



HANNAH ARENDT: PENSAR SIN BARANDILLAS SOBRE EL TOTALITARISMO Y LA BANALIDAD DEL MAL

HANNAH ARENDT: THINKING WITHOUT BANISTERS ON TOTALITARISM AND THE BANALITY OF EVIL

*Cristina Hermida del Llano*¹

Fechas de recepción y aceptación: 1 de mayo de 2022 y 7 de octubre de 2022

DOI: https://doi.org/10.46583/scio_2023.23.1061

Resumen: Hannah Arendt es una de las teóricas políticas más relevantes del siglo XX. Aquí se analizan los aspectos más sobresalientes de su pensamiento filosófico-político al hilo de su itinerario vital. Concretamente, se ahonda en el profundo examen que llevó a cabo la pensadora sobre el totalitarismo, la cuestión judía y el concepto del mal, cuestiones que son indisociables y que no cabe entender si no dentro del contexto histórico-social que le tocó vivir. Ese “pensar sin barandillas”, tratando de comprender el curso de la historia, sin prejuicios ni condicionamientos, convierten su legado en irrenunciable y plenamente actual en el siglo XXI.

Palabras clave: Hannah Arendt, el totalitarismo, Eichmann, el mal, la cuestión judía, la naturaleza humana, la revolución.

Abstract: Hannah Arendt is one of the most relevant political theorists of the 20th century. Here I analyze the most notable aspects of her political philosophy in conjunction with her personal evolution. Specifically, I delve into the profound examination this thinker made of totalitarianism, Judaism, and the concept of evil, issues that are inseparable and cannot

¹ Departamento de Derecho Público II, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Universidad Rey Juan Carlos. Paseo de los Artilleros s/n, 28032 Madrid cristina.hermida@urjc.es



be understood outside of the historical and social context in which she lived. This “thinking without boundaries” to understand the course of history without prejudice or precondition makes her legacy irrefutably and fully relevant for the 21st century.

Keywords: Hannah Arendt, totalitarianism, Eichmann, the concept of evil, “die Judenfrage”, human nature, revolution.

1. ESBOZOS DE UN “PENSAMIENTO SIN BARANDILLAS” EN SUS PRIMEROS AÑOS

Hannah Arendt (1906-1975) viene siendo considerada una de las mujeres filósofas o, mejor aún, teóricas políticas más importantes del siglo XX, “tocada por la necesidad de comprender, a la que se entregó sin ataduras de grupo, sin prejuicios ideológicos, sin constricciones de escuela” (Serrano, 2019, p. 8). De algún modo, se puede atribuir a Arendt la misma cualidad que ella misma reconoció en su admirada Rosa Luxemburgo: “su altamente desarrollado sentido para las diferencias”. Podría afirmarse que fue precisamente su acusada sensibilidad hacia lo diferente lo que la condujo a defender como lema que se debe “distinguir para comprender” (Esquirol, 1994, p. 45).

Arendt nació el 14 de octubre de 1906 en Alemania, cerca de Hannover, en el seno de una familia judía. En sus primeros años de vida, cuando la pensadora tenía tan solo tres años, la familia decidió trasladarse a la antigua capital de Prusia oriental, esto es, a la ciudad Königsberg. Su padre -Paul- falleció en 1913, esto es, cuando Arendt solo contaba con siete años edad, lo que marcaría, sin lugar a duda, su infancia. Fue su madre, Martha, con claras inclinaciones socialdemócratas y liberales, quien tomó las riendas de su cultivada educación, que se desarrollaría desde la toma de conciencia de su condición como judía (Ballesteros, 2016, p. 24). Desde su niñez, la gran teórica política pudo aprovecharse de la generosa biblioteca de su padre y fue gracias a su mente inquieta y altamente curiosa como se acercó desde muy pronto a los textos filosóficos. Posiblemente por ello no debería sorprender que se interesara en su adolescencia y juventud por el pensamiento de filósofos como Kant (1724-1804) y Jaspers (1883-1969), de hecho, dedicando tiempo y esfuerzos a la lectura de la *Crítica de la razón pura* (1781) del primero y la *Psicología de las concepciones del mundo* (1919) del segundo. También fueron abundantes las lecturas que hizo Arendt



del teólogo y filósofo danés Soren Kierkegaard (1813-1855), “lecturas que alternaba con la composición de poesías que sugieren una profunda sensación de desvalimiento ante el misterio de la vida y el enigma del dolor” (Serrano, 2019, p. 22). Fue su profunda devoción intelectual hacia Kierkegaard lo que la motivó a estudiar teología nada más entrar en la Universidad (Ballesteros, 2016, p. 25).

El periodo universitario comprende los años que van desde 1924 hasta 1929 en Alemania. Fue en 1924 cuando Arendt descubrió su auténtica vocación filosófica, tras iniciar sus estudios en la Universidad de Marburgo (Hesse), al asistir a las clases de los seminarios de Filosofía que impartían Martin Heidegger (1889-1976) y Nicolai Hartmann (1882-1950), junto con las de griego y teología protestante que impartía Rudolf Karl Bultmann (1884-1976).

La teórica política sentiría muy pronto una verdadera admiración personal e intelectual por el filósofo existencialista Martin Heidegger, quien lideraba entonces una “revolución apolítica” en Marburgo (Ballesteros, 2016, p. 26), hasta el punto de mantener con él una turbia y complicada relación sentimental. Este perturbador hecho provocó que en 1926 Arendt decidiera trasladarse durante un semestre a la Universidad Albert Ludwig de Friburgo, ciudad en la que se encontraba entonces el filósofo y matemático alemán Edmund Husserl (1859-1938), fundador del gran movimiento fenomenológico y maestro de Heidegger. Fue precisamente el autor de *Ser y tiempo* quien había aconsejado a Arendt que optara por realizar su tesis doctoral en la Universidad de Heidelberg (Baden-Wurtemberg), bajo la dirección de su amigo Karl Jaspers (1883-1969). Hannah Arendt adquirió el grado de Doctora en 1928, con una tesis doctoral sobre *El concepto del amor en San Agustín*. De hecho, el título de la primera obra de Arendt, resultado de su investigación doctoral, reza así: *El concepto del amor en San Agustín: ensayo de una interpretación filosófica* (1929).

En la ciudad de Berlín fue donde se reencontró en 1929 con quien llegaría a convertirse en su primer marido, Günther Stern (1902-1992), filósofo judío y escritor, al que había conocido anteriormente en Marburgo, gracias a los seminarios que celebraba Heidegger. Su nombre cambiaría a Günther Anders, tras decidirse a adoptar este un apellido inconfundiblemente alemán, con el fin de asegurarse no ser perseguido como judío por el régimen nazi. La relación entre Arendt y Anders era fundamentalmente intelectual y por ello parecía previsible que, si esta base se quebraba, el matrimonio no podría sostenerse



(Ballesteros, 2016, pp. 36-37). Es en esta época en la que Arendt comenzó a interesarse por el pensamiento político, inclinándose entonces por la lectura de textos de Karl Marx (1818-1883), filósofo y economista alemán de origen judío, y León Trotsky (1879-1940), político y revolucionario ruso también de origen judío, además de entrar en contacto con la *Hochschule für Politik* (Escuela Superior de Política) de Berlín.

Debido a la obtención de una beca para estudiar el romanticismo alemán, Arendt realizó un estudio histórico-biográfico sobre la figura de Rahel Varnhagen (1771-1833), “una escritora judía del romanticismo en quien Arendt rastreaba las ambigüedades que hicieron naufragar el sueño de la emancipación (o igualdad civil) de la comunidad hebrea de Alemania” (Serrano, 2019, p. 26). Sin duda alguna, y como con acierto se ha señalado, “esta obra de juventud pone de manifiesto que la cuestión judía y, en particular, la asimilación, le interesaron a la autora desde muy pronto” (Ballesteros, 2016, p. 36).

Arendt empieza a inquietarse intelectualmente por el problema de la exclusión social de los judíos, a pesar de la asimilación, tomando como referencia el concepto de “paria”, término que había descubierto y empleado por primera vez el sociólogo y politólogo alemán Max Weber (1864-1920) para referirse a los judíos. Frente a este término, Arendt opuso y propuso el término “*parvenu*” (advenedizo), inspirándose en los escritos de Bernard Lazare (1865-1903), escritor, crítico literario y periodista político francés de tendencias sionistas y anarquistas. En 1932 publicó el artículo “*Aufklärung und Judenfrage*” (“*La Ilustración y la cuestión judía*”) en la revista *Geschichte der Juden in Deutschland* (*Historia de los judíos en Alemania*).

