

HANNAH ARENDT O EL VALOR DE PENSAR.

UNA INTRODUCCIÓN A SU OBRA

José Lasaga
Instituto Universitario Ortega Y Gasset

La corriente subterránea de la historia occidental ha llegado finalmente a la superficie y ha usurpado la dignidad de nuestra tradición. Esta es la realidad en la que vivimos. Y por ello son vanos todos los esfuerzos por escapar al horror del presente penetrando en la nostalgia de un pasado todavía intacto o en el olvido de un futuro mejor.

H. Arendt, Prólogo a OT, 1950

Apunte biográfico

Cuando se han cumplido cien años de su nacimiento (Hannover 1906; Nueva York, 1975) no hay exageración alguna en afirmar que Hannah Arendt se ha convertido en uno de los pensadores que mejor ha comprendido el siglo XX, a cuyos dramáticos avatares estuvo su vida sometida en su condición de judía alemana que tuvo que huir de su país natal.

Se formó en las universidades alemanas de Friburgo y Heidelberg. Fueron sus maestros Heidegger, Jaspers, el teólogo Bultmann y sus colegas Hans Jonas, Karl Löwitz, etc. Es sabido que, muy joven, fue amante de Martin Heidegger, con el que restableció el trato después de su vuelta a Europa en 1949; y que le unió una entrañable y duradera amistad con Karl Jaspers, director de sus tesis sobre el amor en San Agustín. En 1933 el nazismo la obligó a asumir su condición de judía y entró a colaborar con una organización sionista. Ello provocó su detención por la

Gestapo y su posterior exilio en París hasta 1941, desde donde emigra a Estados Unidos.

París seguía siendo la capital cultural de Occidente, la ciudad del cubismo y del surrealismo, el ámbito en que se movían los grandes creadores de la modernidad y a donde habían ido llegando los alemanes perseguidos por el nazismo, entre ellos los miembros del Instituto para la investigación social de Frankfurt, Horkheimer, Adorno y más tarde Benjamín. Era también la ciudad del exilio, éste más dorado, de la generación perdida de escritores norteamericanos: Hemingway, Gertrude Stein, etc. Arendt entró en contacto con intelectuales franceses como Alexander Koyré lo que favoreció que conociera a autores de la talla de Kojève, Bataille o Camus. De éste, quien probablemente era al que más apreciaba, le escribió a Jaspers en 1946: “Es un nuevo tipo de persona, alguien que sencillamente y sin nacionalismo europeo alguno, es un europeo”¹ Después de la invasión de Francia se estableció en Montauban, en donde coincidió con un Manuel Azaña muy próximo ya a su muerte. Mientras el mundo se derrumbaba a su alrededor ella leía, ensimismada, a Marx (por las mañanas) y a Simenon (por la noches), y discutía de política con su reciente segundo marido, el antiguo comunista Ernst Blücher, activo durante la República de Weimar. Atraviesa España para embarcar en Lisboa. Entra en Cataluña por Port Bou, haciendo una ruta semejante a la de su amigo Walter Benjamin, con quien había estado poco antes de que éste hallara su trágico final en la frontera española, al suicidarse por serle denegada la entrada. Es un dato poco conocido que en uno de sus últi-

¹ En *Hannah Arendt*, E. Young-Bruehl, Valencia, ed. Alfons el Magnànim, 1993 p. 283. (Citaremos por *Biografía*). De aquellos años viene el interés de Arendt por la filosofía francesa que la llevó a escribir dos amplios ensayos, “¿Qué es la filosofía de la existencia?” y “Existencialismo francés” ambos de 1946. Traducidos en *Ensayos de comprensión*, Madrid, Caparrós ed., 2005, pp 233 y ss.

mos encuentros Benjamin confió a Arendt su manuscrito “Tesis sobre filosofía de la historia”².

Conoció una fama puntual a raíz de la publicación en la revista *New Yorker* de las crónicas del juicio que el Estado de Israel instruyó contra Adolf Eichmann, previamente secuestrado en Buenos Aires. La objetividad, distancia irónica, ausencia de tópicos sentimentales con que trató el proceso y los asuntos subyacentes provocaron un cierto escándalo en los lectores judíos, especialmente en los cercanos al sionismo. Lo más grave es que le costó algunas de sus más firmes amistades.

Cuando apareció el libro que reunía las crónicas, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Arendt era ya una reputada investigadora, profesora de la prestigiosa *New School for Social Research*, que había publicado algunos de sus libros como *Los orígenes del totalitarismo* (1951), obra que concibió e inició en cuanto se enteró de lo que estaba pasando en la Alemania nazi. “Lo decisivo –afirma en una entrevista– fue el día en que supimos de Auschwitz”³, en 1943. Ella misma reconoce que ese acontecimiento divide en dos su biografía. Al libro ya citado seguirán *La condición humana* (1958), *Sobre la revolución* (1965), *Hombres en tiempos de oscuridad* (1968) y *Crisis de la República* (1972), el último libro publicado por la propia Arendt. Póstumamente apareció *La vida del espíritu* (1978), editado por su amiga y albacea Mary McCarthy y la colección *Ensayos de comprensión (1930-1945)*, el último libro que ha

² Cf. *Biografía*, p. 216. Arendt escribió mucho después un ensayo sobre el amigo muerto, “Walter Benjamin, 1892-1940”, en *Hombres en tiempos de oscuridad*. La primera edición completa es de 2001 (Barcelona, Gedisa). La misma editorial había publicado el libro a falta de varios capítulos, entre ellos el dedicado al papa Roncalli.

³ “¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gaus”. Emitida por la TV de Alemania Occidental el 28 de octubre de 1964. En *Ensayos de comprensión*, op. cit., p. 30.

sido vertido al castellano, excepción hecha del muy reciente *Diario filosófico (1950-1973)*.

Sin restar valor o méritos al resto de sus libros, considero que *Los orígenes del totalitarismo* es su trabajo más importante entre otras cosas porque contiene las claves para comprender su obra como un conjunto sistematizado en torno a ciertos problemas –antes que por sus respuestas– cuyo núcleo estaría en la condición humana amenazada por la configuración totalitaria del poder político, fruto de la crisis de la Modernidad. A pesar de ser una obra plural, hay un centro de la reflexión arendtiana. Lo describiría como ocupado por la tarea de estudiar el eclipse de la acción humana, después de que la política estuviera a punto de recuperar la antigua grandeza que tuvo en la Polis griega o en la República romana, en el siglo XVIII, cuando el proceso de secularización había hecho que de nuevo los hombres se sintieran a gusto en el mundo. Sin embargo, eso no ocurrió. Triunfó una visión de la vida dominada por los procesos de consumo lo que trajo consigo el desorden de los quehaceres humanos y la destrucción de los espacios mundanos que esas mismas actividades contribuyen a edificar. La solidez del mundo artesanal y el espacio de la plaza pública, donde los hombres se reúnen para discutir y tomar decisiones han sido absorbidos por el ámbito del hogar y de lo familiar –la esfera de lo privado– en donde sólo es relevante la necesidad biológica y los esfuerzos cíclicos e interminables de producir para consumir. La vida humana reducida a bienestar, el olvido del sentido de la libertad efectiva, el error idealista de que la historia de los acontecimientos humanos tiene un sentido trascendente al propio quehacer humano, las complejas relaciones entre filosofía y política, la incapacidad de la primera para aprehender en sus categorías la aparición de las nuevas formas sociales que emergieron con el imperialismo y la sociedad de

masas, son algunas de las tramas que componen la urdimbre del pensamiento de Hannah Arendt.

