



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

ESBOZO DEL PENSAMIENTO ARENDTIANO A RAÍZ DE LA *BANALIDAD DEL MAL*

Autor/es

Tania Sánchez Daroca

Director/es

José Luis López y López de Lizaga

Facultad de Filosofía y Letras
2015

ÍNDICE

· Introducción	2
· I. El caso Eichmann y la “banalización” del mal	3-9
· II. Los orígenes del totalitarismo: el camino hacia la irreflexión y la supresión de la acción	9-15
· III. Acción y pluralidad	15-21
· IV. Pensamiento y juicio	21-25
· Conclusión	26-27
· Bibliografía	28-29

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene como objetivo realizar un breve recorrido por el intento de comprensión que Hannah Arendt tratará de llevar a cabo a raíz de lo que en su día pareció un caso concreto de difícil explicación filosófica: el juicio de Eichmann en Jerusalén. Trataremos de mostrar cómo este fenómeno se puede tomar como elemento de partida para elaborar un esbozo de todo el entramado del pensamiento arendtiano. Su famosa tesis acerca de la banalidad del mal nos servirá como premisa a través de la cual iremos articulando toda una serie de nociones que irán apareciendo conforme el trabajo intelectual de esta autora se desarrolle, mostrando así que a diferencia de lo que sostienen algunos intérpretes, el pensamiento de Arendt muestra una profunda coherencia desde su irrupción en el panorama filosófico con *Los orígenes del totalitarismo*.

Partiremos del análisis de *Eichmann en Jerusalén* para ir perfilando el distanciamiento que esta autora realiza con respecto a las explicaciones tradicionales basadas en la intencionalidad del mal. La banalidad del mal mostrará la obsolescencia de cualquier intento de comprensión fundado en las estructuras de sentido modernas, ya que responderá a un nuevo fenómeno del que hasta entonces no habíamos tenido constancia y que supondrá el inicio de nuevos modos de pensar: el totalitarismo. Se presentarán las características de este nuevo acontecimiento haciendo especial hincapié en el aislamiento que supone la ruptura del espacio común entre individuos por medio del terror y la ideología. Así mismo, expondremos la doble vía que Arendt entiende como posible antídoto a tal condición: la acción, que supondrá el arranque de un nuevo modo de entender la libertad y la individualidad, y el pensamiento y el juicio como facultades que favorecen el pensamiento del otro sin subsunción alguna a una mismidad. Todo ello, teniendo siempre presente la base ontológica del entramado arendtiano: la pluralidad.

I. EL CASO EICHMANN Y LA “BANALIZACIÓN” DEL MAL

“El contraste entre el heroísmo de Israel y la abyecta obediencia con que los judíos iban a la muerte —llegaban puntualmente a los puntos de embarque, por su propio pie, iban a los lugares en que debían ser ejecutados, cavaban sus propias tumbas, se desnudaban y dejaban ordenadamente apiladas sus ropas, y se tendían en el suelo uno al lado del otro para ser fusilados— parecía un excelente argumento, y el fiscal le sacó todo el partido posible, al formular a los testigos, uno tras otro, preguntas como: «¿Por qué no protestó?», «¿Por qué subió a aquel tren?», «Allí había quince mil hombres y solo unos centenares de guardianes, ¿por qué no les arrollaron?». Pero la triste verdad es que el argumento carecía de base, debido a que, en aquellas circunstancias, cualquier grupo de seres humanos, judíos o no, se hubieran comportado tal como estos se comportaron”¹.

En 1961 tuvo lugar uno de los juicios más mediáticos sobre el periodo nacionalsocialista: Adolf Eichmann se sentaba en el banquillo de los acusados, imputado por crímenes contra la humanidad, crímenes contra el pueblo judío y crímenes de guerra. Si bien dicho juicio logró iniciar un intenso debate acerca del derecho internacional y la jurisprudencia, Hannah Arendt supo apuntar hacia aquellos aspectos morales soterrados que no son sino tareas preeminentes en la reflexión filosófica de nuestros días: ¿Cómo juzgar? ¿Cómo atribuir responsabilidades? ¿Cómo pensar ante la barbarie? Arendt sacó a la luz lo que quizá sea el cumplimiento de nuestros temores, pues si algo nos enseñará el proceso contra Eichmann es que los mayores horrores y daños cometidos contra la humanidad están más cerca de una profunda irreflexión y alejamiento de la realidad, que de un instinto deliberadamente maligno. Eichmann muestra para nuestra autora la interdependencia entre la irreflexión y la maldad, entre la *incapacidad para pensar* y la *banalidad del mal*, ante la cual nos hayamos huérfanos de pensamiento. Lejos de pretender ser un tratado acerca de la naturaleza del mal, *Eichmann en Jerusalén* nos servirá como punto de partida para nuestro propósito: perfilar las bases de un pensamiento que dé cuenta de los efectos que tiene para un individuo moverse entre los clichés y las categorías heredadas sin una previa puesta en cuestión de los mismos.

Parece un despropósito que Eichmann se declarara inocente de todos los cargos que se le imputaban “en el sentido en que el que lo formulaba la acusación”, pero lo cierto es que si nos atenemos a un plano estrictamente objetivo, nos encontramos ante un hombre que personalmente nunca dio muerte a ser humano alguno. Encargado de la organización y el transporte de judíos (focalizado a la emigración forzosa primeramente, aunque después todos los esfuerzos estuvieran destinados a la consecución de la Solución Final) lo cierto es que Eichmann tuvo un papel

¹ ARENDT, HANNAH, *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Lumen, 2000, p. 24.

meramente logístico en los asesinatos masivos cometidos por el régimen nazi. Los hechos únicamente nos pueden evidenciar que a este individuo se le podía acusar de “tolerar” o “ayudar” a la aniquilación de judíos al ser un fiel cumplidor de las leyes que se le ordenaban, pero jamás se le podía atribuir intencionalidad individual alguna en un asesinato concreto. Lo cierto, y probablemente por ello sentimos tal intranquilidad ante esta etapa de la historia, es que tal premisa no solo se puede extrapolar a muchos funcionarios del régimen nazi cuyo único objetivo era la ejecución de la orden dada, sino también a casi toda una sociedad europea que supo mirar hacia otro lado cuando los acontecimientos reclamaban la mayor de las atenciones.

¿Estamos ante un monstruo? Seis psiquiatras certificarían que Eichmann no sólo tenía un comportamiento “normal” sino “ejemplar” ante cualquier persona de su entorno. Es más, en el interrogatorio daría cuenta de que no nos hallamos ante un caso de anormal odio hacia los judíos, ni ante un fanático de doctrina alguna (ingresaría en el partido sin conocer el programa). Su único objetivo fue intentar abandonar la mediocridad de su vida y ganarse un puesto respetable en la sociedad. Pero nadie le creyó.

“La defensa hizo caso omiso de estas declaraciones porque, a diferencia de su cliente, no estaba interesada en problemas de conciencia. Y los jueces tampoco le creyeron, porque eran demasiado honestos, o quizá estaban demasiado convencidos de los conceptos que forman la base de su ministerio, para admitir que una persona «normal», que no era un débil mental, ni un cínico, ni un doctrinario, fuese totalmente incapaz de distinguir el bien del mal. Los jueces prefirieron concluir (...), que se encontraban ante un embustero, y con ello no abordaron la mayor dificultad moral, e incluso jurídica, del caso”².

Ahora bien, que Eichmann no deseara la muerte de miles de seres humanos no significa que no tuviera idea alguna de las consecuencias de sus actos. Era plenamente consciente del papel que tenía dentro de la gran maquinaria de destrucción y aniquilación que programó el partido al que pertenecía. Tal y como expone Arendt, este individuo supo tener a su disposición un “cliché de satisfacción” para cada momento de su vida que le serviría prácticamente de requisito moral para sobrevivir (Eichmann era totalmente incapaz de expresar una sola frase que no fuera una frase hecha). El “yo solo cumplía órdenes” le permitió llegar a la muerte sin ningún tipo de rastro de culpabilidad moral, pues la única culpa de la que se le podía acusar provenía de la obediencia, y la obediencia para la atmósfera en que Eichmann se desarrolló, fue una virtud altamente considerada.

² *Ibid.*, p. 45.

“Siempre dijo lo mismo, expresado con las mismas palabras. Cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para *pensar*, particularmente, para pensar desde el punto de vista de otra persona. No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal”³.

Como analizaremos posteriormente, una de las características de los regímenes totalitarios es la creación de eslóganes y estereotipos que permitan la creación de un espacio común de tranquilidad y seguridad como muro ante la experiencia real. Frente a la barbarie, cualquier tipo de sociedad debe de ser resguardada de la realidad de los hechos, cualquier autoengaño que evite el *pensamiento* se convertirá en condición necesaria para la subsistencia.

