº1, Primavera 1990, p. 184.

²⁷³ ADORNO, Th. W., y HORKHEIMER, M., *Dialéctica de la ilustración*, Akal, Madrid, 2007.

de continuidad a los campos de exterminio nazi. Trabajos como el de Forester²⁷⁴ estudian la relación de Arendt con la Teoría Crítica y señalan que, aunque en su análisis posee puntos de confluencia con la crítica a la Modernidad, en ningún modo puede admitir que el holocausto sea una consecuencia inevitable.

Arendt achaca gran parte de la futilidad de la ciencia política positiva para explicar el totalitarismo a que finalmente no aprecia lo que es la verdadera naturaleza de la acción política. La acción, como ya ha sido ampliamente destacado en otros puntos de este estudio, presenta un carácter impredecible y plural, un comienzo único por cada nacido; de tal modo, que es imposible someter el estudio de la acción al método explicativo causal.

“La impredecibilidad no es falta de previsión, y ninguna ingeniería de los asuntos humanos será nunca capaz de eliminarla [...] Sólo el condicionamiento total, esto es, la completa abolición de la acción, puede esperar enfrentarse con éxito a la impredecibilidad”²⁷⁵.

Esta crítica de la autora se enmarca en un rechazo más general al intento de convertir a todas las ciencias sociales en ciencias positivas. Arendt constata que este intento de conversión de la psicología, la sociología, la economía, la ciencia política, etc., es una especie de trampa para organizar la sociedad de

²⁷⁴ FORESTER, J., “Hannah Arendt and Critical Theory: A Critical Response”, *The Journal of Politics*, vol. 43, 1981. También se pueden citar otros artículos como HEATHER G.P., Y STOLZ, M., “Hannah Arendt and the Problem of the Critical Theory”, *The Journal of Politics*, vol. 41, 1979; o DRAENOS, S., “The Totalitarian Theme in Horkheimer and Arendt”, *Salmagundi*, vol. 56, 1982.

²⁷⁵ ARENDT, H., *EPF*, p.60.

masas, donde los seres humanos se comportarían conforme a unos patrones sociales o estadísticas, y donde los cursos de acción política, plurales e impredecibles, quedarían reducidos a su mínima expresión, como fue el caso del totalitarismo. En este punto, me gustaría reflexionar sobre el uso tan acentuado y actual de las estadísticas en política. Pienso que no es ocioso observar cómo muy frecuentemente se elige a un candidato político de un determinado partido por su popularidad en las encuestas, quedando relegados a segundo plano sus méritos o valía personal, y cómo el electorado, en general, es tratado como un bloque homogéneo, por lo que considero que estas advertencias de Arendt siguen teniendo su vigencia.

Una vez referido ampliamente su rechazo al método causal y al behaviorismo como ciencia política, hay que ahondar en el intento de Arendt de buscar un método alternativo que responda adecuadamente a los hechos políticos y respete su naturaleza. La autora lo encontrará en el concepto de *comprensión* (*Verständnis*), de amplia tradición en el campo epistemológico germánico a la hora de contraponer la metodología de las Ciencias del Espíritu (*Geisteswissenschaften*) y las Ciencias de la Naturaleza (*Naturwissenschaften*).

IV.3. La comprensión y el análisis político

La crítica al método positivista en la ciencia política conduce a Arendt a la propuesta del concepto de comprensión (*Verständnis*) como un nuevo referente para analizar la política. En primer lugar, hay que decir que su teoría de la acción y su propia experiencia personal con el totalitarismo son los gérmenes que la empujan a concebir la política en términos de comprensión. La comprensión es el polo opuesto a las explicaciones del tipo causa-efecto de la corriente del behaviorismo, representadas en la ciencia política positivista:

“La infortunada verdad sobre el behaviorismo y la validez de sus ‘leyes’ es que cuanto más gente hay, más probablemente actúan y menos probablemente toleran la no-actuación. De manera estadística esto queda demostrado en la igualación de la fluctuación. En realidad, las hazañas cada vez tendrán menos oportunidad de remontar la marea del comportamiento, y los acontecimientos perderán cada vez más su significado, es decir, su capacidad para iluminar el tiempo histórico”²⁷⁶.

La consecuencia que se puede extraer de este texto es que las leyes que trata de establecer la ciencia positivista no son realmente una explicación de los hechos y, lo que es más grave, imposibilitan su comprensión al reducirlos a una mera cuestión estadística o a un problema de causa y efecto. Lo que busca el positivismo es la regla que regula la uniformidad de las conductas y no la

²⁷⁶ ARENDT, H., *CH*, p.65

verdadera acción humana que tanto promulga Arendt. Habría que interrogarse de otro modo: ¿cómo sería posible comprender las acciones heroicas o de resistencia, si escapan a la norma?

“La uniformidad estadística no es en modo alguno un ideal científico inofensivo, sino el ya no secreto ideal político de una sociedad que, sumergida por entero en la rutina del vivir cotidiano, se halla en paz con la perspectiva inherente a su propia existencia”²⁷⁷.

Este segundo texto revela aún con más intensidad la total oposición de Arendt al método positivista. En él expresa no sólo la inutilidad del behaviorismo para la comprensión de los fenómenos, sino su aviesa intención de ser el instrumento para controlar y dirigir la vida política de las sociedades contemporáneas.

Como ya hemos anunciado, en el análisis de los fenómenos políticos Arendt opone al concepto de explicación positivista el de comprensión (*Verständnis*). Podemos acercarnos a este concepto si lo situamos en el marco interpretativo de la filosofía alemana y su búsqueda de un método en las ciencias sociales. Dilthey distingue entre explicación (*Erklärung*) y comprensión (*Verständnis*). De esta distinción de Dilthey, el positivismo de Hempel y Abel realiza una visión sesgada, al reducir la comprensión a la mínima expresión y

²⁷⁷ ARENDT, H., *CH*, p.65.

otorgar a la explicación toda la importancia para constituir la verdadera ciencia. Es significativo el estudio de Abel²⁷⁸, en el que entiende la comprensión como un mero apoyo heurístico y preliminar en ayuda del verdadero método explicativo y verificacionista. Aunque, en justicia, hay que señalar que posteriormente desde la filosofía de la ciencia de G.H. Von Wright se ha intentado matizar esta estricta división entre explicación y comprensión, en trabajos como *Explicación y comprensión*²⁷⁹.

Otra aportación importante al estudio de la comprensión es la que presta la hermenéutica. Filósofos como Scheleiermacher consideran la comprensión como una cuestión filosófica fundamental, hasta tal punto que entiende la hermenéutica como una teoría del análisis de la comprensión. Con Gadamer y Heidegger, la comprensión se enriquece al otorgarle un carácter ontológico y existencial. Heidegger explica en *Ser y tiempo* la comprensión como un modo de ser del *Dasein*: “A veces usamos, hablando ónticamente, la expresión ‘comprender algo’ en el sentido de ‘poder hacer frente a una cosa’, ‘estar a su altura’, ‘poder algo’. Lo que se puede en el comprender en cuanto existencial no es ningún ‘algo’, sino el ser en cuanto existir”²⁸⁰. Arendt, como alumna de Heidegger, recoge en gran medida este carácter existencial de la comprensión y no sólo la interpreta como una herramienta teórica.

²⁷⁸ ABEL, Th., “The Operation Called Verstehen”, *The American Journal of Sociology*, 54, 1948.

²⁷⁹ VON WRIGHT, G.H., *Explicación y comprensión*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, pp. 157-193.

²⁸⁰ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económico, México, 1951, p.160.

“La comprensión para Arendt, no es una actitud teóricamente necesaria frente a un área concreta de temas, sino una forma de situarse en un mundo en el que las acciones meritorias y los hechos infames ocurren, esto es, en el que aparecen nuevos fenómenos. En este sentido, la comprensión es para Arendt el modo de vida específicamente humano”²⁸¹.

Una vez que se establece que la comprensión posee ese carácter eminentemente existencial emergen otros rasgos asociados a él, como son la natividad y el carácter abierto a los demás. En efecto, la comprensión se inicia con el nacimiento de la persona. Ésta, a lo largo de su vida, tratará de *comprender* y darle significado al mundo en el que nace y en el que se desarrolla. Por tanto, cada nacido es un nuevo agente de la comprensión, cuya tarea no está nunca concluida ni es desarrollada por uno solo, sino que está en constante interacción con los demás. Y este precisamente es el punto en el que quiere incidir Arendt: incorporar la comprensión a la teoría política le aportará ese carácter abierto a los demás e inconcluso, que evitará que la teoría política quede estancada.

Los orígenes del totalitarismo son un intento de trasladar la comprensión al campo de la teoría política. La obra en cuestión no hay que verla únicamente como un estudio del totalitarismo y sus características, sino que posee un calado

²⁸¹ VOLLRATH, E., “Hannah Arendt and the Method of Political Thinking”, *Social Research*, vol. 44, nº1, Primavera, 1977, p. 173.

más amplio, ya que pone en tela de juicio las premisas de la ciencia positivista para analizar el fenómeno totalitario. Dicho de otro modo, el holocausto no puede ser analizado con las categorías de la ciencia política positivista porque es un fenómeno radicalmente nuevo en la historia y precisa de una nueva herramienta de análisis: la comprensión. Así lo explica la propia Arendt:

“La institución de los campos de concentración y exterminio, esto es, las condiciones sociales en el interior de ellos, así como su función en el extenso aparato de terror de los regímenes totalitarios, podría muy posiblemente convertirse en ese fenómeno inesperado, ese escollo en el camino hacia el verdadero entendimiento de la política y la sociedad contemporáneas que debería hacer que los científicos sociales y los historiadores reconsideren sus preconcepciones fundamentales, hasta entonces incuestionadas, con respecto al curso del mundo y la conducta humana”²⁸².

La obra de Arendt inaugura una de las temáticas más fructíferas en el análisis filosófico del Holocausto, al intentar valorar cómo ha afectado este a la filosofía y al pensamiento occidental en general. Por ello, podemos considerar acertada la propuesta arendtiana, ya que coincide con los análisis expuestos por los testigos y supervivientes del Holocausto, a pesar de que ella no los había leído con anterioridad. En este sentido, cabe citar a Primo Levi en *Se questo e un*

²⁸² ARENDT, H., *Ensayos de comprensión*, opus cit., p.232.

*uomo*²⁸³, a Robert Antelme en *L'Espèce humaine*²⁸⁴ o a Elie Wiesel en *La Nuit*²⁸⁵, entre otros.

La dificultad en el análisis, que conduce a Arendt a la comprensión, surge cuando se trata de dar cuenta del totalitarismo y del Holocausto con una explicación científica. Es obvio que este fenómeno nuevo, desde el punto de vista histórico y sociológico, también precisará de un nuevo aparato metodológico.

“Las acciones [del totalitarismo] constituyen una ruptura con todas nuestras tradiciones; han dinamitado claramente todas nuestras categorías de pensamiento político y todos nuestros estándares para realizar juicios morales”²⁸⁶.

El totalitarismo conlleva una ruptura con los conceptos tradicionales de análisis político. No se trata, por tanto, de practicar una actualización, sino que las circunstancias extremas que el Holocausto convoca, hacen inviable el uso de las antiguas herramientas para entender los fenómenos políticos.

El interés por entender cómo ha sido posible el totalitarismo es una de las cuestiones irrenunciables para Arendt y para gran parte de su generación, porque vivieron muy de cerca el Holocausto. No estamos ante un problema sólo de

²⁸³ LEVI, P. *Se questo è un uomo*, Einaudi, Turín, 1958.

²⁸⁴ ANTELME, R. *L'Espèce humaine*, Marin, París, 1949.

²⁸⁵ WIESEL, E. *La Nuit*, Minuit, París, 1958.

²⁸⁶ ARENDT, H., *Ensayos de comprensión*, opus cit., p. 310.

índole filosófica, sino que es una cuestión vital para ellos. “Era, en cualquier caso, el primer momento posible para articular y elaborar las preguntas con las que mi generación se había visto forzada a vivir durante la mayor parte de su vida de adulto: *¿Qué ha sucedido? ¿Por qué ha sucedido? ¿Cómo ha podido suceder?*”²⁸⁷. Esa respuesta vital a la experiencia de aquella guerra y sus atrocidades es uno de los motivos precursores de *Los orígenes del totalitarismo*: “Es un intento de comprender lo que a un primer vistazo, e incluso a un segundo, parecía atroz”²⁸⁸.

La comprensión enriquecida desde el ángulo vital aporta a Arendt otros ingredientes como son la autocomprensión, la resistencia y la reconciliación. Autocomprensión indica la importancia en Arendt, y en otros supervivientes del nazismo, de sobrellevar y resolver en su interior el peso de los duros acontecimientos que les tocó vivir. Dicho de otro modo, el hecho de comprender el totalitarismo les va a permitir enfrentarse a sí mismos y a los sentimientos encontrados que esto les provoca, porque son al mismo tiempo testigos y supervivientes de la barbarie.

“La *comprensión* significa más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que los acontecimientos han colocado sobre nosotros –ni negar su existencia ni someterse mansamente a su peso como si todo lo que realmente ha sucedido no pudiera haber sucedido de otra manera. La

²⁸⁷ ARENDT, H., *OT*, vol. III, p. 402.

²⁸⁸ ARENDT, H., *OT*, vol. III, p. 19.

comprensión, en suma, es un enfrentamiento impremeditado, atento y resistente con la realidad, un soportamiento de ésta, sea lo que fuere”²⁸⁹.

La comprensión que está postulando no es, por tanto, una autocomprensión pasiva, sino que es al mismo tiempo un acto de resistencia frente a lo que ocurrió. En este sentido, es oportuno citar los paralelismos que observa Jeffrey Isaac a propósito del tema de la resistencia en Arendt y Albert Camus, en su libro *Arendt, Camus and Modern Rebellion*²⁹⁰. Aunque muchos tratan el tema del nazismo –Primo Levi, Simone Weil, Emmanuel Levinas–, son Camus y Arendt los que postulan que la política posea ese espíritu rebelde y contestatario que no permita que aquello vuelva a ocurrir.

En mi opinión, no me resisto a destacar la total actualidad de este planteamiento de la política contestataria para prevenir no sólo el Holocausto, sino también situaciones más cercanas a nosotros, como la crisis económica e institucional que estamos padeciendo en Europa desde 2008. De este modo, se ha argumentado que gran parte de los problemas que sufre la Unión Europea se deben a que su construcción y articulación política no son sólidas. Por tanto, la solución a muchos problemas económicos y estructurales europeos no consiste en una pura solución económica, sino que requieren de una práctica política más integradora y más solidaria entre todos los estados miembros. La frase que

²⁸⁹ ARENDT, H., *OT*, vol. I, p. 19.

²⁹⁰ ISAAC, J., *Arendt, Camus and Modern Rebellion*, Yale University Press, New Haven, 1992.

resume esta tendencia es que las dificultades se resuelven *siendo más Europa*, en definitiva, realizando más política y evitando que los órganos políticos se conviertan en superestructuras estatales desconectadas de la actividad política ciudadana.

Esa comprensión, como ya hemos apuntado antes, además de implicar autocomprensión y resistencia, conlleva una reconciliación con el totalitarismo. Una vez más podemos observar que en Arendt este concepto de reconciliación posee importantes matizaciones: “La comprensión es la actividad sin final por medio de la cual nos reconciamos con la realidad, esto es, intentamos tener un hogar en el mundo [...] comprender el totalitarismo no es perdonar, sino reconciliarnos con un mundo en el cual tales cosas son posibles”²⁹¹.

La reconciliación que ofrece la comprensión no implica que se comprenda y se perdone el totalitarismo. El matiz importante es que esta comprensión permite afrontar y posicionarse en el mundo tras la barbarie del totalitarismo: “Quizá eso no pueda hacerse con ningún pasado, y menos aún con la Alemania de Hitler. Lo mejor que puede lograrse es saber con precisión qué fue, soportar este conocimiento, y luego aguardar y ver qué resulta de este conocimiento y este

²⁹¹ ARENDT, H., *Ensayos de comprensión*, opus cit., p. 308.

soportar [...] No podemos superar el pasado más de lo que podemos enmendarlo. Sin embargo, podemos reconciliarnos con él”²⁹².

Desde mi punto de vista, la comprensión entendida con las matizaciones de Arendt es una postura muy inteligente, ya que evita otros modos más extremos de posicionarse frente al nazismo. La carga del Holocausto podría llevar a determinados testigos y supervivientes a una angustia constante, al suicidio, a la venganza, al no poder asimilarla, o a un conformismo resignado, si se considera que el nazismo fue inevitable. La audacia de Arendt consiste en asimilar los hechos mediante la comprensión, entender cómo ocurrieron –porque no fueron inevitables– y habitar un mundo en el que se comprenda lo que pasó y se sienten las bases de la política para que aquello no vuelva a ocurrir. También pienso que con ese espíritu nacieron instituciones como Naciones Unidas y deseo que cumplan su papel para afrontar con éxito los retos con los que se ha iniciado el siglo XXI.

IV.4. La política y la confrontación con la filosofía

La dificultad para comprender el nuevo fenómeno totalitario, desde la tradición de la filosofía política, conduce a Arendt no solo a desconfiar de que la tradicional filosofía política pueda explicar la política, sino que apunta a que toda

²⁹² ARENDT, H., *HTO*, pp.20-21.

la filosofía de la tradición occidental no puede dar cuenta adecuadamente de la singularidad de la política.

En la década de los cincuenta y sesenta del pasado siglo Arendt comparte la idea, con otros autores –Strauss, Voegelin–, de que el totalitarismo supone un antes y un después en la historia y en la filosofía. Como también señalase Adorno cuando pregunta cómo es posible pensar *en y después* de Auschwitz, el pensamiento de Arendt explica que “la dominación totalitaria, como un hecho establecido, no puede ser comprendida a través de las tradicionales categorías de pensamiento político por su carácter sin precedentes. Ha roto la continuidad de la historia occidental. La ruptura de nuestra tradición”²⁹³.

El estudio de John Gunnell, *Between Philosophy and Politics*²⁹⁴, indica que pensadores como Arendt, Leo Strauss y Eric Voegelin buscan en la historia de la filosofía política un revulsivo para contrarrestar la corriente positivista hegemónica. Estos autores compartirían rasgos comunes: primeramente, conciben los textos clásicos desde Platón a Marx como un canon de obras que están en continuo diálogo; en segundo lugar, coinciden en que la crisis del mundo occidental que ha conducido a las dos guerras mundiales ha sido propiciada en gran medida por las erróneas concepciones de la filosofía política tradicional; por último, la superación de esta crisis debe provenir de la

²⁹³ ARENDT, H., *EPF*, p. 26.

²⁹⁴ GUNNELL, J., *Between Philosophy and Politics*, University of Massachusetts Press, Amherst, 1986.

deconstrucción y una adecuada reconstrucción de la filosofía de la tradición occidental.

“Me he incorporado a las filas de aquellos que desde hace ya algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días. Tal desmantelamiento sólo es posible partiendo del supuesto de que el hilo de la tradición se ha quebrado y no seremos capaces de renovarlo”²⁹⁵.

En el párrafo anterior Arendt realiza toda una declaración de intenciones de cómo va a afrontar la historia de la filosofía y el tratamiento crítico que va a emplear a la hora de analizar la filosofía política. Su irrenunciable postura crítica frente a la tradición es lo que marcará el punto de diferencia entre ella y los otros autores de su generación, como los citados Leo Strauss y Eric Voegelin²⁹⁶.