Como es sabido, Arendt se formó en la tradición filosófica alemana. Fue precisamente el surgimiento del totalitarismo y la incapacidad –más aún, indefensión– en que se hallaron los filósofos frente a los acontecimientos, porque sus categorías de análisis no servían para comprender lo que estaba sucediendo, lo que hizo nacer en ella esa característica desconfianza hacia la filosofía que se refleja en muchas de sus declaraciones. Aunque fue lo suficientemente perspicaz y honrada como para advertir que el fenómeno no terminaría por volverse transparente a base de análisis históricos, políticos, sociológicos o económicos; en el mejor de los casos, bastarían para *explicarlo*⁴, pero no para *comprenderlo*. El todo era más que la suma de las partes. De ahí que sostenga con escasa fortuna ante los científicos sociales que se trata de una Gestalt, de una totalidad que hay que comprender en su “diferencia específica” frente a otros fenómenos concomitantes, como la tiranía o las dictaduras militares. Era cuestión de tiempo que Arendt se diera cuenta de que tenía que remontar hacia el sentido ontológico del totalitarismo si quería comprenderlo verdaderamente.

⁴ La razón humana solo puede explicar lo que considera posible. La acción es uno de los campos en donde la prelación lógica entre posible y real no se cumple de acuerdo con la regla clásica de que para que algo sea real tiene que ser primero posible. Pero en la historia, lo imposible, en ocasiones, sucede. La incredulidad que despertó la “solución final” nazi sirve de ilustración porque el proyecto de exterminar a millones de seres humanos es literalmente increíble, aunque esté escrito en el libro que el líder máximo redactó para dar a conocer su programa a las masas. Y es que ciertas cosas que no habían pasado nunca eran, de entrada “imposibles”; de hecho, primero, fueron “reales” y tan sólo luego y, con dificultad, posibles. Prueba de ello es que el sentido común consideraba espontáneamente que era imposible que “eso” hubiera pasado, y más en la civilizada Alemania... en pleno siglo XX.

El secreto del estilo de pensar Hannah Arendt reside, a mi juicio, en una virtud preintelectual. Por supuesto que hay que dar por descontada la envidiable formación con sus maestros alemanes y el ambiente de alta cultura en que se desarrolló su vida en París, New York y Chicago. Pero eso no explica la riqueza de su obra. El secreto está, a mi juicio, en una virtud que no suele asociarse con la creación teórica. Me refiero a la valentía⁵. Platón y Kant⁶ sí vieron que el valor es condición para pensar la

⁵ La valentía como virtud relacionada con el pensamiento remite no tanto al sentido usual del término, cuando denota capacidad para arriesgarse y sobreponerse a la adversidad, como la de darse la libertad de explorar temas consagrados desde puntos de vista inéditos. Remite a la postura de desafío de los lugares comunes santificados por la autoridad y la certeza subjetiva del lugar común y del gran número. También alude al sentido del esfuerzo que es necesario asumir para seguir al pensamiento allá donde nos lleve y aceptar la exigencia de soledad que suele conllevar el acto de pensar. Arendt terminó por pensar que pensar era otra forma de acción.

⁶ En el *Menon* (81 d-e) y en un momento harto solemne, cuando Platón contesta por boca de Sócrates al argumento erístico que su joven interlocutor le acaba de plantear –lugar común del escepticismo sofista–, se alude al valor como condición del conocimiento: “Pues siendo toda la naturaleza congénere y habiéndolo aprendido el alma todas las cosas, nada impide que el que recuerda una sola cosa (...) encuentre todas las demás si es valiente y no se cansa de buscar” (Tr. de Miguel García-Baró, Madrid, Mare Nostrum, 1999, p. 42). A continuación, el texto matiza que la valentía se relaciona no tanto con el *timós* que es la virtud esencial de los guardianes como con el esfuerzo, la lucha contra la indolencia y la pereza: “Así que no hay que dejarse convencer por ese discurso de disputa, pues nos haría perezosos, y a quienes les gusta oírlo es a los hombres débiles...” (Ibid.) Y es ese matiz el que establece el vínculo entre la valentía platónica elogiada en el *Menon* y la definición que Kant ofrece de Ilustración, sintetizada en el famoso imperativo. “atrévete a pensar” y que afirma que es Ilustración “la liberación del hombre de su culpable incapacidad”. Esa “culpable incapacidad” se originaría en la pereza y la cobardía inherentes a no asumir la obligación que nos impone la misma naturaleza al concedernos la capacidad de pensar: “Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de *decisión* y *valor* para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro”. “¿Qué es la Ilustración?” (1784), en *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1979, Tr. de Eugenio Ímaz, p. 25. Cursiva añadida. La insistencia kantiana en la valentía se puede interpretar desde la primacía de la razón práctica sobre la teórica, pero también desde la experiencia del profesor que advertía en el plano de la experiencia cotidiana que tener dotes y servirse de ellas

verdad. Arendt tuvo esa virtud y *ex abundantia*. La practicó en su vida privada y pública. Se atrevió a pensar lo que las imposiciones sociales o académicas no consideraban “adecuado”. Ejerció esa esencial libertad de reflexión frente a los nazis y frente a sus amigos alemanes, algunos de los cuales no supieron estar a la altura de las circunstancias; frente a los conservadores norteamericanos en los años del senador MacCarty y en la guerra del Vietnam, pero también levantó su voz contra los progresistas de izquierda que pusieron el grito en el cielo cuando identificó el marxismo soviético con la configuración totalitaria de Estado, semejante, por tanto, al nazismo; polemizó con el feminismo y rechazó los movimientos estudiantiles que paralizaron los *campus* universitarios en los sesenta.

Cuando le preguntaron que si era conservadora o liberal respondió que no pertenecía a ningún grupo Y para transmitir la confusión que su independencia solía provocar contó que en cierta ocasión un editor de una revista que revisaba uno de sus artículos le comentó a un compañero: “Dios mío, ¡ni siquiera cree en el progreso!”. Pero sí creía en otras cosas, como en la libertad radical, a la vez hermosa y terrible: frente a Heidegger, descubrió que lo decisivo para los hombres no es la muerte sino el hecho de nacer, porque cada humano es único, irrumpe en el mundo con la promesa de comenzar algo nuevo.

Los grandes libros de Arendt

La obra de Arendt presenta un marcado carácter unitario por el hecho de haber crecido en torno a un tema, que se podría enunciar de varias maneras: el origen de su obra está sin duda en la cuestión política del totalitarismo y en sus implicaciones metafísicas. Puesto que la política es

son cosas no conectadas, y que pensar por propia cuenta no sólo entraña riesgos sino que es infrecuente.

una realidad humana, más concretamente la realidad humana que obedece a las capacidades de la acción y el discurso, también cabe describir su obra como configurada a partir de la pregunta por la acción humana, la *vita activa* y sus quehaceres. En cualquier caso, pocas veces se encuentra una obra que, tras un aparente desorden, resulta bien ordenada en torno a sus grandes motivos temáticos.