Desde muy pronto la pensadora pudo advertir las amenazas del régimen nacionalsocialista, adoptando de forma instintiva una posición de combate activo y, en consecuencia, despreciando a aquellos intelectuales alemanes que, aun siendo de origen judío, preferían optar por la adaptación “natural”, pasividad intencional o neutralidad pasiva al nuevo régimen (*Gleichshaltung*). Fue precisamente este hecho lo que precisamente le llevó a discutir con el filósofo político de origen judío Leo Strauss (1899-1973), debido a sus inclinaciones conservadoras, y a distanciarse también de su admirado Martin Heidegger, tras su incomprensible ingreso en el NSDAP, así como de Benno von Wiese (1903-1987), sociólogo y economista alemán.



La persecución de los judíos no se hizo esperar y, de hecho, fue padecida por Hannah Arendt en primera persona, al ser detenida en 1933 por la Gestapo. La pensadora de origen alemán conseguiría escapar de Alemania, encontrando refugio en Ginebra, ciudad donde logró rápidamente trabajo, aunque, finalmente, tuvo que marcharse a París, acompañada de su madre, pudiendo trabajar allí para una organización sionista centrada en ayudar a jóvenes judíos refugiados en la huida hacia Palestina. Con su marido Günther Anders frecuentó los seminarios del filósofo y político francés de origen ruso Alexandre Kojève (1902-1968) junto con reuniones de intelectuales en el exilio. Sin embargo, poco después, en 1937, el matrimonio se distanciaría hasta divorciarse. En ello, posiblemente, influyó que un año antes había conocido al que se convertiría en su segundo esposo en 1940: Heinrich Blücher (1899-1970).

Arendt fue privada de la nacionalidad alemana por el régimen nacionalsocialista en 1937, asumiendo la condición de “apátrida” desde esta fecha hasta 1951, momento en el que pudo obtener la ciudadanía americana. Podemos decir que durante este periodo fue una “refugiada entre refugiados” (Ballesteros, 2016, p. 39). La filósofa se sentía completamente excluida del mundo -la sociedad humana- puesto que había sido obligada a renunciar a la ciudadanía, lo que significaba para ella “el derecho a tener derechos”.

Arendt sufrió la reclusión o privación de libertad durante cinco semanas, hasta julio de 1940, en el campo de internamiento de Gurs, próximo a los Pirineos, construido inicialmente para los soldados republicanos españoles (Serrano, 2019, p. 27), por haber sido identificada como “extranjera enemiga”. Tras lograr huir de este campo, tanto ella como H. Blücher se fueron a Montauban, lugar en el que dedican la mayor parte del tiempo a las tareas de leer y escribir (Ballesteros, 2016, p. 43). Desde allí lograron los visados para poder viajar a Lisboa, ciudad desde la que Arendt junto con su marido y su madre pudieron partir en barco hacia la ciudad de Nueva York, llegando al nuevo continente americano en mayo de 1941.

Gracias a su notable facilidad para aprender idiomas, mejoró con sobresaliente rapidez sus conocimientos en lengua inglesa en Winchester (Massachusetts), lo que le permitió desde octubre de 1941 trabajar como redactora de un periódico judío en lengua alemana *Aufbau* en la ciudad de Nueva York. Por si ello fuera poco, además Arendt pudo retomar el contacto perdido con el sio-



nismo que había cultivado durante su etapa francesa. Hannah Arendt comenzó a escribir con regularidad una breve columna, titulada “*This means You*”. En sus artículos, de marcado contenido político, apostaba por que se pudiera crear un ejército judío propio, que pudiera luchar junto a los aliados. Como pone de relieve Ballesteros: “En su opinión, los soldados judíos no deben luchar con uniforme inglés o estadounidense contra los nazis, sino preferiblemente bajo bandera y uniforme judío” (Ballesteros, 2016, p. 45). Además, Arendt abogaba por la construcción de un Estado binacional (judío y árabe) en Palestina y porque el Pueblo judío fuera considerado como auténtico sujeto político dotado de personalidad jurídica propia.

De notable interés resulta su ensayo “*We Refugees*” (“*Nosotros los refugiados*”), en el que denuncia la penosa situación que sufren los refugiados y apátridas, por considerarse “ilegales” sin derechos. Durante dos años, concretamente, desde 1944 a 1946 fue directora de investigación de la *Conference on Jewish Relations* (Conferencia de relaciones judías), ejerciendo la función de directora de la *Commission on European Jewish Cultural Reconstruction*, centrada en recuperar documentos judíos que habían sobrevivido a la guerra en Europa. Desde 1946 hasta 1949, trabajó en la editorial judía Schocken Books, lo que le permitió entablar nuevas relaciones de amistad, valiosas desde el punto de vista personal. Durante estos años combinó su trabajo en la editorial con colaboraciones que realizaba en revistas norteamericanas como *Nation*, *Partisan Review*, *Commentary*, *Memorah Journal* y *Jewish Frontier*. Dentro de este contexto, entabló una amistad profunda con Alfred Kazin y Mary McCarthy.

En julio de 1948 murió su querida madre, Martha Arendt, cuando esta se trasladaba en barco a Inglaterra. Por encargo de la *Jewish Cultural Reconstruction*, en calidad de directora, la pensadora viajó a la República Federal Alemana en 1949-1950, encontrándose, por primera vez desde 1933, con Karl Jaspers y Martin Heidegger. Realizaría un segundo viaje en 1952. A partir de ese momento, todos los años viajaría a Europa por unos meses, en parte también a Israel, con el fin de mantener contacto personal con familiares y amigos, entre otros, sus queridos Karl y Gertrud Jaspers.

En el ensayo “*Besuch in Deutschland. Die Nachwirkungen des Naziregimes*” de 1950 (“*Visita en Alemania. Las consecuencias del régimen nazi*”) narra de forma detallada la situación en la posguerra, describiendo un panorama



absolutamente penoso, desmoralizante y aterrador. Según ella, Alemania había conseguido destruir el *corpus* moral de Occidente como consecuencia de la ejecución de atroces crímenes, que resultaban inconcebibles para cualquiera desde una posición racional y además porque violaban el principio de dignidad humana.

Tras la Segunda Guerra Mundial, Arendt escribió dos artículos sobre filosofía existencial. En la revista *Nation* apareció a comienzos de 1946 el texto “*French Existentialism*” (“*Existencialismo francés*”), en el que sometió a examen, sobre todo, el pensamiento de Albert Camus. Expresó ante Jaspers sus grandes esperanzas en un nuevo tipo de persona que, sin “nacionalismo europeo” alguno, se pudiera considerar europeo, apostando, con agudeza, por una postura federalista europea.

El artículo “*Was ist Existenzphilosophie?*” (“¿*Qué es la filosofía existencial?*”) fue publicado casi a la par en Estados Unidos y en la Revista *Die Wandlung*, fundada y editada por Jaspers y otros. En 1948 fue reeditado, junto con otros cinco textos, como un libro de ensayos: *Sechs Essays*, el cual se convirtió en la primera edición de una obra suya tras la publicación en 1929 de su tesis doctoral. Con palabras de Ballesteros: “En esta recopilación de artículos Arendt reflexiona sobre la esperanza que comparte con Jaspers en esta nueva Europa. Desde hace años está convencida de que la única solución para Europa es formar una federación de Estados. En lo que difieren ambos es en la interpretación del pasado reciente en Alemania. Jaspers publica por entonces *La cuestión de la culpa* y Arendt aunque discrepa de su tesis sobre la culpa colectiva, apoya su publicación en Estados Unidos” (Ballesteros, 2016, pp. 58-59). Además, en esta pequeña obra Arendt criticó la filosofía de Martin Heidegger, por haber asentado los fundamentos de la nihilidad del ser y le criticó abiertamente además como persona, sin disimular su profunda decepción, “por su falta de carácter y su irresponsabilidad” (Ballesteros, 2016, p. 60). Frente a Heidegger, Arendt presentaría la filosofía existencial de K. Jaspers de forma marcadamente positiva, como alternativa, puesto que para éste la filosofía representaba solo la preparación para la “acción” a través de la comunicación, tomando como base la razón común a todos. La filosofía de Jaspers, subrayaría la autora, podía sacar del callejón sin salida a un fanatismo positivista o nihilista que no albergaba esperanza alguna. Es más, para ella Jaspers representaba a la perfección la libertad de juicio, la posibilidad de



acabar con los prejuicios y las ideas preconcebidas para conseguir elaborar un juicio verdaderamente imparcial e independiente (Ballesteros, 2016, p. 59).

Hannah Arendt escribió a finales de 1948 el artículo “*Frieden oder Waffentillstand im Nahen Osten?*” (“¿Paz o armisticio en el Oriente Próximo?”), publicado en Estados Unidos en enero de 1950, donde se ocuparía de la historia de Palestina y la fundación del Estado de Israel, llegando a expresar su miedo de que el Holocausto pudiera llegar a repetirse.

