

# HANNAH ARENDT Y EL TOTALITARISMO: IMPLICACIONES PARA UNA TEORÍA POLÍTICA

JOSEP M. ESQUIROL

## RESUMEN:

El centro del pensamiento político de Hannah Arendt lo ocupa el concepto de *acción*, que se identifica con la capacidad humana de comenzar, de empezar algo nuevo. Junto a este concepto e interrelacionándose con él podemos encontrar los de *novedad*, *nacimiento*, *pluralidad*, *espacio público*, *pensamiento*, *mal*... La finalidad de este artículo consiste en mostrar cómo la mayoría de estos conceptos se forjan ya en los análisis de Arendt sobre el totalitarismo. La «lógica» totalitaria conduce, precisamente, a la anulación de la pluralidad y de la diversidad humanas, de la acción y del pensamiento, de la «polis» y del «mundo».

## SUMMARY:

The core Hannah Arendt's political thought is occupied by the concept of *action*, which can be identified with the human capacity to set something new off. Connected to this concept and in relationship with it, we can find the notions of *novelty*, *birth*, *plurality*, *public space*, *thought*, *evil*... The aim of this article consists in showing how the best part of these concepts were already drawn up in Arendt's analysis about totalitarianism. The totalitarian «logic» leads precisely to the annulment of the human plurality and diversity, of action and thought, of the «polis» and the «world».

Hannah Arendt (1906-1975) debe figurar, sin ninguna duda, entre los grandes pensadores políticos contemporáneos. Su obra, difícilmente encuadrable en alguna escuela o corriente de pensa-

miento, responde a lo que podríamos llamar una *fenomenología existencial de lo político*. La originalidad de muchas de sus tesis la sitúa en una posición muy particular, objeto de polémicas (sobre todo la que surgió a raíz del caso Eichmann), de numerosas valoraciones críticas y comentarios (Voegelin, Aron, Habermas...) y de muy diversas calificaciones sobre su posición política.

Arendt valoró siempre la singularidad y la novedad que representan la acción y el pensamiento de los hombres; procuró no presentar nunca las ideas y las acciones como algo impersonal, sino en su rostro y en su significado humanos. Admiradora de los grandes hombres que han destacado por la palabra o por la acción, Arendt dedicó varios escritos a figuras insignes de nuestro tiempo. Con el título de *Men in Dark Times* (1968)<sup>1</sup> encontramos reunidos algunos de estos escritos —dedicados a Lessing, Rosa Luxemburgo, Jaspers, Isak Dinesen, Hermann Brocht...—; en el prólogo a esta recopilación confesaba Arendt su convencimiento de que «aun en los tiempos más oscuros tenemos derecho a esperar cierta iluminación» y que ésta proviene, más que de grandes teorías, de la ejemplaridad de las vidas de ciertos hombres. Sería perfectamente justo que la propia Arendt figurase ahora en una hipotética recopilación de este tipo. Su obra trazó e iluminó orientadoras sendas y supo crear esperanza en tiempos de densa oscuridad.

De origen judío —a pesar de su «agnosticismo» siempre consideró su judeidad como un rasgo fundamental de su vida—, Arendt estudió en Marburgo y en Friburgo y se doctoró en Heidelberg con una tesis sobre S. Agustín bajo la dirección de Jaspers.<sup>2</sup> Tuvo una estrecha relación —intelectual y sentimental— con Heidegger, aquilatada en una amistad que sobreviviría inclusive a la deplorable colaboración del maestro con el nacionalsocialismo. Refugiada en París a partir de 1933, trabajó en organizaciones que ayudaban a los refugiados judíos a emigrar a Palestina. En 1940 va a los EE.UU., donde conseguirá la nacionalidad en 1951, y donde residirá el resto de su vida. Allí enseñó en diversas universidades y escribió sus obras más importantes, la primera de las cuales fue precisamente su monumental: *The Origins of Totalitarianism* (1951).<sup>3</sup>

1. ARENDT, *Men in Dark Times*, Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1968; trad. cast., *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990.

2. Es muy recomendable consultar la excelente biografía: YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven and London, Yale University Press, 1982.