Una de las declaraciones que irónicamente llaman más la atención de Eichmann, es su comentario durante el interrogatorio policial según el cual afirmaba que toda su vida había vivido en consonancia con los preceptos morales de Kant, concretamente, con la definición kantiana del deber. Según Arendt en *Eichmann en Jerusalén*, esta afirmación es especialmente ridícula ya que, como analizaremos más adelante, la filosofía moral de Kant (a la que Arendt prestará una especial atención) está tan estrechamente unida a la facultad humana de juzgar que elimina cualquier tipo de obediencia ciega en el individuo. Como bien expone Arendt, para Kant todo ser humano se convierte en legislador de sí mismo en el mismo instante en que comienza a actuar. Bien es cierto que el imperativo categórico insta a que todo sujeto obre de tal manera que pueda desear que la máxima de su acción se convierta en ley universal (y sí, el nacionalsocialismo aspiraba a la universalidad de sus leyes), pero Kant también indica que los individuos tienen dos caminos a seguir: el heterónimo o irreflexivo basado en la obediencia a reglas impuestas por una autoridad exterior (sería el caso de Eichmann pese a que podamos encontrar ciertas interpretaciones contrarias⁴) y el autónomo, el que utiliza la propia razón y el que precisamente reivindicará Kant (*Sapere aude*). No entraremos a desgranar los diferentes argumentos que se pueden sacar a la luz para mostrar que Eichmann no es la desembocadura lógica de la filosofía moral kantiana por cuestiones de espacio, pero sí que podemos afirmar con Arendt que este individuo puede presentarse como ejemplo paradigmático de ausencia de pensamiento y juicio. La pura y simple

³ *Ibid.*, p. 77.

⁴ ONFRAY, MICHEL, *El sueño de Eichmann. Precedido de un kantiano entre los nazis*, Barcelona, Gedisa, 2009. El autor de esta obra defenderá la tesis de que Eichmann no es un ejemplo de perversión del imperativo categórico de Kant como señaló Arendt, sino una puesta en funcionamiento del mismo.

irreflexión fue lo que convirtió a Eichmann en uno de los mayores criminales de la historia, no Kant.

Sabemos que el imperio de la burocracia convierte a cualquier ser humano en un elemento maquínico intercambiable, que “el imperio de Nadie” provoca la deshumanización de cualquiera que se halle bajo su dominio, pero como bien nos alerta Hannah Arendt, ello no debe hacernos renunciar a emitir juicios centrados en responsabilidades individuales. Lejos nos hallamos de todas aquellas explicaciones sociológicas que liberan la carga personal en favor de una “responsabilidad colectiva”⁵. Eichmann actuó sabiendo que aquellos trenes que él organizaba iban camino a la muerte pese a que su intención no era el exterminio de millones de seres humanos. ¿No es acaso este un ejemplo de *banalización del mal*⁶? El problema no es que los asesinos nazis fueran particularmente brutales o perversos, sino precisamente que, con mucho, no lo eran.

En una época dominada por el desarrollo de la ciencia, la técnica y la tecnología como es la primera mitad del siglo XX, la fórmula tan empleada por Arendt de “lo imposible se hizo posible” acaba descubriéndose real. Es evidente que nuestra propia producción cultural (por medio de la ciencia, la técnica, la tecnología...) tal y como advirtió Husserl⁷, no nos va a proporcionar la brújula que guíe la vida humana en armonía y libertad, pero sin embargo tampoco esperábamos que Auschwitz nos dejara *conceptualmente* aniquilados. Según Susan Neiman Auschwitz reveló lo alejado que los seres humanos se hallan de ellos mismos, la imposibilidad de respuesta intelectual por parte de la filosofía en base a las estructuras de sentido que se venían manejando hasta el momento; en suma, la incapacidad de dar significado al mal y en consecuencia, la imposibilidad de afrontar los efectos de éste. Las formas del mal surgidas en el siglo XX presentan exigencias que la conciencia moderna no es capaz de resolver ni afrontar. Pero es precisamente ante esta situación de paralización del pensamiento ante la que Hannah Arendt emprende su tarea de *comprender*: buscar

⁵ NEIMAN, SUSAN, *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía*, México D.F, Fondo de Cultura Económica, 2012. Para Neiman existen dos modos ordinarios de rechazar Auschwitz: el primero consistiría en considerar que los nazis no eran peores que cualquier otro criminal de guerra, es decir, que este régimen no es sino una variación más dentro de la historia del antisemitismo, y el segundo (y aquí entraría esa tendencia a la “responsabilidad colectiva alemana”) que se basaría en suponer a los nazis singularmente diabólicos, o lo que es lo mismo, entender el problema como algo específicamente alemán. Según esta autora, estas dos maneras de aminorar la importancia del suceso corresponden con alguno de los recursos conceptuales que la tradición dispone para entenderse con el mal.

⁶ Pese a ser un concepto utilizado por Arendt en numerosas ocasiones, esta autora no dará una definición explícita de él. En lo que respecta a nuestro trabajo, entenderemos *banalidad del mal* como esa nueva forma de mal desligada de la intencionalidad y que descansa principalmente en la incapacidad del individuo para pensar.

⁷ HUSSERL, EDMUND, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona, Crítica, 1990.

los elementos que dan lugar a la *banalidad del mal*, investigar los factores que desencadenaron el totalitarismo, explorar fundamentos que huyan de la irreflexión y de la incapacidad para pensar. Todo ello con un único objetivo: recomponer las ruinas en apoyo firme, en un *espacio público* cuya base elemental sea la *pluralidad*.

Según Neiman, Auschwitz destruyó dos respuestas centrales al mal que pueden ser consideradas como “teodiceas seculares”, o lo que es lo mismo, cualquier forma de dar significado al mal que ayude al sujeto a afrontar la desesperación de éste: la de Hegel y la de Nietzsche. Pese a las críticas y al escepticismo despertado ya en autores como Rousseau respecto a la capacidad de progreso de la humanidad, como sabemos, Hegel acabará postulando una filosofía que redimirá los males de la sociedad colocándolos en la Historia (el movimiento de la Historia hacia la libertad justifica el sufrimiento presente de los particulares). Arendt desdeñará cualquier tipo de “reconciliación” con el mundo a través de un consuelo futuro colectivo que ignore el sufrimiento individual⁸ y con ello, toda forma de dialéctica, pues ésta no es más que el ejercicio de un movimiento de constante superación de las contradicciones (males) en favor de un futuro armonioso que no hace sino, como diría Benjamin, dejar una historia de ruinas. No obstante, la solución de Nietzsche no parecerá mucho más satisfactoria, pues si bien se percataría de la problematicidad que genera el superar la oposición entre Idea y realidad tan reivindicada por el pensamiento hegeliano (toda generación acaba condenada al permitir que la realidad sea juzgada por un ideal), este autor se propondrá acabar con este conflicto por medio de una aceptación de lo real tal y como se nos presenta (solución que autores como Agamben⁹ criticarán duramente). Ciertamente, Nietzsche defendió el desear la realidad tal y como la encontramos, lo que implica también el deseo de un mundo con todos sus males, sin embargo, en favor de este autor, debemos hacer notar que el tiempo en el que él vivió se apoyaba en modelos de sufrimiento que el siglo XX hizo caducos.

Ahora bien, si existe algo que Auschwitz destruyó y que Arendt supo ver con claridad, fue lo que podríamos denominar con Neiman, la “intencionalidad del mal” (de hecho, una de las razones por las que levantó tantas ampollas la concepción del mal como algo banal que Arendt perfiló, radica precisamente en la puesta en cuestión de la intencionalidad como algo intrínsecamente unido a cualquier forma de maldad). Para la época moderna, el mal era un producto de la voluntad. Pero

⁸ Clara influencia de las Tesis sobre Filosofía de la Historia de W. Benjamin. De hecho, la concepción arendtiana de la Historia como acontecimiento está cargada de resonancias a este autor.

⁹ AGAMBEN, GIORGIO, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2000.

¿cómo tratar de digerir bajo esta premisa los asesinatos masivos cometidos por los regímenes totalitarios, si en su mayor parte se cometían de manera rutinaria? Neiman expone:

“La evidente falta de maldad y de premeditación ha sido tan inquietante que muchos observadores prefieren alegar que estaban presentes de manera subterránea. (...) El atractivo de tales puntos de vista se deriva menos de la precisión histórica que de cierta ingenuidad filosófica. Una anticuada imagen del mal como algo por fuerza vinculado con la mala intención es más tranquilizador que otras opciones. (...) Es más fácil apelar a un odio y a un conocimiento inconsciente que admitir una postura más inquietante: en realidad ellos *no querían* hacerlo. Auschwitz refuta dos siglos de conjeturas modernas sobre la intención”¹⁰.