2. IDEOLOGÍA Y TERROR: EL TOTALITARISMO COMO NUEVA FORMA DE GOBIERNO

Después de la II Guerra Mundial, Arendt comenzó a trabajar en un extenso estudio sobre el nacionalsocialismo alemán, en 1948 y 1949 ampliado al estalinismo soviético. En un texto sobre los campos de concentración (1948), Arendt resaltaba lo que para ella eran los temas políticos más importantes de la época: el totalitarismo, la discriminación racial, el derrumbamiento del sistema de Estados nación europeo, el proceso de emancipación de los pueblos coloniales, la desaparición del imperialismo británico. Junto a ellos, se encontraban los asuntos esencialmente judíos, que no eran de menor calado que los anteriores, como el antisemitismo, las persecuciones, la privación de derechos y de patria, el asunto de Palestina, entre otros. Lo interesante es que para la pensadora “lo totalitario no son las ideas equivocadas (la superioridad racial o la lucha de clases) sino que las ideas pretendan ser realizadas hasta sus últimas consecuencias” (Ballesteros, 2016, p. 54).

Queda claro que Hannah Arendt persigue distintos “trenes de pensamiento” (Canovan, 1992) en función de sus propias experiencias vitales: “En uno de esos recorridos nos anima a “pensar sin barandillas”, a “desafiar al pensamiento” adentrándonos en ese mal sin precedentes que tuvo lugar en los totalitarismos del siglo XX” (Hermida, 2016, p. 179).

De hecho, en 1951 aparecería la edición estadounidense de uno de los grandes clásicos de la teoría política: *The Origins of Totalitarianism* (*Los orígenes del totalitarismo*). Se trataba del resultado de una década de duro trabajo para Arendt, con multitud de lecturas, artículos previos y debates realizados



tanto en el ámbito público como privado. La versión alemana de la obra de 1955, elaborada por la propia Arendt y en parte distinta de la original, llevaba el título *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (*Elementos y orígenes del dominio total*). Hasta la tercera edición de 1966, la pensadora repasaría y ampliaría todavía más la obra.

En buena medida, debido al éxito que lograría con esta obra en Estados Unidos, cuando contaba con 47 años, en 1953, obtuvo una cátedra temporal en el Brooklyn College de Nueva York, trabajando junto con Martin Buber (1878-1965) y otros para la fundación del Leo Baeck Institut. Un dato para la reflexión es que su esposo, Heinrich Blücher, sin titulación académica ni obra alguna, fue designado antes, en 1952, profesor de Filosofía del Bard College en el Estado de Nueva York.

Interesa hacer notar que en el momento en que apareció la obra *The Origins of Totalitarianism* (*Los orígenes del totalitarismo*) se creó una gran controversia debido a que el término “totalitarismo” parecía englobar dos ideologías que habían luchado enfrentadas en bandos distintos durante la Segunda Guerra Mundial, por lo que se consideraban incompatibles: el nazismo alemán y el estalinismo soviético. De algún modo su acepción modificaba el esquema que tradicionalmente había existido entre derecha e izquierda en el ámbito político (Serrano, 2019, pp. 29-30).

Arendt estructuró el libro en tres partes: *Antisemitismus* (“Antisemitismo”), *Imperialismus* (“Imperialismo”) y *Totale Herrschaft* (“dominio total”, “Totalitarismo”), planteando una nueva y muy controvertida tesis, al defender que los movimientos totalitarios se apoderaban de todas las cosmovisiones e ideologías hasta el punto de convertirlas, a través del terror, en nuevas formas de gobierno. A su juicio, históricamente, hasta 1966, esto solo habían podido realizarlo el nazismo y el estalinismo. Hoy, por desgracia, en pleno siglo XXI, sabemos que no son los únicos regímenes políticos que lo han conseguido.

En suma, Arendt solo consideraba totalitarios estos dos sistemas y no las dictaduras de partido único, tales como el franquismo, el fascismo italiano o el régimen de posguerra de la República Democrática Alemana. Conforme explica la pensadora, el totalitarismo se diferenciaría de las dictaduras habituales en que aquel se extendía a todas las áreas de la vida humana, no sólo restringiéndose, por tanto, al ámbito político. Como se ha resaltado: “De este



modo, ambas ideologías eran más bien modelos deformados de una fe ciega en la omnipotencia del poder, que no distinguía entre la naturaleza y la historia, y que acababa considerando al individuo poco menos que algo despreciable y, por tanto, prescindible” (Serrano, 2019, p. 33). En el centro se situaba un movimiento de masas.

Arendt reconocería como elemento característico del totalitarismo nazi una inversión completa del sistema jurídico y es que ella lo había vivido en primera persona. Los crímenes, asesinatos en masa, violaciones de derechos, etc., se habían propagado de forma generalizada y maquiavélica, al tiempo que el terror quedaba transformado en el arma o instrumento de control social. Las nuevas técnicas de propaganda de masas y la aspiración de dominio mundial parecían ir de la mano, convirtiéndose esta última en el fin maquiavélico a conseguir. Como explica Serrano: “Al movimiento totalitario todo le está permitido, pero él no se arroga esta licencia universal en beneficio de los detentadores del poder, como tampoco de la comunidad nacional o de la sociedad dominada” (Serrano, 2019, p. 35).

Además de recurrir a las fuentes históricas, Arendt se sirvió para sus investigaciones de las fuentes literarias. De este modo, ahondó en la obra del novelista y crítico francés Marcel Proust (1871-1922), al tiempo que supo entrar en diálogo con numerosos clásicos del pensamiento de muy distintas épocas de la historia, entre otros, Sócrates (470-399 a.c.), Platón (427-347 a.c.), Kant (1724-1804) Voltaire (1694-1778) o Montesquieu (1689-1755). La influencia de Voltaire en Arendt ha sido debidamente destacada en otro lugar (Hermida, 2016, 2018), pero vale recordar ahora las palabras de la pensadora alemana en *Crisis de la República* (1969) a propósito del concepto de poder, cuestión sobre la que, por cierto, volvió una y otra vez: “«El poder -decía Voltaire- consiste en hacer que otros actúen como yo decida»; está presente cuando yo tengo la posibilidad de «afirmar mi propia voluntad contra la resistencia» de los demás, dice Max Weber, recordándonos la definición de Clausewitz de la guerra como «un acto de violencia para obligar al oponente a hacer lo que queremos que haga»” (Arendt, 2015, p. 103).

En la primera parte de su obra *The Origins of Totalitarianism (Los orígenes del totalitarismo)*, Arendt reconstruye el desarrollo del antisemitismo durante los siglos XVIII y XIX; en la segunda parte aborda el desarrollo y el funciona-



miento del racismo y el imperialismo tanto en el siglo XIX como a principios del XX; y en la última parte describe las dos formas de totalitarismo (que ella denomina “Dominación total”), el nacionalsocialismo alemán y el estalinismo soviético, teniendo como trasfondo la manifiesta aniquilación del espacio político debido a la falta de libertad individual por la alienación producida en la sociedad de masas.

Arendt consideró el antisemitismo de los siglos XVIII y XIX una ideología irracional ligada al nacionalismo, el cual no se puede entender sin el imperialismo, lo que estudia tomando como referencia la teoría imperialista de la teórica política polaca de origen judío Rosa Luxemburgo (1871-1919). Como, con acierto, se ha señalado: “La comparación con la histórica dirigente comunista alemana, asesinada en 1919 por militantes nacionalistas, sin duda debió resultarle a Arendt de lo más halagadora, tanto por lo que Luxemburgo significaba (la lucha contra el imperialismo, la crítica del belicismo antes y durante la Primera Guerra Mundial, su fe en la rebelión democrática espontánea frente a la revolución orquestada por políticos profesionales) como por haber sido el gran referente político de su madre Martha” (Serrano 2019, p. 56). Arendt no dudó en afirmar que el imperialismo tenía como meta la división “racial” de la humanidad en “señores y esclavos”, en “negros y blancos”. No puede ser por ello más contundente en este pasaje: “El hecho de que el racismo es la principal arma ideológica de las políticas imperialistas es tan obvio que parece como si muchos estudiosos prefirieran evitar el frecuentado sendero de la verdad indiscutible” (Arendt, [1951] 2013, p. 257). Cuando el antisemitismo se alía con el deseo de imperialismo lo que nos encontramos, según la teórica política, es el intento de destrucción de los judíos en todo el mundo. Por consiguiente, los “factores genéticos del totalitarismo son, por un lado, el imperialismo de las potencias europeas en proceso de expansión por todo el orbe, y, por otro, la difusión del antisemitismo como elemento detonante y destructivo del gobierno a través de la ley” (Serrano, 2019, pp. 44-45).