Los orígenes del totalitarismo (1951)⁷, la extensa, compleja e inclasificable primera obra madura de Arendt, escrita íntegramente en los EEUU es la respuesta personal a los acontecimientos que se desataron sobre el mundo desde 1933, que culminan en la irrupción de un *novum* en el orden político mundial: el fenómeno de las formaciones políticas totalitarias, cuya finalidad es la dominación absoluta del hombre. Comprender esta novedad es el reto a que responde el libro. El orden basado en la nación-estado y en las convenciones de la civilización europea había saltado por los aires, víctima de sus propias insuficiencias y errores⁸, por lo que se hacía necesario pensar un nuevo paradigma de espacio político, cosa que no se podía llevar a cabo sin comprender las razones de la caída del anterior. La cuestión judía y la cuestión política convergían en un mismo horizonte de problemas: la naturaleza del totalitarismo.

Comenzado en 1945, el título de un primer esquema, “Los elementos de la vergüenza: antisemitismo, imperialismo, racismo” informa no sólo sobre los fenómenos que Arendt se proponía investigar —aunque las no-

⁷ La fecha corresponde a la primera edición de la obra en inglés. Se tradujo al alemán en 1955. Hay edición española en Madrid, Taurus, 1974. Citaremos por las iniciales OT.

⁸ Estos se examinan en las dos primeras partes de OT, dedicadas a profundizar en el antisemitismo de la sociedad y el imperialismo como precedentes que coadyuvaban al “desorden” moral y cultural de la sociedad europea en la segunda mitad del siglo XIX y que Arendt sitúa en el origen del fenómeno totalitario.

ticias que fueron llegándole de Europa sobre “la solución final” del problema judío por parte de los nazis le hicieron reconsiderar la “última y decisiva parte del libro centrando su estudio en el fenómeno totalitario en sí mismo— sino también sobre la intención profunda del libro: un arreglo de cuentas con el siglo XIX, “el siglo burgués que había forjado los componentes que cristalizarían en el totalitarismo de Alemania”⁹ El análisis del totalitarismo, algo que habían hecho los hombres con su inteligencia y su voluntad, por monstruoso que fuera, planteaba muchas preguntas. En el prólogo que añadió a la tercera parte del libro, “Totalitarismo”, redactada en junio de 1966, observa que los años que siguieron al final de la Segunda Guerra Mundial y la consiguiente derrota del nazismo, fueron los primeros en que la historia dio suficiente respiro para analizar lo sucedido, «...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 sucedió? ¿Cómo ha podido suceder?*» (OT, p. 28).

El estudio no encaja en el marco del tratado histórico tradicional que maneja los hechos como si fueran «causas» explicativas, ni mucho menos en la especie de «historia de las ideas». Niega que haya hechos que expliquen hechos o que la historia sea un todo sobre el que se pueda establecer un orden categorial *a priori*. Por el contrario, ve la historia como un conjunto de sucesos aislados que permanecen mudos hasta que cristalizan en un acontecimiento azaroso y radicalmente contingente. Sólo

⁹ *Biografía* p. 261. La repulsa contra el siglo XIX, que Arendt compartió con otros pensadores de su misma generación como Ortega o Hermann Broch queda subrayada en el *motto* que eligió para la primera parte del libro, «Antisemitismo», del escritor francés Roger Martín du Gard: «Este es un siglo notable, que comenzó con la revolución y terminó con el ‘affaire’. Tal vez se le llame el siglo de los desperdicios». (OT, p. 45).

retrospectivamente, desde lo que acontece, puede contarse la historia que arroje luz sobre lo sucedido¹⁰.

Nadie previó el surgimiento del fenómeno totalitario, nadie pensó que Europa estaba ante un fenómeno social, político y hasta antropológico distinto. La tesis de Arendt es que las categorías políticas tradicionales, por ejemplo, «gobierno autoritario» o «dictadura», escapan al formato de sus redes¹¹. Que la ideología fuera utilizada no para manipular las conciencias, sino para destruirlas, o que por primera vez un sistema de dominación se basara exclusivamente en el terror, eran novedades que desafiaban el análisis. Así como la legalidad es la esencia de los gobiernos democráticos, así «el terror es la esencia de la dominación totalitaria» (OT, p.564). Y lo es porque el terror impide con toda eficacia que los hombres puedan confiar unos en otros y así actuar juntos. Es decir, el totalitarismo es el opuesto absoluto al espacio político configurado por el encuentro de hombres libres que discuten y toman decisiones sin servirse de otra forma de coacción que la persuasión de los argumentos. El complemento ideal del terror es, como se ha dicho, la ideología, cuya función en el régimen totalitario es la destrucción de la realidad y su sus-

¹⁰ Habida cuenta de que las filosofías de la historia desde Hegel, y antes, eran unánimemente deterministas, no deja de ser sorprendente que Arendt fuera capaz de pensar una idea tan nueva y tan distinta sobre la historia, subrayando la radical indeterminación en que ésta acontece, su contingencia, y hasta su irracionalidad: «Ninguna filosofía de la historia moderna consiguió hacer las paces con la tozudez intratable e irracional de la pura facticidad». «Verdad y política», en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 255. Pero por ello mismo, por escapar de una manera tan conspicua a la necesidad racional, es la historia «el único campo en el que los hombres son libres de verdad» (Ibid.)

¹¹ «Lo que en nuestro contexto resulta decisivo es que el gobierno totalitario resulta diferente de las dictaduras y tiranías; la capacidad de advertir esta diferencia no es en manera alguna una cuestión académica que pueda abandonarse confiadamente a los 'teóricos' porque la dominación total es la única forma de gobierno con la que no es posible la coexistencia». OT, p. 32, «Prólogo a la tercera parte: Totalitarismo» (1966).

titución por las ficciones del punto único que sirve para explicar el mundo en el sistema totalitario. En el caso del nazismo, es la idea de que la naturaleza produce razas superiores y en el del estalinismo, que la historia determina que ciertas clases sociales están condenadas por su avance. Terror e ideología se articulan así, haciendo posible lo imposible, el triunfo no-económico, no plausible del régimen totalitario, destruyendo lo específicamente humano: “De la misma manera que el terror, incluso en su forma pretotalitaria y simplemente tiránica, arruina todas las relaciones entre los hombres, así la auto-coacción del pensamiento ideológico arruina todas las relaciones con la realidad” (OT, p. 574). Esta pérdida de sentido de la realidad la cifra Arendt como destrucción de la capacidad para juzgar a partir de la tradicional distinción entre lo verdadero y lo falso, y de la incapacidad para tener experiencia esto es, para diferenciar entre hechos ocurridos y simples ficciones.