La confrontación que nuestra autora plantea entre política y filosofía está íntimamente relacionada, como indica su biógrafa Elisabeth Young-Bruehl²⁹⁷, con la vida personal de Arendt. En efecto, a partir de 1933, momento en el que rebrota con fuerza el nazismo en Alemania, ella considera que ya no puede ser espectadora de lo que ocurría y escribe una carta a su maestro Heidegger, que

²⁹⁵ ARENDT, *Vida del espíritu*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, p.242.

²⁹⁶ Véase a este respecto: DUSO, G., *Filosofía política e práctica del pensiero: Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Francoangeli, Milán, 1988; GRAF KIELMANSEGG, P., MEWES, P. H., GLASER-SCHIMIDT, E., (eds.) *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigres and American political thought after World War II*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

²⁹⁷ YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt*, op. cit.

ostentaba el cargo de rector de la Universidad de Friburgo, en la que le consulta por su supuesta alianza con los nazis. La respuesta defrauda a Arendt porque este le explica que lo que desea es preservar la independencia universitaria. Es entonces cuando nuestra autora comienza a cuestionarse el divorcio de las relaciones entre la filosofía y la política real. Pero sus consideraciones no se quedan ahí, sino que extiende su crítica a toda una tradición filosófica que, a juicio de Arendt, desde Platón a Heidegger ha relegado la política hacia un lugar muy secundario. Se cuestiona si la filosofía que practica su maestro no es sino un tipo de actividad puramente solitaria, que obliga a retirarse a quienes la practican de todos los asuntos mundanos, sólo así entendería que un gran filósofo como Heidegger pudiera sin ninguna contradicción interna abrazar el nazismo.

“El interés por la política no es algo común para el filósofo. Lo que los científicos de la política tendemos a ignorar es que la mayor parte de las filosofías políticas tienen su origen en la negativa del filósofo y su postura casi hostil hacia la *polis* y la esfera de los asuntos humanos [...] El acontecimiento con el que comenzó nuestra tradición del pensamiento político fue el juicio y la muerte de Sócrates, la condena del filósofo por la *polis*”²⁹⁸.

Estas reflexiones de Arendt en torno a la disociación entre filosofía y política comienzan a observarse en varios escritos como *Philosophy and Politics:*

²⁹⁸ ARENDT, H., *Ensayos de comprensión*, opus cit., p. 428.

*The Problem of Action and Thought after the French Revolution*²⁹⁹ de 1954, o en *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*³⁰⁰ de 1954, y cristalizan también en *La condición humana*.

“Comenzó cuando Platón descubrió que apartarse del mundo compartido de los asuntos humanos es algo inherente a la experiencia filosófica; finalizó cuando de esa experiencia no había más que la oposición entre pensar y actuar, la cual, al privar al pensamiento de la realidad y a la acción de sentido, hizo que ambas se volvieran carentes de significado”³⁰¹.

Arendt, a pesar de estos supuestos en contra de la tradición filosófica, no considera que exista una única tradición en la filosofía. Intuye en Jaspers y Sócrates otra tradición filosófica diferente, con unas premisas capaces de conciliar la filosofía con la acción. En efecto, entre sus influencias más directas se puede contar a Jaspers y su teoría de la comunicación, como ya ha sido detallado en el capítulo inicial que contextualizaba el pensamiento de Arendt, o su aproximación a la figura de Sócrates, que destaca la estudiosa Margaret Canovan en *Hannah Arendt: a Reinterpretation of her Political Thought*³⁰².

La fuerte crítica de Arendt a la tradición de la filosofía política se centra en que la experiencia genuinamente política de los ciudadanos no ha sido tratada

²⁹⁹ KHON, J., (ed.) “Philosophy and Politics”, *Social Research*, 57, 1, Primavera 1990.

³⁰⁰ ARENDT, H., *Ensayos de comprensión*, opus cit., pp. 428-447

³⁰¹ ARENDT, H., *EPF*, p.25.

³⁰² CANOVAN, M., *Hannah Arendt*, opus cit., pp. 256-264.

con la suficiente dignidad por parte de la filosofía. De este modo, la filosofía política en muchas ocasiones se ha visto reducida al estudio de las formas de gobierno. No se ha respetado la irreductibilidad del objeto de estudio de la política, siempre ha sido estudiada en el entramado de los ámbitos sociales y económicos. Y su estudio ha sido instrumentalizado para la consecución de otros fines que no son la propia política. Por todo lo anterior, Arendt no quiere ser conocida, a la manera convencional, como filósofa política, sino que se autodefine como teórica política:

“No pertenezco al círculo de los filósofos. Mi profesión, si puede ser denominada de esa manera, es la teoría política [...] La expresión ‘filosofía política’, la cual yo evito, soporta de una manera extrema el peso de la tradición [...] siempre menciono que hay una tensión vital entre filosofía y política. Esto es, entre el hombre como un ser pensante y el hombre como ser que actúa”³⁰³.

Una vez planteada esta intensa crítica, Arendt propone un nuevo horizonte de estudio de la política en el que esta sea tratada con la dignidad que le corresponde. En cierto modo, y matizando lo que la propia autora afirma, Arendt no está renunciando a la intención filosófica en su obra, sino que está apostando por la configuración de un nuevo paradigma dentro de la filosofía política. Algunas pistas de lo que intenta hacer se identifican con esa deconstrucción de la tradición filosófica occidental y la búsqueda de las fuentes originarias del

³⁰³ ARENDT, H., *Ensayos de comprensión*, opus cit., p. 2.

quehacer filosófico. En obras como *La vida del espíritu* y *Ensayos sobre el entendimiento* se plantea las implicaciones políticas del propio pensar.

IV.5. El lugar de la política

Las premisas metodológicas esbozadas por Arendt, donde la comprensión ocupa un papel predominante, nos llevan a preguntarnos más concretamente qué entiende Arendt por política y cuál es su lugar. En la respuesta analizaremos, en primer lugar, las notas personales de la autora, que constituyen el proyecto inacabado de un libro de introducción a la política. Estas notas se han ordenado y publicado bajo el título *¿Qué es política?*³⁰⁴. La política es caracterizada en este escrito mediante una serie de rasgos que la definen y la diferencian de las demás actividades humanas. Al mismo tiempo, también se señalan una serie de prejuicios frente a la política que nos ayudarán a acotar los límites de lo que es política y de lo que no es política.

La pluralidad humana es el rasgo fundamental que provoca el nacimiento y la sustancia de la política. La pluralidad humana es, asimismo, la que da lugar a ese espacio que se crea *entre* los hombres. La política, por tanto, no nace de un ser individual, de un hombre, ni de la suma de muchos hombres, sino que, por el contrario, la política nace en el espacio *entre* los hombres (*Zwischen-Raum*), que

³⁰⁴ ARENDT, H., *Was ist Politik? Aus dem Nachlaß*, traducción española Rosa Sala Carbó, *¿Qué es política?*, Paidós, Barcelona, 1997.

son por naturaleza diversos y diferentes entre sí.

Estas afirmaciones de Arendt se están enfrentando a lo que entendemos como teorías modernas sobre el estado de corte individualista, como son las del *Leviatán* de Hobbes, *El príncipe* de Maquiavelo, o las dicotomías de lo político de Julien Freund³⁰⁵. De este modo, nuestra autora es contraria a la opinión del estatalismo moderno al estilo de Hobbes, en la que todo estado es básicamente un estado policíaco, que garantizaría la paz ciudadana al concentrar sobre sí el control de la violencia, tesis que, igualmente, reproduce Max Weber en su célebre conferencia *La política como vocación*. Asimismo, se está haciendo oposición a la autonomía que Maquiavelo otorga a lo político frente a lo moral, cuando éste postula que un político, en el ejercicio de sus deberes, debe actuar primariamente según la lógica política y, secundariamente, según la lógica moral. En esta misma línea, se disolverían las dicotomías que Julien Freund considera como las condiciones propias de lo político, puesto que no serían necesarias: tales son las oposiciones de amigo-enemigo, mando-obediencia o público-privado.

Los enfoques políticos entrevistados en el párrafo anterior se apoyan en una visión individualista del hombre. En contrapartida, como se ha señalado en *La condición humana* y en *¿Qué es política?*, una de las condiciones de posibilidad

³⁰⁵ Cf. la monografía sobre J. Freund de MOLINA, J., *Lo político y la política*, Sequitur, Madrid, 1999.

de la política es la pluralidad humana. Por este motivo, es la diversidad de las personas la que empuja a hacer política, y no la individualidad. La política guarda una estrecha relación con el convivir con los otros, con el *entre* interpersonal, que configura el entramado de la sociedad.

Esta concepción arendtiana de la política de corte republicano también se puede confrontar –para entenderla mejor– con las teorías del contrato social. Los modelos de contrato social operan con una visión de la persona reducida a individuo atomizado, sería éste el que pactaría o contrataría con los demás individuos el tipo de sociedad en el que quiere desarrollar su vida³⁰⁶. En Arendt, por el contrario, la concepción del individuo atomizado sería estéril, no conduciría a la acción política, la cual, como he señalado, nace del *entre*, de la pluralidad.

La pregunta sobre qué es política o, más en concreto, cuál es la sustancia de la política, no se ha podido responder adecuadamente desde la filosofía o la teología justamente porque han olvidado el hecho de la pluralidad humana. En efecto, Arendt destaca que la filosofía, la teología y las ciencias humanas o sociales han apuntado al hombre como su objeto de estudio, considerándolo en su individualidad. Y esta perspectiva del hombre en su individualidad es lo que les

³⁰⁶ FERRER, U., “Implicaciones ético-políticas de los planteamientos contractualistas modernos”, *Conocer y actuar. Dimensiones fenomenológica, ética y política*, San Esteban, Salamanca, 1992, pp. 237-252. Cfr. HÖFFE, O., “Acerca de la fundamentación contractualista de la justicia política: Una comparación entre Hobbes, Kant y Rawls”, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Alfaguara, Barcelona, 1988, pp. 7-39.

ciega para captar el genuino campo de la política: el espacio *entre* de los hombres.

“Puesto que la filosofía y la teología se ocupan siempre *del* hombre, puesto que todos sus enunciados serían correctos incluso si sólo hubiera un hombre, o dos hombres, o únicamente hombres idénticos, no han encontrado ninguna respuesta filosóficamente válida a la pregunta: ¿Qué es la política? Peor todavía: para todo pensamiento científico sólo hay *el* hombre –tanto en la biología o la psicología como en la filosofía y la teología, así como para la zoología sólo hay *el* león. [...] En todos los grandes pensadores – incluido Platón– es llamativa la diferencia de rango entre sus filosofías políticas y el resto de su obra”³⁰⁷.

La ceguera de la filosofía para explicar la política tendría dos causas fundamentales en opinión de la autora: la teoría del *zoon politikon* aristotélico y la representación monoteísta de Dios. La teoría del *zoon politikon* no sería acertada en la medida en que mantiene que *el* hombre, considerado en su individualidad, es un ser político por naturaleza. Esto es, la política formaría parte de la esencia humana, la política emanaría desde su interior como una característica más de su naturaleza. Desde la perspectiva que estamos estudiando, esto carece de sentido, puesto que nadie va a encontrar la política en el interior del hombre, sino en el exterior, *entre* hombres. Como segunda causa que dificulta una verdadera explicación de la política, se sitúa la representación monoteísta de

³⁰⁷ ARENDT, H., *¿Qué es la política?*, opus cit., p.45.

Dios. El hombre es explicado a semejanza de Dios, y dado que Dios es uno, no estamos ante un conjunto de dioses politeístas, el hombre también es uno y es entendido, asimismo, a semejanza de la *soledad de Dios*. Es evidente que desde el punto de partida de la soledad del hombre es complicado articular una teoría adecuada sobre la política:

“Pero esto no es así; *el* hombre es a-político. La política nace en el *entre-los-hombres*, por lo tanto completamente *fuera del* hombre. De ahí que no haya una substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación. Así lo entendió Hobbes. [...] El hombre creado a semejanza de la soledad de Dios es la base del hobbesiano *state of nature as a war of all against all*. Es la guerra de uno contra todos los otros, que son odiados porque existen sin sentido –sin sentido para el hombre creado a imagen de la soledad de Dios”³⁰⁸.

Reconozco a Arendt el acierto de considerar que la filosofía política debe dirigir su mirada hacia el *entre* exterior de los hombres y abandonar una reconstrucción de la política desde la perspectiva de la interioridad humana. Sin embargo, sería oportuno hacer algunas objeciones, siempre teniendo en cuenta que estamos haciendo una crítica a unas notas de Arendt y no a un escrito completamente acabado. De este modo, no hay que pasar por alto o calificar como de poco profunda la política de Aristóteles o Platón, o acaso, nos podemos

³⁰⁸ ARENDT, H., *¿Qué es la política?*, opus cit., p.46-47.

preguntar, si éstas no tratan del espacio común entre los hombres, ¿de qué otra cosa tratan? Respecto a la segunda causa de la ceguera, si bien la representación monoteísta de Dios lastraría la apreciación de la política, se podría objetar que no ha tenido en cuenta la representación trinitaria de Dios. En conclusión, parece acertado poner el acento en el carácter exterior y distinto de la política respecto a otras disciplinas, pero no parecen suficientemente fundadas las opiniones contrarias a las otras visiones.

Los prejuicios sobre la política son otro foco de atención de sus escritos recogidos en *¿Qué es política?*. Ella explicita una serie de prejuicios contrarios a la política, esto es, concepciones de lo que no es política, las cuales nos colocarían en una situación prepolítica o antipolítica. A pesar de todo, Arendt destaca la gran importancia del prejuicio en nuestras vidas y, por ello, no se debe rechazar sin más, sino investigar sus causas. El prejuicio alcanza a aquellos temas sobre los que no se ha establecido todavía un juicio. Puesto que todas las personas no pueden tener juicios justificados sobre todos los temas humanos, tampoco sobre la política, se basan o necesitan de prejuicios. Habría que observar que los prejuicios no son del todo malos y se pueden ofrecer varios motivos en su favor. De un lado, los prejuicios remiten a lugares comunes y no son simplemente una observación desde la idiosincrasia de la experiencia personal. Es por ello que pueden adoptar la forma del “se dice” o “se opina”. De otro lado, los prejuicios se diferencian de la mera charlatanería en que tienen una parte de

verdad o, como señala Arendt, en su día fueron juicios y en el pasado funcionaron, eran juicios verdaderos. Y este es precisamente su problema, a pesar de su inicial ventaja, los prejuicios acaban lastrando la visión política del presente e imposibilitan verdaderos juicios políticos:

“No hay propiamente ninguna forma de sociedad que no se base más o menos en los prejuicios, mediante los cuales admite a unos determinados tipos humanos y excluye a otros. [...] Bien mirado, un prejuicio auténtico se reconoce además en que encierra un juicio que en su día tuvo un fundamento legítimo en la experiencia. [...] Esta sustitución del juicio por el prejuicio resulta peligrosa cuando afecta al ámbito político, donde no podemos movernos sin juicios porque, como veremos más adelante, el pensamiento político se basa esencialmente en la capacidad de juzgar [*Urteilkraft*]”³⁰⁹.

El juicio, en política, se está perfilando como la alternativa acertada frente al prejuicio. Ahora bien, hay que investigar qué tipo de juicio propone Arendt como el idóneo para ser usado en política. Y, en concreto, ella apuesta por aplicar nuestra capacidad de juicio para juzgar sin criterios. Se trata de enfrentarse a la realidad directamente, extraer conclusiones y tomar decisiones sin apoyarse en ningún prejuicio, sino únicamente en nuestra capacidad de juzgar. Por tanto, estas decisiones nunca serán determinantes o definitivas para los demás, sino que con ellas sólo podremos persuadir, mostrando lo acertado o lo válido de nuestros

³⁰⁹ ARENDT, H., *¿Qué es la política?*, opus cit., p.56.

juicios:

“Este juzgar sin criterios no puede apelar a nada más que a la evidencia de lo juzgado mismo y no tiene otros presupuestos que la capacidad humana del juicio [...] Lo así juzgado no tiene nunca carácter concluyente, nunca obliga a los demás en el sentido en que una conclusión lógicamente irrefutable obliga al asentimiento, sino que sólo puede persuadirles. Que al juzgar en general le sea propio algo irrefutable es ello mismo un prejuicio”³¹⁰.

Esta forma arendtiana de aplicar el juicio, como reconoce la propia autora, tiene una clara reminiscencia del juicio estético de Kant³¹¹ (*Geschmacksurteil*). Y lo diferencia claramente de la otra gran manera de entender el juicio, es decir, como capacidad de subsumir lo particular en unos principios generales. Acentúa el hecho de que se realiza un juicio sobre la adecuación de la realidad a esos principios, pero no se juzgan ni ponen en tela de juicio esos principios. Con esta propuesta, se está oponiendo directamente a las ideologías o cosmovisiones, porque ofrecen un sistema de categorías desde el que se prejuzga la realidad sin enfrentarse directamente a ella. Es precisamente lo que Arendt quiere evitar:

“[el] subsumir clasificatorio de lo singular y particular bajo algo general y universal, al medir, acreditar y decidir lo concreto mediante criterios regulativos. En tales juicios hay un prejuicio: se

³¹⁰ ARENDT, H., *¿Qué es la política?*, opus cit., p.54-55.

³¹¹ Cf. ARENDT, H., *¿Qué es la política?*, opus cit., p.54. Así lo ha puesto de relieve en especial A.R. Miñón en su libro *El juicio en el pensamiento de Arendt*, Pasión por los libros, Alicante, 2011.

juzga sólo lo individual pero no el criterio ni su adecuación a lo que mide. También sobre dicho criterio se juzgó una vez y, aunque ahora este juicio se omite, se ha convertido en un medio para poder seguir juzgando [...] Las cosmovisiones e ideologías cumplen tan bien esta misión que protegen de toda experiencia, ya que en ellas todo lo real está al parecer previsto de algún modo”³¹².

Uno de los prejuicios que ilustra Arendt es el que identifica la política con el cuidado de la vida. El cuidado de la vida no puede ser un objetivo político porque precisamente la política comienza donde termina la preocupación por los asuntos vitales. Es una actividad diferente de las ocupaciones basadas en las necesidades vitales y que tienen que ver con el mantenimiento del cuerpo y la vida. Recordemos aquí el esquema tripartito de *La condición humana*, labor-trabajo-acción, en el que se muestra cómo la labor existe para el cuidado del cuerpo y el trabajo es el encargado de construir el mundo de los objetos, siendo ambas actividades muy vitales y apegadas a la necesidad. En cambio, la acción remite a la política, diferenciándose de aquéllas en que es una actividad de carácter libre, justamente porque está *liberada de la necesidad*, que ya se satisface con los otros dos tipos de actividades.

Otro prejuicio es aquél que considera la política como dominación y obediencia. Este prejuicio estaría en estrecha relación con el anterior. En efecto, cuando se considera que el fin de la política es el cuidado de la vida, se

³¹² ARENDT, H., *¿Qué es la política?*, opus cit., p.55.

argumenta seguidamente que es necesario que se ejerza una soberanía o un mando, que posea el monopolio de la violencia con el objeto de cuidar de la vida de los demás. Pero, en opinión de Arendt, este razonamiento lo único que consigue es justificar la existencia de unas clases dirigentes y unas clases que obedezcan.