Lo superfluo constituye uno de los temas más persistentes y dominantes en la obra principal de Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (1951). Con palabras de Bernstein: “Es un tema crucial para su análisis de la decadencia del Estado-nación y el final de los derechos humanos, su análisis de la existencia apátrida y de lo que sucede cuando los hombres son despojados del



derecho a tener derechos” (Bernstein, 2006, p. 243), lo que, como ya se ha señalado, ella sufrió en sus propias carnes. Es en su análisis sobre los campos de concentración en el apartado “*Dominación total*” cuando trata de forma más explícita el fenómeno de lo superfluo y se refiere directamente al mal radical. La dominación total pasaría por distintas fases: en primer lugar, se mata a las personas jurídicas de los hombres; en segundo lugar, el asesinato de la persona moral de los hombres; en tercer lugar, la destrucción sistemática de la individualidad. Como se ha destacado: “Volver superfluos a los seres humanos equivale a erradicar las mismas condiciones que hacen posible la humanidad, destruir la pluralidad humana, la espontaneidad, la natalidad y la individualidad” (Bernstein, 2006, p. 244).

Arendt dejó claro que lo que “los crímenes modernos no están descritos en el decálogo” y ello es así porque el mal radical no se puede explicar, a su juicio, desde los motivos pecaminosos, egoístas, humanamente comprensibles. Para ella el mal radical tiene que ver con el hecho de “hacer superfluos a los seres humanos como seres humanos (...) Esto sucede en cuanto se suprime toda *unpredictability*, a la que corresponde la espontaneidad del lado de los seres humanos. A su vez, todo esto surge, o mejor: depende del delirio de una omnipotencia (no simplemente ansia de poder) *del* hombre. (...) La omnipotencia del hombre hace superfluos a los hombres” (Arendt, 2010, p. 209).

La pregunta de por qué los judíos fueron elegidos víctimas fue una cuestión para la que la teórica política no encontraba respuesta, lo que le inquietaba y producía enorme desazón, hasta el punto de no dejar de preguntarse sobre ello una y otra vez. Como precisa Sánchez: “De nuevo, las preguntas, a las que Arendt intenta dar respuesta a través de su obra, se agolpan ante nosotros: ¿Por qué nos ha pasado esto a nosotros? ¿Por qué a nuestra sociedad? ¿Cuáles eran los elementos que hicieron posible esa cristalización del totalitarismo? Como ella misma declararíamos años más tarde, en 1972, el problema de la comprensión era una cuestión central en toda su obra y ocupaba un lugar importante en ésta: «Tengo que admitir que estoy interesada, en primer lugar, en *comprender*. Esto es absolutamente cierto. Y también tengo que admitir que otros tengan un interés preferentemente en hacer algo. Pero yo no. Puedo vivir perfectamente sin hacer nada. Pero no puedo vivir sin intentar al menos comprender lo que quiera que suceda»” (Sánchez, 2003, p. 29).



Arendt trata así “de comprender” cómo para el régimen totalitario, con el que no puede haber compromiso alguno, no es importante ni el Estado ni la nación, sino el movimiento de masas, sustentado sobre el racismo o el marxismo, esto es, sobre ideologías que terminan desembocando en la terrible y peligrosa idea de lo superfluo. Como explica, con acierto, Ballesteros en su estudio sobre Arendt: “El Gobierno totalitario como nueva forma de Gobierno se distingue de las tiranías fundamentalmente en la noción de «enemigo objetivo» y en los «pozos de olvido». Los hombres asesinados por estos regímenes no son sólo los disidentes políticos, sino incluso aquellos que han dicho «sí» a su dominio totalitario. Para Arendt, estos regímenes quieren mostrar que el ser humano es superfluo: de ahí que los hombres sean eliminados no por ser culpables sino porque, como hombres, son prescindibles. Y este afán por demostrar el carácter superfluo de la vida humana conduce al totalitarismo a tratar de abolir hasta el recuerdo de la misma. Por eso los campos de concentración no son sólo «fábricas de muertes» sino «pozos de olvido»” (Ballesteros, 2016, p. 57).

El terror para ella representa la esencia del totalitarismo, el cual genera en un primer momento una peculiar fuerza de atracción sobre los sujetos desarraigados, para con el tiempo terminar destruyendo cualquier relación humana: “En otras palabras, el hecho de que Hannah Arendt acepte la premisa de que el totalitarismo representa efectivamente el propósito de rehacer al hombre en términos totalmente nuevos, y el mejor ejemplo de esto son los campos de concentración, ilustra su desdén por la capacidad de la historia para limitar una transformación de este calibre. Igual que los existencialistas, Arendt cree en una maleabilidad humana ilimitada a pesar de las restricciones de la Historia, incluso aunque en ocasiones llegue a coincidir con los existencialistas en su aceptación a regañadientes del poder de la “situación” para permitir la libertad” (Jay, 2006, pp. 156-157).

La pensadora identifica a la propaganda como el instrumento que se consideró más útil en aras de conseguir integrar a las masas en las organizaciones totalitarias, medio que pasaría a ser sustituido por el adoctrinamiento. Con palabras de Arendt: “La ficción más eficaz de la propaganda nazi fue la historia de una conspiración mundial judía. La concentración en la propaganda antisemita fue recurso corriente entre los demagogos incluso desde finales del siglo XIX, y semejante propaganda estaba muy difundida en Alemania y en Austria



durante la década de los años veinte. (...) El contenido real de la propaganda antisemita de la posguerra no fue ni monopolio de los nazis ni especialmente nuevo y original. Las mentiras acerca de una conspiración judía mundial eran habituales desde el affaire Dreyfus y se hallaban basadas en las interrelaciones e interdependencias internacionales existentes de un pueblo judío disperso por todo el mundo” (Arendt, [1951] 2013, p. 490).

Los campos de concentración se convirtieron para Arendt no solo en instituciones del dolor sino también del horror, puesto que en ellos se experimentaba mediante la tortura con los seres humanos hasta lograr el ansiado objetivo de la dominación total: “No existen paralelos para la vida en los campos de concentración. Su horror nunca puede ser abarcado completamente por la imaginación por la simple razón de que permanecen al margen de la vida y de la muerte. Nunca puede ser totalmente descrito, por la razón que el superviviente retorna al mundo de los vivos, lo que le hace imposible creer por completo en sus propias experiencias pasadas” (Arendt, [1951] 2013 p. 596). Lo único que queda entonces es la conservación de la “diferencia, la identidad” en aras de impedir que las personas se conviertan en “cadáveres vivientes”, afirmará Arendt.

En la parte final de *Los orígenes del Totalitarismo* (1951), la autora recupera el concepto kantiano del “mal radical” en referencia al crimen totalitario. Sin embargo, Arendt se distancia de Kant ya que para ella el concepto del mal que ahora se maneja es absolutamente nuevo al haber cambiado su forma de expresión: “Para Kant, esta noción aludía a la perversidad del corazón humano, que nunca se deja guiar en exclusiva por la razón moral, sino que busca siempre, a la vez, su propio interés egoísta. La redefinición del concepto kantiano que la filósofa de Königsberg planteaba es completa. Para ella, el mal radical se revela en los acontecimientos mismos, más que en la intención de los perpetradores, y nos remite al principio del egoísmo, ya fuera uno colectivo o nacional... La gran creación del totalitarismo es un mal imperdonable e imposible de castigar, y este mal radical es también su legado” (Serrano, 2019, p. 43). Con su concepto de mal radical, Arendt no trató de referirse en ningún caso a una maldad demoniaca propia de un Ricardo III, por ejemplo, sino que más bien tiene que ver, como ella misma declara, con “el sinsentido ideológico, la mecanización de la ejecución y el cuidadoso y calculado establecimiento de un mundo de muertos en que nada tiene ya ningún sentido” (Serrano, 2019, pp. 43-44).



Arendt siente perplejidad ante un mal “absurdo e inútil, para el cuál no basta hablar de motivos equivocados o de la búsqueda del amor a uno mismo” (Ballesteros, 2016, p. 56). En consecuencia, Kant no ofrecía para ella una solución satisfactoria desde el momento en que el filósofo de la Ilustración reconducía el concepto del mal radical a una cuestión de motivos inteligibles. Estremecen las palabras de Arendt en *La última entrevista y otras conversaciones*: “Creemos que podemos discernir el bien y el mal partiendo de la base de si disfrutamos o no cuando hacemos algo. Pensamos que lo maligno siempre toma la forma de la tentación, mientras que el bien es algo que nunca queríamos hacer de forma espontánea. Y, si me permite decirlo, se trata de una memez. Brecht siempre muestra que la tentación hacia lo bueno es algo que debemos resistir. Y si observamos la teoría política, podemos ver lo mismo en Maquiavelo, y en cierto sentido en Kant. Así que Eichmann y muchos otros se sintieron a menudo tentados de hacer lo que llamamos el bien. Y se abstuvieron de hacerlo precisamente porque se trataba de una tentación” (Arendt, [2013] 2016, pp. 57-58).