Lo específico del totalitarismo es la pretensión de rehacer la realidad y cambiar la naturaleza humana: «Presionando a los hombres unos contra otros, el terror total destruye el espacio entre ellos; en comparación con las condiciones existentes dentro de su anillo de hierro, incluso el desierto de la tiranía parece como una garantía de libertad en cuanto que todavía supone algún tipo de espacio». (OT, p. 565). Arendt nos aclara que ese espacio no es sólo el espacio simbólico (de lenguaje y objetos culturales compartidos) que hace posible el hecho material de que los hombres se encuentren, hablen, tomen decisiones y actúen, según su conocido análisis de la acción¹², sino que se refiere a la anulación material de un espacio físico y social, en cualquier caso, material, condición

¹² Véase *La condición humana*, en el capítulo dedicado al estudio de la acción § 28 y § 29, en donde expone lo que denomina «el espacio de aparición». Ed. española en Barcelona, Seix Barral, 1974. Hay una reedición con prólogo de Manuel Cruz en Barcelona, Paidós, 1993. Citamos por la primera edición, sirviéndonos de las siglas CH.

del movimiento, pre-condición a su vez de la más elemental forma de libertad. Se destruye así una de las dimensiones esenciales de la vida humana, al menos tal y como ha sido vivida por Europa desde Grecia y Roma. Por lo demás, rehacer la realidad es el secreto que descubre el líder totalitario: «todo es posible». Todo, incluso alterar la naturaleza humana: El sistema totalitario «junto con la espontaneidad, elimina la responsabilidad» (OT, p. 532). «Espontaneidad» es en el lenguaje de Arendt la libertad entendida *more kantiano*. Su destrucción implica abrogar la individualidad del hombre, «destruir el poder del hombre para comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos»; lo que queda son «fantasmales marionetas» que se comportan «como el perro de los experimentos de Paulov, que reaccionan todas con perfecta seguridad incluso cuando se dirigen hacia su propia muerte» (OT, p. 552). Esta conclusión, tan aparentemente exagerada, llamó la atención de algunos críticos. Voegelin encontró sorprendente que Arendt concluyera que el totalitarismo aspiraba a transformar la mismísima naturaleza humana, lo que en opinión del crítico era imposible, pues la esencia es, como sabemos desde Aristóteles, una realidad inmutable y trascendente a los individuos en los que encarna. Pero Arendt concluyó, no sin ironía, que quizá tuviera Voegelin razón y los movimientos totalitarios hubieran fracasado en su intento de alterarla. La utopía de «fabricar» el «hombre nuevo» no logró «transformar al hombre sino sólo destruirle»¹³.

La propia Arendt reconoció que su libro no contenía «las respuestas», pero sí creía que aportaba enfoques que facilitarían en el futuro la elaboración de éstas. El texto terminaba con una requisitoria contra la filosofía porque no se había ocupado nunca —o casi— del problema del

¹³ "Debate sobre el totalitarismo", H. Arendt, E. Voegelin, *Claves de la razón práctica*, Madrid, n.º 124, 2002, pp 4 – 11. Hay traducción de la réplica de Arendt en *Ensayos de comprensión*.

mal radical. Ahora, cuando emergía en la historia secular, no podía ser «pensado»¹⁴ ni comprendido ni superado u olvidado (no se puede superar lo que no se puede juzgar). Pero al menos Arendt describía un auténtico criterio político para la acción en un mundo donde el totalitarismo (bajo la variante estalinista-soviética) seguía vigente: «Una profunda mirada a la naturaleza del gobierno totalitario, guiada por nuestro temor a los campos de concentración, puede servirnos para devaluar todos los matices políticos trasnochados de la derecha y de la izquierda y, aparte y por encima de estos, introducir el criterio político más esencial para juzgar los acontecimientos de nuestro tiempo: ¿nos conducirá al gobierno totalitario o no nos conducirá?»¹⁵

Una de las insuficiencias más palpables de *Los orígenes del totalitarismo* residía en la desigualdad de tratamiento de las variantes nazi (basado en una ideología de la naturaleza: las leyes supuestamente científicas de la herencia racial) y soviética (en una ideología de la historia: el

¹⁴ Una de las cuestiones más interesantes que plantea Arendt es la de la relación entre el pensamiento de la gran tradición y la emergencia del totalitarismo. La cuestión, muy compleja de por sí, es tratada en dos planos: los «guardianes» de la tradición, las elites, no estuvieron, salvo excepciones contadas, a la altura de las circunstancias, «adaptándose» con inusitada rapidez a las exigencias del tiempo. Es más, sostiene que uno de los componentes esenciales para la emergencia del totalitarismo fue la alianza de la elite y el populacho —véase el apartado titulado así en OT, pp 408 y ss—. Pero al reflexionar sobre si el pensamiento de la gran tradición, las ideas mismas, llevaban la simiente del totalitarismo en su seno, rechazó tal posibilidad. No hay nada en el humanismo característico de la Modernidad que conduzca al totalitarismo, aunque fuera incapaz de predecirlo y, sobre todo, de enfrentarse a él. La conclusión a que llega Arendt es que los fenómenos emergentes en el siglo XX hacen de la tradición humanista algo obsoleto.

¹⁵ *Biografía*, pp. 275. Young-Bruehl señala que esta afirmación hay que enmarcarla en la profunda convicción de Arendt, quien, como testigo inmediato de los acontecimientos históricos, estaba convencida de que un mundo había perecido, por lo que, salvo catástrofe, otro tenía que emerger. Este otro mundo humano surgiría de lo que hay. Así, Arendt debía tener muy presentes las siguientes palabras de su maestro Jaspers: «Lo que ocurra hoy, tal vez fundará y establecerá un mundo algún día» (Op. cit., p. 276).

marxismo-leninismo)¹⁶. Este último, no sólo seguía activo, sino que su fuente ideológica se remontaba a una de las grandes tradiciones del pensamiento occidental: el marxismo. De ahí que se propusiera profundizar sus análisis escribiendo un libro sobre *Los elementos marxistas del totalitarismo*. Arendt pensaba dedicar al proyecto un par de años, pero éste se bifurcó y desdobló en varios caminos. Al menos en tres, de tal modo que el trabajo previsto no llegó a ver la luz, pero fue la matriz de tres libros que Arendt publicó entre 1958 y 1962, desplegándose en cada uno de ellos cuestiones apuntadas y no resueltas en su análisis del totalitarismo. En el primero de ellos, *La condición humana* (1958)¹⁷, Arendt analizaba la actividad humana específica de la que depende la vida política, en su relación con las otras dos formas de quehacer, la labor “de nuestro cuerpo” y el trabajo “de nuestras manos” que conforman la condición humana.

Toda la filosofía política clásica, desde Aristóteles y Maquiavelo hasta Kant y Tocqueville, había procedido de la misma manera: determinar la “naturaleza” humana y desde ahí, por procedimientos deductivos, establecer lo propio, lo característico de las formas humanas de vida. Arendt parte de un rechazo frontal de la tradición “naturalista” en antropología. En el mejor de los casos, si el hombre tuviera *una* naturaleza, ésta sólo sería cognoscible para un dios, nunca para el mismo hombre. Ni la intimidad del hombre ni lo que ocurre a su alrededor en el mundo es inmediatamente transparente o exhibe un sentido. La existencia misma de la

¹⁶ Aunque con variantes, los párrafos que siguen los he tomado de mi ensayo “El modelo antropológico de Hannah Arendt: la condición del animal humano”, en *Modelos antropológicos del siglo XX*, J.F. Sellés ed., Navarra, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos de anuario filosófico, 2004, pp 115-141.

poesía, del mito, en fin de la filosofía, es una prueba de que esa supuesta “naturaleza” se resiste al conocimiento objetivo.