Esas conjeturas a las que se refiere Neiman son aquellas que identifican estrechamente el mal y la “mala intención”, haciendo así que la negación de la segunda se considere necesariamente la negación del primero. Sin embargo, el mal contemporáneo teorizado por Arendt, nos enseña que los crímenes más inimaginables pueden ser cometidos por las personas más ordinarias. Auschwitz muestra que las intenciones de las personas rara vez corresponden con la magnitud del mal que son capaces de causar. Es más:

“Precisamente la creencia de que las acciones malvadas necesitan tener intenciones malignas permitió a los regímenes totalitarios convencer a la gente de que hiciera caso omiso de objeciones morales que, de otra manera, habrían funcionado. Se emprendieron esfuerzos masivos de propaganda para convencer a la gente de que las acciones criminales en las que participaba estaban orientadas por motivos aceptables, y aun nobles”¹¹.

Tristemente, toda una sociedad, desde las víctimas hasta los meros espectadores, acabó participando de un modo u otro en la gran maquinaria de destrucción, y para Neiman así como para Arendt, que todo ello fuera posible no revela sino la impotencia de la intención por ella misma. La mayoría de individuos no tenían otro objetivo que la consecución de sus particulares e inofensivas metas, por ello, que gran parte de la población cerrara los ojos ante el nazismo, no es lo mismo que desear la secuencia de acontecimientos que se produjeron. Durante siglos, la intencionalidad se elevó como el concepto guía que decidía acerca del bien y del mal, mas los sucesos que venimos

¹⁰ NEIMAN, SUSAN, *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía*, México D.F, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 345.

¹¹ *Íbid.*, p. 350.

comentando manifiestan la obsolescencia de dicho ideal “regulador” como brújula orientativa para la vida. Neiman recoge la lección de Arendt:

“Los males pueden ser reconocidos como tales sin que haga falta insistir en que tienen una esencia. Nuestra incapacidad para encontrar algo profundo que sea común a los distintos tipos de matanzas masivas no nos impide condenarlas. Pensar lúcidamente es crucial; encontrar fórmulas, no”¹².

Quizá la problemática más manifiesta al rechazar la tesis de la intencionalidad haciendo una descripción del mal como algo irreflexivo provenga de la dificultad para asentar unas bases que piensen, bajo las nuevas circunstancias, la responsabilidad individual. Una tarea propiamente filosófica que, pese a que Arendt rehusaría el calificativo, ya comenzó ella misma, pues podemos entender toda su obra como el intento de realizar una panorámica de los elementos que se condensarían en eso que podríamos denominar “ausencia de pensamiento”.

II. LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO: EL CAMINO HACIA LA IRREFLEXIÓN Y LA SUPRESIÓN DE LA ACCIÓN

Tal y como sostienen numerosos intérpretes de Hannah Arendt, el totalitarismo no es sólo un fenómeno histórico nuevo que marcará un antes y un después en la historia occidental, sino también una categoría de explicación propiamente filosófica. Este fenómeno no se comprende (ni nos libramos del peligro que aún representa) reduciéndolo a sus causas, ya sean históricas, sociales, culturales o psicológicas; estamos ante una mutación política en la que no hay que buscar un principio u origen perfectamente establecido. En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt señalará que su objetivo es reflexionar acerca de los “elementos” que han cristalizado en esa nueva forma de dominación política con la única finalidad de poder rehacer eso que se ha convertido en una realidad humana (en esta obra ya se perfilan numerosas nociones que posteriormente aparecerán en *La condición humana*, *Sobre la revolución* o *La vida del espíritu* como pueden ser la acción, la libertad, el espacio público, el juicio e incluso, la banalidad del mal). El análisis del totalitarismo debe servir como antídoto para que lo imposible no se haga posible de nuevo, como nueva forma de establecer límites a través de la condición humana (fundamentalmente por medio de la *acción* y del *pensamiento*) que permitan la elaboración de una “cultura crítica” frente a la irreflexión totalitaria. Fiel crítica de cualquier tipo de determinismo filosófico, Arendt elaborará una fenomenología

¹² *Ibid.*, p. 364.

política que, tal y como defiende Neus Campillo¹³, no es sino una crítica a la racionalidad moderna: lo específicamente humano no es un hecho más entre otros que pueda llegar a ser explicado mediante una categoría como la causalidad. Ya no podemos *comprender* bajo el ideal de objetivación positivista, ya no podemos movernos bajo esos parámetros que han producido la cosificación de la acción humana a lo largo de la historia del pensamiento. Debemos abrir un horizonte teórico que muestre un proceso de búsqueda de sentido lejos de la comodidad determinista de innumerables posturas filosóficas. De lo que se trata es de indagar en el cómo ha podido suceder alejándonos de las caducas herramientas de comprensión tradicional.

Para Arendt, uno de los elementos absolutamente necesarios para la conformación de un gobierno totalitario es el firme apoyo de las masas al movimiento. Estas masas serán caracterizadas como todo ese conjunto de personas que posicionadas tradicionalmente en una indiferencia política (no se integran en ninguna organización basada en ciertos intereses comunes como puede ser el partido político) acaban subsumidas en un gran movimiento que permite eliminar cualquier interés de clase en favor de un ideal universal que redima a una civilización decadente. Ahora bien, si tal reagrupación pudo tener lugar no fue sino por medio de un proceso de individuación extrema que liquidó cualquier tipo de grupo o relación común (fuera de interés de partido o no).

“La verdad es que las masas surgieron de los fragmentos de una sociedad muy atomizada cuya estructura competitiva y cuya concomitante soledad sólo habían sido refrenadas por la pertenencia a una clase. La característica principal del hombre-masa no es la brutalidad y el atraso, sino su aislamiento y su falta de relaciones sociales”¹⁴.

Así pues, los movimientos totalitarios se acabarán convirtiendo en organizaciones de masas de individuos atomizados y aislados a los que se les exige una total lealtad irrestringida e incondicional. Evidentemente, dicha lealtad sólo puede esperarse de un individuo que ya no es capaz de genuina comprensión y pensamiento, de un ser humano que completamente aislado, sin lazo social alguno, solo encuentra su lugar en el mundo por medio de la pertenencia al movimiento. La destrucción del espacio común entre seres humanos se convierte en la condición necesaria para cualquier régimen totalitario, pues es precisamente este espacio tejido de relaciones sociales (Arendt lo denominará *trama*) en el que cada persona se inserta al mundo, en el que cada sujeto es capaz de dar sentido a su vida. Como veremos posteriormente, para Arendt sin un *entre* otros no hay

¹³ CAMPILLO, NEUS, *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, Valencia, Universidad de València, 2013.

¹⁴ ARENDT, HANNAH, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 497.

posibilidad de individualidad alguna (la soledad no es solamente ausencia de relaciones sociales auténticas, también implica la destrucción de la propia identidad pues ésta depende por entero de una alteridad). Cuanto mayor sea el espacio tejido de relaciones abarcado por el régimen, mayor facilidad para la dominación del individuo en su totalidad. En palabras de Josep M. Esquirol:

“En la soledad —que no es lo mismo que la vida solitaria—el propio pensamiento se autodestruye. Es en la relación con los demás donde el mundo es percibido, donde se da la orientación del sentido común respecto al entorno; es *con* los demás, en compañía de los semejantes, como el mundo se convierte en hogar. La soledad es la vida sin mundo y sin identidad: el yo y el mundo, la capacidad para el pensamiento y la experiencia, se pierden al mismo tiempo”¹⁵.

Arendt pondrá especial énfasis analítico en el hecho de que la dominación total no permitirá la libre iniciativa en ningún campo de la vida ni en ninguna actividad que no sea enteramente previsible, pues una de las consecuencias del aislamiento que promueve el movimiento, es la incapacidad de actuar (se actúa *entre* y *con* los demás) y la falta de poder (pues el poder deriva de la actuación conjunta). Ante ello, esta autora realizará una propuesta política en la que, como veremos, la importancia de la *espontaneidad* y de la capacidad de empezar algo nuevo supondrán un freno para cualquier tipo de dominación política. Para Neus Campillo, el análisis del totalitarismo arendtiano arranca de la percepción de que “la vida organizada automáticamente” que separa a los individuos y que representaría una “falsa política”, no es sino una traición a lo que realmente constituye la humanidad: la pluralidad y la capacidad de iniciativa de las personas. Frente a la eliminación de la espontaneidad y de la particularidad de todo individuo en el proceso de cosificación de lo humano por parte del totalitarismo, Arendt reivindicará una esfera pública en la que los individuos sean iguales y distintos. Existen fundamentalmente dos medios que permitirán llevar a cabo la ficción totalitaria: el terror (ejemplificado en los campos de concentración) y el adoctrinamiento ideológico a las grandes masas de población.