IV.6. La política en su relación con el poder y la violencia

En una teoría de la política como la de Arendt cuyo eje central es el pluralismo, se nos plantea la cuestión de cómo habría que entender el concepto de poder. Nuestra autora lo interpreta en el sentido de la *dynamis* griega o *potentia* latina, siendo éste un sentido contrario a la concepción moderna del poder como imposición, o como monopolio de la violencia, y sus derivados:

“El poder es aquello que mantiene viva la esfera pública, el espacio potencial del aparecer entre hombres que actúan y hablan. La misma palabra ‘poder’ como su equivalente griego *dynamis*, o la *potentia* latina con sus derivados modernos, o el alemán *Macht* (que deriva de *mögen* y *möglich*, no de *machen*) indican su carácter potencial”³¹³

Se está ofreciendo una concepción del poder de carácter relacional y comunicativo. Las obras en las que Arendt trata esta cuestión son *La condición*

³¹³ ARENDT, H., *CH*, p.199

*humana, Sobre la revolución*³¹⁴, *Sobre la violencia*³¹⁵ y *Karl Marx y la tradición occidental del pensamiento político*³¹⁶. Esta propuesta se puede observar mejor en contraposición con otras concepciones diferentes acerca del poder. En efecto, aquí no se va a entender el poder como una fuerza capaz de obligar a actuar a otros, sino que surge en el vivir y actuar con otros y tomar decisiones en común. De este modo, el poder no es algo que yo pueda poseer en solitario, sino que el poder, precisamente como derivado de la acción, surge en el *entre* que se crea, en el continuo intercambio de las personas que viven y actúan juntas.

Le son ajenas, por tanto, las propuestas sobre el poder entendido como guardián de la ley, cuya lógica, entiende Arendt, conduce al uso de la fuerza y de la violencia para hacer respetar esa ley. Al contrario, se está postulando que el poder se justifica a sí mismo, porque es fruto directo de la acción entre la ciudadanía y, en consecuencia, el poder no necesita la justificación de perseguir un fin más allá de él, tal y como se ha entendido en otra tradición política, diferente a la que ella defiende.

Podemos confrontar más detalladamente la postura de Arendt sobre el poder con los postulados de otros autores como Weber, Hobbes, Rousseau o Carl Schmitt. Frente a Weber y su concepción de la política como profesión

³¹⁴ ARENDT, H., *SR*.

³¹⁵ ARENDT, H., *Sobre la violencia*, Alianza Ed., Madrid, 2005.

³¹⁶ ARENDT, H., *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, opus cit., 2007.

(*Politik als Beruf*), se señala que el poder no puede convertirse en profesión porque no es una facultad que se pueda poseer individualmente o delegar en un político profesional. La política nace de la natural relación y del natural actuar de las personas. El delegar en otro es contrario al originario sentido del poder relacional y comunicativo. Frente a Hobbes, se señala que el poder no consiste en el monopolio de la violencia, y que no persigue la seguridad o defensa de la ley. Sino que, por el contrario, el poder político es un cierto fin en sí mismo, que no se justifica desde fuera, porque emana del actuar y convivir entre las personas. El poder no persigue un fin al que se supedite y que justificara el uso de la violencia. Respecto de Rousseau, hay que decir que a Arendt le son contrarias las teorías acerca del contrato social, la soberanía popular, el consenso o la representación política. Si ya se ha argumentado que el poder surge en el actuar con los otros y que no es posible delegar o profesionalizar ese poder, del mismo modo, tampoco es posible esa especie de abstracción que supondría la soberanía popular o el contrato social. Por su parte, las posiciones de Carl Schmitt³¹⁷ tampoco se pueden conjugar con la teoría del poder relacional. En efecto, la idea de poder no surge de las dicotomías antes expuestas a propósito de Julien Freund –amigo/enemigo, mando/obediencia o público/privado–, sino de la igualdad en la capacidad para actuar.

³¹⁷ Para ahondar en la figura de Carl Schmitt, véase: MOLINA, J., y GIRALDO, J., (eds.) *Carl Schmitt: derecho, política y grandes espacios*, Fondo Editorial Universidad EAFIT, Medellín, 2008.

De este modo, Arendt está tomando distancias de la tradición que conecta el poder político con el Estado a través de la noción de soberanía. Esta concepción soberanista se origina con el pensador Jean Bodin y continúa con Thomas Hobbes, Jean Jacques Rousseau o el citado Carl Schmitt. Se posiciona, por el contrario, del lado de la ya mencionada polis griega y de su política *entre iguales*:

“En todo caso –observa– hay también una tradición y otro vocabulario no menos antiguo y respetado en el tiempo. Cuando la ciudad-estado ateniense llamaba a su constitución *isonomía* o los romanos hablaban de la *civitas* al referirse a su forma de gobierno, tenían en mente un concepto de poder y de ley cuya esencia no se basaba sobre la relación comando-obediencia y que no identificaba el poder con el dominio ni la ley con el comando. Ha sido a estos ejemplos a los que los hombres de las revoluciones del siglo XVIII han apelado cuando han dado fondo a los archivos de la antigüedad y han constituido una forma de gobierno, la República, en la que el dominio de la ley, basada sobre el poder del pueblo, habría puesto fin al dominio del hombre sobre el hombre, que ellos consideraban como ‘un gobierno adecuado para los esclavos’³¹⁸”.

En relación con el pensamiento político de Arendt, también interesa detenerse en la separación que marca entre los conceptos de poder y violencia. Nuestra autora se ha destacado en sus escritos por enfrentarse a la tradición filosófica, en lo que se refiere a la esencia de la política. La distinción

³¹⁸ ARENDT, H., *Sobre la violencia*, opus cit., p.40.

permanente de dichos conceptos constituye una nota que resalta en su pensamiento. En este sentido, J. Esquirol, quien estudia la posición de Arendt con relación al poder y la violencia, sostiene que “*el reto de la política siempre es el poder, nunca la violencia*”³¹⁹.

La historia política de los hombres está plagada de violencias y, en muchos casos, la violencia ha sido el eje central de los cambios y de las revoluciones. Gran parte del pensamiento político ha estado impregnado de la filosofía hegeliana y marxista, que han hecho de la violencia organizada un factor necesario para lograr el cambio histórico y el progreso³²⁰. Pero paralelamente al estudio de la violencia, también aparece con fuerza el de la no-violencia. A este respecto, nuestra autora pone en duda la eficacia de la violencia a lo largo de la historia. Es conveniente que formulemos en este momento dos interrogantes: ¿Es oportuna y eficaz la no-violencia ante las exigencias de la realidad histórica? ¿Puede definirse la no-violencia como cobardía o evasión? Así responde Esquirol en *En torno a Hannah Arendt*:

“El Sermón de la Montaña, que constituye una gran expresión del planteamiento histórico de la no violencia, ¿ha sido estéril respecto a la historia o la ha marcado sustancialmente?, ¿fecundidad o esterilidad? [...] Quizás la ingenuidad se encuentre, paradójicamente, en creer que la

³¹⁹ Cf. ESQUIROL, J., *En Torno a Hannah Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994, p. 39.

³²⁰ Sobre el papel de la violencia en un representante tardío de la filosofía marxista, FERRER, U., “La interpretación de Poulantzas acerca de la superestructura capitalista”, *Conocer y actuar...*, pp. 215-236.

eficacia histórica sólo depende de la estrategia, la fuerza, los instrumentos.... y que el profeta y el testimonio de la no violencia son sólo curiosas pinturas que, a lo sumo, adornan el paisaje”³²¹ .

Está probado que la *fuerza* y la *violencia* tienen eficacia histórica, pero Arendt defiende el postulado de que la no-violencia ya implica frente a la violencia histórica un juicio crítico. Por ejemplo, los ciclos revolucionarios que jalonan la Europa del siglo XIX se caracterizan por refrenar la carga revolucionaria con que inicialmente surgieron para poder operar las transformaciones políticas que desde el comienzo habían preconizado.

En el sentido opuesto podemos encontrar múltiples ejemplos de utilización de la violencia en el mundo en sus diversas manifestaciones, en contra de los hombres y en contra de la naturaleza. Sin embargo, la no-violencia exige algo “político”, es decir, relativo a la pluralidad de los hombres, y “no-violento”, capaz de acabar con la violencia. Esta línea de pensamiento se opone rotundamente a la consideración de que sólo la fuerza y la violencia hayan sido históricamente eficaces. Su concepción del *poder* tiene muy poco en común con esta interpretación.

En el sentido habitual, el término *poder* hace alusión a la capacidad de

³²¹ ESQUIROL, J., *En Torno a Hannah Arendt*, opus cit., pp. 40-41.

algo o de alguien para producir determinados resultados. Pero cuando hablamos de poder social o político, nos referimos a la posibilidad del hombre de actuar en lo público, y, desgraciadamente, dicha posibilidad de acción pública se ha entendido con frecuencia como el *poder* del hombre sobre el hombre, es decir, el *poder* como dominación, coacción o determinación. Por el contrario, Arendt lo único que afirma es que *el poder es una relación sostenida entre los hombres*. En la práctica, se constatan diversas manifestaciones ilegítimas del *poder*, como la violencia o la amenaza y, con asiduidad, la identificación del *poder* con la coacción.

En *La Condición Humana*, Arendt hace hincapié en su promulgada concepción relacional de *poder*, cuando señala que: “El *poder* sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir, sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades”³²².

En el análisis del poder, Arendt se ocupa de establecer la diferencia entre *poder* y *fuera* al indicar que “el *poder* es siempre un poder potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la *fuera*. Mientras que esta es la cualidad natural de un individuo visto en aislamiento, como función

³²² ARENDT, H., *CH*, p.223.

corporal [...], el *poder* surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan”³²³. En consecuencia, el poder se mantiene, a diferencia de la fuerza, mientras existe un ámbito de aparición público.

Arendt, por tanto, se aparta de la tradición del pensamiento político que hace aparecer el *poder* y la violencia como un binomio inseparable, hasta el punto de malinterpretar la violencia como una de las manifestaciones más genuinas del *poder*. La apuesta que hace nuestra autora, por el contrario, es entender el *poder* como consenso, concierto, coordinación:

“Las palabras poseen el tesoro, a veces escondido, de muchas diferencias y matizaciones; conservan en sus registros las pistas para la distinción y, por ende, para la comprensión. [...] Hay usos de palabras que tienden a promover la sinonimia y a borrar las distinciones, de tal manera que, al fin, no se comprende ninguno de los fenómenos que originariamente expresaban. Con ‘poder, violencia, autoridad, fuerza...’ ha ocurrido algo así. Una vez más, la misión de Arendt es aquí bien clara: distinguir para comprender, y pensar para distinguir”.³²⁴

En *Crisis de la República* insiste una vez más en que “poder, potencia, fuerza, autoridad y violencia no serían más que palabras que indican los medios por los que el hombre domina al hombre; se utilizan como sinónimos porque

³²³ ARENDT, H., *CH*, p.223.

³²⁴ ESQUIROL, J., opus cit..., p. 45.

poseen la misma función”³²⁵. Conviene, entonces, que aquí resaltemos lo que Arendt explica en relación con los términos mencionados y que tradicionalmente se han utilizado como sinónimos: “Es, creo, una muy triste reflexión sobre el actual estado de la ciencia política, recordar que nuestra terminología no distingue entre palabras clave tales como “poder”, “potencia”, “fuerza”, “autoridad” y, finalmente, “violencia” – todas las cuales se refieren a fenómenos distintos y diferentes y que difícilmente existirían si éstos no existieran. [...] Emplearlas como sinónimos no sólo indica una cierta sordera a los significados lingüísticos [...] sino que también ha tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades a las que corresponden...”³²⁶.

También en *La Condición Humana*, ilustra en varios capítulos la cuestión de la violencia y su desarrollo desde la antigüedad hasta la época moderna. Es oportuno subrayar la postura de Arendt en contra del uso de la violencia. En efecto, nos dice que: “Ser político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia. Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir eran formas prepolíticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la *polis*, del hogar y de la vida familiar, con ese tipo de gente en que el cabeza de familia gobernaba con poderes despóticos e

³²⁵ ARENDT, H., *CR*, p. 146.

³²⁶ ARENDT, H., *CR*, pp.145-146.

indisputados”³²⁷. Aquí conviene recordar que todo aquel que estaba fuera de la *polis*, los esclavos y bárbaros, no eran ciudadanos. Estaban desprovistos de la forma de vida en la que sólo el discurso tenía sentido y donde la principal preocupación ciudadana era hablar entre ellos, no la necesidad.

“La violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo. Dicha *libertad* es la condición esencial de lo que los griegos llamaban felicidad, *eudaimonía*, que era un estado objetivo que dependía sobre todo de la riqueza y de la salud. Ser pobre o estar enfermo significaba verse sometido a la necesidad física, y ser esclavo llevaba consigo además el sometimiento a la violencia del hombre”³²⁸.

Podemos observar que Arendt afronta el concepto de violencia como una amplificación de la potencia humana mediante instrumentos. En *Crisis de la República* la define en los siguientes términos: “La violencia [...] se distingue por su carácter instrumental. Fenomenológicamente está próxima a la potencia, dado que los instrumentos de la violencia, como todas las demás herramientas, son concebidos y empleados para multiplicar la potencia natural hasta que, en la última fase de su desarrollo, puedan sustituirla”³²⁹.

Otra caracterización del poder es la que resulta al diferenciarlo de la autoridad. En el concepto de autoridad aparecen imbricadas las ideas de

³²⁷ ARENDT, H., *CH*, p.40.

³²⁸ ARENDT, H., *CH*, p. 44.

³²⁹ ARENDT, H., *CR*, p. 148.

reconocimiento y subordinación, mientras que el poder se entiende, en términos arendtianos, como la acción humana concertada. Según hemos visto, parece que nada es tan cotidiano como la combinación de violencia y poder, pero nos señala Arendt que “nada es menos frecuente que hallarlos en su forma pura, de aquí no se deduce que la autoridad, el poder y la violencia sean todos lo mismo”³³⁰. Digamos más bien que en la realidad se da una combinación de dichos términos para indicar los medios de que dispone el hombre para dominar al hombre. Arendt nos expresa que “políticamente hablando lo cierto es que la pérdida del poder se convierte en una tentación para reemplazar el poder por la violencia”³³¹.

La libertad ha devenido ejercicio de la acción política. Así ha sido desde el comienzo de la historia. Libertad, acción y poder son los temas clave de la reflexión filosófica de Arendt en los antípodas del totalitarismo. El totalitarismo, como la historia ha demostrado, más que un tipo de política y de poder, es la negación de la política y del poder.

Arendt incide en que la dificultad de entender la violencia, como forma de terror, se explica porque elimina la comunicación entre los seres humanos, la acción común, la identidad y la personalidad de los sometidos. En este extremo, el terror debemos entenderlo como el dominio de la violencia cuando todo poder ha sido anulado. En otras palabras, el terror lo podemos considerar como una

³³⁰ ARENDT, H., *CR*, p, 149.

³³¹ ARENDT, H., *CR*, p.156.

variante de la violencia.

“El terror no es lo mismo que la violencia; es más bien la forma de gobierno que llega a existir cuando la violencia, tras haber destruido todo poder, no abdica sino que, por el contrario, sigue ejerciendo un completo control [...]. Todo tipo de oposición organizada ha de desaparecer antes de que pueda desencadenarse con toda su fuerza el terror”³³².

En definitiva, Arendt se opone a la concepción de la política como una lucha por el *poder*, en la cual algunos hombres que rechazan la política buscan el poder de un modo particular. Una verdadera revolución se identificará con un fenómeno de rebelión, que lleva explícita e implícitamente a la constitución y consolidación de un espacio de libertad.

Arendt se muestra sorprendida ante la poca relevancia en los análisis políticos que se le otorga a la violencia, ya que ésta debe ser considerada como una variable muy a tener en cuenta para analizar con profundidad el poder. En efecto, nuestra autora explica que “cuando el fenómeno de la violencia ha sido tratado, casi siempre se ha hecho subordinándolo a otro tema –la ‘política’ o la economía-, del cual constituía una prolongación o un medio. Desde estos planteamientos se hace imposible entender lo que significa la violencia en sí misma y lo que, en la perspectiva social, la distingue del poder político”³³³.

³³² ESQUIROL, J., *opus cit.*, pp. 46-47.

³³³ ESQUIROL, J., *opus cit.*, pp. 46-47 Sobre la temática de la violencia véase: COTTA, S., *Las raíces*

De manera opuesta a los autores mencionados, Arendt se refiere al término poder como *la capacidad humana para actuar de manera concertada*. Para nuestra autora, el poder nunca pertenece a un individuo sino a un grupo de individuos y continúa existiendo mientras el grupo se mantenga unido. En otras palabras, un hombre tiene poder cuando actúa en nombre de un grupo de personas; sin la interacción y el consentimiento del grupo, la persona deja de tener poder. El hombre como individuo, por sí mismo, carece de poder, sólo tiene *potencia*.

El término potencia, para nuestra autora “designa inequívocamente algo que reside en una entidad singular, individual; es la propiedad inherente a un objeto o persona y pertenece a su carácter, que puede demostrarse a sí mismo en relación con otras cosas o con otras personas, pero es esencialmente independiente de ellos”³³⁴. En cambio, el poder es una condición de posibilidad del espacio político, del espacio de aparición de los hombres. En *La Condición Humana*, Arendt expone cómo el poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, es el potencial espacio de aparición de los hombres que actúan y hablan entre sí. También, hace referencia a que “el *poder* surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan”³³⁵.

de la violencia: una interpretación filosófica, Eunsa, Pamplona, 1987 y FERRER, U., “Violencia y racionalidad”, en *Conocer y actuar*, opus cit., pp. 203-214.

³³⁴ ARENDT, H., *CR*, p. 146-147

³³⁵ ARENDT, H., *CH*, p.223

Como valoración personal, considero que el reto más grande que afronta la sociedad contemporánea es el de la impersonalidad, el de la falta de responsabilidad personal, el de la falta de diálogo, de preguntas y respuestas en el ámbito de lo público. En otras palabras, en ausencia de sujetos y en presencia de complejas estructuras impersonales, nada ni nadie es responsable de nada ni de nadie. En suma, para Arendt, la dominación entendida en términos de poder del hombre sobre el hombre “es una errónea interpretación de la esencia del poder político”³³⁶. El poder no puede coexistir con la violencia, y tal planteamiento lo compartimos plenamente. Donde existe poder no puede infiltrarse la violencia. El poder se sitúa por encima de la violencia; si la gran mayoría de los seres humanos ejercen su poder, es decir, su acción concertada, no existirá dominación que los envilezca. Tiranías, totalitarismos, absolutismos, son en definitiva relaciones de dominación y de violencia que se han instaurado porque la mayoría no ha ejercido el poder del que hubiera sido capaz.

IV.7. La legitimidad de la política: autoridad y soberanía

Una vez definido el poder de modo relacional y opuesto a la violencia, es el momento de plantearse la cuestión acerca de cómo puede hacerse estable una estructura de poder cuya esencia reside en la acción entre personas, entendiendo

³³⁶ ESQUIROL, J., *opus. cit.*, p. 49.

que la acción es de suyo temporal y/o azarosa. La solución que aporta Arendt pasa a través del concepto de autoridad.