3. EL MARXISMO Y LA TRADICIÓN DE PENSAMIENTO OCCIDENTAL

En la década de 1950, especialmente prolífica para Arendt al adentrarse en la filosofía política, en conexión con el análisis del totalitarismo, dio comienzo a investigaciones sobre el marxismo, tratando de descubrir las posibles conexiones entre el pensamiento jurídico-político de Karl Marx (1818-1883) y el sistema de violencia propio del estalinismo soviético (Serrano 2019, p. 54). De sus investigaciones preliminares surgieron algunos artículos, ensayos, lecciones y proyectos como el de *Elementos totalitarios del marxismo*, que no terminaría en forma de libro, y que es resultado de la concesión de una beca de cinco meses en 1952 otorgada por la Fundación Guggenheim (Ballesteros, 2016, p. 66). En 1953 publicó en *Aufbau* el texto: “*Gestern waren wir noch Kommunisten...*” (“*Ayer éramos todavía comunistas...*”) y con el tiempo vendría su otra gran obra maestra: *The Human Condition*, esto es, *La Condición Humana* (1958).

Son años complicados en el ámbito internacional no solo por la Guerra Fría que, tras la Segunda Guerra Mundial dividió el bloque occidental, liderado por



los Estados Unidos de América, de la Unión Soviética, sino por la revolución comunista China en 1949 y por la guerra de Corea entre 1950 y 1953. Por otra parte, tanto para Arendt como para Blücher resultaba a todas luces inadmisibles la persecución desatada por el senador republicano Joseph McCarthy (1908-1957) en los Estados Unidos hacia antiguos comunistas, intelectuales y artistas y, en consecuencia, ninguno de los dos disimula su oposición a estas virulentas e injustas medidas. Como contrapartida, la filósofa de origen alemán ensalzaría el levantamiento húngaro de 1956 porque servía, a su juicio, de botón de muestra de una revolución, que no se realizaba de forma violenta sino pacíficamente, pudiendo llegar a compararse con el sistema de consejos. Fue en 1960 cuando vio la luz *“Die ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus”* (*“La revolución húngara y el imperialismo totalitario”*); en inglés apareció como parte de la segunda edición de *The Origins of Totalitarianism* y en 1961 *Between Past and Future* (*Entre el pasado y el futuro*; seis ensayos sobre el pensamiento político).

En la primavera de 1959 obtuvo durante un semestre una cátedra como profesora invitada en la prestigiosa Universidad de Princeton, convirtiéndose así en la primera mujer que lograba dar clases en esta institución además de conferencias en torno a *“Karl Marx y la tradición del pensamiento occidental”* (Serrano, 2007). Como ha precisado Ballesteros: “A juicio de la autora, la tradición deja de lado la experiencia de la pluralidad, razón por la que pretende aplicar el pensamiento a la política” (Ballesteros, 2016, p. 71). Más tarde, en la primavera de 1955, recibiría una invitación de la Universidad de Berkeley (San Francisco, California), para hacerse cargo de un curso de historia de teoría política. De 1963 a 1967, Hannah Arendt ostentó una cátedra en la Universidad de Chicago. Como era de esperar, unas invitaciones dieron lugar a otras de forma sucesiva, todas ellas en instituciones de renombre como Harvard, New York School of Social Research o Brooklyn College, lo que le permitió no solo ganar prestigio sino seguir desarrollando conocimientos en el ámbito de la filosofía política y difundir sus resultados investigadores sobre el totalitarismo y el marxismo. Concretamente, desde 1967 a 1975 ocupó el puesto de catedrática en los últimos años de su vida en la Graduate Faculty de la New York School of Social Research, lugar donde ha quedado buena parte de su legado póstumo.



En su libro *On Revolution* (en español, *Sobre la revolución*, en alemán *Über die Revolution*), aparecido en 1963 y que, al igual que *La condición humana*, se basaba en lecciones de la docencia impartida, aborda, entre otros asuntos, los aspectos fundamentales de las tres grandes revoluciones de la época moderna, que le obligan a centrarse en tres países: Estados Unidos, Francia y Rusia. Resulta curioso que estas obras fueran “concebidas y desarrolladas en el marco de sus reflexiones e indagaciones acerca de la tradición” (Ballesteros, 2016, p. 74).

Aunque no cabe duda de que Arendt mostró claras simpatías hacia la revolución estudiantil de 1968, en ningún caso apoyó sus derivaciones posteriores a las que calificó de abusos. Precisamente, en su obra *Macht und Gewalt* (*Poder y violencia*), que vio la luz en 1970 simultáneamente en inglés y alemán, Arendt realiza un examen pormenorizado de la rebelión estudiantil, diferenciando los conceptos de “poder” (*Macht*) y “violencia” (*Gewalt*), la cual se caracterizaba, a su juicio, “por su carácter instrumental”. Fenomenológicamente, consideraba que estaba “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” (Arendt, [1969] 2015, p. 110). Para la teórica política no existe forma de gobierno que pueda sobrevivir sin una base de poder asentado sobre el apoyo de un grupo social. Del mismo modo consideraba que el poder debía extenderse de forma generalizada a todos como una forma de participación activa en el poder público, puesto que solo desde ahí entendía que se podía conquistar la libertad y la felicidad del ser humano.

4. EL CONCEPTO DEL MAL RADICAL: EL PROCESO DE EICHMANN

El concepto del mal radical recobró para Arendt un gran protagonismo a raíz de que tuvo la oportunidad de asistir en Jerusalén al juicio contra Adolf Eichmann (1906-1962), teniente coronel de la SS y uno de los principales responsables nazis del Holocausto. De esta experiencia, resultaría su libro titulado *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, publicado en 1963 que, en realidad, derivaba de cinco artículos previos que habían visto



la luz en *The New Yorker*. En realidad, el caso de Eichmann, según Arendt, se podía extrapolar a las conductas de otros seres humanos bajo un régimen totalitario (Hermida, 2018).

Las reacciones negativas frente a su obra, debidas a no siempre involuntarios malentendidos, no se hicieron esperar. De hecho, no resultó nada fácil para Arendt enfrentarse a las severas y agudas críticas de antiguos amigos como Gershom Scholem, que desde la década de 1920 era profesor en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Sus objeciones se referían a dos cuestiones centrales: el concepto de la “banalidad del mal”, que él entendía como una forma de suavizar la responsabilidad de los criminales nazis, y el asunto de los consejos judíos en el Holocausto, que podía terminar generando una criminalización de las víctimas, tal y como señala en la carta que le envió a Arendt el 23 de junio de 1963 (*Hannah Arendt – Gerschman Scholem*, 2018, p. 277).

En relación con la primera cuestión, para entender la posición de Scholem bien podría servir un revelador y elocuente pasaje de la carta enviada a Arendt de 12 de agosto de 1963. Dice así: “Sobre el mal y su banalidad por la burocratización (o su banalización en la burocracia), que usted cree haber demostrado, pero cuya demostración yo no alcanzo a ver, tendremos ocasión de hablar en algún momento. A lo mejor existe, pero entonces la filosofía tendría que enfocarlo de forma diferente. Creo que cuando Eichmann se paseaba con su uniforme de las SS, disfrutando cuando todos temblaban ante él, no era en absoluto el señor banal que usted ahora, con o sin ironía, intenta dibujar. No comparto esta idea en absoluto. He leído los suficientes relatos, de entrevistas con funcionarios nazis y su forma de actuar ante los judíos, *as long as the going was good* [mientras todo iba bien], como para desconfiar de una construcción *a posteriori* tan mitigada como esta. Estos señores disfrutaron de su maldad mientras pudieron. Una vez pasadas, las cosas se leen de forma diferente, claro” (*Hannah Arendt – Gerschom Scholem*, 2018, pp. 289-290).