Para Arendt, la eficacia de la propaganda totalitaria demuestra una de las características principales de las masas modernas: la pérdida de confianza que estas masas tienen en la realidad de su propia experiencia. Frente a los hechos visibles, preferirán la consistencia de un sistema del que podrán formar parte, consistencia que permitirá la eliminación del carácter fortuito que inevitablemente penetra en toda realidad. Hambre de consistencia, anhelo de un mundo completamente consecuente, comprensible y previsible que dará pie al arraigo de una ideología

¹⁵ ESQUIROL, JOSEP M., “Hannah Arendt y el totalitarismo: implicaciones para una teoría política”, *Convivium. Revista de Filosofía*, nº2, 1991, p. 134.

mediante la cual se encuentra explicación a todo hecho como simple ejemplo de una ley que lo abarca todo.

“La rebelión de las masas contra el «realismo», el sentido común y todas «las plausibilidades del mundo» fue resultado de su atomización, de su pérdida de *status* social (...) En su situación de desarraigo espiritual y social, ya no puede funcionar una medida percepción de la interdependencia entre lo arbitrario y lo planeado, lo accidental y lo necesario. La propaganda totalitaria puede atentar vergonzosamente contra el sentido común sólo donde el sentido común ha perdido su validez. Ante la alternativa de enfrentarse con el crecimiento anárquico y la arbitrariedad total de la decadencia o inclinarse ante la más rígida consistencia fantásticamente ficticia de una ideología, las masas elegirán probablemente lo último y estarán dispuestas a pagar el precio con sacrificios individuales; y ello no porque sean estúpidas o malvadas, sino porque en el desastre general esta evasión les otorga un mínimo de respeto propio”¹⁶.

En un mundo destruido por la Primera Guerra Mundial, los movimientos totalitarios supieron ver la necesidad de conjurar una ficción que apaciguase esa debilidad de la mente humana por la explicación total de los acontecimientos. Según Arendt, la fuerza que tiene la propaganda totalitaria reside en su capacidad de aislar a las masas del mundo real; ahora bien, dicho aislamiento no sería posible si las masas desarraigadas no encontraran cierto escudo de protección y seguridad que les permitiese habitar un espacio carente de cualquier tipo de contingencia. Así pues, todo el entramado ideológico conforme el cual se irá tejiendo la realidad totalitaria acabará convirtiéndose en un fundamento indiscutible sobre el cual el individuo no tendrá ni derecho ni capacidad para juzgar. La ideología usada por los totalitarismos calará tan hondamente en la vida humana que se acabará convirtiendo en un elemento tan real e intocable como cualquier ley física o matemática (dudar de estas ideas, tal y como expone Arendt, sería como poner en tela de juicio la existencia del mundo mismo). Como es de esperar, la capacidad de pensamiento y juicio de cualquier ser humano queda absolutamente destruída bajo tales condiciones.

La dominación totalitaria tomará como fuente de autoridad y legitimidad lo que considerará como la ley de la Historia o Naturaleza, una ley que si se ejecuta adecuadamente, producirá una nueva humanidad (de ahí que Arendt observe como finalidad última de los movimientos totalitarios la “fabricación de la Humanidad”). Estos movimientos no pretenden cambiar las instituciones políticas y sociales, su prioridad descansa en la reforma de la naturaleza del hombre y la sociedad (por ello se alzarán como portadores del conocimiento verdadero y obligatorio sobre la vida y sus objetivos). Toda actuación de cualquier gobierno totalitario no es sino el intento de ejecución de lo

¹⁶ ARENDT, HANNAH, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 542.

exigido por la Ley que convierte a la especie humana en una portadora de los designios de la Historia o la Naturaleza. No obstante, pretendiendo establecer el reinado de la justicia a través de dicha ley, como bien expone Arendt, los totalitarismos ejecutarán la ley de la Historia o la Naturaleza sin que ésta sea traducida en normas acerca de lo justo o lo injusto para el comportamiento individual.

El terror se convertirá en la realización efectiva del movimiento de la Historia o la Naturaleza, en el vehículo o medio para su progreso cuya principal meta será la eliminación de cualquier fuerza o acción espontánea individual que se oponga a su realización. Ningún régimen totalitario puede permitirse que algún tipo de acción u oposición libres puedan obstaculizar el imparable movimiento de la ley. La Historia o la Naturaleza marcan los “enemigos objetivos” (ya sea una raza, una clase...) que deben ser destruidos por el bien de la Humanidad, por lo que como bien expone Arendt, términos como culpabilidad o inocencia se convierten en nociones sin sentido, pues éstas únicamente se utilizarán para designar a aquellos individuos que obstruyen el proceso histórico o natural (los culpables), o que por el contrario, colaboran para su consecución.

“Los mismos dominadores no afirman ser justos o sabios, sino sólo que ejecutan leyes históricas o naturales; no aplican leyes, sino que ejecutan un movimiento conforme a su ley inherente. (...) El terror, como ejecución de un movimiento cuyo objetivo último no es el bienestar de los hombres o el interés de un solo hombre, sino la fabricación de la Humanidad, elimina a los individuos en favor de la especie, sacrifica a las «partes» en favor del «todo». La fuerza supranatural de la Naturaleza o de la Historia tiene su propio comienzo y su propio final, de forma tal que sólo puede ser obstaculizada por el nuevo comienzo y el final individual que constituyen en realidad la vida de cada individuo”¹⁷.

Pese a que el totalitarismo se constituya como el gran sistema que elimina cualquier residuo de libertad en el individuo, acaba confirmando la tesis arendtiana de que la libertad en un sujeto se identifica con el mero hecho de que los hombres nacen y mueren, y ello se observa precisamente en que, a pesar de los grandes intentos de homogeneización y destrucción de las particularidades, la resistencia sólo es eliminada gracias a la destrucción de la propia vida. Sólo en un sistema donde los individuos se han tornado superfluos, hecho que además es condición indispensable para la *banalidad del mal*, se puede poner en marcha esa gran maquinaria de aniquilación de la vida. El “todo”, el imperio de la totalidad, se ve amenazado por la capacidad de los hombres para empezar

¹⁷ *Íbid.*, p. 689.

algo nuevo, por ello Arendt reivindicará esta capacidad para comenzar (que se realiza en el pensar y en el actuar) como experiencia básica que se resiste a cualquier proceso totalizador.

La ideología¹⁸ será en cualquier régimen totalitario el sustituto del principio de acción. Arendt definirá el término ideología en *Los orígenes del totalitarismo* como la “lógica de una idea”.

“Su objeto será la Historia, a la que es aplicada la «idea»; el resultado de esta aplicación no es un cuerpo de declaraciones acerca de algo que *es*, sino el despliegue de un proceso que se halla en constante cambio. La ideología trata el curso de los acontecimientos como si siguieran la misma «ley» que la exposición lógica de su «idea». Las ideologías pretenden conocer los misterios de todo el proceso histórico merced a la lógica inherente a sus respectivas ideas”¹⁹.

Por ello, toda “idea” de una ideología acabará convertida en el instrumento de explicación de cualquier proceso histórico (pase lo que pase todo sucederá según la lógica de una idea). Según esta autora, el peligro de cambiar la inseguridad del pensamiento filosófico por la explicación total de una ideología radica en que el individuo quedará atrapado en la tiranía de la lógica a la que nada se resiste si no es la capacidad de éste para empezar algo nuevo. Ahora bien, si existe un efecto sumamente perjudicial de la aplicación de esta deducción lógica en cualquier sociedad, es la capacidad de destrucción que tiene en lo referente a las relaciones entre los individuos y por ende, el aniquilamiento de todas las relaciones con la realidad. Arendt sostiene que la preparación ideológica ha tenido éxito cuando los individuos pierden el contacto con sus semejantes tanto como con la realidad que existe en torno a ellos. El objetivo del gobierno totalitario se ha conseguido: por medio de la ideología y el terror, los individuos quedan aislados y así, frustrados en sus capacidades para la acción y el pensamiento ya que la única capacidad humana que no necesita ni del otro ni del mundo, es la capacidad de razonamiento lógico.