Es preciso limitarse, plantea Arendt, fiel a una especie de empirismo fenomenológico, a lo que se presenta ante nosotros mismos: los fenómenos en que se despliega la vida humana, las actividades que el hombre realiza para sostenerse en el mundo. Para sistematizar tan fluida e inasible realidad, partió de la distinción aristotélica entre *vita activa* y *vita contemplativa*. La primera se despliega a su vez en tres tipos de actividades: la *labor*, el *trabajo* y la *acción* y son éstas porque cada una responde “a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra” (CH, p. 19). Esa fenomenología de la *vita activa* se llamó finalmente *La condición humana* (1958), título sugerido por su editor que se reveló muy apropiado¹⁸.

La segunda parte del libro¹⁹ contiene un análisis histórico de la Modernidad. Allí Arendt muestra cómo los despliegues económicos, sociales, culturales y políticos de ésta avanzaron en una dirección equivocada. Se habría perdido el sentido genuino de la acción política. En términos antropológicos: el hombre libre habría sido erradicado de la historia y su lugar ocupado por el *animal laborans*, sujeto de necesidades. Si bien esto iluminaba retrospectivamente el surgimiento del totalitarismo, el diagnóstico planteaba una serie de cuestiones no sólo difíciles²⁰, sino además urgentes: después de la derrota del totalitarismo nazi y con el totalitarismo soviético activo en el horizonte, ¿cómo se podía recuperar en el

¹⁸ Cf. la Introducción a *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 16.

¹⁹ Véase su capítulo VI, “La *vita activa* y la época moderna”.

²⁰ ¿Debemos interpretar el totalitarismo como algo parecido a una culminación lógica del proceso de la modernidad, como el “producto” de la duda cartesiana, la destrucción del sentido común, la disolución de la esfera de lo público en la de lo privado, la destrucción de la verdad por la eficacia de la técnica o la imposibilidad de reflexionar y juzgar desde la propia individualidad?

mundo libre de las democracias parlamentarias el espacio público, es decir, como se podía volver a hacer política —en el sentido normativo que Arendt da a esta palabra— y no que lo político siga reducido a mera administración o gestión de cosas?

Los análisis de *La condición humana* comportan más de una novedad. Por de pronto, evitan los tópicos mecanicistas que reducen al hombre a su dimensión material de animal, ente biológico sujeto de necesidades. Pero tampoco pierde el tiempo en enfoques de corte espiritualista que afirman dogmáticamente aquello que se trata de demostrar: la dimensión de espiritualidad, de racionalidad del hombre. Sus análisis nos conducirán a pensar lo humano como una capacidad misteriosa que transforma la necesidad en libertad y la naturaleza en mundo. Esa capacidad es la acción y el discurso. No es una más, sino aquella que constituye lo humano, lo que según Arendt, nos diferencia de los animales: “Sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella” (CH, p. 40)

Como tarea complementaria, Arendt fue redactando una serie de artículos en los que pasaba revista a lo que llamaba “la gran tradición” del pensamiento occidental, en la perspectiva de alumbrar lo que habían aportado esos grandes autores al lenguaje político de Occidente, aunque sin olvidar por ello lo que también habían impedido pensar. La oposición entre tradición y modernidad, la concepción de la historia, la naturaleza de la libertad y de la autoridad, la crisis de la educación, las relaciones entre verdad y política son algunos de los motivos de análisis que Arendt agrupó luego en *Entre el pasado y el futuro*²¹ (1961). Estos “ejercicios de

²¹ *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996. Algunos de los artículos de este libro se habían editado en *Hannah Arendt: de la historia a la acción*, Barcelona, Paidós - I.C.E.-U.A.B., 1995.

pensamiento político” completaban el esfuerzo retrospectivo de sus obras anteriores y dejaban el camino expedito para pensar el futuro.

Es lo que intentó en la tercera obra surgida del abandonado estudio sobre el marxismo: *Sobre la revolución*²² (ed. definitiva: 1965). Un hecho histórico, la revolución húngara de 1956, surgida espontáneamente — esto es, sin la mediación de políticos “profesionales” o de organizaciones reglamentadas— en forma de “consejos revolucionarios” sirvió de acicate a Arendt para revisar la teoría de la revolución. La articulación entre OT y *Sobre la revolución* hay que buscarla en el artículo “Reflexiones sobre la revolución húngara” (1958) que se convertiría en el epílogo del mencionado OT, aunque la edición española no lo recogiera. Se trata de un texto muy importante al menos por tres motivos: le proporcionó la ocasión de revisar la versión totalitaria del estalinismo, confirmando y matizando con nuevos hechos históricos los elementos que había adjudicado a su modelo a partir sobre todo de los datos disponibles gracias a los archivos nazis. Pero además, la revolución húngara le permitió corregir el sombrío pesimismo con que terminaba su estudio. Incluso en las peores condiciones era posible que la fuerza de la acción y la palabra se manifestaran contra la violencia más extrema y en las peores circunstancias: “La voz del Este de Europa hablando tan clara y llanamente de libertad y de verdad resonó como una última afirmación de que la naturaleza humana es inalterable, de que el nihilismo será vano, de que el anhelo de libertad y de verdad surgirán siempre del corazón y del espíritu del hombre, incluso en ausencia de toda enseñanza y en medio de un adoctrinamiento abrumador”²³. Y finalmente porque, como señala el traductor, Agustín Serrano, en su breve introducción, formuló aquí por primera vez su teoría de

²² *Sobre la revolución*, Madrid, Revista de Occidente, 1967. Reedición en Madrid, Alianza, 1988.

²³ “Reflexiones sobre la revolución húngara”, *Debats*, Valencia, nº 60, 1997, p. 128

los consejos obreros, que desarrollaría posteriormente en el estudio sobre las revoluciones, la forma moderna de fundación política, pero que sin embargo, estaba llamada a fracasar, al menos en Europa. El a la vez vibrante y meditado artículo proponía una forma de orientación política sorprendente y opuesta a los lugares comunes de los políticos profesionales en la lucha contra el totalitarismo soviético. No ponía el énfasis en la lucha económica, sino en percatarse de la capacidad de falsificar la realidad que pertenece a la entraña del totalitarismo. De ahí la tesis de que la salvaguarda de la libertad “no depende de la economía de mercado; la libertad como la supervivencia bien pueden depender de que tengamos éxito o fracasemos a la hora de persuadir a la otra parte del mundo de que reconozca los hechos como tales y de que acepte la facticidad del mundo tal como ésta es” (Op. cit., p. 127). Es posible que este combate entre ficción y realidad no haya terminado aún, aunque es posible que en la actualidad adopte otras formas.

Volvamos al estudio sobre las revoluciones. Lo novedoso de su planteamiento residió en que, basándose en las distinciones elaboradas en *La condición humana*, el modelo revolucionario (normativo) que propuso no era el francés, sino el americano, por cuanto en éste se había atendido a lo esencial: la creación de un espacio donde podían concurrir los hombres y ejercer su libertad. Arendt sostiene que la revolución es la forma específicamente moderna de fundación política (la fundación, la manera de dotar de legitimidad a una comunidad política que comienza), ya que la modernidad es, en su raíz, destrucción de tradiciones. La posibilidad de la revolución significa, por tanto, la posibilidad de restituir la legitimidad de un poder político cuando éste ha quedado aniquilado por los acontecimientos en el contexto del proceso que incoa la modernidad. Arendt ofrecía, por primera vez, un enfoque optimista –ciertamente no desmesurado– con respecto a las posibilidades de superar la crisis euro-

pea de la nación-estado, cristalizada en torno a la irrupción de los totalitarismos. El fracaso de la revolución húngara, aplastada por la mera violencia de las fuerzas inconmensurablemente superiores del Ejército Rojo, no falsaba nada. Por el contrario, mostraba que se había recuperado “el tesoro perdido” de la tradición revolucionaria pues con medios políticos –y no el recurso a la violencia– nunca se habría conseguido eliminar lo nacido de la acción revolucionaria²⁴.