Creo, siguiendo a Bernstein, que el abordaje del significado del mal en Arendt es una tarea más complicada de lo que a primera vista pudiera parecer (Bernstein, 2006, p. 236). Lo que parece evidente es que para la pensadora no se puede extraer ninguna profundidad diabólica ni demoniaca de Eichmann. Lo deja bien claro en el siguiente pasaje extraído de su obra *Eichmann en Jerusalén*: “Eichmann no fue atormentado por problemas de conciencia. Sus pensamientos quedaron totalmente absorbidos por la formidable tarea de



organización y administración que tenía que desarrollar en medio no solo de las circunstancias propias de la guerra, sino también, lo cual era más importante todavía desde su punto de vista, de innumerables intrigas y luchas por problemas de esferas de competencia de las diversas oficinas del Estado y del partido que dedicaban sus esfuerzos a la «solución del problema judío» (Arendt, [1963], cit. Ed. 2015, p. 221)

En relación con la segunda cuestión, hay que tener en cuenta que los consejos judíos constituyeron una pieza central dentro del aparato de exterminio de Eichmann. Sin embargo, a mi modo de ver, sería injusto ignorar que Arendt no permaneció indiferente frente al papel de los consejos judíos, sino que más bien asumió una actitud claramente crítica pero también extremadamente dolorosa, tal y como se recoge en un extracto de *Eichmann en Jerusalén*, titulado “*Eichmann y el Holocausto*”: “Para los judíos, el papel que desempeñaron los dirigentes judíos en la destrucción de su propio pueblo constituye, sin duda alguna, uno de los más tenebrosos capítulos de la tenebrosa historia de los padecimientos de los judíos en Europa” (Arendt, [1963] 2103, p. 74). Como se pregunta la autora en otro lugar de esta misma obra: “¿Por qué colaboró aquella gente en la destrucción de su propio pueblo; a fin de cuentas, en labrar su propia ruina?” (Arendt, [1963] 2013, p. 84).

En su conferencia *Persönliche Verantwortung in der Diktatur* (“*Responsabilidad personal en la dictadura*”), que presentó en 1964 y 1965 en Alemania, Arendt recalca de nuevo que su publicación sobre el proceso de Eichmann era exclusivamente un mero “informe de los sucesos”, podría decirse, abordado en términos estrictamente objetivos. Para Arendt, el ser humano es un ser que actúa libremente y es responsable de cada uno de sus actos. Fue precisamente esto lo que le indujo a sostener que la culpa debía vincularse a determinados individuos, rechazando con ello de plano la idea de culpa colectiva por tornarse en ella demasiado vago y difuso el concepto de reproche jurídico, disciplinario y moral.

Arendt consideró como jurídicamente irrelevante la defensa que había hecho Eichmann de que él había sido solo una insignificante pieza dentro del sofisticado engranaje del aparato burocrático del régimen nazi (Hermida, 2018) y es que para la pensadora política, en realidad, Eichmann representaba el modelo de irreflexión por antonomasia. La tesis de la banalidad del mal estribaba precisamente en este hallazgo de “un nuevo tipo criminal terrible y terrorífico



camente normal” (Serrano, 2019, p. 106). Con palabras de Arendt: “No tuvo Eichmann ninguna necesidad de «cerrar sus oídos a la voz de la conciencia», tal como se dijo en el juicio, no, no tuvo tal necesidad debido, no a que no tuviera conciencia, sino a que la conciencia hablaba con voz respetable, con la voz de la respetable sociedad que le rodeaba” (Arendt, [1963] 2013, p. 88). Ante la larga carrera de maldad de Eichmann, a juicio de Arendt, “las palabras y el pensamiento se sienten impotentes” (Arendt, [1963] 2013, p. 108).

Las aseveraciones realizadas por la pensadora provocaron numerosas reacciones negativas en contra de la autora tanto en Estados Unidos como en Alemania o Israel, sobre todo a raíz de la publicación de su informe sobre el proceso y la consecuente obra posterior. Hannah Arendt reflexionó en 1964 en su ensayo *Wahrheit und Politik* (“Verdad y política”) sobre si era éticamente correcto decir siempre la verdad y examinó las muchas “mentiras” que se habían difundido sobre los hechos que ella misma había reportado. Arendt mantuvo siempre con firmeza sus ideas a la hora de abordar la relación existente entre la Filosofía y la Política, además de la relación entre las “verdades de razón” y las “verdades de hecho”. Estaba convencida de que debían, a su juicio, sancionarse los crímenes, pero también las “mentiras” políticas.

5. SOBRE LA NATURALEZA HUMANA

No se puede decir que Arendt mantuviera una concepción en términos antropológicos positiva o negativa, desde el momento en que para ella el ser humano no es que fuera bueno o malo por naturaleza. Ahora bien, en todo caso, el sujeto sí que debía responder a título individual por sus acciones debido a que es, como ya se ha indicado, un sujeto libre y absolutamente responsable de sus actos. Arendt entiende que el ser humano está dotado de voluntad, la cual se enfrenta a la voluntad de otros, y por ello ha de esforzarse por ser un sujeto reflexivo para no terminar siendo dirigido (*getriebene*) o manipulado por terceros. Es esa falta de reflexión o juicio crítico personal lo que precisamente, en opinión de Arendt, conduciría al mal.

En su lección magistral *Über das Böse* (*Sobre el mal*) de 1965, publicada de forma póstuma, Arendt propuso una definición sobre el mal lo suficientemente



inclusiva como para comprender dentro de ella tanto el mal particular propio del nacionalsocialismo y sus campos de exterminio como el “mal universal” de Kant. Arendt se apoyó en el imperativo categórico del filósofo alemán para contraponer el egoísmo a las exigencias de la comunidad. La teórica política pareció apostar por una ética comunitaria que exigía ser revisada mediante acuerdos, una y otra vez, y que no se podía dar por sentada, lo que además obligaba a repensar sobre la pluralidad y la singularidad o especificidades del ser humano. Arendt no cayó en el pesimismo porque para ella la esperanza para el mundo no podía desaparecer, incluso después de la época del totalitarismo, convencida de que siempre era posible el nacimiento de seres humanos que podían iniciar una nueva andadura vital, por suerte, partiendo de cero.

Queda pues claro que, a diferencia, de Heidegger, Arendt basó su pensamiento en el momento del nacimiento del individuo, en un nuevo comienzo, en un partir de cero, y no en la muerte. De hecho, en su segunda obra más importante, *The Human Condition*, *La condición humana*, publicada en 1958, y traducida al alemán por ella misma con el título *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (1960), Hannah Arendt desarrolló esta idea del nacimiento, el cual brinda la oportunidad al individuo de llevar a cabo un nuevo comienzo desde el que configurar el mundo en contacto con otros sujetos. Las condiciones básicas de la vida activa del ser humano son para Arendt “trabajar, producir, actuar” (*Arbeiten, Herstellen, Handeln*) debido a que son las tres formas de actividad fundamentales para la condición humana. Ahora bien, como precisa la autora, al final, ésta representa mucho más que las condiciones bajo las cuales la vida ha sido concedida al ser humano.

Llama la atención la gran confianza que puso Arendt en el hombre, por ser éste capaz siempre de un nuevo comienzo, presuponiendo una relación de igualdad entre los seres humanos, que nunca debería ser confundida con el igualitarismo por ser, en suma, este un fenómeno anulador de las diferencias y de las particularidades individuales.

Mientras que el trabajo se corresponde con el mundo artificial de los objetos que los seres humanos construyen sobre la tierra y el producir se corresponde con la vida biológica del hombre como un animal, la acción sería la actividad a través de la cual las personas pueden transformar el mundo jurídico-político, al corresponderse con nuestra pluralidad como individuos, en palabras de Margaret



Canovan recogidas en la obra *The Human Condition* (Canovan, 1958, p. IX). Queda así claro que la acción se lleva a cabo en el espacio público y requiere de la participación de la comunidad, de la existencia de un espacio público en el que los ciudadanos pueden obrar, expresar y deliberar libremente. La comunicación, es decir, “encontrar la palabra adecuada en el momento oportuno”, ya es acción. “Muda lo es sólo la violencia y, ya sólo por esa razón, la mera violencia jamás podrá reivindicar grandeza” (Hours-Boulan, 2014). La importancia de la acción es tal que, a pesar de que el individuo sabe que es un ser humano, sin acción no puede ser reconocido como tal por los demás. Es, de algún modo, lo que le convierte en un sujeto único, singular y diferenciado de los demás.

Arendt apela a la *polis* griega donde la acción se realizaba en el espacio público del ágora, al constituirse en espacio de libertad política entre iguales, mientras que el trabajo pertenecía al ámbito privado del hogar. La modernidad, por desgracia, ha traído consigo el alejamiento del individuo del ámbito político, la falta de crítica política, el conformismo, la sociedad de masas a través de la normalización social, el dominio de la burocracia. El título elegido para la edición alemana, *Vita activa*, hace referencia a este hilo de pensamientos y reflexiones personales que le condujeron a anhelar de algún modo la antigua Grecia, la época del diálogo socrático. Si queremos llevar una “*vita activa*” resulta obligado volverse autocrítico, cuestionarse la realidad personal y social e indagar en los condicionamientos de la libertad.