“Lo que prepara a los hombres para la dominación totalitaria en el mundo no totalitario es el hecho de que la soledad (...) se ha convertido en una experiencia cotidiana de crecientes masas en nuestro siglo. (...) El «frío razonamiento» y el «poderoso tentáculo» de la dialéctica que se

¹⁸ A la que Arendt se opondría de manera clara (ya fuera el materialismo histórico, el liberalismo, el sionismo...) al definirse en función del futuro, del curso de la historia o de un “elevado” concepto de humanidad. Por el contrario, esta autora sostendrá que toda lucha por la libertad y la justicia debe realizarse sin pensar en el posible “papel histórico” o en la realización de grandes ideas sobre el género humano.

¹⁹ *Íbid.*, p. 694.

apoderan de uno como una garra parecen como el último asidero en un mundo donde nadie es fiable y en donde no puede confiarse en nada”²⁰.

En definitiva, lo que muestra la descripción de la experiencia totalitaria por parte de Arendt es que se produce una sustitución de la acción y del pensamiento por una serie de lógicas incuestionables que funcionan de manera legítima gracias a la ideología. La necesidad de movimiento para la consecución de una determinada Humanidad, y la exigencia de una explicación total de los acontecimientos que no deje lugar para la contingencia, supondrá la eliminación de la pluralidad como sustrato de sentido en el mundo, así como la capacidad de acción como espontaneidad que supone el contrapunto a la necesidad del proceso del “Todo”. El fenómeno totalitario rompe con cualquier espacio común en favor de una atomización y de una soledad que rompe con toda genuina política basada en la pluralidad de perspectivas. ¿Cómo luchar contra ello?

III. ACCIÓN Y PLURALIDAD

Las principales bases para una “fenomenología de la acción” (término que tomaremos prestado de Neus Campillo²¹) que permita la apertura de un nuevo espacio político, aparecerán en *La condición humana*, obra dedicada por entero al análisis de las actividades fundamentales del individuo en el mundo. Arendt distinguirá tres actividades englobadas en lo que denominará *vita activa: labor, trabajo y acción*²², en contraposición a las actividades de la *vita contemplativa* como son el *pensamiento* y el *juicio* (no menos importantes para el establecimiento de unos cimientos sólidos en política). Examinaremos con atención la nueva concepción que Arendt propone de la acción para finalmente ir cerrando nuestro trabajo con la complementariedad que supone a ésta el pensamiento y el juicio. Todo ello con el objetivo que venimos perfilando a lo largo de estas páginas: poner freno a la banalidad del mal y erigir ciertos antidotos a las posibilidades del totalitarismo.

A grandes rasgos, podríamos decir que la *labor* es la actividad correspondiente al proceso mediante el cual el individuo cubre las necesidades biológicas de su vida, mientras que el *trabajo*

²⁰ *Ibid.*, p. 705.

²¹ CAMPILLO, NEUS, *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, Valencia, Universidad de València, 2013.

²² Tal y como señala Neus Campillo, esta distinción de Arendt ha sido cuestionada e interpretada desde diversas perspectivas, si bien la mayoría de críticas coinciden en que se trata de una distinción excesivamente rígida que, sin embargo, Arendt intenta flexibilizar. No obstante, el problema real de dicha distinción radicaría en saber si en esta autora, las actividades son rasgos perdurables de la condición humana o por el contrario, si se trataría más bien de una especie de identidades flexibles que cambian históricamente. Arendt no es clara al respecto.

hace referencia a todo aquello no natural de la exigencia del individuo, es decir, es la actividad conforme la cual se dota de un artificial mundo de objetos. La condición humana de la labor es la vida misma, mientras que la condición humana del trabajo es la mundanidad. La *acción* se diferenciará de estas dos actividades al ser la única actividad que se da entre individuos sin la mediación de las cosas o la materia, al ser la dimensión más específicamente humana ya que en ella, tal y como expone Manuel Cruz²³, se desarrolla la capacidad que le es más propia al individuo: la capacidad de ser libre. No obstante, esta libertad no será entendida como una mera capacidad de elección sino, como veremos, como la capacidad que nos permitirá trascender lo dado y comenzar algo nuevo. La condición humana de la acción es la pluralidad, una pluralidad que se convertirá en sustrato ontológico de todo el pensamiento arendtiano. Si bien todos los aspectos de la condición humana están relacionados de un modo u otro con la política, será precisamente la pluralidad la condición *sine qua non* de toda posible vida política en Arendt.

El hecho de que la capacidad de acción sea el centro de todas las otras actividades humanas en Arendt, se presenta como una de las alternativas que propone a la situación de crisis del siglo XX²⁴. No obstante, esta nueva forma de teorizar acerca de la acción de los individuos no sólo desembocará en una nueva forma de hacer política, también permitirá asentar las bases para una nueva concepción de la libertad y de la identidad. Acción, libertad, pluralidad, identidad y mundo común son conceptos estrechamente vinculados en el pensamiento arendtiano en tanto que el desglosamiento de uno lleva inevitablemente al desglosamiento de los otros.

El *mundo* en Arendt se entenderá como aquello que aparece, como el “espacio de aparición” que posibilita todo otro aparecer (mientras que la pluralidad será entendida como la característica del aparecer). Deudora de los planteamientos fenomenológicos de Husserl y Heidegger, todo ser en Arendt se insertará en un mundo como “horizonte de sentido”, todo individuo quedará condicionado por la objetividad de la realidad²⁵. No hay *ser* antes del *aparecer* (*ser* y *aparecer* coinciden). En Arendt, el individuo aparecerá por la acción y ésta (al igual que el pensamiento) presupondrá el mundo. Es decir, debemos entender que el mundo en el pensamiento arendtiano es la constelación de relaciones existentes en la que se desarrolla la acción, pero a su vez, la acción es generadora de relaciones y por tanto, conformadora de mundo. Son evidentes los ecos del *ser-en-el-mundo*

²³ CRUZ, MANUEL, “Hannah Arendt: filósofa en tiempos de perplejidad”, *Daimon. Revista de Filosofía*, n°26, 2002, pp. 33-41.

²⁴ Arendt considera que su pensamiento lleva a cabo la inversión real entre *vita activa* y *vita contemplativa* que a su parecer, Marx no realizó verdaderamente.

²⁵ Condicionamiento que jamás podrá explicar de manera total lo que un individuo es. No hay determinismo en Arendt. Precisamente su concepción de la acción introduce en el mundo la posibilidad de la contingencia.

heideggeriano que encontramos en esta autora pues para ella, al igual que para Heidegger, la existencia no es un ente que se relaciona con el mundo sino que es precisamente la relación y referencia al mundo lo que constituye la esencia de la existencia como tal. Ahora bien, a pesar de la notable influencia de este autor en la teoría arendtiana, existirá una importante ruptura que hará que Arendt se forje un espacio propio dentro de la corriente fenomenológica: el *ser-en-el-mundo* en esta autora es incuestionablemente *ser-con* otros. Ese ser con los otros se da por la condición de pluralidad, y es en este punto precisamente en el que difiere de Heidegger, pues para éste, la pluralidad (en la medida en que indica un término medio) es una forma inauténtica de existencia, mientras que para Arendt el *entre* los otros es la condición de posibilidad de lo político. La pluralidad es lo originario de la condición humana.

“El mundo común es algo en que nos adentramos al nacer y dejamos al morir. Trasciende a nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro; estaba allí antes de que llegáramos y sobrevivirá a nuestra breve estancia. Es lo que tenemos en común no sólo con nuestros contemporáneos, sino también con quienes estuvieron antes y con los que vendrán después de nosotros”²⁶.

Parafraseando a la propia Arendt: bajo las condiciones de un mundo común la realidad no está garantizada por una “naturaleza común”, sino más bien por el hecho de que, a pesar de las diferencias de posición y la resultante variedad de perspectivas entre los individuos, conformamos una “trama” de relaciones que nos permiten dar sentido a cada una de nuestras vidas. Para Arendt, si ese mundo común basado en la pluralidad se destruye (como ocurre en el totalitarismo) y nos adentramos en la mera reproducción y prolongación de la perspectiva del vecino, no hay propuesta política que nos salve de la barbarie. “El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva”²⁷; y con el fin de todo mundo común o espacio público, deviene el acabamiento de toda genuina política.

Tal y como expone Agustín Palomar²⁸, el concepto de pluralidad en Arendt indica en primer lugar, que la política no debe quedar vencida en una unidad superior (ya sea en el progreso de la Historia o en la consecución de una Humanidad ideal), y en segundo lugar, que el sujeto de la

²⁶ ARENDT, HANNAH, *La condición humana*, Madrid, Paidós, 2010, p. 64.

²⁷ *Ibid.*, p. 67.