Durante los años dedicados a la elaboración de estos tres libros Arendt no descuidó los acontecimientos políticos inmediatos. Vivió con preocupación el surgimiento del maccartismo y la muerte de presidente Kennedy; tomó posiciones sobre los conflictos políticos y sociales de la vida de la República: el movimiento pro derechos civiles de las minorías

²⁴ Arendt no pudo ver los acontecimientos que se vivieron en el Este de Europa a partir del surgimiento del sindicato Solidarnosc en el verano de 1980, liderado por Lech Walesa, brotado como de la nada, habría dicho ella, tan espontánea e imprevisiblemente como ocurrió con los Consejos de la revolución húngara de 1956. Desde principios de los ochenta y a pesar de los medios de violencia que el sistema soviético desplegó en su contra –golpe de estado de Jaruzelski en diciembre de 1981, seguido de detenciones masivas de los miembros más relevantes del sindicato– el movimiento de resistencia se fue propagando tan silenciosamente como había nacido. De pronto el mundo se encontró con las grandes manifestaciones que dirigían ciudadanos anónimos en Alemania del Este ante la impotencia de las autoridades para prohibirlas o reprimirlas. La llamada Revolución de terciopelo, protagonizada por el movimiento “Carta 77” cuya cabeza visible era el escritor Václav Havel, por haber tomado el poder sin recurso a ningún género de violencia, fue en realidad el estilo general de acción que provocó el hundimiento del Imperio soviético, simbolizado en la imagen de la caída del muro de Berlín. La acción política llegó hasta el corazón del imperio y disolvió de la noche a la mañana el aparato de represión más impresionante que había levantado el hombre en época alguna, la policía política soviética (Su último nombre, pues como los delincuentes, se veían obligada a cambiar de identidad con cierta frecuencia, fue K.G.B.). Estos acontecimientos pueden verse como una confirmación de la validez de los análisis de la acción política llevados a cabo por Arendt. La gran pensadora estuvo presente en espíritu al menos, pues uno de los fundadores de Carta 77, el filósofo checo Jan Patočka, escribió sus *Ensayos heréticos* (Barcelona, Península, 1988) bajo inspiración de los análisis de los tres quehaceres de la condición humana. Su visión de la política como *Polemos* no es ajena a la visión de la “acción” arendtiana.

raciales –escribió un polémico artículo sobre la cuestión de la integración racial–, la guerra del Vietnam y el posible neo-imperialismo de la política exterior americana, etc.; y sobre los mundiales, especialmente en lo relativo a las relaciones del estado de Israel con sus vecinos árabes. Aunque Arendt se había movido en círculos sionistas, especialmente desde su llegada a New York, nunca había sido partidaria de la creación de un Estado judío y menos en tierras palestinas.

Los escritos que fue redactando Arendt sobre estos temas se pueden agrupar en dos direcciones:

- ensayos sobre el motivo central de las formas y sentido de la acción: *Sobre la violencia* (1970) o *Crisis de la República*, (1972)²⁵ inspirados en los acontecimientos políticos por los que atravesaba su país de adopción;

- semblanzas de aquellos escritores y hombres públicos que más le habían impresionado o con los que tuvo un trato especial. *Hombres en tiempos de oscuridad* (1968) agrupa varios ensayos sobre sus amigos de los tiempos de Alemania, Karl Jaspers, Hermann Broch o Walter Benjamin; o de los más recientes en los EEUU, como el editor y poeta Randal Jarrell. Escribe también sobre algunas mujeres a las que admiró y que le sirvieron de inspiración, como Isak Dinensen o Rosa Luxemburgo; y finalmente sobre hombres excepcionales que iluminaban con su acciones y obras los “tiempos de oscuridad” de que habla el título: Lessing o Roncalli (el papa Juan XXIII)²⁶

²⁵ *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1973. Contiene, entre otros, el ensayo “Sobre la violencia” y “La mentira en política”

²⁶ La primera edición completa de *Hombres en tiempos de oscuridad* es de 2001 (Barcelona, Gedisa). La misma editorial había publicado el libro a falta de varios capítulos, entre ellos el dedicado al papa Roncalli.

Precisamente el Estado judío iba a proporcionar a Arendt los materiales para uno de sus libros más polémicos al secuestrar a Eichmann, procesarlo por crímenes contra la humanidad y ejecutarlo. Tres años después de celebrado el juicio, al que Arendt había asistido como corresponsal del *New Yorker*, refundidas sus crónicas y revisada la ingente documentación generada por el proceso, dio a la imprenta un volumen mediano titulado *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (1963)²⁷. El subtítulo delata que no se trataba de un trabajo periodístico al uso, sino de un intento por comprender a fondo el acontecimiento de los campos de exterminio, así como sus consecuencias históricas, políticas y antropológicas. La investigación le llevó a revisar la tesis metafísica de mayor envergadura y trascendencia, implicada en su análisis del totalitarismo: la cuestión del mal radical.

La crónica sobre el secuestro y posterior juicio del oficial nazi responsable del traslado de miles de judíos desde sus lugares de residencia hasta los campos de la muerte, situados en los territorios del este, se centra en los aspectos jurídicos y éticos del asunto. En principio, el libro no es sino otro trabajo de reflexión política, pero el tema obligó a Arendt a revisar algunas de sus tesis centrales sobre el totalitarismo y sus repercusiones en la condición humana

En obras anteriores, especialmente en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt había concluido que la radicalidad del mal impedía que las acciones que caían dentro de esa categoría se pudieran comprender, castigar o perdonar (Cf., OT, p. 556). El mal radical tenía la extraña virtud de destruir la esfera de los asuntos humanos, era radicalmente impolítico: la acción (perdonar o castigar) y la narración (contar las historias para comprender las acciones de los hombres y poder juzgarlas) son, según *La*

²⁷ Barcelona, Lumen, 1967. Hay reedición en la misma editorial, 1999.

condición humana, lo que hace posible el espacio político, en el bien entendido de que lo político es siempre para Arendt lo propiamente humano. La interpretación del fenómeno concentracionario como manifestación del mal radical implicaba la anulación de la libertad humana y reintroducía la religión en el centro de la acción. El motivo era que, siguiendo a Kant, el mal radical suponía la presencia del misterio, la intervención de fuerzas sobrenaturales de carácter demoníaco.