3. ARENDT, H., *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt Brace & Co, 1951. Segunda edición aumentada 1958. Trad. castellana: *Los orígenes*

En lo que sigue recorreremos algunos de los análisis arendtianos del totalitarismo para detectar los centros neurálgicos que constituyen los más constantes puntos de referencia de su pensamiento político. Creemos que es sobre todo en su reflexión sobre el totalitarismo donde forja Arendt la mayoría de las tesis que posteriormente se fundamentarán, se sistematizarán o se desarrollarán en obras como *The Human Condition* (1958), *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963), *On Revolution* (1963) o *The Life of the Mind* (1978), entre otras.

### 1. ¿CONTEXTUALIZAR LA REFLEXIÓN DE ARENDT SOBRE EL TOTALITARISMO?

Este quehacer parece requerir en principio una contextualización clarificadora. Porque, como la misma autora habrá de reconocerlo, su obra responde a un impacto y a una experiencia muy determinados. En una entrevista realizada por Günter Gaus<sup>4</sup> en 1964, Arendt recuerda cómo fue en torno a 1933 cuando empezó su preocupación por la política, y cómo el impacto definitivo se produjo cuando, ya en los Estados Unidos, se enteró de lo que significaba la «solución final» en los campos de concentración nazis.

Podría decirse que el tono de la reflexión de Arendt es el propio de una persona que ha vivido y ha sufrido el drama de la segunda guerra mundial y los horrores de todo aquello que «nunca tendría que haber sucedido». Arendt vivió aquel drama como judía y como europea. La reflexión sobre el totalitarismo se gestó en los años del «paisaje después de la batalla», en el recuerdo del sinsentido y en la sensación de la *impotencia*.<sup>5</sup>

La cuestión que, a nuestro parecer, debe plantearse consiste en saber si para una cabal comprensión de *O.T.* se ha de insistir unilateralmente en que esta obra fue escrita por una judía poco tiempo después de la «solución final». ¿Ayuda tal insistencia a esa comprensión o, más bien —sorprendentemente— la obstaculiza? Pensamos que ocurre lo segundo. La misma lectura de la obra de

---

del *totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974. Citaremos según esta edición con la abreviatura *O. T.* Hay una edición posterior en Alianza Editorial.

4. *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, El texto de esta entrevista televisada apareció por primera vez en GAUS, G., *Zur Person. Porträts in Frage und Antwort*, Munich, Feder Verlag, 1964. Posteriormente recogido en REIF, A. (ed.), *Gespräche mit Hannah Arendt*, Munich, Piper and Co, 1976. Esta entrevista ha aparecido también en la revista *Esprit* (junio, 1980), pp. 19-40.

5. *O. T.*, p. 9.

Arendt nos previene contra el peligro implícito que aquella insistencia supondría.

Hemos podido informarnos lo bastante —textual y gráficamente— como para hacernos una idea aproximada de lo que sucedió en realidad mientras estuvieron vigentes los totalitarismos de nuestro tiempo. Y cuando todavía no ha pasado aún ni siquiera medio siglo del horror que fueron los campos de exterminio nazis, tendemos espontáneamente a situarlos en un pasado ya lejano. Apenas perviven en nuestra memoria.<sup>6</sup>

Con referencia a una frase de David Rousset, ha insistido muy especialmente Arendt en un punto esencial para entender el totalitarismo: «Los hombres normales no saben que todo es posible.» El totalitarismo sí lo sabe; o, al menos, confía en ello.

Decir que Arendt era judía y que... etc., ayuda a reforzar una vez más este normal proceder nuestro: para entender, hemos de establecer ante todo las coordenadas correspondientes a nuestros cánones de pensamiento. Pero, lo que ocurre es que, para entender el totalitarismo y, a fin de cuentas, las posibilidades de la sociedad humana, hay que superar las limitaciones de nuestro pensar «normal». *Pensar después de Auschwitz o de Dachau significa pensar sobre la demostración de que todo es posible.* Al pensamiento occidental su «normalidad» le ha venido impidiendo hasta ahora el *enfrentarse radicalmente* a esta necesidad. Entre las excepciones cabe citar a Arendt, a Adorno<sup>7</sup> y a Lévinas.

Generalmente, el pensamiento occidental ha guardado silencio sobre esta cuestión. ¿Permanecían acaso inexploradas las posibilidades de lo humano? (Lévinas apunta que quizá no era ése un pensamiento de lo humano, sino de lo impersonal.) ¿Será tal vez que Occidente calla su culpa?