²⁸ PALOMAR, AGUSTÍN, “Bases fenomenológicas para la roturación de un espacio político en *La condición Humana* de Hannah Arendt: contexto y fundamentación”, *El Búho. Revista electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía*, nº4, 2006-2007, pp. 1-16.

política, como sabemos, es algo que va más allá del conjunto de individuos aislados. Los lugares de la política no pueden ser aquellos que estén ya dados, determinados o fijados. Sólo en el espacio inter-medio, en ese *entre* otros, se da justamente el nacimiento de la política (espacio que evidentemente no puede ser colonizado por ninguna entidad y menos aún, por ideología alguna). De hecho, la crítica que realiza Arendt a lo que ella denominará “lo social”, tiene que ver con el rechazo a cualquier tipo de fenómeno que invada este espacio intermedio entre individuos. Para Arendt, lo social inició un proceso de expansión en la época moderna que ha desembocado en la sustitución de lo político por este primero. Según esta autora, lo característico de lo social es borramiento de la antigua línea entre lo privado y lo público, una línea fundamental en el mundo griego ya que dicha distinción era la condición necesaria para el establecimiento de un espacio verdaderamente político. Lo privado se identificaba con todas esas actividades de la organización doméstica (*oikos*) que sujetaban al individuo a las necesidades más “animales”, mientras que lo público se establecía como esa esfera en la que el sujeto había trascendido sus necesidades más primarias, para insertarse en un espacio entre iguales en el que debía estar constantemente diferenciándose de los demás (por medio de la palabra y el acto) para poder así revelar su *quién*. Mientras que en la esfera privada los individuos eran vistos como meros especímenes humanos, en la esfera pública conseguían una identidad (se trataba del único lugar donde los sujetos podían mostrar quiénes eran al no estar sometidos a las necesidades de la vida cotidiana). Con el auge de lo social en la época moderna, Arendt quiere mostrar cómo esas actividades destinadas a la administración y organización de la vida que anteriormente estaban reservadas en lo privado, acaban instaurándose en lo público haciendo que los distintos individuos se vean como una especie de enorme familia con una sola opinión e interés (la distinción quedaría reservada a la esfera de lo privado). Lo social se caracteriza por la exclusión de la posibilidad de la acción para poner en su lugar la implantación de ciertas clases de conducta mediante la imposición de normas, cuyo objetivo no es otro que la codificación de todos los miembros de una sociedad. Este conformismo basado en que los hombres ya no actúan con respecto a los demás, según Arendt, descansa en la raíz de la ciencia económica moderna que, junto con su instrumento técnico, la estadística, se acabarán convirtiendo en la ciencia social por excelencia. Tal y como expone esta autora, la economía sólo pudo adquirir carácter científico en el momento en que los individuos se convirtieron en seres sociales siguiendo uniformemente ciertos modelos de conducta, desbancando así cualquier tipo de acción humana al ser considerada como una desviación de la norma.

En verdad, si hay algo que Arendt rechace firmemente es cualquier modelo que reemplace la acción espontánea por la conducta, pues en la conducta sólo hay homogeneidad, mientras que la

acción como veremos a continuación, es el proceso mediante el cual el individuo revela su *quién*, es el proceso por el que inicia la distinción o diferenciación de sus semejantes.

“La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear ni prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse”²⁹.

Con la palabra y el acto (ambos englobados en el término acción) el ser humano se inserta en el mundo (común) que le permitirá vivir como ser distinto y único entre iguales. Resulta fundamental entender que la acción en Arendt es el medio por el cual el individuo muestra *quién* es, revela su única y personal identidad y hace su aparición en mundo de los asuntos humanos, pero no menos importante es comprender que la acción sólo es tal si hay un “entre”, si las personas están “con” otras (como diría Arendt, ni a favor ni en contra, únicamente en pura contigüidad). La acción necesita para su plena aparición esa esfera pública que comentábamos anteriormente, pues esa acción sin un “quién” que la realice, pero también sin un “quién” que la perciba, carece por completo de significatividad. Dicho de otro modo: el “espacio de aparición” necesario para que se dé la acción va a necesitar de otro espacio de aparición creado por los espectadores, sin los cuales la acción misma carecería de sentido. Actor y espectador no son sino las dos “posturas” para la política arendtiana. Ahora bien, dicha postura traerá ciertas tensiones en lo referente a una cierta reformulación de la concepción del sujeto, pues si nos hacemos eco del análisis de Neus Campillo, es cierto que sólo por la existencia de los espectadores la acción y el actor adquieren “ser”, es decir, estamos ante un cuestionamiento de la identidad como un “sí mismo” permanente, esencialista, único y autónomo ya que necesita de los otros simplemente para aparecer. No obstante, la problemática en Arendt reside en saber si la identidad de alguien proviene de la revelación del agente y de su elección de cómo aparecer, o por el contrario, la identidad deriva de la narración del espectador en exclusiva (problemática que Campillo denominará “la tensión entre el modelo performativo y el modelo narrativo” en Arendt). Esta cuestión es controvertida entre los intérpretes, ya que tenemos quienes consideran que la performatividad de la acción es la base de su concepción de la acción o a aquellos que ponen el énfasis en la identidad narrativa y su función redentora. Campillo defenderá que ambas posturas se dan simultáneamente en Arendt: mientras que la

²⁹ ARENDT, HANNAH, *La condición humana*, Madrid, Paidós, 2010, p. 200.

performatividad es la característica de la acción, la identidad narrativa se formará en tanto que se cuenta una historia sobre el actor cuyo autor no es él, sino el espectador. El protagonista de la acción, aunque no sea su productor, sí que elige cómo se revela, cómo se presenta en el espacio de aparición (lo que permitirá la formación de una identidad estable).

Ya se ha comentado que la acción es concebida por Arendt como el inicio de algo nuevo³⁰, como el comienzo de un nuevo proceso, como espontaneidad que no es sino sinónimo de libertad. Ahora bien, este concepto de acción, del mismo modo que suponía una concepción del sujeto, también implicará una reformulación del término libertad. Siguiendo de nuevo a Neus Campillo, Arendt propone una individualidad cuya libertad no está definida desde la autonomía moral³¹, sino desde las posibilidades del “revelarse” como agente para la acción y como agente para aparecer a otros en el *entre* los hombres. La acción es libertad y revela identidad no de forma fija y definitiva, sino mediante el flujo de acciones que cobran sentido en un espacio público. Esta libertad no puede ser entendida como capacidad de elección al más puro estilo tradicional del libre albedrío; no estamos ante una libertad como posibilidad de elegir, sino ante una libertad como posibilidad de constituir. Evidentemente, dicha postura no estará exenta de ciertos riesgos pues al estar ante una noción de libertad como constitución de algo nuevo, esta acción será inevitablemente imprevisible, y por su puesto, una vez iniciada, irrevocable (no controlamos en absoluto las consecuencias y el significado de nuestras acciones). Sin embargo, será un peligro al que nos debemos enfrentar si verdaderamente nuestro objetivo es la búsqueda de un espacio público entre iguales y a la vez distintos (cabría señalar que Arendt tratará de paliar los efectos “negativos” de la acción a través de nociones como el perdón o la promesa).

“Escapar de la fragilidad de los asuntos humanos para adentrarse en la solidez de la quietud y el orden se ha recomendado tanto, que la mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo. El signo característico de tales huidas es el concepto de gobierno, o sea, el concepto de que los hombres sólo pueden vivir juntos legal y políticamente cuando algunos tienen el derecho a mandar y los demás se ven obligados a obedecer. (...) Las actuales definiciones de formas de gobierno, (...) se fundamentan en la sospecha que inspira

³⁰ Sin la articulación de esa iniciativa estaríamos o bien ante un mero proceso cíclico y automático, o bien andaríamos por la misma senda de aquellas tradiciones que unen la acción a una filosofía de la historia (los agentes de la acción únicamente desempeñarían sus papeles en el reino de la necesidad). Si Arendt produce un giro en el pensar occidental, es precisamente por su ruptura con esta última postura.

³¹ Obviamente, el rechazo a la autonomía de la voluntad está muy ligado a la defensa de la obsolescencia de la intencionalidad que comentábamos al inicio de este trabajo.

la acción más que en el desprecio hacia los hombres, y procede del deseo de encontrar un sustituto a la acción más que la irresponsable o tiránica voluntad de poder”³².