Cuando Arendt pudo ver a Eichmann, oír sus argumentaciones, presenciar sus reacciones, analizar sus justificaciones concluyó que lo que tenía delante no era un ser ontológicamente corrompido ni una personalidad satánica, sino un hombrecillo vulgar que había cometido crímenes horribles gracias a una especie de estupidez moral que procedía de una absoluta ausencia de juicio: “Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión –que en modo alguno podemos equiparar con la estupidez– fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo”. Arendt añadía que la personalidad del condenado permitía extraer una lección: “tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana”²⁸. La naturaleza del mal que había sembrado el nazismo era a juicio de Arendt *banal*, aunque con ello, no quería decir que no fuera imponente, repugnante, extremo y absolutamente condenable. Esa incapacidad para distinguir el bien del mal explicaba que pudiera haber cometido acciones monstruosas y, simultáneamente, fuera incapaz de mentir o dañar a un superior, por ejemplo, para progresar en su carrera. Pero lo fundamental para el esquema del pensamiento de Arendt es que la tesis de “la banalidad del mal” permite rescatar la posición de la liber-

²⁸ *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona: Lumen, 1967, p. 414 En lo sucesivo citaremos por las siglas EJ, seguidas del número de la página.

tad humana y concluir que “cada uno podía decidir por sí mismo ser bueno o ser malvado en Auschwitz”²⁹.

Arendt focalizó sus análisis de la conducta de las víctimas en la “responsabilidad personal bajo la dictadura”. El totalitarismo no había sido el producto de ningún fondo demoníaco liberado por algún azar histórico: sus extraordinarios delitos podían ser juzgados dentro del mundo de las instituciones humanas. Así se restablecía la continuidad histórica con el pasado, condición para que los hombres volvieran a tener futuro.

Young-Bruehl subraya la importancia biográfica de este cambio de posición teórica: Arendt se reconciliaba con el mundo entre otras cosas porque la acción política volvía a ser posible. Si el mal era banal y no demoníaco, podía ser comprendido. Arendt concede un alcance muy especial al acto intelectual de comprender. Lo diferencia del “entender” del intelecto que aísla relaciones y separa componentes en un continuo, ni el explicar científico que deriva un dato o un hecho de su posible causa. No, comprender es la capacidad que tiene los seres humanos para penetrar en un mundo que ya estaba en marcha antes de que ellos llegaran y que es profundamente indiferente a sus designios y proyectos vitales, es “una actividad sin fin (...) a través de la cual aceptamos la realidad y nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de estar en casa en el mundo”³⁰.

Aunque tuvo que pagar un alto precio por esa reconciliación mundana, pues durante años fue objeto de ataques –especialmente desde organizaciones sionistas– y algunos amigos se distanciaron. El libro contenía tal cantidad de tesis polémicas, respecto de lo que podríamos llamar ahora lo “políticamente correcto” desde el punto de vista de las vícti-

²⁹ Citado por Young-Bruehl de un texto sobre Auschwitz de Bernd Naumann, escrito por Arendt hacia 1966. *Biografía* p. 470.

³⁰ Ensayos de comprensión, op. cit., p. 371.

mas³¹, que desencadenó una avalancha de reacciones que duró varios años. Arendt fue acusada de suavizar la responsabilidad de los verdugos y cargar ésta en la cuenta de las víctimas, acusación injusta, aunque plausible en función de la extrema dificultad y novedad de los análisis de Arendt sobre “la banalidad” de los asesinos. Claro que lo que quería decir a sus lectores con la hipótesis de que el mal que había liberado aquel horror era “banal”, no era *banal*, trivial, insustancial o anodino, sino algo sumamente grave que aludía a la facilidad con que habían podido darse las condiciones de posibilidad de una situación tan atroz, y advertía sobre las probabilidades de una repetición. El mal banal es superficial: se propaga en la superficie, como un hongo³². No se necesitan seres excepcionalmente apasionados, destructivos o dotados de gran voluntad para que

³¹ A este respecto es significativa la correspondencia que intercambió con Gershon Scholem (*Raíces*, Madrid, nº 36. Ambos eran amigos de Walter Benjamín. Asimismo, la reacción de su íntimo amigo Hans Jonas, quien cuenta en sus memorias que fue el sentido común de su esposa lo que le ayudó a salvar la relación con Arendt. (Cf. *Memorias*, Madrid, Losada, 2005)

³² Creo que el problema es antes de términos que de significados. Arendt expone claramente que “banal” califica el carácter superficial del mal en lo que respecta a su génesis, entre otros aspectos, los motivos demasiado humanos de los verdugos, sin entrar en su cualidad moral ni en la gravedad objetiva del comportamiento. Pero a mi juicio, la razón para preferir, a raíz de su experiencia en el juicio de Eichmann, el término “banal” al de “radical” se debe a que el segundo obligaba a entrar en profundidades metafísicas y teológicas que amenazaban con sacar del mundo histórico las causas de lo acontecido, de manera que, como ya había señalado, los hombres quedaban inermes ante lo ocurrido, pues no podían comprender; y en consecuencia no eran capaces de perdonar, si fuera el caso, o castigar. En réplica a una carta de Scholem considera un grave error afirmar el carácter demoníaco del mal, siquiera sea metafóricamente: “El mal nunca es ‘radical’, que es sólo extremo, y que no posee profundidad ni dimensión demoníaca ninguna. Puede proliferar y arrasarse el mundo entero precisamente porque se extiende como un hongo en la superficie. ‘Desafía’ al pensamiento, según dije, porque el pensamiento trata de alcanzar alguna profundidad, de ir a su raíz, y en el momento en que se ocupa del mal se ve frustrado porque ahí no hay nada. Tal es su ‘banalidad’. Sólo el bien tiene profundidad y puede ser radical” (Correspondencia con Scholem, op. cit., p. 19).

un genocidio pueda ser llevado a cabo, sino buenos padres de familia, probos funcionarios, gente de orden³³.

En lo que respecta al análisis estrictamente político, Arendt descubrió una conexión entre el mal banal y algunas de las concepciones vigentes en la práctica política del s. XIX. Una de ellas era la convertibilidad del mal –ahora– en bien –mañana–, es decir, el viejo lugar común de que “el fin justifica los medios”. En efecto, la tesis sobre la banalidad del mal advierte sobre la “facilidad” con que se puede hacer el mal, no importa la intención, y aún contando con las mejores intenciones: había que tener mucho cuidado con la mayor tentación de la política: “ser bueno por medios malos”³⁴. Pero las convicciones que llevaban a estas conclusiones estaban enraizadas en lo más profundo de la tradición y la práctica políticas de Occidente. Un caso destacado sería el de las tesis de la filosofía de la historia hegeliano-marxiana, con su pretensión de que puede ser conocido el futuro³⁵. Si éste puede ser determinado como un efecto del

³³ Arendt ya sospechó este aspecto de la psicología de los verdugos cuando escribió en *Los orígenes del totalitarismo* que Himmler había comprendido bien el fondo del asunto. El organizador de las SS demostró “su capacidad suprema para organizar a las masas en una dominación total, suponiendo que la mayoría de los hombres no eran ni bohemios ni fanáticos ni aventureros ni maníacos sexuales ni chiflados ni fracasados sociales, sino, primero y ante todo, trabajadores y buenos cabezas de familia” (OT, p. 421).

³⁴ Citado por Young-Bruel. *Biografía* p. 476.