*O.T.* es un intento de *enfrentarse resueltamente* a la «ficción o realidad» totalitaria erigida sobre la base del «todo es posible». Podemos decir que la máxima que guió su redacción fue la formulada por Jaspers: «*Treue ist das Zeichen der Wahrheit*» (la fidelidad es la señal de la verdad).<sup>8</sup> Arendt fue, ciertamente, fiel a su

6. Sobre esta tendencia al olvido, véase el propio comentario de Arendt en *Men in Dark Times*, trad. cast., pp. 29 y 30.

7. ADORNO, T. W., *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1966. Trad. cast., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975. Véase, especialmente, el último capítulo. Adorno es consciente de lo que implican las atrocidades del totalitarismo contemporáneo en la tradición cultural occidental: «Auschwitz demostró irrefutablemente el fracaso de la cultura. El hecho de que Auschwitz haya podido ocurrir en medio de toda una tradición filosófica, artística y científico-ilustrada encierra más contenido que el de que ella, el espíritu, no llegara a prender entre los hombres y cambiarlos», p. 366.

8. Esta máxima es citada por Arendt en «Karl Jaspers zum Fünfundachtzig-

origen judío, pero, sobre todo, guardó fidelidad a lo mejor de la civilización occidental: a la vida política como ejercicio y búsqueda de la libertad.

## 2. EN TORNO A LOS DERECHOS HUMANOS Y A LA PRIVACIÓN DE LA ACCIÓN

Por las mismas fechas en que Arendt escribía *O.T.* tuvo lugar la *Declaración universal de los Derechos del Hombre*, adoptada y proclamada por las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948. Curiosamente la autora de *O.T.* incluirá en su obra un sugerente apartado sobre la temática de los derechos humanos, del cual quisiéramos reconstruir brevemente su sentido general.

Arendt nos lleva a observar que las primeras declaraciones de los derechos humanos, a finales del siglo XVIII (en 1776 en los EE.UU. y en 1789 en Francia al inicio de la Revolución), presentaban desde una determinada perspectiva una gran vulnerabilidad. (Criticando tales declaraciones Arendt se mostrará, por su parte, defensora de los derechos humanos, pero tomando para ellos una fundamentación muy particular.) Estas declaraciones se caracterizan por una posición naturalista e individualista del derecho y una concepción funcionalista del Estado. Es decir, por una parte, se piensa que los derechos humanos están enraizados en una «naturaleza humana» independientemente de su existencia política, y, por otra parte, se considera el Estado o poder político como un instrumento para la protección de dichos derechos. Vista así la cuestión, ocurre inmediatamente esta paradoja: si los derechos humanos son previos a todo orden político, ¿cómo se explica que repetidas veces la pérdida de la ciudadanía —de la condición política— haya comportado la pérdida de los mismos derechos humanos? Es lo que se pone de manifiesto, muy especialmente, con el fenómeno de las minorías desarraigadas:<sup>9</sup> «Una vez que abandonaron su país quedaron sin abrigo; una vez que abandonaron su Estado se tornaron apátridas; una vez que se vieron privados de sus derechos humanos, carecieron de derechos y se convirtieron en la escoria de la tierra.»<sup>10</sup>

Esta paradoja parece indicar, contra la concepción individualista y naturalista del derecho, que los derechos humanos presu-

ten Geburtstag» en K. PIPER y H. SANER (ED), *Erinnerungen an Karl Jaspers*, Munich, Piper Verlag, 1974, p. 314.

9. Tanto podía valer como ejemplo la situación de los judíos antes y durante la segunda guerra mundial, como la situación actual de los palestinos en el Estado de Israel.

10. *O. T.*, p. 343.

ponen la ciudadanía. Y tal es, precisamente, la tesis de Arendt. Su diagnóstico ante el problema de la ineficacia de las declaraciones de los derechos humanos conocidas hasta el momento, tiende a señalar como una causa relevante el que no atendieron a la *constitución política de la condición humana*. Los derechos no pueden referirse sólo al hombre abstracto, 'desnudo', independiente de su ser civilizado, inserto en determinada *cultura* sociopolítica; no pueden referirse sólo al hombre como ser natural, sino que se han de referir también al hombre como ser que se ha organizado (que se ha constituido) y que organiza políticamente.