“Lo que Arendt pretende hacer pensable –y éste es su verdadero problema político– es un modo de conjugar poder y estabilidad, sin negar, como han hecho las principales categorías de la filosofía política, la finitud y la temporalidad”³³⁷.

La autoridad, en efecto, comporta un tipo de poder que no se impone con violencia, sino que respeta la libertad de las personas, y que, sin embargo, es acatado por todos. Para explicar el concepto de autoridad hay que remitirse a la *auctoritas* romana. Los investidos de autoridad en Roma eran los senadores, que precisamente se caracterizaban por una ausencia de poder en la vida ordinaria: *cum potestas in populo auctoritas in senatu sit* (“aunque el poder esté en el pueblo, la autoridad reside en el senado”). De este modo, la autoridad vinculaba e incluía a los ciudadanos y aparece ligada a la fundación de Roma. Así, la fundación de la ciudad se engrandece por medio de la acción de la autoridad, no en vano autoridad deriva de *augere*, aumentar o crecer. También, se rescata el sentido originario de *lex*, que, entre los griegos, no pretendía ser nada más que una relación o acuerdo, y no un imperio de la ley. La autoridad, que tenía difícil acomodo en el mundo griego-platónico por partir de la escisión entre la verdad de las ideas eternas y el mundo de lo plural y contingente, se asienta

³³⁷ FORTI, S., *opus cit.*, p.375.

inmediatamente en el orbe político romano, al reclamar una fundación original de la urbe, de Roma, en la que según la autora tiene su origen la tríada religión-autoridad-tradición.

Tras recorrer la romanización del Cristianismo en los primeros siglos en una genial síntesis entre Grecia, Roma y el mundo monoteísta hebreo, Arendt también posa su mirada sobre Maquiavelo y las revoluciones modernas, como herederas de esa tradición que relaciona el poder, la autoridad y la fundación de nuevas comunidades. Maquiavelo es el que intenta una reedición de la fundación de Roma a la hora de fundar una nueva Italia; de este modo, tiene que proponer y definir un espacio público de acción que posibilite la Italia unificada. Pero, y este es el problema, la creación de un espacio público de acción se conceptualiza como la creación de la república y, en consecuencia, el acento y el peso de la acción política se desplaza de un fundar y actuar entre personas en un espacio público, a un construir o fabricar esa nueva república. Ocurre, por tanto, que la empresa política se pervierte o degenera, como ya es conocido por otros textos de Arendt, y la acción se convierte en fabricación, perdiendo su carácter político.

Esta concepción fabril de la acción política también está presente en el contractualismo desde Hobbes. Como señala Urbano Ferrer: “De acuerdo con estos supuestos el alcance del contrato va a ser la construcción genética del Estado a partir del interés privado, el cual, por ser opuesto a aquél, ha de

autolimitarse... Igual que en Maquiavelo, las reglas morales son reducidas a reglas técnicas para la obtención y conservación del poder”.³³⁸

En similares términos se expresa ante las revoluciones modernas, fijándose sobre todo en la francesa. En esta se presentan las mismas ideas fundacionales acerca de un espacio público, en el que se relacionen libremente los hombres, pero a la hora de realizarlo se emplean la violencia y la imposición, extirpando precisamente los factores de genuino cambio político que representaba la revolución. En el caso de la revolución americana, en cambio, sí se da el acierto de crear esa constitución y ese espacio público sin violencia, aunque no se alcanza a conceptualizar correctamente ese poder basado en la autoridad. Y es que ahí reside el problema de la llamada *tradición de la autoridad*: en que no parece posible expresarla conceptualmente sin que pierda su originalidad y sin que se aproxime en su concreción a las formas del poder como violencia.

Hemos señalado que el pensamiento de Hannah Arendt entiende el poder encuadrado dentro del pensamiento de corte republicano, por tanto, cabe preguntarse cuáles son los antecedentes de su concepción republicana y cómo se concretaría una forma republicana en la sociedad actual. Su republicanismo tiene

³³⁸ FERRER, U., “Implicaciones ético-políticas de los planteamientos contractualistas modernos”, *Conocer y actuar*, opus cit., p. 239.

varias fuentes de inspiración. En primer lugar, la *polis* griega³³⁹ como un entorno en el que el ciudadano era capaz de expresarse y ejercer la política mediante la palabra y la acción, y en donde la acción política y pública era realizada entre iguales, en contraste con las relaciones domésticas o privadas, entre desiguales. Una segunda fuente de inspiración —como indica en una entrevista en la compilación de artículos *Crisis de la República*— es el sistema de los Consejos que aflora después de cada revolución. A Arendt ésta le parece la genuina forma política, porque nace de la base y de manera espontánea. Cita como ejemplos todas las revoluciones producidas desde el siglo XVIII:

“La organización espontánea de los sistemas de consejos se verificó en todas las Revoluciones, en la Revolución francesa, con Jefferson en la Revolución americana, en la Comuna de París, en las revoluciones rusas, tras las revoluciones en Alemania y Austria después del final de la primera guerra mundial y, finalmente, en la Revolución húngara”³⁴⁰.

De esta manera, el republicanismo que ella propone adoptaría la forma de Consejos desde los niveles más básicos, el vecindario o la ciudad, hasta el Consejo superior, el de la nación o el del mundo. Hay que decir que, en principio, no todos serían de constitución obligada, aunque se les debe dar la oportunidad de participar en política. Desde asociaciones de base es posible establecer grupos de discusión y debate, en los que sería relativamente sencillo —así opina Arendt—

³³⁹ Ampliamente ilustrado en capítulos anteriores de este trabajo.

³⁴⁰ ARENDT, H., *CR*, p. 232.

elegir a la persona que mejor pudiese representar los intereses de ese grupo en un consejo superior. Siguiendo esta lógica, sería posible establecer una estructura que abarcase desde los consejos de base a los consejos superiores, la cual representaría realmente a los que están interesados en los asuntos públicos.

“Si sólo diez de nosotros nos sentamos en torno a una mesa, expresando cada uno nuestra opinión, escuchando cada uno las opiniones de los demás, entonces puede lograrse una formación racional de la opinión a través del intercambio de opiniones. Allí también se torna claro que uno de nosotros está mejor preparado para presentar nuestro punto de vista ante el siguiente consejo superior”³⁴¹.

Esta estructura política descrita sería contraria a la noción de soberanía. En efecto, la soberanía se caracteriza por aplicar el poder desde arriba, de forma vertical, mientras que la estructura de consejos, en cambio, distribuye el poder de modo horizontal. Frente a la soberanía unidimensional se está proponiendo, por el contrario, un sistema federal, en el que el poder es horizontal y cada federación actúa limitando el poder del resto de federaciones:

“Los simples rudimentos que yo vislumbro para un nuevo concepto de Estado pueden ser hallados en el sistema federal, cuya ventaja consiste en que el poder no se ejerce ni desde arriba ni desde abajo, sino que es dirigido horizontalmente para que las unidades federales frenen y

³⁴¹ ARENDT, H., *CR*, pp. 233-234.

controlen mutuamente sus poderes”³⁴².

El problema que plantean las soberanías nacionales es que la única solución a sus conflictos es la guerra y, dado que el potencial atómico actual posee capacidad suficiente para la destrucción total del planeta, hay que buscar otra solución alternativa a la guerra:

“La guerra, por así decirlo, se ha convertido en un lujo que sólo pueden continuar permitiéndose las pequeñas naciones; y aun así, mientras no sean arrastradas a las esferas de influencia de las grandes potencias y mientras no posean armas nucleares”³⁴³.

Frente a estos conflictos, se propone la creación de una *autoridad internacional*, ilustrada en el funcionamiento descrito de los Consejos. Esta autoridad reviste el carácter de internacional y no de *supranacional*, porque de otro modo sería ineficaz, al estar monopolizada por la nación más fuerte, y conduciría a un Gobierno mundial. En este punto, me gustaría preguntarme con Arendt si existe esta autoridad internacional o existe una autoridad supranacional. Fijando mi atención en el caso de las recientes guerras en Afganistán, Irak y los conflictos de Oriente Medio entre palestinos y hebreos, hay que decir que sí existe esa autoridad internacional que legitima o no un conflicto y se pronuncia a favor o en contra de una intervención militar. Pero ocurre que, *de facto*, EEUU y

³⁴² ARENDT, H., *CR*, p. 231.

³⁴³ ARENDT, H., *CR*, p. 231.

las naciones con derecho a veto estarían monopolizando el papel de autoridad supranacional, imponiéndose, de este modo, a la autoridad internacional.

IV.8. La política y la revolución

¿Qué momento o momentos históricos serían los más adecuados para plantearse una política republicana? La respuesta a esta pregunta nos permitirá engarzar republicanismo y revolución en Arendt. La autora considera que los momentos propicios para crear una forma de república, entendida como la forma de hacer política valiéndose de Consejos y que nace de manera espontánea desde la base social, son las revoluciones. El verdadero revolucionario *es el que recoge el poder cuando está en la calle.*

En *On Revolution*, como se ha indicado en el capítulo inicial, analiza dos revoluciones históricas, la revolución francesa (1789) y la revolución americana (1776). Hasta entonces el concepto de revolución se tomaba en el sentido astronómico y físico de Copérnico, aplicándola a los movimientos rotatorios del Sol y la Tierra; y ni siquiera en la Revolución inglesa o Gloriosa (1668) adquirió el sentido de ruptura que hoy tiene, designado más bien como rebelión. Tampoco las revoluciones francesa y norteamericana se entendieron como rupturas de un orden previo por quienes las emprendieron. Parece que fue anecdótico el origen del uso actual del término a partir de una conversación entre Luis XVI y

Lyancourt, en la que el monarca francés preguntó a su servidor si era una revuelta lo que se había producido y este replicó: “No sire, c’est une révolution”, queriendo indicar el elemento irresistible que poseen los movimientos revolucionarios. Así, la tesis fundamental que defiende Arendt es que la revolución francesa fue desbordada por la cuestión social en perjuicio de la cuestión política, mientras que la revolución americana creó una Constitución, para dar cuenta de las cuestiones políticas antes que de las sociales.

Las tesis expuestas en *On Revolution* son coherentes con las de *La Condición Humana*. En efecto, en esta segunda obra, como ya se ha hecho notar en anteriores capítulos, se sostiene que uno de los males que pueden afectar a la política es el de ser absorbida por la cuestión social. De este modo, en las sociedades contemporáneas no se ejerce una verdadera acción política en la que se exprese el individuo, sino que se han transformado en grandes gestoras o administradoras de las necesidades sociales, tales como el alimento o la salud, entre otros cometidos.

Es de destacar el acierto y la actualidad del análisis de Arendt, porque, en definitiva, hoy en día ¿qué se les pide a nuestros políticos? En mi opinión, se les reclama que sean buenos gestores, buenos administradores de los bienes, que consigan satisfacer correctamente las necesidades sociales, y ésta es la

justificación y la virtud en la política actual. Sin embargo, Arendt está reclamando otras dimensiones más elevadas a la política.

Sería sugerente comparar este diagnóstico del declive de la opinión pública por la intromisión del Estado soberano con el que efectúa Habermas en *Historia y crítica de la opinión pública*³⁴⁴. Ambos coinciden en los aspectos críticos. Pero las propuestas positivas difieren —y hasta han dado lugar a la polémica— porque Habermas concede el papel decisivo en la sociedad civil a la acción comunicativa, y no tanto a la organización política de las comunidades menores; no obstante, el patriotismo de la Constitución —ya puesto en cuestión como insuficiente por el propio Habermas— tiene algunas semejanzas con el republicanismo de Arendt.

IV.9. La responsabilidad en política

Otro aspecto destacable en Arendt es el estudio de la responsabilidad en el espacio público. No en vano, en la obra de Arendt esta temática está siempre presente por el acontecimiento del nazismo y las condiciones que hicieron posible el fenómeno del totalitarismo.

La primera idea que se pone de relieve respecto a la responsabilidad es

³⁴⁴ HABERMAS, J., *Historia y crítica de la opinión pública*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 2004.

que no existe culpabilidad moral colectiva, sino antes bien una responsabilidad política colectiva. La culpabilidad se refiere a las acciones perpetradas o inducidas por alguien, mientras que la responsabilidad en su sentido negativo se extiende a todos aquellos –incluidos los grupos a los que se pertenece– que han favorecido o creado el clima que posibilitaba tal actuación. En este sentido, la responsabilidad llega a tener un alcance ilimitado porque nadie abarca el conjunto de consecuencias –de suyo, inagotables– que derivan de su acción u omisión.

Además de la responsabilidad moral, que siempre es individual aunque a veces se refiera a acciones colectivas, y de la responsabilidad legal, existe una tercera dimensión de la responsabilidad: la responsabilidad política. Esta responsabilidad sí se puede aplicar a un colectivo; de este modo, sólo por el hecho de pertenecer a una determinada comunidad somos responsables “políticamente” de todas las acciones de esa comunidad. En el ensayo *Culpa organizada*³⁴⁵ se explica la estrategia de política interior de los nazis a medida que disminuyen sus expectativas de victoria militar en los campos de batalla. Esta estrategia consistiría en incorporar a todo alemán a las filas nazis. A partir de esta premisa, es imposible diferenciar a un ciudadano alemán de un nazi, con lo cual todo alemán aparecería involucrado, sea como cómplice o consentidor, en

³⁴⁵ Este artículo se escribió en Estados Unidos en noviembre de 1994 y se publicó traducido al inglés en enero de 1995 en la revista *Jewish Frontier*. En castellano está recogido junto con otros ensayos en ARENDT, H., *La tradición oculta*, Paidós, Barcelona, 2004, pp.35-48, del original alemán ARENDT, H., *Die verborgene Tradition*, Jüdischer Verlag, Francfort del Main, 2000.

las prácticas de exterminio:

“Éstas son las circunstancias políticas objetivas en las que se basa la afirmación de una culpa colectiva del pueblo alemán. [...] De hecho, de lo que se trata no es ni de probar lo evidente –a saber, que los alemanes no son nazis latentes desde los tiempos de Tácito– ni de demostrar lo imposible –que todos los alemanes tienen una mentalidad nazi–, sino de pensar qué actitud adoptar, cómo enfrentarse a un pueblo en el que la línea que separa a los criminales de la gente normal, a los culpables de los inocentes, se ha borrado con tanta eficacia que mañana nadie sabrá en Alemania si tiene delante a un héroe secreto o a un antiguo asesino en masa”³⁴⁶.

Se advierte el problema que se presenta al pretender identificar a alguien como culpable o inocente de los asesinatos de masas, pero este problema dejaría de plantearse tan pronto como todos estuvieran involucrados. Cómo iba a ser posible juzgar a los alemanes tras la guerra: ¿Todos son culpables o nadie es culpable? Aquí es donde cobra sentido el concepto de responsabilidad política colectiva.

Pero ¿cómo se consigue incluir a toda la sociedad alemana en esta maquinaria del asesinato en masa? En principio, hay que recordar que la actuación en los campos de exterminio era una prerrogativa exclusiva de una élite, la SS o la Gestapo. Arendt explica que este objetivo se alcanza presionando

³⁴⁶ ARENDT, H., “Culpa organizada” en *La tradición oculta*, opus cit., pp.38-39.

al “pequeño burgués”, más concretamente, presionando al “padre de familia”. Siempre ha sorprendido en los estudios sobre el genocidio alemán el hecho de que gentes corrientes, padres de familia, estuviesen a cargo de los asesinatos en masa, incluso judíos. El proceso se explica en la medida en que el padre de familia o pequeño burgués, interesado exclusivamente en el bienestar de su familia, se pliega dócilmente a los intereses de un régimen cuando está amenazado precisamente ese bienestar familiar:

“Su docilidad ya quedó demostrada en la unanimidad reinante a comienzos del régimen, cuando este padre de familia demostró que estaba completamente dispuesto a dejarse arrebatar sus ideas, su honor y su dignidad humana por una pensión, una vida segura y la existencia asegurada de su mujer y sus hijos. Sólo hizo falta la diabólica genialidad de Himmler para descubrir que, después de esta degradación, dicho padre de familia estaba literalmente dispuesto a todo si se jugaba fuerte y la existencia básica de la familia sufría alguna amenaza. La única condición que puso fue que se le absolviera radicalmente de la responsabilidad de sus actos”³⁴⁷.

La figura del padre de familia que es al mismo tiempo funcionario de la maquinaria del asesinato en masa, pone en escena la gran separación que existe entre lo privado y lo público. Arendt advierte que este pequeño burgués padre de familia no es un fenómeno exclusivamente alemán, sino internacional. Lo identifica como el hombre-masa moderno:

³⁴⁷ ARENDT, H., “Culpa organizada” en *La tradición oculta*, opus cit., pp.43-44.

“Ha llevado tan lejos la escisión de lo privado y lo público, de la profesión y la familia, que no puede encontrar una conexión entre ambos ni siquiera en su propia identidad personal. Si su profesión lo fuerza a matar, no se tiene por un asesino porque no lo hace por gusto sino por profesionalidad. Llevado por la pasión, no sería capaz de hacer daño ni a una mosca”³⁴⁸.

Llegados a este punto, me gustaría reflexionar si este arquetipo del pequeño burgués y padre de familia sigue vigente en nuestra sociedad actual. Por ejemplo, me pregunto cuántos funcionarios o cargos electos en el País Vasco de distintas instituciones o partidos se verán obligados, a su pesar, a realizar acciones a favor del entorno proetarra debido a las presiones sobre su familia o a callar. Me da la impresión, salvando las distancias, de que estamos ante una situación de sesgo totalitario, en la que en ocasiones las personas solo tienen dos posibilidades: huir con su familia del País Vasco o, en cierto modo, asimilarse y, a su pesar, colaborar o consentir con el entorno proetarra.

Hay que felicitarse porque hoy en día se haya establecido en las instituciones, principalmente de carácter sanitario o civil, la posibilidad de la objeción de conciencia frente a prácticas que puedan causar problemas de conciencia, como el aborto o la eutanasia; otra cuestión a debatir sería hasta qué punto se presiona socialmente para que no se ejercite. De esta manera, hay una

³⁴⁸ ARENDT, H., “Culpa organizada” en *La tradición oculta*, opus cit., p.45.

salvaguarda para la conciencia individual, ya que una persona debido a su puesto público estaría obligada a realizar una determinada acción sanitaria o establecida en el código civil, pero declarando la objeción de conciencia, en principio, no está obligado ni se le somete a ninguna sanción.

Aunque Arendt señala como hija de su tiempo la figura del pequeño burgués padre de familia a propósito de esa dicotomía tan radical entre los intereses privados y los intereses públicos, me gustaría hacer notar que esta separación está presente en la actualidad. ¿Acaso no observamos cómo personas en puestos públicos relevantes actúan en ocasiones con trato de favor irresponsable para favorecer intereses de sus familiares, siendo una acción que desmerece la valía de esa persona en el puesto? O nosotros mismos, ¿no estamos tentados, por estar necesitados de medios económicos, de transigir en cuestiones laborales que puedan parecernos injustas de cara a mantener a nuestra familia? Pienso que se plantea una lucha por la coherencia vital en la que todos, una vez comenzada la vida adulta, debemos posicionarnos y ser capaces de conjugar y actuar coherentemente tanto en el ámbito público como privado.