³⁵ “La visión hegeliana de la historia excluía lo inesperado” Arendt en una carta a M. MacCarthy. *Biografía* p. 575. Es evidente que Arendt había concluido que la revelación política que había detrás del fenómeno totalitario suponía entre otras cosas la refutación de todas las filosofías de la historia pensadas por los pensadores modernos fueran de inspiración materialista o espiritual. Todas compartían la incapacidad para remitir los acontecimientos históricos a la acción humana, en la acepción específica que tiene en *La condición humana*. En *Historia e inmortalidad* dice: “La forma kantiana y hegeliana de reconciliación con la realidad mediante la comprensión del más profundo significado de la totalidad del proceso histórico parece haber quedado tan refutada por nuestra experiencia como lo ha sido también el intento simultáneo del pragmatismo y del utilitarismo por ‘construir la historia’ y por imponer a la realidad el significado y la ley preconcebidos por el hombre” (Op. Cit., p.

estado de cosas dado en el presente, que evoluciona con arreglo a leyes establecidas, análogas a las leyes de la física sobre los fenómenos del Cosmos, tiene sentido desplazar a ese futuro la justificación moral del mal que se hace *ahora*, a sabiendas de que es una acción *mala*, pero que se trastocará allá en *buena*. Semejante planteamiento, amén de ser falso, y destruir el sentido común, del que dependemos los hombres para orientarnos en la vida cotidiana, supone una concepción no libre de la política, pues para Arendt la acción no tiene nada que ver con la fabricación y queda malograda si se la trata como un asunto de medios y fines. Éste fue el gran error de la modernidad política y filosófica, que culmina, precisamente en Marx³⁶.

La crónica sobre el juicio Eichmann, a parte las repercusiones biográficas que fueron muchas y no siempre agradables, tiene una importancia notable en el desarrollo de su obra porque, en cierto modo, dio un giro a ésta, o, al menos, le añadió una dimensión inesperada. Arendt que se había mostrado siempre reacia, casi despectiva, con la gran tradición filosófica³⁷, entre otras cosas por su incapacidad para comprender la ac-

69). Frente a ambas interpretaciones, Arendt defiende que "la Historia es un relato que tiene muchos comienzos pero ningún fin". Y aclara que a lo que el historiador profesional puede tratar como el "fin" de algo, de un periodo, de una tradición, siempre será "un nuevo comienzo para quienes están vivos", quiere decirse para los humanos capaces de ejercer su constitutiva libertad en el curso de acciones nuevas. (Cf., "Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)", en *Ensayos de comprensión*, op. cit., p. 389.)

³⁶ Cf. *Historia e inmortalidad*, pp 61–62, en donde Arendt reprocha a Marx pensar la historia como si fuera algo que se construye, aunque le concede que fue el primero en comprender que lo que se fabrica tiene el sentido en su finalidad, por lo que la historia, según esta visión "técnica" de la misma como resultado del trabajo y de la producción exige tener dada una meta y progresar necesariamente hacia ella. También en CH (pp 158 y ss) las críticas a la historia como proceso, semejante a los procesos de la vida.

³⁷ La argumentación de que la gran tradición ha quedado aniquilada por los acontecimientos políticos del siglo XX está argumentada en el prólogo a los ocho ejercicios de pensamiento político, "La brecha entre el pasado y el futuro", p. 81

ción y, de resultas, para enfrentarse con los graves acontecimientos históricos del s. XX, se volvió hacia ella. Puesto que el juicio era una de las capacidades del pensamiento, había que esclarecer en que consistía *la vita contemplativa* con sus recursos: el diálogo del pensamiento consigo mismo, el querer de la voluntad y la valoración de lo real en el juicio.

De ahí surgieron las conferencias que dictó primero en la Universidad de Chicago en 1964, 1965 y 1966 y luego en la New School for Social Research de New York: *Fundamentos de la moral* y *Sobre la moralidad*, buscando “una conclusión moral para la política”³⁸. Se trata del material basado en el estudio de *La crítica del juicio* de Kant, que, si hubiera tenido tiempo, habría terminado por integrarse en la tercera parte de *La vida del espíritu*³⁹.

La obra fue planeada en tres partes: el pensar, la voluntad y el juicio⁴⁰ se corresponden con las tres dimensiones de esa vida contemplativa que tan oscuras relaciones mantiene con la vida activa. Los análisis estuvieron centrados en torno a lo que Arendt consideró el gran problema hurtado por los filósofos modernos: las relaciones, de suyo conflictivas, entre el pensar y el querer en relación con un modelo de la voluntad no auto-

³⁸ *Biografía*, p. 468.

³⁹ Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984 y Barcelona, Paidós, 2002. Acaban de aparecer traducidas al castellano parte de las lecciones que habrían constituido la base de elaboración de la tercera parte de *La vida del espíritu* y que Arendt se proponía escribir cuando murió. Con el título *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (Barcelona, Paidós, 2003) y editadas por Ronald Beiner se publican las clases dictadas en la New School for Social Research en el semestre de otoño de 1970. Completa el volumen unas notas sobre la imaginación, de un seminario sobre *La crítica del juicio* que dio en la misma institución y por las mismas fechas.

⁴⁰ Arendt sigue la división kantiana de la razón en tres facultades. El juicio a que se refiere Arendt es el tipo de juicio que Kant llamó “reflexionante” o sin reglas. Por cierto que el autor de la gran tradición por quien Arendt sintió mayor respeto y admiración fue precisamente Kant, pues a diferencia de la mayoría de los filósofos no descuidó las implicaciones políticas del pensamiento.

crático. Vio la esencia del pensamiento, no en el conocimiento que domina, sino en su capacidad para reconciliar el yo con el mundo, reconciliación que le parecía condición necesaria para establecer juicios sobre lo real. Y es que, según Arendt, el yo que piensa está fuera del mundo, en una especie de no-lugar, en una “brecha” entre el pasado y el futuro⁴¹. Como señala Young-Bruehl, el motivo central de Arendt en los setenta fue éste de *la reconciliación con lo real*. Eso es lo único que el pensamiento puede hacer por los humanos urgidos a actuar por las condiciones en que se les da la vida en la tierra: cerrar las brechas que los acontecimientos abren –a veces de manera traumática– en la historia humana. La sugerencia no puede ser más paradójica: lo que cierra la brecha es una brecha. No se trata de un juego de palabras, pues mientras que la primera es una quiebra, una discontinuidad acontecida por las acciones humanas, la segunda es el hueco habitado por el pensamiento que restituye con sus afirmaciones y reconocimiento lo destruido por la radical contingencia e imprevisibilidad de la acción humana.

Esta es la razón por la que el pensamiento no puede ser directamente político. Por el contrario, la acción con su cortejo de compromisos y urgencias incapacita para el pensar, que requiere la retirada y el apartamiento de la arena pública: “enseñar aceptación de las cosas en su realidad”, ese es el papel que encomienda Arendt al pensar del espíritu, pues “de esa aceptación que también puede ser denominada veracidad, surge la capacidad del juicio”. Y de ahí la conclusión a que se encaminaba su obra y que desgraciadamente no nos pudo dejar impresa: la verdadera actividad *política* del pensamiento es juzgar.

⁴¹ La expresión alude al título del artículo que puso como prefacio al libro de título semejante. El lugar o “no-lugar” según se mire, “entre el recuerdo y lo desconocido que se alza delante” (*Biografía* p. 555), es el sitio habitual en el que termino por establecerse vitalmente Hannah Arendt.