Que los derechos humanos presupongan la ciudadanía no significa que ésta sea una protección de los derechos, sino que es algo unido esencialmente a los mismos derechos. Es decir: el orden político, la condición política, la ciudadanía, no puede considerarse como un mero instrumento para la preservación de unos derechos humanos presuntamente prepolíticos, sino como algo intrínseco a la propia condición humana. De aquí que Arendt refute el esquema que ofrece la idea «tradicional» de la naturaleza humana, que concebiría al hombre como una sustancia en la que se basarían como modos accidentales las características políticas. Según esa concepción «tradicional», cabría pensar que la sustancia permanece aunque se destruyan los modos accidentales. Arendt piensa, por el contrario, que el hombre, privado de su condición política, carece de lo que le hace propiamente humano.<sup>11</sup> La pérdida de su condición política priva al hombre de lo que podríamos llamar un derecho esencial suyo: el *derecho a la acción*. En línea con lo que se nos irá perfilando como el pensamiento político de Arendt, podríamos incluso identificar la «naturaleza humana» como el conjunto de las condiciones últimas de la acción humana.<sup>12</sup>

La privación de lo fundamental en el hombre es la privación de la *significatividad de la acción*. «La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo que haga significativas las opiniones y efectivas las acciones. Algo mucho más fundamental que la libertad y la justicia, que son derechos de los ciudadanos, se halla en juego cuando la pertenencia a la comunidad en la que uno ha nacido ya no es algo corriente y la no pertenencia deja de

11. En torno a este tema se sitúa la discusión de Arendt con Voegelin. Véase, más adelante, la nota 38.

12. Esta definición la tomamos de HÖFFE, O., «Les droits de l'homme comme principes de l'humanité politique» en PAPINI, R. (dir.) *Droits des peuples, droits de l'homme*, París, Éditions du Centurion, 1984, p. 88.

ser una cuestión voluntaria, o cuando uno es colocado en una situación en la que, a menos que cometa un delito, el trato que reciba de los otros no depende de lo que haga o de lo que no haga. Este estado extremo, y nada más, es la situación de las personas privadas de derechos humanos. *Se hallan privadas, no del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción; no del derecho a pensar lo que les plazca, sino del derecho a la opinión.*»<sup>13</sup>

De todo lo dicho se desprende, pues, que la pérdida de la ciudadanía implica la pérdida de los derechos humanos. Hemos de preguntarnos cómo lo político es condición de posibilidad de los derechos humanos y, en particular, de la significatividad de la acción.

Lo político entendido como espacio público supone la efectividad de la pluralidad humana y de una constitución (en términos fenomenológicos) común. Es a partir del efectivo reconocimiento de la pluralidad como un espacio público puede tener sentido (como espacio de manifestación de tal pluralidad) y, a la inversa, sólo desde la pluralidad es posible un espacio público (o un «mundo común»). En la perspectiva fenomenológica —que Arendt comparte— el mundo se constituye en la intersubjetividad como fruto de la diversidad de perspectivas).

En términos de finalidad ideal, se trata de mantener un espacio público que nunca acabe por anular la pluralidad. La vida política sólo es propiamente tal si cuenta con la diversidad: es la acción comunitaria a partir de la irreductibilidad de los singulares. La vida política debe crear y mantener un espacio en el que pueda desarrollarse la acción significativa de cada singular. Este espacio es la condición de la libertad política, que, a su vez, proviene de la libertad «interior» de comenzar algo nuevo. La supresión de este espacio, pretendida por el totalitarismo, implica la pérdida de la libertad, de la manifestación de la individualidad y, por lo tanto, de la propia individualidad. Suprimiendo el espacio en que el hombre habla y actúa, se suprime la condición de la diferencia individual. El resultado es una masa de hombres aislados y amorfos. (Esta idea conserva hoy su actualidad, o incluso la intensifica, debido ahora no a los totalitarismos sino a la homogeneización que imponen el dominio de la técnica y la progresiva masificación.)

*Lo político, como efectividad de la pluralidad y de un mundo común, es condición de los derechos humanos. Éstos requieren, pues, el primer «derecho» a una existencia en la pluralidad y en un mundo común.*

13. O. T., p. 375. El subrayado es nuestro.

Con todo ello, se aparta Arendt tanto de la concepción naturalista e individualista de los derechos junto con la concepción funcionalista del Estado, como de la concepción romántica de lo político como un todo,<sup>14</sup> como un organismo, en el que los individuos serían partes y ejercerían «funciones».