El totalitarismo, visto lo anterior, no permite una neutralidad como la que pueda pretender la figura del funcionario burgués que hemos descrito. Al contrario, el totalitarismo siempre tiene “enemigos objetivos”, es decir, grupos o colectivos a los que se toma como chivo expiatorio. Sin duda, el más

significativo ha sido el antisemitismo, que a partir del caso Dreyfus cundió en casi toda Europa y del que ella misma fue víctima. El movimiento totalitario, por tanto, no admite ninguna esfera de neutralidad: o se está con él o se está en su contra.

La responsabilidad también se puede abordar desde el ángulo de la libertad. Como se ha apuntado anteriormente, el sentido de la política es la libertad. Esto significa que la libertad sólo puede realizarse a través de una pluralidad de hombres, y esa organización de la pluralidad es la política. Desde esta perspectiva, se puede explicar la responsabilidad política, a la que he hecho referencia, diferenciada de la responsabilidad moral. La libertad se realiza como libertad política, esto es, nuestra libertad nos empuja a desarrollar un mundo interhumano que permita ejercer y desarrollar la libertad. De este modo, mundo y libertad dependen inevitablemente el uno del otro. La cualidad propia de la responsabilidad política, diferenciada de la moral, es que el centro de atención no es el yo subjetivo, sino que es la *polis*, el mundo objetivo construido en común por los hombres. Frente a este mundo, que es la *casa* de la libertad, no somos responsables morales, sino responsables políticos, porque existe antes de nuestro nacimiento y existirá tras nuestra muerte. En palabras de Serrano de Haro: “el cuidado del mundo seguiría siendo la matriz y el suelo de la preocupación ética

por el hombre y la fuente remota de la responsabilidad moral³⁴⁹.

El sujeto individual nunca podría quedar difuminado o subsumido en la acción colectiva. Muy al contrario, el sujeto individual o ciudadano se singulariza en la acción colectiva, es decir, la persona aparece y se revela cuando actúa e interactúa con los demás. “Ella (la acción) nace siempre de alguien con un nombre propio e irreductible, pero ella es siempre de un *nosotros*”³⁵⁰.

Dadas estas premisas se puede alumbrar con precisión el concepto de responsabilidad política. En efecto, uno siempre será responsable de las acciones que inicie, que continúe, a las que se oponga.... uno siempre estará interpelado por las acciones de los demás y por las suyas propias: este entramado de acciones y empresas es lo que conforma el mundo común y es al que se remiten siempre esas acciones. Por el contrario, no existe acción en radical soledad, no existe acción verdaderamente humana que no vaya orientada al nosotros.

Esta responsabilidad por las acciones se prolonga ilimitadamente, es decir, la acción tendrá un curso indefinido e incontrolable en ocasiones; a pesar de lo cual, el hombre como ciudadano es responsable *político* de este curso.

³⁴⁹ SERRANO DE HARO, A., *Hannah Arendt y la desmesura de la responsabilidad política* [conferencia no publicada].

³⁵⁰ Idem.

Del enunciado anterior sobre la responsabilidad política se siguen relevantes consideraciones en torno a la condición humana desde la perspectiva de Arendt. En primer lugar, en la Modernidad las libertades que se han recogido en las declaraciones de derechos son las libertades individuales y sociales, no las políticas. Incluso los posteriores derechos de segunda y de tercera generación, si bien significan un avance social, no es tan claro que sean también un avance político; adviértase, asimismo, la escasa voz de los ciudadanos en la construcción de la unidad europea. Es preocupante porque la libertad moderna de no participar en la política es en cierto modo la libertad de desembarazarse de sí mismo, ya que no hay persona o actuación al margen de lo político. Una vez explicado esto, en segundo lugar, la propia Arendt matizaría que la situación de las actuales sociedades de consumo no es la de liberarse de la política, sino que el espacio común, el espacio político, es tan decadente y está tan dominado por las fuerzas productivas que no existe manera humana de darle sentido a esa situación tan deshumanizada. De este modo, el ciudadano se refugia en la privacidad frente a la política. En definitiva, el hombre contemporáneo fluctúa entre la omnipotencia de dominar la naturaleza y la impotencia de darle sentido a las fuerzas de la producción y consumo incontrolado.

Para contrarrestar esta deshumanización, considero que sería oportuno reivindicar el concepto de naturaleza humana en el que se incluye la politicidad. Así, la idea de humanidad se cargaría de significado ontológico, al poderla

apoyar en un concepto de corte realista como es la naturaleza humana, pues cabe preguntarse qué otro modo hay de fundamentar esa idea de humanidad de la que habla Arendt. Pienso que desde las tesis relativistas que cuestionan la existencia de la naturaleza humana es complicado fundamentar una idea de humanidad y de dignidad humana. Si la persona se nos presenta como algo ignoto, difícil o imposible de conocer, ¿cómo defender al mismo tiempo su dignidad? El hecho de que el concepto de naturaleza humana nos iguale y nos hermane a todas las personas es un fundamento esencial para la dignidad humana.

IV.10. La política y su relación con la verdad

La mentira y la verdad representan, al parecer, un problema de gran generalidad y, acaso, consustancial a la acción política. En este contexto, los ejes que parecen ordenar la discusión son la percepción de la verdad y la cuestión de si la mentira política es un fenómeno universal.

Dos nociones contrastan con la verdad: lo falso y lo mentiroso. Las relaciones entre verdadero y lo falso han significado más un problema matemático, lógico-formal de orden proposicional, en el que la política tiene poco que decir. Por ejemplo, en el ámbito de la investigación social la verdad ha acabado cediendo su lugar a la objetividad. La separación entre hechos objetivos y acontecimientos ha servido para distinguir con cierta precisión lo que es

alcanzable en materia de conocimiento social. La verdad es algo que les está vedado a los mismos científicos de la política, quienes tan sólo pueden aspirar a la objetividad³⁵¹.

De otro lado, hay que decir que la relación verdad-mentira en el campo de las verdades de hecho es la que cobra un significado especial para la política. No hay que ir muy lejos para advertir que la mentira es un fenómeno consustancial a nuestra cultura política, donde todo político o toda organización política desgraciadamente suele mentir. Es decir, se trata de una práctica tan generalizada que aún no se conoce su alcance.

La relación entre verdad y mentira en política está ligada al contenido de la mentira, por su relación con los actos del que habla. La no convergencia entre lo que se dice y lo que se hace es el núcleo de la mentira, sobre todo cuando no hay correspondencia con objetivos futuros o con los actos pasados. La falsificación del pasado es una de las formas de mentir, y el encubrimiento, una de sus modalidades.

El diagnóstico es que la verdad es débil frente a la violencia política, pero, al mismo tiempo, hay que señalar que la verdad es insustituible:

³⁵¹ Véase a este respecto el artículo de FERRER, U., “La verdad práctica en la acción política”, *Empresas políticas*, nº 3, 2003/2, pp. 67-80.

“La verdad, aunque impotente y siempre derrotada en un choque frontal con los poderes establecidos, tiene una fuerza propia: hagan lo que hagan, los que ejercen el poder son incapaces de descubrir o inventar un sustituto adecuado para ella. La persuasión y la violencia pueden destruir la verdad, pero no pueden reemplazarla. Y esto es válido para la verdad de razón o religiosa, tanto como para la verdad de hecho”³⁵².

Es interesante traer a colación en este punto los estudios de Václav Havel, recogidos en el volumen *El poder de los sin poder*³⁵³. Havel, que fue Premio Príncipe de Asturias 1997, disidente del comunismo y, posteriormente, presidente de Checoslovaquia en 1989, argumentaba que las sociedades, independientemente del régimen al que estén sometidas, pueden avanzar socialmente trabajando al servicio de la verdad, esto es, al servicio de las intenciones reales de la vida, entre las que se cuentan los derechos humanos y el desarrollo de una vida justa y libre. Estos avances constituirían una especie de *polis paralela* que podría ser el germen de un nuevo ordenamiento de la sociedad.

La política actual parece haber descubierto que necesita de la verdad al menos en dos ámbitos a los que no puede renunciar: el judicial y el universitario. En efecto, estas instituciones se han hecho necesarias en países democráticos porque se debe garantizar que la justicia está preservada del poder político y

³⁵² ARENDT, H., *EPF*, pp.272-273.

³⁵³ HAVEL, V., *El poder de los sin poder*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1996.

social y, al mismo tiempo, la universidad, principalmente las ciencias históricas y las humanidades, debe hacer una fiel lectura de la verdad de los hechos; de otro modo, la política no tendría ninguna legitimidad.

“Muchas verdades incómodas salieron de las universidades y muchos juicios inoportunos salen una y otra vez de los tribunales; y estas instituciones, como otros refugios de la verdad, quedaron expuestas a todos los peligros derivados del poder social y político”³⁵⁴.

En este punto, me gustaría señalar lo oportuno de algunas consideraciones de Arendt para el debate universitario español polarizado entre Ciencias y Humanidades. La tesis fundamental es que la Historia y las Humanidades tienen una relevancia política mayor porque interpretan la verdad de hecho. Este es un argumento que es coincidente con la defensa de esa actitud crítica frente a la realidad social:

“Es posible que nadie pueda negar la utilidad social y técnica de las universidades, pero esta importancia no es política. Las ciencias históricas y las humanidades, que –se supone– investigan, vigilan e interpretan la verdad de hecho y los documentos humanos, tienen una relevancia política mayor”³⁵⁵.

Sin embargo, Hannah Arendt advierte que es también bastante común que

³⁵⁴ ARENDT, H., *EPF*, p. 274.

³⁵⁵ ARENDT, H., *EPF*, pp. 274-275.

tengamos conciencia de la naturaleza no-política de la verdad y, de manera potencial, aun de su naturaleza antipolítica:

“Como he tratado de la política desde la perspectiva de la verdad, es decir, desde un punto de vista exterior al campo político..., hablé como si el de la política no fuera sino un campo de batalla de intereses parciales y conflictivos, donde sólo cuentan el placer y el provecho, el partidismo y el ansia de dominio”³⁵⁶.

Pero también esta perspectiva de la verdad da rienda suelta al entusiasmo y al realismo ingenuo, al pensar que seguimos inconscientes del verdadero contenido de la vida política, de la alegría y la gratificación que nacen de estar en la compañía de nuestros iguales.

IV.11. La política y la cuestión de la guerra

La cuestión de la guerra es tratada por Arendt en relación con la política porque en ella entran en juego muchos de los presupuestos que permiten la acción humana y la política misma. El interrogante fundamental es si la guerra se puede considerar dentro del ámbito político o, por el contrario, es algo totalmente apolítico. Arendt distingue, en este sentido, dos orientaciones o tipos de guerra: de un lado, la guerra como la decisión de un pueblo de atacar, defenderse o

³⁵⁶ARENDR, H., *EPF*, p. 275.

conquistar a otro pueblo; de otro lado, la guerra de aniquilación, entendida como el exterminio y desaparición de una nación o pueblo por parte de otro.

La guerra, entendida en la primera acepción, es la guerra que podríamos entender al modo tradicional, esto es, dos naciones o pueblos luchan en una contienda bélica por algún objetivo hasta que se establecen unas condiciones de paz. Se entiende que en este tipo de conflicto no es afectada toda la población, y que su objetivo no es exterminar a la nación con la que se lucha, sino alcanzar algún objetivo de conquista o de defensa.

“[La guerra era] la *ultima ratio* de conferencias y negociaciones cuya ruptura causaba el inicio de unas acciones militares que no eran más que la continuación de la política con otros medios”³⁵⁷.

En el otro extremo se sitúa la guerra de aniquilación. Arendt considera seriamente esta posibilidad desde el acontecimiento de la bomba atómica sobre Hiroshima, que puso fin a la segunda guerra mundial y obligó a claudicar a Alemania y Japón. La autora pone de relieve que la guerra de aniquilación es apolítica o, lo que es lo mismo, destruye en su conjunto a un pueblo y todo su sistema de relaciones humanas, entre las que se encuentra la política. Las principales características de la guerra de aniquilación son las siguientes: la ausencia de todo objetivo político, el afectar a toda la población y sus relaciones

³⁵⁷ ARENDT, H., *La promesa de la política*, Paidós, Madrid, 2008, p.189.

humanas, y la destrucción física y espiritual del pueblo vencido.

La guerra de aniquilación, por tanto, no persigue ningún objetivo político, porque el objeto de la misma es la destrucción total y ese objetivo nunca puede ser el fin de ninguna negociación. De otro lado, con la guerra de aniquilación se suprime cualquier tipo de reconstrucción social por parte de los vencidos:

“Ahora de lo que se trata más bien es de algo que naturalmente no podría ser nunca objeto de negociaciones: la simple existencia de un país o pueblo. En este estadio en que ya no se presupone como algo dado la coexistencia de las partes enemigas y sólo se quiere zanjar de modo violento los conflictos surgidos entre ellas la guerra deja de ser un medio de la política y empieza, en tanto que guerra de aniquilación, a traspasar los límites interpuestos a lo político y con ello a destruirlo”³⁵⁸.

El estudio de la guerra de aniquilación Arendt lo ejemplifica en varios momentos históricos fundamentales que repasa en detalle: la bomba nuclear sobre Hiroshima y la guerra de Troya.

Respecto a las bombas de Hiroshima, la autora considera que además de ejercer un final rápido y por sorpresa a la Segunda Guerra Mundial, supusieron una conmoción en la humanidad, puesto que apareció de nuevo desde la Antigüedad la posibilidad de la aniquilación total de los pueblos. Si bien es cierto

³⁵⁸ ARENDT, H., *La promesa de la política*, opus cit., p.189.

que los expertos en táctica militar sabían desde los bombardeos masivos sobre Alemania, que se podían dejar reducidas a escombros ciudades enteras, con las bombas de Hiroshima se presentó de manera más patente, directa y fulminante esta posibilidad. La nueva arma se creó, en principio, para contrarrestar el poder de los nazis y para que Hitler no tuviera la posibilidad de utilizarla antes que los aliados. Pero el resultado fue que lo que supuestamente se consideraba el mundo civilizado decidió políticamente enviar esas bombas de aniquilación sobre Japón.

La indignación y el miedo que suscitó, y considero que aún suscita, la bomba atómica es que una vez dé comienzo una guerra mundial, los estados, y principalmente los totalitarios, van a utilizar estos medios a su alcance. Las palabras y temores de Arendt, por desgracia, tienen vigencia y los problemas a los que se refiere son demasiado contemporáneos. Basta observar cómo Corea del Norte o el Irán del siglo XXI, desarrollan su armamento nuclear para poder decir o desafiar al mundo remarcando en su discurso: respetadnos porque nosotros también tenemos los medios para destruir el mundo tal y como lo conocemos.

IV.12. La política y la libertad

La libertad es un tema político fundamental al que Arendt dedica el ensayo *¿Qué es la libertad?*, recogido en la compilación de artículos *Entre el*

*pasado y el futuro*³⁵⁹. La libertad tiene una importancia mayúscula en política, más aún, “la *raison d’être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción”³⁶⁰.

La libertad se enmarca para Arendt en el campo de la política y no en el de la voluntad o en el del intelecto, como se ha hecho clásicamente. Esta manera de definir la libertad es contraria a la concepción de la libertad como primordialmente interior o libre arbitrio. La libertad ha sido mal enfocada en la tradición filosófica occidental por diferentes motivos: en primer lugar, se ha considerado que aumentaba en la medida en que el filósofo se retiraba de la vida política a su vida interior, y en su interior se sentía realmente libre; en segundo lugar, el sentido genuino de libertad, en opinión de Arendt, es ajeno al campo del pensamiento y de la voluntad. En coherencia, la libertad no se reduce a la elección —por el libre arbitrio— entre lo bueno o lo malo. Estas tradiciones han conseguido distanciar considerablemente libertad y política:

“El fenómeno de la libertad de ningún modo se muestra en el reino del pensamiento; además, ni la libertad ni su opuesto se experimentan en el diálogo interno del yo, en cuyo transcurso se suscitan las grandes preguntas filosóficas y metafísicas; por último, la tradición filosófica distorsionó, en lugar de aclarar, la idea misma de libertad tal como se da en la experiencia humana, transportándola de su terreno original, el campo

³⁵⁹ ARENDT, H., *EPF*.

³⁶⁰ ARENDT, H., *EPF*, p.158.

de la política y los asuntos humanos en general, a un espacio interior, a la voluntad, donde se iba a abrir a la introspección”³⁶¹.

En general, la libertad ha sufrido un proceso de interiorización en la tradición filosófica de mano de los que quedaron desposeídos de un lugar público en el mundo desde el que poder actuar; este es el caso de los antiguos filósofos tras la caída del imperio romano y de los primeros cristianos. El cosmopolitismo estoico, por ejemplo, al poner en el mundo la ciudad humana (“nobis patria mundus est”), equivale en rigor a la ausencia de un lugar político definido y propio. Y en cuanto a la retracción de la acción pública en las primeras comunidades cristianas, se puede explicar, en parte, por la hostilidad de los poderes del Imperio romano y, en parte, por razones teológicas, fundadas en la creencia de que la parusía del final de los tiempos estaba próxima, frente a lo cual previene San Pablo.

La consecuencia de desplazar la libertad del territorio de la acción al de la voluntad interior es que la libertad pasa a ser ejercida por la fuerza de voluntad, que nos dirige a través del juicio de la razón práctica a lo que está en el campo de nuestro libre albedrío. Esta visión trasladada a la política pública ha provocado que se haya entendido que hacer política es ejercer una fuerza en forma de soberanía sobre los demás.

³⁶¹ ARENDT, H., *EPF*, p.157.

“Voluntad, fuerza de voluntad y ansias de poder son para nosotros ideas casi idénticas; consideramos que la sede del poder es la facultad de la voluntad tal como la conoce y experimenta el hombre en relación consigo mismo. [...] [La libertad] se convirtió en soberanía, el ideal del libre albedrío, independiente de los demás y, en última instancia, capaz de prevalecer sobre los demás”³⁶².

El filósofo político más representativo de la teoría de la soberanía es Rousseau. Concebía el poder político a la imagen de la fuerza de voluntad individual. En este sentido, se enfrenta a la división de poderes de Montesquieu, al entender que el poder es soberano e indivisible, al igual que la voluntad es única. Rousseau, en consecuencia, asumió que en un estado ideal los ciudadanos no se comunican e interaccionan políticamente entre ellos, sino que cada cual puede tener sus propios pensamientos, pero actúan según un único poder soberano.

“La teoría de Rousseau se refutó por la simple razón de que es absurdo para la voluntad comprometerse a sí misma para el futuro. [...] Un Estado en el que no hay comunicación entre los ciudadanos y cada hombre piensa sólo sus propios pensamientos es, por definición, una tiranía”³⁶³.

Arendt pone el acento en las nefastas consecuencias de la relación entre libertad y soberanía porque implica que la libertad de las personas sólo se da si se

³⁶² ARENDT, H., *EPF*, pp.172, 175-176.

³⁶³ ARENDT, H., *EPF*, p. 176.

es soberano de sí mismo y de los demás. De este modo, pareciera que sólo se es libre cuando sometemos a nuestra voluntad soberana a los demás. Por el contrario, nuestra autora manifiesta que libertad y soberanía son opuestas, el camino es justo el contrario: “Si los hombres quieren ser libres, deben renunciar precisamente a la soberanía”³⁶⁴.