Para Arendt, la identificación platónica de conocimiento con mando y gobierno, y de acción con obediencia y ejecución, pasará a ser un argumento de autoridad para la tradición de pensamiento político y que inevitablemente acarreará el pensar la política bajo la categoría de medios y fines, pues la distinción entre el conocer y el hacer (tan ajena a la concepción de la acción arendtiana en la que no es posible que acción y pensamiento se desliguen) no es sino más que una reproducción del modelo de fabricación cotidiano (perteneciente a la actividad humana del trabajo y no de la acción) en la que en un primer momento se capta la imagen o “eidos” del producto que va a ser, para después organizar los medios y comenzar la ejecución. Es evidente la resonancia que tiene este modelo en los regímenes totalitarios, modelo que si no nos deshacemos de él, como postula Arendt, la premisa del “todo es posible” seguirá vigente en cualquier tipo de sociedad actual. Pensamiento y acción deben ir a la par para no caer en los viejos errores del pasado.

IV. PENSAMIENTO Y JUICIO

Como se ha expuesto anteriormente, uno de los peligros de la falta de reflexión, de la incapacidad para pensar por parte del individuo, radica en que éste sólo sea capaz de actuar por medio de procedimientos rutinarios, por medio del cumplimiento de una serie de cómodas reglas, con el consiguiente olvido de la toma de decisiones y la posible desembocadura en una forma de hacer el mal lejos de la intencionalidad. Hannah Arendt, percatándose de las terribles consecuencias de la *banalidad del mal*, se preguntará si la ausencia de pensamiento es condición necesaria para el mal, proponiéndose como tarea filosófica el intentar comprender si la actividad del pensar, en sí misma, podría estar en condiciones de empujar a los seres humanos a abstenerse de hacer el mal. Como veremos, la respuesta a esta pregunta acabará siendo afirmativa, pues la actividad del pensar puede confluir en un juicio en el que se tengan en consideración las vidas de los otros seres humanos que comparten con uno una misma realidad.

La tarea del pensar en Arendt es implícitamente política ya que, tal y como sostienen algunos de sus intérpretes, cumpliría la labor de la mayéutica de Sócrates. Pensar conlleva sacar a la luz las implicaciones de las opiniones y clichés admitidos, de las doctrinas y categorías heredadas con las que el individuo ha acabado viviendo en conformidad para así poder comenzar una labor de destrucción de las mismas. “El pensamiento tiene inevitablemente un efecto destructivo; tocaba

³² *Íbid.*, p.242.

todos los criterios establecidos, todos los valores y las pautas del bien y del mal, en suma, todos los hábitos y reglas de conducta que son objeto de la moral y de la ética”³³. Indiscutiblemente, ésta es una tarea eminentemente política pues sólo a través del pensamiento el juicio se “libera”, y el juicio será la capacidad que nos permite elaborar opiniones acerca del mundo que nos rodea, teniendo siempre presente la perspectiva de los otros³⁴. Ahora bien, tal y como sostiene Arendt en *La vida del espíritu*, el pensar es una actividad que tiene su fin en sí misma, por lo que no debemos buscar en este ejercicio la postulación de reglas que sirvan para regular la actividad misma como ocurría en Kant. Pensar es una actividad que no produce resultado, no hay una indagación ni de causas ni de intenciones, únicamente asienta las bases para la *comprensión* y el juicio.

La condición para el pensar en Arendt es la retirada de la acción que no es sino una retirada del mundo de las apariencias. Esto es así ya que, teniendo en cuenta las implicaciones de la acción y su inserción en la díada actor-espectador, sólo la posición del estar fuera de juego (la del espectador) nos permite comprender el significado y juzgar. Debemos entender el pensar como una retirada del mundo, pero teniendo en cuenta que esta actividad que se da en la retirada no es un ver, no es un contemplar el espectáculo, es, dirá Arendt, “un diálogo silencioso de uno con uno mismo” (*el dos en uno*), una manifestación al individuo que piensa (y por tanto, algo fuera del mundo de las apariencias).

Siguiendo la tesis hasta ahora defendida de que la pluralidad es el sustrato ontológico de todo el pensamiento de Arendt, esta premisa, además de ser condición de la acción y del espacio público formado por los espectadores, es también condición y núcleo del pensamiento. Según Neus Campillo³⁵, el hecho de que Arendt inscriba la pluralidad mundana en la actividad misma del pensar, llevará a esta autora a un análisis del diálogo con uno mismo, al *el dos en uno* que ella postula, y que no es sino la inserción de la diferencia en la unicidad; es decir, pensar sería algo así como la actualización de la diferencia en el “yo” (al ser un diálogo, escindiría la conciencia de tal forma que el propio principio de identidad se transformaría en un juicio que nos permite ponernos en el lugar del otro). Dicho de otro modo: la alteridad y la diferencia, siendo características del mundo de los fenómenos, acaban siendo también las características del “yo soy” que en su relación

³³ ARENDT, Hannah, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 114. Citado en: BRUNET, GRACIELA, “Una ética de la reflexión de Hannah Arendt”, *Invenio*, vol.5, nº9, Noviembre, 2002. pp. 23-48.

³⁴ En *La vida del espíritu*, Arendt afirmará que el juicio es la más política de las facultades del ser humano al ser ésta la capacidad que permite tener en cuenta la perspectiva del otro en sí mismo, en su particularidad, sin ser subsumido a un concepto o valor universal. Por medio del juicio, el ser humano puede huir de la base totalitaria del “todos los individuos son superfluos”.

³⁵ CAMPILLO, NEUS, “Comprensión y juicio en Hannah Arendt”, *Daimon. Revista de Filosofía*, nº26, 2002, pp. 125-140.

consigo mismo, conoce la diferencia en la identidad. Tal diferencia en la identidad siguiendo a Campillo, acaba siendo una afirmación coherente si tenemos en cuenta que la identidad del *quién*, como ya se ha comentado, surge a partir de la narración que los espectadores hacen sobre lo que de él se manifiesta o revela.

“El diálogo del pensamiento del yo consigo mismo sugiere que la diferencia y la alteridad, características dominantes del mundo de las apariencias tal y como le es dado al hombre para que lo habite en medio de una pluralidad de cosas, son también las auténticas condiciones para la existencia del yo mental humano, pues, en realidad este yo existe solo en la dualidad. Y tal yo —el yo-soy-yo— experimenta la diferencia en la identidad precisamente cuando no se relaciona con las cosas que aparecen, sino solo consigo mismo”³⁶.

Lo que nos hace pensar es *el dos en uno*, el diálogo interior con uno mismo. Ahora bien, tal y como expresa Arendt, la capacidad de pensar y la capacidad de juzgar no son lo mismo, pues si bien el juicio es un efecto liberador del pensar, éste se ocupa siempre de juzgar particulares que están a mano, mientras que el pensamiento operará con representaciones de objetos y casos ausentes. Más bien podríamos afirmar que el juicio es la realización o manifestación del pensamiento en el mundo de los fenómenos (un proceso fundamental en Arendt puesto que constituirán la preparación para la acción). El juicio permite la dimensión política del pensamiento, su concreción. En palabras de Campillo:

“Si el pensar actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la conciencia, y por ello produce la conciencia como subproducto, entonces el juzgar realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias (...). La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha llegado a un punto crítico, puede prevenir catástrofes”³⁷.

En la concepción del juicio de Arendt es notable la influencia de Kant pese a que este autor llegara al conocimiento de tal facultad a través del juicio estético. No obstante, el que esta autora tuviera tal interés en el pensamiento kantiano denota que supo ver en él ciertas virtudes para la construcción de una nueva teoría política. Quizá el interés provino de la necesidad de tener en cuenta el particular que según Arendt, es esencial en el pensamiento de Kant, por oposición a Hegel, quien

³⁶ ARENDT, Hannah, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 209.

³⁷ CAMPILLO, NEUS, “Comprensión y juicio en Hannah Arendt”, *Daimon. Revista de Filosofía*, nº26, 2002, p. 131.

situaba en última instancia el juicio en el proceso histórico universal con la consiguiente subsunción de las partes a un “todo” que justifica los daños cometidos. Kant descubriría el juicio tras el análisis del gusto, un gusto que según Arendt se encarga de juzgar el mundo en su aparición y que es puramente desinteresado (no entran en juego los intereses del yo). En el gusto, lo primero es el mundo común y no la propia individualidad, por lo que existe algo susceptible de ser juzgado por sí mismo y en sí mismo. Siguiendo a Gabriela Brunet³⁸, dado que el juicio sobre lo bello en Kant no presupone interés subjetivo alguno, nos sentimos inclinados a suponer que dicho juicio vale también para otros sujetos humanos, sin que esa pretendida universalidad se funde en conceptos (descansaría más bien sobre una especie de “validez común”). Lo que interesa a Arendt de Kant es esa búsqueda de criterios comunes objetivos (aunque no obligatorios) válidos para la reflexión humana que no se fundamenten en sentimientos privados sino en una suerte de “sentimiento común”.