### 3. UNA NUEVA FORMA DE GOBIERNO Y UNA EXPERIENCIA BÁSICA

Afirma Arendt que el totalitarismo es una forma *nueva* de gobierno que difiere esencialmente de otras formas de gobierno como el despotismo, la tiranía y la dictadura. Se tratará, pues, de comprender esta novedad: a qué responde y sobre qué se fundamenta.

Se ha comentado que Arendt es demasiado restrictiva a la hora de determinar lo que debe entenderse por totalitarismo.<sup>15</sup> La ejemplificación de la autora se limita a dos casos: el nacionalsocialismo a partir de 1938 y el bolchevismo a partir de 1930. Aun pudiendo extender, en otro registro, el calificativo de totalitarismo más allá de estos casos, sigue siendo perfectamente iluminador el análisis realizado por Arendt para captar los fundamentos de este nuevo tipo de gobierno. Y, a otro nivel, dicho análisis nos revelará que el totalitarismo, para nuestra autora, no es sólo un fenómeno histórico de decisiva importancia, sino también una categoría de explicación filosófica.<sup>16</sup>

En primer lugar, la cuestión que debe plantearse en torno a esta novedad consiste en pensar si es posible que el gobierno totalitario sea una «desviación», un «accidente» o una «contingencia» derivada de las formas de gobierno existentes y ya conocidas desde la Antigüedad (de modo, por ejemplo, que el totalitarismo fuese una especie de tiranía moderna), o si se trata, más bien, de que la *naturaleza* del gobierno totalitario constituye un género nuevo.<sup>17</sup>

14. Según se hace notar acertadamente en LEGROS, R., «Hannah Arendt: Une compréhension phénoménologique des droit de l'homme», *Études Phénoménologiques*, I (1985), n. 2, pp. 27-53.

15. BÉNÉTON, PH., *Introduction à la politique moderne*, París, Hachette, 1987. Bénétón está de acuerdo con Arendt en que el totalitarismo es una forma totalmente nueva de gobierno, pero difiere de ella al considerar que el «terror de masa» —o el terror como forma de gobierno— no es la característica esencial del totalitarismo, sino un momento de la dinámica totalitaria, pp. 306-307.

16. VETO, M., «Cohérence et terreur. Introduction a la philosophie politique de Hannah Arendt», *Archives de Philosophie*, 45 (1982), p. 563.

17. O. T., p. 560.

De ser cierta, tal como piensa Arendt, la segunda parte de la alternativa, el problema posterior que plantea esta novedad no es otro que el de la falta de elementos de comprensión, puesto que ninguna de las categorías tradicionales legales o morales podrán ya servirnos para calificar y juzgar al totalitarismo. Este problema se planteará, en particular, con el fenómeno del *mal radical* que se pone de manifiesto en los regímenes totalitarios.

Hay que describir los rasgos que parecen fundamentales en esta nueva forma de gobierno. Arendt ha insistido muy especialmente en que los regímenes totalitarios gobiernan y se afirman con el apoyo de las *masas*. El sistema totalitario no sustituye el sistema de partidos por la dictadura de un solo partido, sino por un movimiento de masas. Éste es uno de los puntos más esenciales. Arendt ofrece una definición del término centrada en la falta de intervención «normal» en la vida pública: «La característica principal del hombre-masa no es la brutalidad y el atraso, sino su aislamiento y su falta de relaciones sociales normales.»<sup>18</sup> El verdadero objetivo del gobierno totalitario es la *organización de las masas*, la organización de masas de individuos atomizados y aislados.

Por otra parte, el líder siente auténtico desprecio por las masas a las que guía. Ellas constituyen un mero medio, sobre el cual todo puede hacerse, para un fin determinado: la redención de una civilización decadente. La masa no atiende a razones —entre otras cosas, porque ya no es capaz de genuina comprensión—; por ello, sólo es posible dirigirse a la masa con los argumentos más simples repetidos fanáticamente. La mentira generalizada es la mejor forma de dominación de la masa. La mentira es mentira respecto al mundo, pero la masa no tiene ya experiencia del mundo. De ahí la eficacia de la mentira. La conocida novela *Nineteen Eighty Four* de Orwel (publicada en 1949) es una excelente reconstrucción del universo totalitario en la que se destaca muy expresivamente la función esencial que en él desempeña la mentira.<sup>19</sup>

El *terror* es otro de los instrumentos fundamentales que utiliza el gobierno totalitario para dominar a la masa. Y, según Arendt, es en la utilización del terror en lo que el totalitarismo se dis-

18. *O. T.*, p. 398.