Margaret Canovan destaca que el concepto de libertad de Arendt comprende no sólo la tradición republicana clásica, en la que los ciudadanos colaboran en defensa de la libertad común, sino también la libertad desde el ángulo de la filosofía existencialista³⁶⁵. Esta raíz existencialista se manifiesta en la idea, ya explicada a propósito de la acción, de que cada nacido es la oportunidad de un nuevo inicio de cursos de acción y de ejercicio de la libertad política.

Desde la perspectiva del nuevo comienzo que supone cada nacido, Arendt abre la vía a la esperanza de que todos los procesos históricos puedan ser cambiados por el ejercicio de la libertad de los nuevos nacidos, esos que aportan una novedad radical al mundo. Es más, cuando los regímenes políticos parecen agotados e irremediabilmente condenados al fracaso, es la libertad humana esa capacidad inagotable e irreductible la que irrumpe en la historia para cambiarla.

³⁶⁴ ARENDT, H., *EPF*, p. 177.

³⁶⁵ CANOVAN, M., *Hannah Arendt*, opus cit., pp. 212-213.

“Esos procesos históricos de estancamiento pueden durar y arrastrarse a lo largo de los siglos, incluso ocupan el mayor de los espacios en la historia registrada; los períodos de libertad siempre fueron relativamente cortos en la historia de la humanidad. [...] La fuente de libertad sigue presente incluso cuando la vida política se ha petrificado y la acción política es impotente para interrumpir los procesos automáticos”³⁶⁶.

La historia, en opinión de Arendt, presenta algunos ejemplos de momentos políticos en los que se observa con más claridad cómo la libertad es ese motor de cambio histórico y de dinamismo, frente a la inercia de determinados procesos políticos. Como ya hemos anunciado, serán las revoluciones, la constitución de consejos o los movimientos civiles, esos privilegiados momentos en los que la libertad se hace acción y se configuran los espacios políticos entre las personas que componen la sociedad.

El ámbito que Arendt propone para la libertad, por tanto, es la política. Pero esta libertad se ejerce cuando se actúa entre los otros según unos principios, no consiste en un mero estar juntos unos con otros. Estos principios pueden ser muy diversos e incluso de signo contrario, desde el amor a la paz o el miedo, pero la libertad sólo existe en la medida en que se actúa.

³⁶⁶ ARENDT, H., *EPF*, pp.181-182.

“Los principios sólo se producen a través de la acción, pues resultan evidentes en el mundo mientras la acción dura, pero no después. Esos principios son honor o gloria, amor a la igualdad y también miedo, desconfianza u odio. [...] Los hombres *son* libres —es decir, algo más que meros poseedores del don de la libertad— mientras actúan, ni antes ni después, porque *ser* libre y actuar es la misma cosa”³⁶⁷.

La postura que nos muestra Arendt es que la libertad tan sólo se materializa en la medida en que actuamos. De otro modo, la libertad sería una capacidad que no se ejerce. Esta concepción se opone a la corriente del liberalismo de Stuart Mill, cuando en su libro *Sobre la libertad* expone que nadie puede pretender que las acciones sean tan libres como las opiniones. El liberalismo considera que la libertad perfecta sería incompatible con la existencia de la sociedad, por eso solicita reducir el estado. Se entiende que cuanto menor sea el campo político, mayor es el espacio de la libertad. La política sólo debería ocuparse de salvaguardar la vida. Frente a ello, Arendt explica que el liberalismo habla de un sentido reducido de libertad y que desgraciadamente ha contribuido a alejar la política y la libertad.

En este punto, es oportuno e interesante valorar la filosofía de Arendt en torno a la libertad contraponiéndola con otras teorías sobre la libertad más al uso, como la distinción que nos ofrece Isaiah Berlin entre libertad positiva y libertad

³⁶⁷ ARENDT, H., *EPF*, pp.164-165.

negativa en *Dos conceptos de libertad*³⁶⁸. La libertad entendida en sentido negativo indica una libertad como ausencia de coacción. La libertad política consistiría precisamente en que el estado no impida que uno realice en su ámbito personal lo que considera que está bien. Sin embargo, la libertad en sentido positivo se relaciona con la capacidad de ser dueño de uno mismo y la capacidad de autorrealización personal. Estas sencillas distinciones trasladadas a la política pública de cada país han conducido a dos concepciones políticas distintas: de un lado, las políticas liberalistas de corte anglosajón, entre las que se cuenta el propio Berlin, que pretenden que la política estatal interfiera lo menos posible en la vida de los ciudadanos; de otro lado, las políticas de orientación más socialista, que entienden que el estado debe garantizar activamente esa autorrealización personal a la que nos vemos abocados por nuestra libertad.

Pero la visión de la libertad de Arendt estaría, en consecuencia con lo expuesto, más alejada de la libertad en sentido negativo y más cercana a la libertad entendida en sentido positivo, sin que por ello defienda las tesis clásicas del liberalismo. Una libertad política negativa tan sólo se estaría ocupando del cuidado de la vida, uno de los aspectos que rechaza Arendt. Ella, por el contrario, postula que la libertad existe primordialmente en sentido positivo, pero no de modo individualista, sino ligada a los nuevos espacios de realización que se abren con la acción en común. Cuando la libertad se ejerce públicamente,

³⁶⁸ BERLIN, I., "Two Concepts of Liberty", *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1958.

mediante la palabra y la acción, puede cambiar la historia; la libertad auténtica no se ejercita de espaldas a la dirección política coordinada, sino que se abre camino dentro de ella.

Una vez más nos aparece el concepto de acción como vertebrador de la libertad, la historia y la política. No es casualidad que concluya su escrito sobre la libertad con esta reveladora frase: “[Los hombres] por haber recibido el doble don de la libertad y de la acción, pueden configurar una realidad propia”³⁶⁹.

³⁶⁹ ARENDT, H., *EPF*, p. 184.

V. CONCLUSIONES FINALES

El objetivo del presente trabajo ha sido demostrar que la categoría de acción de la pensadora Hannah Arendt es un concepto de tal profundidad y amplitud que nos permite interpretar y alumbrar muchísimos de los aspectos de la historia y la política occidental, unos hechos y una historia que desde las premisas de otros pensadores pueden quedar oscuros u ofrecer una visión sesgada de lo que es y ha sido la política. Al mismo tiempo, aunque no era el objetivo prioritario, en numerosas ocasiones hemos podido constatar la actualidad de Arendt y la amenaza de los totalitarismos, que buscan suprimir toda clase de acción e interacción dentro de la sociedad civil. En este sentido, no nos resultaría difícil imaginarnos que Arendt continuase escribiendo sus jugosos artículos y columnas en los periódicos más prestigiosos del mundo y dirigiendo sus dardos hacia todas las formas de totalitarismos que atenazan nuestro mundo globalizado. En este último capítulo de conclusiones vamos a tratar de sintetizar lo que hemos avanzado con esta investigación desde la pregunta que fue nuestro punto de partida inicial: ¿Es la categoría de acción una de las categorías más fructíferas y englobadoras que vertebran la política y la historia occidental o, por el contrario, debemos concluir que es un concepto menor, secundario y sin valor para interpretar en la actualidad la esencia de la política?

Podemos observar la génesis del concepto de acción en el itinerario biográfico e intelectual de Arendt. Hay que señalar que la vida de nuestra autora está marcada por hechos significativos de la historia del siglo XX. La segunda

guerra mundial, sus orígenes judíos, las dificultades del fenómeno nazi y su relación personal e intelectual con Heidegger, son circunstancias muy relevantes en la biografía y el pensamiento de cualquier persona y dejaron honda huella en el pensamiento arendtiano.

En cuanto a las influencias intelectuales que determinan el concepto de acción, en primer lugar, encontramos el existencialismo. Arendt toma referencias de autores existencialistas de calado, como Kierkegaard, pero serán Husserl (precedente fenomenólogo de algunos análisis existencialistas), Heidegger, y su maestro Jaspers los más influyentes en su pensamiento. En su escrito *Ensayos de comprensión*, la autora apuntará cómo la fenomenología de Husserl, al insistir en la idea de ir *a las cosas mismas* consigue que el hombre y, por ende, su acción, vuelvan a ser objetos de estudio filosóficos por sí mismos, y no meros apéndices en el devenir histórico, como podía ocurrir en las filosofías de corte idealista, como la de Hegel. El mérito de autores como Kierkegaard, en opinión de Arendt, es que consiguen confrontar al hombre frente a sus interrogantes decisivos, como la muerte o la culpa y, de este modo, obligan a la pregunta por el ser humano y el por qué de su actuar. Este caldo de cultivo existencialista será el germen de conceptos arendtianos tan característicos como la natalidad, la libertad o la acción. Como ejemplo, el concepto de natividad de Arendt resulta tan valioso como el concepto existencialista de mortalidad de Heidegger para singularizar al hombre.

La influencia de Heidegger se puede observar de modo más palpable en obras capitales de Arendt como *La condición humana*, la primera obra en la que definirá de modo sistemático los modos de actuar humanos y precisará el concepto de acción. Los ecos del Heidegger de *Ser y tiempo* se perciben en la citada obra de Arendt porque ésta asume conceptos como el de mundo y mundanidad para elaborar algunas categorizaciones de *La condición humana*. La teoría sobre el mal de una existencia anónima de Heidegger está presente en sus tesis de *Los orígenes del totalitarismo* o la banalidad del mal como explicación de las incomprensibles pautas de acción y de falta de conciencia de algunos jerarcas nazis, reflejada en el libro de Arendt, *Eichmann en Jerusalén*. Asimismo, la configuración del espacio público mediante la acción y el lenguaje que Arendt plantea en *Vita activa*, es heredera de las conexiones que Heidegger establece entre lenguaje y vida, un lenguaje que consigue desvelar la verdad de la existencia.

La teoría de la comunicación de Jaspers tiene su reflejo en la insistencia de Arendt en la realización política mediante la palabra y la acción. Jaspers aboga por el concepto de una verdad interexistencial que se revela, precisamente, en la comunicación humana. Arendt, en este sentido, a lo largo de muchas de sus obras, como la citada *La condición humana* y en múltiples escritos, remarca que las personas se presentan, desde su nacimiento, a las otras mediante el uso de la palabra. Asimismo, en conferencias como *Laudatio en honor de Karl Jaspers*

trata expresamente de reflejar la cercanía intelectual que le une a uno de sus maestros.

La tematización de la acción en Arendt presenta otras raíces, no tan destacadas como las de Heidegger y Jaspers, pero que sí son reseñables: es el caso de Max Weber, Agustín de Hipona o Kant. La recepción de Weber en Arendt llega mediada por su maestro Jaspers. La filosofía de la historia de Jaspers está influida por Weber y su división de los cuatro tipos de acciones básicas: racional conforme a fines, racional de acuerdo con valores, afectiva y tradicional. En *La condición humana*, una vez más, Arendt también establece su propia categorización del quehacer humano y, tal y como profusamente hemos expuesto en esta tesis, lo ordena bajo los conceptos de labor, trabajo y acción. Del mismo modo, la ética de la responsabilidad de Weber (*Verantwortungsethik*), contrapuesta a la ética de la convicción (*Gesinnungsethik*), se aprecia cuando Arendt defiende el concepto de responsabilidad en la política y en la vida pública.

El estudio del concepto del amor en San Agustín que Arendt presenta como *Disertación* para graduarse, le proporciona un amplio conocimiento de Agustín de Hipona. En el conjunto de ensayos arendtianos que conforman el volumen *Entre pasado y futuro* se puede apreciar la adopción del tiempo histórico agustiniano, en el que la acción de la persona es muy relevante. Esta

visión agustiniana contrasta con la visión de la historia como proceso histórico en la Modernidad. De este modo, la persona y sus acciones adquieren su verdadera dimensión, se convierten en precursoras de hechos relevantes y configuradores de la historia, y no son meros apéndices en el desarrollo del *main stream* histórico.

Arendt recoge algunas opiniones acerca de la facultad del juicio de Kant en *Lectures on Kant's Philosophy* y lo considera uno de los autores fundamentales para entender la filosofía del siglo XX. En concreto, a nuestra autora le preocupa la dificultad filosófica del reconocimiento de los otros y sus acciones en un mundo en el cual no existen categorías universales.

La centralidad del concepto antropológico de acción se puede observar cuando reivindica la irrenunciable importancia de la vida activa. En *La condición humana* expone muy argumentadamente cómo la vida activa ha sido relegada filosóficamente en favor de la vida contemplativa. El empeño de Arendt consistirá, precisamente, en recuperar el lugar que le corresponde a la vida activa y a la acción.

En la configuración del concepto de acción destaca también la obra *Los orígenes del totalitarismo*. Es otro de sus escritos capitales para comprender este concepto y las formas políticas que permiten el desarrollo, la perversión o la

anulación de la acción. La idea principal que recorre los tres tomos de esta magna obra es que el fenómeno totalitario consigue disolver las estructuras políticas básicas y hace desaparecer de la sociedad civil la verdadera acción entre personas. En consecuencia, la sociedad civil se atomiza y se convierte en una masa de individuos muy sencillos de manipular y/o exterminar.

Su teoría sobre la acción, como otras de sus obras, ha tenido una recepción heterogénea en los pensadores contemporáneos y posteriores a Arendt. Una de las dificultades está referida a su diverso y disperso corpus de escritos, que comprende libros, artículos, cartas y conferencias, entre otros. Por ello, aunque la autora posee obras sistemáticas, como *Los orígenes del totalitarismo* o *La condición humana*, donde condensa parte importante de su visión sobre la acción, no es menos cierto, que otros artículos o escritos parecen oscurecer o incluso contradecir la visión que expone.

Un ejemplo paradigmático y controvertido son sus tesis sobre la banalidad del mal, expuestas cuando cubría el juicio del jerarca nazi en Jerusalén y que dieron lugar a su libro *Eichmann en Jerusalén*, con el subtítulo *Un informe sobre la banalidad del mal*. Pocos intelectuales comprendieron que después de escribir en 1951 *Los orígenes del totalitarismo*, un fuerte alegato contra las dictaduras de todo signo, considerase una década más tarde, en 1963, que las matanzas ordenadas por Eichmann no fueran una manifestación del mal radical, sino

interpretadas como un mal no pretendido y trivial, organizado por un metódico funcionario del aparato nazi. La fuerza de esta controversia sobre el caso Eichmann, la tesis de banalidad del mal y las reacciones que suscitó me es grato constatar que han sido llevadas al cine, con un guión interesante y premiado en varios festivales, en la película de 2012, titulada *Hannah Arendt* y dirigida por Margarethe von Trotta.

De la lectura de su obra considero que se han conseguido extraer con claridad los rasgos definitorios de la acción en Arendt. En una primera presentación, la acción se contrapone al concepto de labor y al concepto de trabajo. La labor corresponde a todas las tareas humanas que se ocupan de los asuntos perecederos y relacionados con nuestro ser biológico. Bajo el ámbito de la labor se engloba la higiene o el alimento diario. El trabajo se orienta al conjunto de actividades que producen objetos perdurables en el tiempo, tales como la creación de una herramienta o la construcción de un edificio. La acción es otro tipo de quehacer humano que forma parte de nuestra condición específicamente humana. No es casualidad que el libro que se ocupa más en detalle y más sistemáticamente de la acción se titule *La condición humana*.

La acción, en consecuencia, para ser bien entendida, debe enmarcarse mediante otros conceptos que nos prestan su ayuda en esta tarea definitoria. Considero que con esta investigación se ha dado cumplida cuenta de los rasgos

definitorios de la acción, al conseguir relacionarlos con otros conceptos muy importantes también en la obra de Arendt: pluralidad, natividad o discurso, entre otros.

La pluralidad humana es uno de los requisitos que permite que se pueda dar la acción. Desde un planteamiento solipsista, tal y como comienzan metódicamente las posturas filosóficas de la Modernidad, no es posible entender la acción. Ésta se presenta entre personas, lo cual no significa que sean acciones colectivas, sino que la pluralidad constituye una condición *a priori de la acción*. Los humanos somos una pluralidad de seres capaces de acción, que presentamos nuestra singularidad precisamente mediante la acción. Como seres capaces de acción somos iguales, pero al ejercer esa acción nos mostramos en nuestra diferencia correlativa a la de los otros.

Arendt en sus estudios sobre el fenómeno totalitario explica, con acierto, que uno de los primeros cometidos de estos regímenes es suprimir la pluralidad y, con ella, la singularidad. Desean individuos uniformes y uniformados que no actúen por cuenta propia, sino que lo hagan como un único individuo. Los campos de concentración son un ejemplo de ese aislamiento humano, puesto que no permite la acción e interacción entre las personas que los habitan. La autora nos habla del silencio existencial de estos lugares, donde las personas, aunque

consigan mantenerse vivas, están más aisladas que si estuvieran solas, al no poder realizar acciones propiamente humanas.

La natividad, al igual que la mortalidad, es uno de esos conceptos de sesgo existencialista que está muy ligado a la acción. Es más, Arendt lo va a proponer como una categoría central del pensamiento político. El motivo de la importancia que le concede al hecho de nacer en el mundo, es la radical novedad que cada nacido aporta. Este hecho del nacimiento se traslada a la acción y, de este modo, cada nacido inaugura nuevos cursos de acción, que constituyen como un segundo nacimiento al mundo.

La palabra es uno de los modos más genuinos de acción que Arendt identifica. En su conceptualización, de aliento clásico, aparecen siempre íntimamente ligados, como ocurriera en la antigua *polis* griega, la acción, el discurso y la política. Este hecho ha sido investigado desde múltiples ángulos por los estudiosos de su obra. Dana Villa en *The Fate of the Political* (1996) señala el parentesco con Aristóteles, al considerar que la deliberación en común de las cuestiones públicas es una de las formas más auténticas de la acción. La acción, así entendida, conecta con todos sus rasgos, ya que necesita de un mundo compartido, en el que una pluralidad de personas deliberen como ciudadanos en pie de igualdad.

La acción crea y se nutre de la sociedad. O, dicho en palabras de Arendt, la acción crea la trama de las relaciones humanas, ese espacio entre las personas formado por la acción. De esta premisa se extraen valiosas conclusiones, puesto que todas las instituciones de la sociedad humana están soportadas por la acción. Esto implica una gran responsabilidad por parte de las personas, puesto que las instituciones sociales no perviven sin la acción continuada. Esta característica de la acción se puede observar, con mucha claridad y, por contraste, en la situación de un paria. La autora, que tuvo que convertirse en paria para poder escapar de la amenaza nazi, constató que cuando tu sociedad de origen desaparece, cuando estás fuera de las acciones e interacciones de una sociedad, llegas a perder tu identidad y está en peligro tu condición humana. Existen muchos ejemplos históricos en los que Arendt muestra el poder de la acción a la hora de configurar la sociedad. Son especialmente señalados el Movimiento por los Derechos Civiles o la primera Constitución de los Estados Unidos de América.

Las relaciones entre la acción y la historia conforman otra de las grandes temáticas que aborda esta investigación. Este trabajo aborda tres hitos fundamentales: el mundo griego, donde la acción se concreta en la *polis*; la Edad Media, cuando la acción se transforma en contemplación; y la Edad Moderna, en la que la acción es entendida como producción.