6. *SOBRE LA REVOLUCIÓN*

El tema del libro *On Revolution* (1963, editado en alemán en 1965, con el título *Über die Revolution*) le fue sugerido a Arendt por un seminario sobre “Los Estados Unidos y el espíritu revolucionario” que tuvo lugar en la Universidad de Princeton durante la primavera de 1959 y además fue realizado bajo el patrocinio del “Programa Especial de Civilización Americana”. De hecho, como ella misma reconoce en las primeras páginas del libro, si lo pudo terminar fue gracias a una ayuda de la Fundación Rockefeller en 1960 y a una invitación del Centro de Estudios Avanzados de la Wesleyan University durante el otoño de 1961. Arendt optó por dedicar esta obra a sus admirados y buenos amigos Gertrud y Karl Jaspers.



En ella Arendt se lamentaría de que la guerra y la revolución siguieran constituyendo los dos temas políticos principales del siglo XX. Analizó con detenimiento las revoluciones francesa y norteamericana, las cuales se caracterizaron por el “pathos” de la novedad, el cual se asociaba al valor de la libertad. De este modo Arendt entendió en esta obra que estas revoluciones habían encerrado un espíritu progresista de cambio social en favor de la liberación de un pueblo oprimido que anhelaba una nueva morada presidida por la libertad. Lamentaba, sin embargo, la pensadora política que las sociedades que habían derivado de esas revoluciones habían renegado de los principios del espíritu revolucionario que ella tanto anhelaba (la libertad, la búsqueda de la felicidad y el espíritu públicos) y que habían estado presentes en su origen. Arendt no dejaría de preguntarse por qué el “espíritu de la revolución”, novedoso e innovador al mismo tiempo, no había encontrado ninguna institución y había terminado extinguiéndose, como contrapartida, pasando factura tanto a Estados Unidos como a Francia. Como la pensadora política precisa: “La ausencia de libertad política bajo el imperio del absolutismo ilustrado en el siglo XVIII no se debió tanto al reconocimiento de libertades personales específicas (...), como al hecho «de que el mundo de los asuntos públicos no solo les era casi desconocido, sino que era invisible»” (Arendt, [1963, 1965] 2014, p. 196). La autora se remonta a la figura del tercer presidente norteamericano Thomas Jefferson (1743-1826) quién reflexionó sobre cuestiones que a ella le preocupaban especialmente, al reconocer, que tras la Revolución norteamericana y tras aprobarse la Constitución, los sujetos se habían ido paulatinamente retirando a su vida privada, dejando de interesarse por los asuntos públicos. Como recuerda Arendt, a Jefferson “le asustaba la idea de un «despotismo colectivo», tan malo, cuando no peor, que la tiranía contra la que se había rebelado. «Si alguna vez [nuestro pueblo] desatiende los asuntos públicos, entonces, vosotros y yo, el Congreso y las Asambleas, los Jueces y los Gobernadores, todos nos convertiremos en lobos»” (Arendt, [1963, 1965] 2014, p. 394).

De algún modo, los ciudadanos habían olvidado tristemente el espíritu revolucionario y con ello que la felicidad goza de una doble dimensión: como bienestar privado y como felicidad pública, la cual deriva de la participación activa de los ciudadanos en los asuntos públicos.



En las últimas páginas de su obra, Arendt trató de encontrar alternativas frente a la democracia de partidos representativos porque, en su opinión, tenía el defecto de impedir la participación plena del pueblo en la esfera política, lo que explica que prefiriera una república de consejos obreros o soviets. Con palabras de la pensadora: “En otras palabras, los consejos estarían de sobra si el espíritu del partido revolucionario prevalecía. Siempre que se separa el conocimiento de la acción, se pierde el espacio para la libertad.

No hay duda de que los consejos eran espacios de libertad” (Arendt, [1963, 1965] 2014, p. 438). No había así para ella nada peor en las democracias, fueran éstas directas o representativas, que el hecho de que el sujeto asumiera su condición de gobernado, esto es, se conformara con ser un sujeto intencionalmente pasivo, incapaz de participar activamente en la arena política, olvidando lo que era la *polis*, como dice Arendt, “el espacio donde se manifiestan los actos libres y las palabras del hombre, la que podía dar esplendor a la vida” (Arendt [1963, 1965], 2014, p. 465).

7. ÚLTIMOS AÑOS DE VIDA DE “AUTOCOMPRENSIÓN”: ENTRE PENSAR, QUERER, JUZGAR

Arendt no solo describe la vejez, sino que la vive “como el progresivo alejamiento del mundo de las apariencias, del mundo en el que el hombre se relaciona con los demás. El mundo plural está ya para ella mucho más lejos que la muerte, que se acerca y que deja al hombre en su «singularidad absoluta como un «extranjero» que se ha quedado atrás en un mundo demasiado nuevo para él y del que sus más cercanos ya se han ido” (Ballesteros, 2016, p. 126). Es, precisamente, en su última etapa de vida, cuando Hannah Arendt vuelve sobre el tema de la meditación más teórica sobre la condición humana y sobre las problemáticas relaciones entre el pensamiento y el juicio, lo que ella denominaba “la vida del espíritu”, la vida activa (Serrano, 219, p. 115). Las obras *Das Denken* (“El pensamiento”) y *Das Wollen* (“La voluntad”) fueron publicadas póstumamente en 1989, editándose de nuevo en 1998 en el libro *Vom Leben des Geistes* (“Sobre la vida del espíritu”). La tercera parte, *Das Urteilen* (“El juicio”), ocuparía un papel fundamental en su reflexión acerca de las facultades humanas.



En su obra sobre *El pensamiento*, que sorprende a muchos por parecer apolítica (Ballesteros, 2016, p.127), Arendt ampliará las ideas de *Vita activa* (*La condición humana*), describiendo ahora la “*vita contemplativa*”, es decir, la actividad intelectual, como su igual o incluso como superior a aquélla. La pensadora de origen alemán reitera sus afirmaciones sobre la “banalidad del mal” en Eichmann e insiste en la tesis de que este tipo de actos tan odiosos, malvados y perversos están relacionados con esa idea de tener una brújula moral defectuosa (David Luban, 2015), esto es, con una anomalía del pensamiento, en suma, con la “irreflexión” (*Gedankenlosigkeit*).

En cuanto a la voluntad, para la pensadora, vinculada a la racionalidad, ha de ser entendida como un talento propio del ser humano capaz de superar lo pasado para poder comenzar de nuevo, partiendo de cero. Es así gracias a la voluntad como el individuo se siente capaz de decidir de qué modo quiere mostrarse ante el mundo (*Erscheinungswelt*). La voluntad es, a fin de cuentas, la cualidad que moldea al ser humano hasta el punto de convertirle en responsable de su *ethos*, carácter o personalidad moral, esto es, su ser completo que se termina de esculpir con la muerte.

Con la ayuda de Mary McCarthy (1912-1989), gran amiga, correctora de inglés y administradora de su legado, Ronald Beiner publica en 1982 en la Universidad de Chicago bajo el título *Lectures on Kant's Political Philosophy*, las notas para el seminario sobre la filosofía política de Kant, que impartió Arendt en la New School for Social Research de Nueva York en la década de los setenta, y que ya había sido presentado previamente en la Universidad de Chicago. Diez años después de su publicación fue traducida al español bajo el título *Conferencias sobre la filosofía Política de Kant*.

En reconocimiento a esta intensa y fructífera trayectoria intelectual, Hannah Arendt recibió numerosos Doctorados Honoris Causa en Estados Unidos (Dartmouth, Fordham y Princeton) (Ballesteros, 2016, p. 127). Del mismo modo en la República Federal Alemana fue galardonada en dos ocasiones, al obtener el *Lessing-Preis der Freien und Hansestadt Hamburg* (1959) y el premio *Sigmund Freud* de la Academia Alemana para la Lengua y Escritura en Darmstadt (1967). En 1969, la American Academy también reconoció su importante labor con la medalla *Emerson-Thoreau*. En 1975, el gobierno danés le hizo entrega del premio *Sonning* por sus aportaciones a la cultura



europea, siendo este el año en el que la pensadora política murió en la ciudad de Nueva York. Creo que vale la pena recordar aquí las palabras que le dedicó Hans Jonas en el elogio fúnebre: “Hasta el fin de mis días me será difícil imaginar un mundo sin Hannah Arendt” (Manuel Cruz y Fina Birulés, 1994, p. 13).

8. REFLEXIONES FINALES

No cabe duda de que Hannah Arendt constituye una de las pensadoras más sobresalientes del siglo XX. Con razón, se ha señalado que “su obra es así un ejercicio tan extraordinario de comprensión de la centuria en que vivió, que hoy sigue alumbrando a quienes en el siglo XXI buscan orientarse con lucidez” (Serrano 2019, p. 8).