Recordamos que el totalitarismo fue un fenómeno posible gracias a la erosión del sentido común que presupone un mundo común entre los individuos. Destruído este espacio común de acción y discurso, se instaura en su lugar toda una serie de frases hechas, propagandas y clichés que servidos de una ideología basada en una lógica incuestionable (lógica que no necesita para su funcionamiento ni de la existencia del mundo ni del contacto con los otros) promueven la incapacidad para la experiencia real y el aislamiento del individuo. Para Brunet, la distinción arendtiana entre lo social y lo político nos sirve para entender qué es un juicio y su contrario, un prejuicio. El prejuicio tendría un papel cohesionante en la vida social, funcionaría de complemento a todas esas normas y conductas que suponen la homogeneización de los individuos (ayudaría a reproducir la perspectiva del vecino), mientras que el juicio, al remitir siempre a la propia experiencia que no es sino un contacto con los otros, permitiría elaborar un pensamiento propiamente político que tuviera en cuenta la cantidad de perspectivas que pueblan la vida pública. El juicio en Arendt supone mucho más que dejar de lado el propio punto de vista o el interés personal, supone la posibilidad de reconocer la pluralidad propia de lo humano, y con ello, el reconocimiento del otro en sí mismo. El juicio es una herramienta que nos permite establecer una interdependencia con los otros.

En definitiva, Arendt anuda en la acción una capacidad para pensar y una capacidad para juzgar que en condiciones óptimas, pueden traer consigo el establecimiento de un régimen político que se sustraiga al “todo es posible” del totalitarismo, que puede permitir al individuo

³⁸ BRUNET, GRACIELA, “Una ética de la reflexión de Hannah Arendt”, *Invenio*, vol.5, nº9, 2002, pp. 23-48.

responsabilizarse de sus actos precisamente colocándose fuera de la acción e iniciando un diálogo consigo mismo que faculte la percepción del otro. En el fondo, de lo que se trata es de reflexionar sobre la acción para así orientarla, de elaborar juicios sobre ella que rehuyan de los dictámenes concluyentes y de la postulación de reglas a seguir (pues ello, implicaría de nuevo colocarnos en la esfera de lo dado e iniciar nuevamente un proceso que probablemente desembocaría en la irreflexión).

CONCLUSIÓN

Podríamos afirmar que todo el pensamiento arendtiano está enfocado en la elaboración de una cultura crítica capaz de poner freno a la “fabricación de la humanidad”, en la defensa de una serie de espacios comunes irreductibles que eviten el establecimiento de cómodas conductas irreflexivas que no traen consigo sino el ejercicio de un tipo de mal no basado en la crueldad deliberada, pero sí mucho más dañino que las peores intenciones por parte de un individuo: el mal banal. Todo el trabajo intelectual por parte de Arendt muestra el esfuerzo por encontrar en la propia condición humana una serie de antídotos capaces de hacer frente a una de las más temibles consecuencias de nuestra condición: el totalitarismo.

Si bien es cierto que el totalitarismo es un período histórico ya pasado que Arendt ejemplificará en el nazismo y en el estalinismo, esta autora nos alertará de que es un peligro del que todavía no estamos curados, pues es la misma sociedad (en el sentido que le da Arendt) su propia condición de posibilidad. El análisis arendtiano acerca de los regímenes totalitarios nos ha enseñado las profundas consecuencias que tiene en la vida pública la irreflexión o la incapacidad para pensar, consecuencias que seguimos viendo a día de hoy en nuestra sociedad de consumo. ¿Cómo entender si no el perfecto engrasamiento de una maquinaria capitalista basada fundamentalmente en la irresponsabilidad de un consumo por parte de los individuos que no hacen más que reproducir las pautas y necesidades que se les imponen? Muchos dirán, y estarán en lo cierto, que vivimos en un mundo sumamente complejo sometido a múltiples mecanismos que acaban desembocando inevitablemente, pese a que no sea el propósito individual, en una opresión, en un daño causado a personas concretas (probablemente a miles de kilómetros de distancia). Probablemente el drama humano sea ese: no queremos producir deliberadamente las consecuencias de las que somos conscientes.

Quizá ante ello lo único que nos quede, como diría Arendt, sea la sustitución de *lo social* por lo puramente *político*, sea la eliminación de la falsa cohesión en favor del establecimiento de un espacio verdaderamente plural no dominado por categorías como la utilidad, los medios y los fines o el progreso de la humanidad en el que se condena la particularidad de los seres humanos en favor de un futuro mejor. Los esfuerzos de esta autora irán encaminados a entender lo político como un espacio público que suponga la efectividad de la pluralidad humana y la constitución (en términos fenomenológicos) de un mundo común. Solo a partir del efectivo reconocimiento de la pluralidad (tesis ontológica de la que partirá Arendt) y de su manifestación, es posible la construcción de un mundo común basado en una intersubjetividad gracias al reconocimiento de la diversidad de perspectivas. Verdaderamente, la piedra angular de toda la teoría arendtiana se basa en la

estipulación de una serie de mecanismos que sean obstáculos fuertes a cualquier intento por anular dicha pluralidad (cuyo resultado sería la atomización y es aislamiento de los individuos y la consiguiente pérdida del otro), pues precisamente dicha condición es la base de una acción, de una libertad asentada en la capacidad para iniciar nuevos.

El mal para Arendt proviene de la privación de lo específicamente humano: de la libertad que surge de la acción y del pensamiento. No obstante, esta autora, lejos de la postulación de cualquier manual o código de conducta moral, reivindicará el florecimiento del pensamiento y la acción libres como lo fundamental para la vida política. Frente al dominio de la homogeneidad ideológica y la barbarie, el pensar como fuente de todo juicio, pues en el fondo de lo que se trata es de saber si somos capaces de vivir en paz con nosotros mismos cuando llegue el momento de reflexionar sobre nuestros hechos y palabras.

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

- ARENDT, HANNAH, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- ———, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2010.
- ———, *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Lumen, 2012.
- ———, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2014.
- ———, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002.
- ———, *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, Madrid, Editorial Trotta, 2010.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- AGAMBEN, GIORGIO, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2000.
- BRUNET, GRACIELA, “Una ética de la reflexión en Hannah Arendt”, *Invenio*, vol.5, nº9, 2002, pp. 23-48.
- BRUNKHORST, HAUKE, *El legado filosófico de Hannah Arendt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- CAMPILLO, NEUS, *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2013.
- ———, “Comprensión y juicio en Hannah Arendt”, *Daimon. Revista de Filosofía*, nº26, 2002, pp. 125-140.
- CAMPILLO, ANTONIO, “Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt”, *Daimon. Revista de Filosofía*, nº26, 2002, pp. 159-186.
- CRUZ, MANUEL, “Hannah Arendt: filósofa en tiempos de perplejidad”, *Daimon. Revista de Filosofía*, nº26, 2002, pp. 33-41.
- DI PEGO, ANABELLA, “Modernidad, Filosofía y totalitarismo en Hannah Arendt”, *Páginas de Filosofía*, nº13, 2010, pp. 35-57.
- ESQUIROL, JOSEP M., “Hannah Arendt y el totalitarismo: implicaciones para una teoría política”, *Convivium. Revista de Filosofía*, nº2, 1991, pp. 123-142.
- GARIVIA, LUIS HORACIO, “El concepto de libertad política en Hannah Arendt”, *Ánfora*, vol.20, nº34, 2013, pp. 137-160.
- HUSSERL, EDMUND, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona, Crítica, 1990.

- NEIMAN, SUSAN, *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2002.
- ONFRAY, MICHEL, *El sueño de Eichmann. Precedido de un kantiano entre los nazis*, Barcelona, Gedisa, 2009.
- PALOMAR, AGUSTÍN, “Bases fenomenológicas para la roturación de un espacio político en *La Condición Humana* de Hannah Arendt: contexto y fundamentación”, *El Búho. Revista electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía*, nº4, 2006-2007, pp. 1-16.
- PRIOR OLMOS, ÁNGEL, “Historia de la voluntad y banalidad del mal”, *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, nº CLXXXVI, 2010, pp. 211-226.
- RODRÍGUEZ SUÁREZ, LUISA PAZ, “Fenomenología y política en el pensamiento de Hannah Arendt”, *Investigaciones fenomenológicas*, vol.3, 2011, pp. 419-432.
- SERRANO DE HARO, AGUSTÍN, “Husserl en el pensamiento de Arendt”, *Investigaciones fenomenológicas: anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, nº6, 2008, pp. 299-308.
- WOLIN, RICHARD, *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid, Cátedra, 2003.