En Grecia, la acción se sitúa en el origen y en el desarrollo de la *polis*. Arendt descubre que uno de los motores de creación de la *polis* reside en la necesidad de crear un espacio público donde desarrollar acciones nobles y valiosas que no estuviera vinculado a la guerra. En este punto, se abre un amplio debate en torno a la acción heroica y la acción deliberativa, que no queda del todo resuelto por la autora. En el mundo griego, las verdaderas acciones eran aquellas dignas de ser recordadas y que otorgaban fama inmortal a aquellos que las realizaban. Estas acciones son principalmente las de los héroes guerreros que, como Aquiles, destacan en la consecución de empresas de tipo agonal. Sin embargo, el pensamiento griego evoluciona hacia una realización del ciudadano en la *polis* mediante el ejercicio de la virtud (*areté*).

En la realización continuada de la acción, entendida como virtud, podemos situar las variantes que proponen Sócrates, Platón y Aristóteles. El primero entenderá la acción como *phronesis*, lo cual conlleva una conexión del actuar virtuosamente con la verdad. Esta postura, en ocasiones, se ha entendido como *intelectualismo moral*, puesto que si se conoce la verdad se actúa consecuentemente bien o, desde el ángulo inverso, el que actúa mal es por ignorancia. Platón entenderá la política como *tecné*, esto es, como una forma de arte o interpretación pública, en la que el producto es idéntico al propio acto.

En Aristóteles, la relación entre acción, *polis* y virtudes ocupa un lugar central en su filosofía. Intenta articular la acción virtuosa con la moral individual y la ley ciudadana. Distingue tres tipos de vida en los que puede realizarse un hombre libre, la dedicada a los placeres del cuerpo, la encargada de deliberar en los asuntos de la *polis* y la vida del filósofo orientada a la contemplación.

Arendt investiga el origen de la acción desde el prisma de la filosofía griega y su teoría de la acción es deudora de esa acción que el ciudadano realiza en la *polis*. Estamos ante uno de los referentes paradigmáticos de la acción en Arendt: los ciudadanos de la *polis* son libres para la acción, sus acciones las realizan mediante el discurso y la deliberación pública, como ciudadanos son iguales para expresarse y construyen con sus acciones el ámbito social e institucional de la ciudad. Al mismo tiempo, se observa cómo en el propio Aristóteles está presente una de las derivas que amenazarán a la acción en la Edad Media: su transformación en contemplación, más acusada en el neoplatonismo, con la consiguiente devaluación del trabajo.

La Edad Media será entendida por Arendt como un período de pensamiento en el que la dignidad de la acción se ve degradada. La acción ligada a la política se entenderá cada vez más como el uso de la fuerza para mantener una determinada organización política. En consecuencia, aparece la vida contemplativa como uno de los pocos ámbitos vitales que permiten a las personas

ser libres. Se pueden señalar varios hechos en la Edad Media que apuntan a esa minusvaloración de la acción frente a la contemplación. En primer lugar, las diferencias entre los tipos de actividades –labor, trabajo y acción– están desdibujados. En segundo lugar, ejercer la vida de acción no es un fin en sí mismo, sino un medio para poder dedicarse a la contemplación. Arendt se propondrá específicamente en *La condición humana* recuperar la dignidad perdida de la vida de acción frente a la contemplativa.

Sufrirá la acción otra gran transformación en la Edad Moderna, esta vez hacia la producción. En efecto, este período es destacado por el valor que se otorga al progreso científico y productivo. Recordemos que una de las dimensiones del quehacer humano era el trabajo, que producía objetos perdurables en el tiempo. Arendt entiende que se está alienando a las personas en las sociedades modernas, al negarles la capacidad de acción y sólo permitirles que se dediquen a las labores de subsistencia, o al desarrollo industrial de la producción de objetos.

Las consecuencias de las sucesivas revoluciones industriales arrojan el triste resultado de que cuanto mayor es el rendimiento económico de un país, menores son las dimensiones de la esfera pública y la privada. En este sentido, nuestra autora es muy crítica con las contradicciones del marxismo, al mostrar la incongruencia de postular que el trabajo, y no la acción, definan al hombre,

siendo lo genuinamente humano. Incide en preguntarse cómo es posible abolir el trabajo si se lo sitúa como fundamento de la sociedad, o cómo se puede considerar que una sociedad exterminada de forma violenta sea capaz de alcanzar la paz.

La acción entendida como producción deriva en la conceptualización de la historia como un gran proceso automático. En esta visión las acciones individuales gozan de poca o ninguna relevancia, son simples piezas sustituibles en el engranaje del proceso histórico. Por ello, en la Edad Moderna la persona deviene en mero componente de una masa reemplazable en el desarrollo histórico. Pierde, en opinión de Arendt, esa condición humana que aporta precisamente la verdadera acción interpersonal.

En sus ensayos de reflexión política, recogidos en *Entre pasado y futuro*, Arendt plantea que la historia de la filosofía refrenda su concepto de acción. Opina que las fuertes críticas que ha sufrido la tradición filosófica occidental de la mano de autores como Marx, Nietzsche o Kierkegaard, no la descomponen porque se sitúan en el mismo marco de referencia. El verdadero peligro, y este es el engarce conceptual entre acción, historia y política, son los totalitarismos que destruyen toda tradición y toda capacidad de acción.

Los totalitarismos son el objeto de su primera obra representativa y, como hemos indicado, son la verdadera amenaza de la acción y de la condición humana, porque consiguen destruir las tradiciones creadas tan laboriosamente, mediante el discurso y la acción, por las personas y los pueblos. Las cuestiones políticas que Arendt aborda en este sentido son muy amplias y merecen un lugar destacado en estas conclusiones finales.

La ciencia política positivista es desechada por nuestra autora como método de análisis político. El motivo es que no es posible interpretar el fenómeno totalitario desde las explicaciones de causa y efecto, por más que sea un concepto de relación causa-efecto acomodado a los instrumentos de la ciencia moderna y, por tanto, vaciado de carga ontológica. En coherencia con ese tipo de explicaciones causales, los totalitarismos del siglo XX habrían sido predecibles como un correlato lógico, fruto del descontento social y político existente en Europa y en el resto del mundo. Sin embargo, lo que Arendt trata de indicar es que el totalitarismo es un fenómeno radicalmente nuevo, ya que no se está planteando matar a un número determinado de soldados para conseguir unos objetivos militares, sino que los medios violentos se emplean en destruir las acciones e interacciones históricas y políticas entre las personas, para crear un orden humano nuevo, si se puede llamar así al orden totalitario.

Este nuevo fenómeno del totalitarismo va a requerir de un nuevo modelo de análisis político basado en la *comprensión* (*Verständnis*), antes que en la *explicación* (*Erklärung*). La comprensión se sitúa en el ángulo opuesto a las explicaciones “causalistas” de la ciencia positivista. Arendt más bien se apoya en la hermenéutica de Gadamer y Heidegger para su concepto de comprensión. De este modo, *Los orígenes del totalitarismo* y otras obras políticas de Arendt son repetidos intentos de trasladar la comprensión al campo de la teoría política.

La comprensión para Arendt no constituye una postura teórica sino una forma de actuar y de enfrentarse a un mundo en el que las acciones heroicas y las aberrantes se dan simultáneamente. Arendt, al igual que otros filósofos, como Primo Levi, Robert Antelme o Wiesel, intenta afrontar el fenómeno del Holocausto, y es obvio que para aquellos pensadores que lo vivieron es una cuestión vital, no sólo teórica. Frente a este nuevo fenómeno, las antiguas herramientas de análisis de los fenómenos políticos son insuficientes y, por ello, utiliza la comprensión como un modo de entender y de actuar frente a la barbarie.

Entre los elementos que componen la comprensión encontramos la autocomprensión, la resistencia y la reconciliación. En este sentido, la comprensión no es una autocomprensión pasiva, sino un verdadero acto de resistencia hacia lo que aconteció en el Holocausto. Aquí podemos observar las confluencias de Arendt con otros filósofos como Albert Camus o Jeffrey Isaac, al

abogar estos por una política que se rebele frente a la barbarie. La reconciliación, por su parte, no es un perdonar sino un reconciliarse con el mundo y adoptar un lugar en él. Desde esta perspectiva de la comprensión, conectamos vivencialmente con los rasgos definatorios de la acción: la natividad y el carácter abierto a los demás. En efecto, cada ser humano que nace es una nueva oportunidad de acción e interacción con los demás, para comprender y darle significado al mundo que nos ha tocado vivir.

Con el concepto de comprensión Arendt trata de cuestionar no sólo una tradición de hacer filosofía política, sino que extiende su crítica a toda la tradición filosófica occidental en su conjunto. Considera que la filosofía desde Platón a Heidegger presenta como opuestos el mundo del pensamiento y el de la acción. En consecuencia, esta tradición filosófica obligaría a apartarse de los asuntos humanos cuando se hace filosofía. Por ello, en ocasiones Arendt no quiere que se la considere una filósofa al uso. En *Ensayos de comprensión*, la autora se expresa muy elocuentemente al señalar que la tradición filosófica occidental nace con Sócrates, un filósofo condenado por la *polis*. Una metáfora de que la política es capaz de matar a la filosofía.

Arendt, a pesar de la desconfianza hacia la tradición filosófica occidental, intuye que en esa misma tradición existen otras figuras y corrientes de pensamiento, como Jaspers o el propio Sócrates, que verdaderamente consiguen

conciliar el pensamiento y la acción. El camino que propone es una deconstrucción y posterior reconstrucción de la filosofía, desde una búsqueda de las experiencias que dieron lugar al quehacer filosófico.

Desde la postura metodológica de la comprensión, Arendt ya está en condiciones de preguntarse qué es la política. Esta va a quedar definida por un conjunto de rasgos que dibujarán su genuino semblante y, por tanto, se desecharán los prejuicios que la distorsionan, más allá de los reduccionismos de la política a las formas gobierno, o su desubicación en el marasmo de los ámbitos de lo social y lo económico. El rasgo básico de la política, y uno de los nexos con la acción, es la pluralidad, que permite ese espacio que se construye entre las personas mediante la acción y el discurso. Desde esta concepción se opone a las teorías del contrato social, al estilo de Rousseau, o al estatalismo moderno, en la orientación de Hobbes. El prejuicio que denuncia es que estas visiones de la política tienen su origen en una concepción individualista, en las que el sujeto político es un ser atomizado. Este punto de partida erróneo no permite una adecuada perspectiva de la política, porque ésta es una actividad que nace de la pluralidad entre las personas.

Otro prejuicio evitable es que la política tenga la misión de velar por el cuidado de la vida. La política, en opinión de Arendt, se ocupa de tareas diferentes que van más allá del cuidado y del mantenimiento de las necesidades

vitales. Si el cuidado de la vida fuera el objetivo de la política, coherentemente, deberíamos aceptar que hubiese un poder soberano, guardián de la ley y con el monopolio de la violencia, que garantizase la vida de los ciudadanos. Nada más alejado de la visión de nuestra autora. Por el contrario, el poder en Arendt, que se interpreta como la *dynamis* griega o la *potentia* latina, surge de la interacción humana y, por tanto, responde a una concepción de carácter relacional y comunicativo.

El reto de la política será legitimar el poder, nunca la violencia. En oposición a Hobbes, Arendt señala que el poder no es el monopolio de la violencia, puesto que no hay otro bien político que haya que preservar más allá de la interacción política de los ciudadanos. La teoría del consenso de Rousseau que cristaliza en una soberanía popular y su representación, no tiene cabida en la visión arendtiana del poder. Por el contrario, éste nace entre los ciudadanos sin que sea posible delegarlo, ya que la política está ligada a cada persona que la ejerce. El poder se resumiría en la capacidad humana de operar en la vida pública. El binomio que une poder y violencia está profundamente equivocado. De hecho, la violencia se puede considerar como un hecho prepolítico, un acto de debilidad, que emplean para imponerse precisamente los que no poseen la legitimidad del poder.

En este punto, cabría preguntarle a Arendt cómo pueden tener estabilidad las diferentes estructuras políticas, si únicamente las fiamos a la azarosa interacción personal. La respuesta se nos ofrece a través del concepto de autoridad. Inspirándose en la *auctoritas* romana, Arendt entiende la autoridad como un modo de poder que respeta a todos y es respetado por todos, un poder que se ejerce sin violencia.

El modo de entender la política que más se aproximaría a la concepción de Arendt sería la república con un sistema federal. Esta república, inspirada en la *polis* griega, se desarrollaría mediante la acción y la palabra. Su poder comenzaría desde la base de los consejos de niveles primarios, como el vecindario o la ciudad, y se elevarían hasta el consejo superior, que abarcaría la nación o el mundo. La política nacería en esas conversaciones de los consejos y allí se elegirían los portavoces que mejor pudiesen expresar las ideas de ese consejo en un consejo superior. Nunca debería olvidarse que la fuente del poder dependería de la vitalidad y la sinceridad en el interés por los asuntos públicos, y los portavoces sólo tendrían sentido en la medida en que expresan lo que en su consejo se ha tratado. Arendt apostaría por un sistema federal, en el que el poder se equilibre horizontalmente entre las diferentes federaciones, es un poder que no es ejercido ni desde arriba ni desde abajo.

Los momentos históricos de gran relevancia política en los que Arendt fija su atención son las revoluciones. Pues tras cada revolución se observa con claridad cómo se hace política, cómo se sientan las personas y construyen algo nuevo mediante sus acciones y sus diálogos. En su libro *On Revolution* establece una acertada comparativa entre dos revoluciones paradigmáticas: la revolución francesa y la americana. Cada revolución posibilita un espacio de libertad política y una búsqueda del bienestar público. El gran error de la revolución francesa, en opinión de Arendt, fue olvidar ese espacio político para centrarse únicamente en el bienestar público. De este modo, no constituyó ningún espacio político verdadero y por eso pudo apropiarse de la nueva república francesa una fuerza, como la napoleónica, que la instrumentalizó. La revolución americana, sin embargo, sí consiguió, además del bienestar ciudadano, dotarse de una constitución que posibilitase e hiciese perdurar ese espacio político, y esto propició el amplio desarrollo de los Estados Unidos de América.

La libertad, junto con la pluralidad, constituye otro de los grandes temas políticos de Arendt. Dedicó a ello un ensayo completo titulado *¿Qué es la libertad?* En él se conjugan todas las líneas maestras del pensamiento de nuestra autora, puesto que sitúa a la libertad en el campo de la política y le otorga el honor de ser la aplicación más genuina de la acción. La libertad, en opinión de Arendt, ha sufrido un proceso de interiorización a lo largo de la historia del pensamiento. Se ha entendido que un pensador era más libre cuanto más se

retiraba de la vida pública y se prodigaba en su libertad de pensamiento o en su libertad interior. Una vez más, Arendt combatirá esta visión reducida de la libertad, negando que sea un asunto exclusivo de la voluntad, del intelecto o del libre arbitrio. Mostrará la libertad como un ejercicio en común con las otras personas que actúan políticamente. La concepción de Arendt se acerca más a lo que habitualmente entendemos como libertad en sentido positivo, como autorrealización mediante la acción. Por el contrario, la libertad negativa, entendida como ausencia de coacción, será, en su opinión, una versión descafeinada de la libertad.

Como conclusiones críticas al pensamiento de Arendt desearía proponer unos interrogantes que tendrían difícil acomodo en la obra arendtiana. Nos podríamos cuestionar, en este sentido, si la acción se nos presenta como una condición prácticamente connatural a todas las personas. Podemos observar que no todo el mundo está interesado en participar en los asuntos públicos o implicarse en la misma medida. Los motivos personales pueden ser diversos: de un lado, existen personas con otro tipo de vocaciones vitales que los absorben, desde un artista a un monje de clausura; asimismo, dado que la vida humana es finita, cómo dedicarse a la acción si tus condiciones socioeconómicas te obligan a dedicarte casi por entero a la búsqueda de trabajo y de sustento vital.

En otro orden, habría que cuestionarse la operatividad de una república sustentada únicamente por la acción de consejos de participantes políticos y no por representantes más o menos permanentes de la soberanía popular. Parece que todo el sostenimiento del cuerpo político podría en ocasiones ser azaroso e inestable. Unido a esto, hay que señalar que si se destierra todo uso, legítimo o no, de la violencia cómo podría una república perdurar si es atacada. Del mismo modo, se podría apuntar como un tanto contradictorio que Arendt fije su atención en los momentos revolucionarios, como momentos en los que se desarrolla con claridad la acción, cuando es conocido que las revoluciones suelen tener en su origen algunas implicaciones con la violencia. Estos y otros muchos interrogantes podrían ser debatidos a partir del pensamiento de Arendt, cuya obra presenta una vigente y fecunda fuente de entendimiento de la acción política contemporánea, de la historia y del ser humano.

VI. BIBLIOGRAFÍA

VI.1. Bibliografía de Hannah Arendt

- Arendt, H, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997. (Traducción: Rosa Sala Carbó)
- Arendt, H, *Bertolt Brecht, Hermann Broch, Rosa Luxemburgo*, Barcelona, Anagrama, 1971.
- Arendt, H, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003. (Traducción: Carmen Corral)
- Arendt, H, *Crisis de la República*, Editorial Taurus, Madrid, 1998. (Traducción: Guillermo Solana)
- Arendt, H, *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995. (Traducción: Fina Birulés)
- Arendt, H, *Eichmann en Jerusalén*, Lumen, Barcelona, 2000. (Traducción: Carlos Ribalta)
- Arendt, H, *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid, 2001. (Traducción: Agustín Serrano de Haro)
- Arendt, H, *Ensayos de comprensión. 1930-1954*, Caparrós Editores, Madrid, 2005. (Traducción: Agustín Serrano de Haro, Gaizka Larrañaga y Alfredo Serrano de Haro)
- Arendt, H, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona, 1996. (Traducción: Ana Poljak)
- Arendt, H, *Filosofía y política. El existencialismo y Heidegger*, Bilbao, Besataria Asociación cultural, 1996.