Sus ideas sobre el totalitarismo la convierten en la primera teórica política que lo entendió como una nueva forma de gobierno político en la historia, el cual para mantenerse a salvo depende de la existencia de un poder capaz de hacer un mal radical. La obra de Arendt sobre el totalitarismo busca, a fin de cuentas, comprender lo que está detrás del mal radical (Ballesteros, 2016, pp. 54-55), hasta el punto de que ambas cuestiones se convierten en indisolubles en su vida y obra. De algún modo su obra nace de lo que, con acierto, se ha denominado “un fondo de incansable optimismo e incansable desesperación” (Serrano, 2019, p. 14).

Fue, precisamente, ese “pensar sin barandillas” lo que le condujo a esforzarse por entender un mal sin precedentes originado como consecuencia del totalitarismo en el siglo XX. “«Su detenerse en los horrores», sobre todo en los campos de concentración totalitarios, moldea los contornos de su noción de lo que es distintivo de la vida humana: la libertad, la espontaneidad, la pluralidad y la natalidad (...) El hecho terrible con el que hay que convivir, el espectro del totalitarismo es que no existe ninguna garantía ontológica de que estas frágiles condiciones humanas vayan a existir siempre. Existe la posibilidad real de que el mismo concepto de humanidad vaya a ser erradicado. Esto es lo que el totalitarismo intentó obtener con su convicción ideológica de que «todo es posible»” (Bernstein, 2006, pp. 254-255).



Con rotundidad, cabe afirmar que, gracias a sus trabajos sobre la condición humana, el existencialismo o sobre el sentido de la *vita activa*, Arendt juega un papel relevante en todos los debates políticos contemporáneos del siglo XXI. En este momento en el que la guerra en Ucrania estremece a toda la comunidad internacional su famosa cita “nadie tiene derecho a obedecer” no puede tornarse más oportuna y llena de sentido. No olvidemos que Arendt apela a que tratemos de comprender lo que nos sucede en el acontecer histórico, partiendo de que la comprensión implica un proceso de *autocomprensión* que encierra un irremediable *acto de resistencia*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, Hannah (1951). *Los Orígenes del Totalitarismo*. Traducción al castellano a cargo de Guillermo Solana. Taurus, 1974. Traducción reeditada por Alianza Editorial, 2006, con prólogo de Salvador Giner. Se cita por la sexta reimpression de 2013. Original en inglés, *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, 1951; versión alemana: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Fráncfort del Meno, 1955.
- Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*, University Press, Chicago. Edición en alemán: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Kohlhammer, Stuttgart, 1960; Piper, Múnich, 1967. *La condición humana*. Traducción al castellano a cargo de Ramón Gil. Barcelona, Paidós, 1993.
- Arendt, Hannah (1961). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. 1961. Traducción al castellano a cargo de Ana Poljak. Península, 1993, 2003. Versión alemana: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, compilación de textos de 1954–1964 editados por Ursula Ludz, Piper, Múnich, 1994, 2.^a edic. revisada, 2000. Incluye, entre otros, *Between Past and Future* (1961, ampliado en 1968); *Die Krise in der Erziehung* (1958), *Wahrheit und Politik* (1967).
- Arendt, Hannah (1963). *On Revolution*, Nueva York. Edición en alemán: *Über die Revolution*, Piper, Múnich, 1963. *Sobre la revolución*. Traducción al castellano a cargo de Pedro Bravo. Revista de Occidente, 1967. Reeditado por Alianza Editorial, 1998, tercera edición 2013. Primera reimpression 2014.



- Arendt, Hannah (1963). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Traducción al castellano a cargo de Carlos Ribalta. Barcelona, Lumen, 1967, 1999, 2003. En inglés: *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil* (1963), originalmente publicado en la revista *New Yorker*. Versión en alemán: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Piper, Múnich, 1964. Se cita por la edición española del Bolsillo de Penguin. Random House, Grupo Editorial, Barcelona, 2015.
- Arendt, Hannah (1963). *Eichmann y el Holocausto*. Traducción de Carlos Ribalta. Extracto de *Eichmann en Jerusalén* 1963. Edición de Taurus, Madrid, 2012, segunda edición 2013.
- Arendt, Hannah (1969). *Crisis de la República*. Traducción al castellano a cargo de Guillermo Solana. Taurus, Madrid, 1973, 1988. Se cita por la edición española de Trotta, Madrid, 2015. Herederos de Guillermo Solana Alonso, 2015, para la traducción, revisada por la editorial. La obra incluye “La mentira en política. Reflexiones sobre los Documentos del Pentágono”, “Desobediencia civil”, “Sobre la violencia” y “Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario”.
- Arendt, Hannah (1978). *La vida del espíritu*. Traducción al castellano a cargo de Fernando Montoro y Ricardo Vallespín. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984. Traducción reeditada por Paidós en Barcelona. Obra publicada póstumamente (basada en las conferencias Gifford de 1972-1974), primero en inglés: *The Life of the Mind*, Nueva York, 1978; en alemán: *Vom Leben des Geistes*. Vol. 1 *Das Denken*; vol. 2 *Das Wollen*; Piper, Múnich, 1979. También en un solo tomo, Piper, 1998, 2002.
- Arendt, Hannah / McCarthy, Mary (1999). *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*. Edición, introducción y prólogo a cargo de Carol Brightman. Traducción al castellano de Ana María Becció. Lumen, Barcelona. Versión inglesa: *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*. Nueva York, Secker & Warburg, 1995; versión alemana: *Im Vertrauen. Briefwechsel 1949-1975*, Múnich, 1995.
- Arendt, Hannah (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Traducción al castellano a cargo de Agustín Serrano de Haro. Encuentro, Madrid.



- Arendt, Hannah (2010). *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Traducción de Manuel Abella y José Luis López Lizaga. Bibliografía en español por Agustín Serrano de Haro, Trotta, Madrid. Título original: *Ich will verstehen, Selbstauskunfte zu Leben und Werk*.
- Arendt, Hannah (2016). *La última entrevista y otras conversaciones*. Traducción al castellano a cargo de Ana González Castro y Diego Ruiz Oliveira, Página Indómita, Barcelona. Título original: *The Last Interview and Other Conversations*, Melville House, Nueva York, 2013.
- Arendt, Hannah (2018). *Tradición y Política. Correspondencia. Hannah Arendt – Gerschom Scholem (1939-1964)*, Trotta, Madrid. Edición e introducción de Marie Luise Knorr (en colaboración con David Heredia). Traducción al castellano a cargo de Linda Maeding y Lorena Silos.
- Ballesteros, Alfonso (2016). *Innovación versus conservación. La tensión entre la política y el derecho en la obra de Hannah Arendt*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- Bernstein, Richard J. (2006). “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal” en *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Salvador Giner, Hans Jonas, Claude Lefort, Albrecht Wellmer y otros. Gedisa, Barcelona, pp. 235-257.
- Birulés, Fina (Compiladora) (2006). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Salvador Giner, Hans Jonas, Claude Lefort, Albrecht Wellmer y otros. Gedisa, Barcelona.
- Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Esquirol, Josep M^a (1994). “En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y Dominio”, en *En torno a Hannah Arendt*. Compilación y dirección Manuel Cruz y Fina Birulés, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, pp. 39-65.
- Hermida del Llano, Cristina (2016). “La naturaleza del mal en Hannah Arendt”, en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho* n°34, pp. 162-181.
- Hermida del Llano, Cristina (2018). “Die Natur des Bösen in der Denkweise von Hannah Arendt”, en *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy. Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Archives de Philosophie du Droit et de Philosophie Sociale. Archivo de Filosofía Jurídica y Social*, Volumen 104 (2018/2), Franz Steiner Verlag, Alemania, pp. 165-183.



- Hours, Gemán y Boulán, Noralí (2014). “La crisis en la educación. Un recorrido por el pensamiento de Hannah Arendt”. *Revista Vozes dos Vales: Publicações Acadêmicas*, n.º. 06 – Ano III – 10/2014, Minas Gerais, Brasil. <http://www.ufvjm.edu.br/vozes>
- Jay, Martin (2006). “El existencialismo político de Hannah Arendt”, en Birulés, Fina (Compiladora): *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Salvador Giner, Hans Jonas, Claude Lefort, Albrecht Wellmer y otros. Gedisa, Barcelona, pp.147-176.
- Sánchez Muñoz, Cristina (2003). *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid. Prólogo de Javier Muguerza.
- Luban, David (2015). “The Arendt Project”, Georgetown Law. 2015 Summer Faculty Workshop, Georgetown Law Center, Washington D.C, 63 pp.
- Serrano de Haro, Agustín (2019). *Hannah Arendt. El totalitarismo es una forma nueva de dominación que usa el terror para destruir al ser humano*, RBA, Barcelona. Fecha primera de publicación en México: julio 2020.