- Arendt, H, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 2001.
(Traducción: Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro)
- Arendt, H, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993. (Traducción: Ramón Gil Novales)
- Arendt, H., *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona, 2008.
(Traducción: Eduardo Cañas).
- Arendt, H, *La tradición oculta*, Paidós, Barcelona, 2004. (Traducción: R. S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez).
- Arendt, H, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002. (Traducción: Carmen Corral y Fina Birulés)
- Arendt, H, *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, Trotta, Madrid, 2010. (Traducción: Manuel Abella y José Luis López de Lizaga)
- Arendt, H, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 2004.
(Traducción: Guillermo Solana)
- Arendt, H, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Lumen, Barcelona, 2000. (Traducción: Daniel Najmías)
- Arendt, H, *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007.
(Traducción: Miguel Candel)
- Arendt, H, *Sobre la Revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.
(Traducción: Pedro Bravo)
- Arendt, H, *The Promise of Politics*, Schocken Books, New York, 2005.
- Arendt, H, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Paidós, Barcelona, 2005. (Traducción: Miguel Candel)

- Arendt, H., “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought” en *Social Research*, vol. 69, nº 2, Summer, 2002.
- Arendt, H., “Philosophy and Politics” en *Social Research*, vol. 57, nº 1, Spring, 1990.
- Arendt, H., *Diario filosófico*, 2 Vols. Herder Barcelona, 2006. (Traducción: Raúl Gabás)
- Arendt, H., *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy 1949-1975*, Editorial Lumen, Barcelona, 1999. (Traducción: Ana María Becciu)
- Arendt, H., *Escritos judíos*, Paidós, Barcelona, 2009.
- Arendt, H., *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Encuentro, Madrid, 2007. (Traducción: Agustín Serrano de Haro)
- Arendt, H., *Sobre la violencia*, Alianza Editorial, Madrid, 2005. (Traducción: Guillermo Solana)
- Arendt, H., *Tiempos presentes*, Gedisa, Barcelona, 2006. (Traducción: R. S. Carbó)
- Arendt, Hannah–Heidegger, Martin. *Correspondencia 1925-1975*. Editorial Herder. Barcelona. 2000. (Traducción: Úrsula Ludz)

VI.2. Bibliografía sobre Hannah Arendt

- Adler, L., *Hannah Arendt*, Destino, Barcelona, 2006. (Traducción: Isabel Margelí).
- Bárcena, F., “Hannah Arendt: una poética de la natalidad” en *Daímon. Revista de Filosofía*, nº 26 (2002/2), pp. 107-123.
- Bárcena, F., *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Herder, Barcelona, 2006.
- Barley, D., *Hanna Arendt, Einführung in ihr Werk*, Alber, Munich/Friburgo, 1990.
- Benhabib, S., *El reluctant modernismo de Hannah Arendt. El diálogo con Martin Heidegger*, Epistema, Valencia, 1996. (Traducción: Francisco Colom)
- Binaburo, J.A. y Echeverría, X., (comp.), *Pensando la violencia. Desde Walter Benjamin, Hannah Arendt, René Girard y Paul Ricoeur*, Madrid, Proyectos y Producciones Editoriales Cyan, 1994.
- Birmajer, M., “Archivo Arendt”, en *La ilustración liberal*, núm. 27, Madrid, primavera, 2006, pp. 69-86.
- Birulés, F. y Cruz, M. (Comp.), *En torno a Hannah Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.
- Birulés, F. (Comp.), *Hannah Arendt, El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- Birulés, F., *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007.

- Brunkhorst, H., *El legado filosófico de Hannah Arendt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006. (Traducción: Manuel Abella y José Luis López de Lizaga)
- Campillo, A., “Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt”, *Daímon. Revista de Filosofía*, nº 26, (2002/2), pp. 159-186.
- Campillo, N., “Comprensión y juicio en Hannah Arendt”, *Daímon. Revista de Filosofía*, nº 26, (2002/2), pp. 125-140.
- Canovan, M., *A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Connolly, W., *The Terms of Political Discourse*, Princeton University Press, Princeton, 1974.
- Cruz, M. (Comp.), *El siglo de Hannah Arendt*, Paidós, Barcelona, 2006.
- Dunne, J., *Back to the Rouge Ground: 'Phronesis' and 'Techne' in Modern Philosophy and in Aristotle*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1993.
- Esposito, R., *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Paidós, Barcelona, 1999. (Traducción: Rosa Rius Gatell)
- Ettinger, E., *Hannah Arendt y Martin Heidegger*, Tusquets, Barcelona, 1996. (Traducción: Daniel Najmías)
- Finn, B., *Hannah Arendt. A Critical Introduction*, Pluto Press, Londres, 2011.
- Flores D'Arcais, P., *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, Tecnos, Madrid, 1996. (Traducción: César Cansino)

- Forti, S., *La vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Cátedra, Madrid, 2001. (Traducción: Irene Romera y Miguel Ángel Vega)
- Garner, Reuben: *The Realm of Humanitas, responses to the Writings of Hannah Arendt*, Peter Lang Publishing Incorporated, 1990.
- Gutiérrez de Cabiedes, T., *El hechizo de la comprensión. Vida y obra de Hannah Arendt*, Encuentro, Madrid, 2009.
- Habermas, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Barcelona, 2000. (Traducción: Manuel Jiménez Redondo).
- Habermas, J, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid, 2002. (Traducción: Salvador Mas y Carlos Moya)
- Heller, Á., “An Imaginary Preface to the 1984 edition of Hannah Arendt’s *The Origins of Totalitarianism*”, en *The Public Real: Essays on discourse Types in Political Philosophy*, R. Schürmann (ed.), Albany, State University of New York Press, 1989.
- Heller, Á., “Hannah Arendt’s on the Vita Contemplativa” en Á. Heller y F. Fehér, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, New Brunswick-Londres, Transaction Pub., 1991, pp. 427-442.
- Heller, Á., “La decisión, cuestión de voluntad o de elección”, *Zona abierta*, núm. 53, 1989, pp. 149-161.
- Hilb, C., (COMP.), *El resplandor de lo público en torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, 1994.
- Higuero, F. J., “La construcción del principio de natividad en el pensamiento de Hannah Arendt”, *Convivium*, núm. 15 (2002), pp. 143-159.

- Hull, M., *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, RoutledgeCurzon, New York, 2002.
- Jacobitti, S. D., “Hannah Arendt and the Will”, *Political Theory*, 1988, XVI, núm. 1, pp. 53-76.
- Judt, Tony, *Sobre el olvidado siglo XX*, Taurus, 2008. (Traducción: Belén Urrutia)
- Kalyvas, A., *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, Nueva York, Cambridge University Press, 2008.
- Kristeva, J., *El genio femenino, la vida, la locura y las palabras. I. Hannah Arendt*, Buenos Aires, Paidós, 2000. (Traducción: Jorge Piatigorsky)
- Lafer, C., *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Lasaga, J., “El modelo antropológico de Hannah Arendt. La condición del animal humano”, en *Modelos antropológicos del siglo XX*, Sellés, J. F. (Ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, Pamplona, 2003, p. 115-141.
- Lessnoff, M., *La filosofía política de siglo XX*, Akal, Madrid, 2001. (Traducción: Germán Cano)
- López, D. M., “Hannah Arendt y la crítica de la facultad de juzgar,” en *Tópicos*, número 008-009, Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe, Santa Fe, 2001, pp. 105-128.

- Mate, R. y Zamora, J. A., (eds.), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la constitución de occidente*, Antrophos, Barcelona, 2006.
- Miñón Sáenz, A.R., *El juicio en el pensamiento de Arendt*, Pasión por los libros, Alicante, 2011.
- Mundo, D., *Crítica apasionada. Una lectura introductoria de la obra de Hannah Arendt*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2003.
- Padial, J.J., “Hannah Arendt”, *Historia universal del pensamiento filosófico* V, A. Segura (dir.), Liber, Bilbao, 2007, pp. 235-242.
- Parekh, B., *Pensadores políticos contemporáneos*, Alianza Universidad, Madrid, 1986. (Traducción: Vicente Bordoy)
- Prinz, A., *La filosofía como comprensión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2002 (Traducción: María Belén Ibarra de Diego).
- Prior, Á., *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009.
- Prior, Á., “Historia de la voluntad y banalidad del mal”, *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXVI, 742 marzo-abril (2010), pp. 211-226.
- Rivera, A., “Crisis de la autoridad: sobre el concepto político de autoridad en Hannah Arendt” en *Daímon. Revista de Filosofía*, nº 26, (2002/2), pp. 87-106.
- Roiz, J., “Hannah Arendt como teórica de la política”, *Daímon. Revista de Filosofía*, nº 26, (2002/2), pp. 141-157.
- Roiz, J., *La teoría política de Hannah Arendt (1906-1975)*, WP nº 208, Institut de Ciències Politiques i Socials, Barcelona, 2002.

- Sahuí Maldonado, A., “Hannah Arendt: espacio público y juicio reflexivo” en *Signos Filosóficos*, julio-diciembre, nº 008, México, 2002, pp. 241-263.
- Sánchez, C., *Hannah Arendt: el espacio de la política*, prólogo de J. Muguerza, Centro de estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2003.
- Serrano, E., *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt, la definición de lo político*, México, Interlínea, 1996.
- Serrano de Haro, A., “Fenomenología de la Historia y judaísmo (1919-1951)”, en *El Olivo* 40 (1994), pp. 97-112.
- Serrano de Haro, A., “Dos teorías de la acción a propósito de la idea de Europa”, en *La filosofía ante la encrucijada de la nueva Europa*, Idefonso Murillo (ed.). Madrid, Diálogo Filosófico/Nossa y J. Editores, 1995, pp. 423-430.
- Serrano de Haro, A., “Hannah Arendt y la cuestión del mal radical”, en *Diálogo filosófico* 36 (1996), pp. 421-430.
- Serrano de Haro, A., “Sobre la trivialidad del mal”, en *Letras de Deusto*, vol. 27, nº 74, Enero-marzo, 1997, pp. 25-43.
- Serrano de Haro, A., “Acotaciones a la correspondencia entre Gerschom Scholem y Hannah Arendt”, en *Raíces* 36 (1998), pp. 21-28.
- Serrano de Haro, A., “Fin de la Historia y comienzo de la política: de Havel a Arendt”, en *Revista Española de Teología* 59 (1999), pp. 85-102.
- Serrano de Haro, A., “Karl Jaspers y Hannah Arendt sobre el alcance de la responsabilidad humana”, en *El Olivo*, 51-52 (2000), pp. 143-159.
- Serrano de Haro, A., “Totalitarismo y filosofía”, en *Isegoría*, 23 (2000) pp. 91-116.

- Serrano de Haro, A., “Hannah Arendt y la equivocidad de la Historia” en *Fenomenología e Historia*, UNED, Madrid, 2003.
- Serrano de Haro, A., “La Epístola a los Romanos según Arendt”, en Mate. R. y Zamora, J. A. (eds.) *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la constitución de occidente*, Antrophos, Barcelona, 2006.
- Serrano de Haro, A., “Hannah Arendt y la precariedad insuperable de la acción”, en García, J. J. y Rodríguez, R., (eds.) *Cómo se comenta un texto filosófico*, Editorial Síntesis, 2007, Madrid, pp. 189-199.
- Serrano de Haro, A., “Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt”, en *Investigaciones fenomenológicas 6*, 2010.
- Ujaldón, E., “Hannah Arendt, lectora de Kant: una crítica smithiana”, en *Daímon. Revista de Filosofía*, nº 33, 2004, pp.164-174.
- VV. AA., *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Sequitur, Madrid, 2001.
- Villa, D., *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 1996.
- Villa, D., *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, Princeton, 1999.
- Villa, D., *The Cambridge Companion of Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Voegelin, E., “Acerca de *Los orígenes del totalitarismos*”, en *Claves*, nº 124, julio-agosto, 2004, Madrid, pp. 4-8. (Traducción: Agustín Serrano de Haro)
- Voegelin, E., “Observación conclusiva”, en *Claves*, nº 124, julio-agosto, 2004, Madrid, p. 11. (Traducción: Agustín Serrano de Haro)

- Voegelin, E., *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, Katz Editores, Buenos Aires, 2006. (Traducción: Joaquín Urarburu)
- Voegelin, E., *Ciencia, Política y Gnosticismo*, Rialp, Madrid, 1974.
- Williams, G. (Editor.), *Hannah Arendt: Critical Assessment of Leading Political Philosophers*, four volumes, Routledge, London, 2006.
- Wolin, R., *Los hijos de Heidegger*, Cátedra. Madrid, 2003. (Traducción: María Codor)
- Volpi, Franco, “Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”, *Anuario Filosófico*, 1999 (32), Pamplona, pp. 317-344.
- Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt. Una biografía*, Paidós, Barcelona, 2006. (Traducción: Manuel Lloris Valdés)

VI.3. Bibliografía complementaria

- Adorno, Th.W., *Disputa del positivismo lógico*, Grijalbo, Barcelona, 1973.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985. (Traducción: María Araujo y Julián Marías)
- Aristóteles, *Metafísica*. Edición trilingüe, Gredos, Madrid, 1982. (Traducción: Valentín García Yebra)
- Aristóteles, *Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983. (Traducción: María Araujo y Julián Marías)
- Aubenque, P., *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999. (Traducción: M^a José Torres Gómez-Pallete)
- Bastons, M., *La inteligencia práctica. La filosofía de la acción en Aristóteles*, Prohom Edicions, Barcelona, 2003.
- Badillo, P., *Fundamentos de filosofía política*, Tecnos, Madrid, 1998.
- Bell, D., *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Alianza Universidad, Madrid, 1986. (Traducción: Raúl García y Eugenio Gallego)
- Berlin, I., “Two Concepts of Liberty”, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1958.
- Burleigh, M., *El Tercer Reich. Una nueva historia*, Taurus, Madrid, 2002. (Traducción: José Manuel Álvarez Flórez)
- Burleigh, M., *Poder terrenal. Religión y política en Europa*, Taurus, Madrid, 2005. (Traducción: José Manuel Álvarez Flórez)
- Burleigh, M., *Causas sagradas. Religión y política en Europa*, Taurus, Madrid, 2006. (Traducción: José Manuel Álvarez Flórez)

- Calvo, T., *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995.
- Cammilleri, R., *Los monstruos de la razón. Viaje por los delirios de utopista y revolucionarios*, Homo Legens, Madrid, 2007. (Traducción: Joaquín Campillo)
- Chalmeta, G., *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, Eunsa, Pamplona, 2002.
- Colomer, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Vol. I-III, Herder, Barcelona, 1988.
- Cotta, S., *Las raíces de la violencia*, Eunsa, Pamplona, 1987.
- Coulanges, F. de, *La ciudad antigua*, Edaf, Madrid, 2001, (Traducción: Alberto Fano)
- Cruz, A., *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Eunsa, Pamplona, 1999.
- Dostoievski, F., *Crimen y castigo*, Cátedra, Madrid, 1999. (Traducción: Isabel Vicente)
- Ferrer, U., *Conocer y actuar. Dimensiones fenomenológica, ética y política*, San Esteban, Salamanca, 1992.
- Ferrer, U., *Filosofía Moral*, Universidad de Murcia, 1997.
- Ferrer, U., *¿Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid, 2002.
- Ferrer, U., “Opinión pública y poder político: análisis habermasiano y réplicas”, *El vuelo de Ícaro*, Nº 2-3 (2001-2002), pp. 479-496.
- Ferrer, U., “La verdad práctica en la acción política”, *Empresas políticas*, nº 2, 2003/2, pp. 67-80.

- Ferrer, U., “Posthumanismo y dignidad de la especie humana”, *Bioteología y Posthumanismo*, Ballesteros, J, Fernández, E (eds.), Thomson/Aranzadi, Pamplona, 2007, pp. 153-170.
- Ferrer, U., “Max Weber”, *Historia universal del Pensamiento Filosófico*, Segura. E (dtor), Vol. V, Liber, Bilbao, 2007, pp. 813-826.
- Fioravanti, M., *Constitución*, Trotta, Madrid, 2001. (Traducción: Manuel Martínez Neira)
- Forti, S., *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*, Herder, Barcelona, 2008. (Traducción: María Pons Irazazábal)
- Gadamer, H-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1988. (Traducción: Ana Apud Aparicio y Rafael de Agapito)
- Gilson, E., *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*, Rialp, Madrid, 1965, (Traducción: Antonia García Sánchez)
- Gray, J., *Misa Negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*, Paidós, Barcelona, 2008. (Traducción: Albino Santos Mosquera)
- Glover, J., *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2001. (Traducción: Marco Aurelio Galmarini)
- Goethe, J., *Fausto*, Cátedra, Madrid, 1987. (Traducción: José Roviralta)
- Grossman, V., *Vida y destino*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2007. (Traducción: Marta Rebón)
- Havel, V., *El poder de los sin poder*, Encuentro, Madrid, 1997.
- Hayek F. *Camino de servidumbre*, Alianza Editorial, Madrid, 1990. (Traducción: José Vergara)

- Hayek, F., *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*, Unión Editorial, Madrid, 1997. (Traducción: Luis Reig Albiol)
- Heater, D., *Ciudadanía. Una breve historia*, Alianza, 2007.
- Herodoto, *Historia*, 5 vols, Gredos, Madrid, 2008.
- Jahanbegloo, R., *Conversations with Isaiah Berlin*, Halan Published, 1992.
- Kant, I., *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid, 2005. (Traducción: VV. TT.)
- Koehn, B., *La resistencia alemana contra Hitler 1933-1945*, Alianza, Madrid, 2005. (Traducción: Florencia Peyrou Tubert)
- LATOUR, B., *Ciencia en acción: cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*, Labor, Barcelona, 1992.
- Lenin, V. I., *El Estado y la revolución*, Alianza, Madrid, 2006.
- López Cambroner, M., *¿Quién decide el destino de los hombres? Invitación a la lectura de Vida y destino de Vasili Grossman*, Editorial Encuentro, Madrid, 2008.
- Löwith, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Visor, Madrid, 1992. (Traducción: Andreas Lotha)
- Llano, A., *La nueva sensibilidad*, Espasa-Calpe, Madrid, 1988.
- Llano, A., *El humanismo cívico*, Ariel, Barcelona, 1999.
- MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987.
- Mises, L., *Liberalismo*, Unión Editorial, Madrid, 2005. (Traducción: Joaquín Reig Albiol)
- Molina, J., *Julien Freund. Lo político y la política*, Sequitur, Madrid, 2000.

- Molina, J, Giraldo, J. (eds.), *Carl Schmidt: derecho, política y grandes espacios*, Fondo Editor Universitario EAFIT, Medellín, 2008.
- Orwell, G., *Rebelión en la granja*, Destino, Barcelona, 2000. (Traducción: Rafael Abella)
- Payne, S. G., *La Europa revolucionaria. Las guerras civiles que marcaron el siglo XX*, Temas de hoy, Madrid, 2011. (Traducción: Jesús Cuéllar)
- Pirenne, H., *Las ciudades en la Edad Media*, Alianza Editorial, Madrid, 1985. (Traducción: Francisco Calvo)
- Platón, *Diálogos*, Vol. I-IX, Gredos.
- Rayfield, D., *Stalin y los verdugos*, Taurus, Madrid, 2003. (Traducción: Amando Diéguez Rodríguez y Miguel Martínez-Lage)
- Ricoeur, P, *Tiempo y narración I*, Siglo XXI, Madrid, 1995.
- Riesmann, D, *La muchedumbre solitaria*, Paidós, Barcelona, 1981.
- Rodríguez Adrados, F., *La democracia ateniense*, Alianza Universidad, Madrid, 1988.
- Roiz, J., *El experimento moderno. Política y psicología al final del siglo XX*, Trotta, Madrid, 1992.
- Sabine, G., *Historia de la teoría política*, FCE, Madrid, 2000.
- Saranyana, J-I., *La Filosofía Medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*, Eunsa, Pamplona, 2003.
- Solzhenitsyn, A., *Archipiélago Gulag*, Tusquets, vol. I-III, 2007. (Traducción: Joseph María Güel)
- Steiner, G., *Gramáticas de la creación*, Siruela, Madrid, 2001. (Traducción: Andoni Alonso y Carmen Galán Rodríguez)

- Taylor, CH., *Las fuentes de yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Von Wright, G.H., *Explicación y comprensión*, Alianza Ed., Madrid, 1978.
- VV. AA., *El libro negro del comunismo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1998.
- Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- Wolin, S.S., “Hannah Arendt and the Ordinance of Time”, *Social Research*, 44, verano 1977, pp.91-105.
- Wolin, S.S., “Hannah Arendt and the Political”, *Salmagundi*, 60, verano-otoño 1983, p.1-19; reedición en Garner, Reuben: *The Realm of Humanitas, responses to the Writings of Hannah Arendt*, Peter Lang Publishing Incorporated, 1990, pp.167-186.
- Wolin, S.S., *Política y perspectiva*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001.
(Traducción: Ariel Bignami)