19. Trad. cast. ORWELL, G., 1984, Barcelona, Destino, 1980 (5.ª ed.). Comentando este aspecto particular es muy interesante el artículo de KOLAKOWSKI, L., «Totalitarianism and the Lie» en Howe, I. (ed.), «1984» *Revised*, Nueva York, Harper and Row, 1983, pp. 122-135. Kolakowski expone que la finalidad de la mentira en el sistema totalitario no es sólo la de construir externamente un universo «coherente», sino la de alterar el propio pensamiento humano de la realidad.

tancia de otros modos de gobierno: «El terror sigue siendo utilizado por los regímenes totalitarios incluso cuando ya han sido logrados sus objetivos psicológicos: su verdadero horror estriba en que reina sobre una población completamente sometida.»<sup>20</sup> Aquí la finalidad del terror no es tanto la de anular o intimidar al oponente como la de dominar a unas masas de individuos perfectamente obedientes. Este terror, sin enemigo objetivo, escoge sus víctimas de forma totalmente aleatoria, dándose absoluta arbitrariedad en la elección de las víctimas, lo cual es la clave del terror que impone el totalitarismo. Esta arbitrariedad niega la libertad humana más radicalmente de lo que podría hacer cualquier tiranía del pasado, pues en aquellos regímenes para que se le castigase o persiguiese tenía uno que ser enemigo del tirano.<sup>21</sup>

Otra característica del sistema totalitario consiste en su práctica identificación de: *control, seguridad, falta de novedad, rechazo del mundo*. El conocimiento del hombre masa, su visión de las cosas, tiende a no ser regulado por la experiencia, por el contacto con la realidad, por el choque con la realidad del mundo, sino solamente por la coherencia de una «ideología». Lo que las masas se niegan a reconocer es el carácter fortuito que penetra la realidad. Están predispuestas a todas las ideologías, porque éstas explican los hechos como singulares ejemplos de leyes y eliminan las coincidencias....»<sup>22</sup> La masa abandona la realidad, abandona el mundo, porque al mundo le es connatural la novedad. Paralelamente ocurre también que el gran enemigo del totalitarismo es la novedad, lo imprevisto. El totalitarismo, pues, sabe aprovechar esta afinidad de la masa a la coherencia y su aversión respecto a lo nuevo. El totalitarismo supone al hombre-masa como un ser perfectamente moldeable, y su objetivo es acabar de destruir su sentido común y su reconstrucción de la realidad objetiva. En otras palabras: el poder totalitario pretende convertirse en la única fuente de conocimiento de lo real, y ello ha de conseguirlo mediante la *deformación* del pensamiento humano. Para conseguir semejante deformación se emplearán medios como la manipulación del lenguaje, la falsificación del pasado...

Lo más decisivo en este aspecto es la posible *complementa-*

20. O. T., p. 428.

21. Al lado de las observaciones críticas en torno a los análisis de Arendt, Raymond Aron compartirá con ella la centralidad de la función del terror en el totalitarismo. En general, Aron, al admitir diversas causas en el origen del totalitarismo, tenderá a considerar la conveniencia de complementar diversas interpretaciones sobre dicho fenómeno. Vid. ARON, R., «L'essence du totalitarisme», *Critique*, X/80 (1954), pp. 51-70.

22. O. T., p. 437.

ción de la masa moderna con el gobierno totalitario. Trágico supuesto éste, formulado no para explicar las atrocidades de los totalitarismos, sino para hacer comprender la terrible amenaza latente de que una sociedad desarraigada o «incapaz de soportar las cargas de la vida moderna» llegue a admitir y a hacerse cómplice con la suspensión de la espontaneidad y de la responsabilidad que brinda un régimen totalitario.

El sistema totalitario tiene que conectar con una experiencia generalizada en el mundo moderno. Arendt piensa que todo tipo de proyecto político ha de responder a una determinada experiencia humana, a una determinada necesidad experimentada en la vida. El análisis de los rasgos de esta experiencia permite progresar en la comprensión del asentamiento del totalitarismo como forma de gobierno.

Esta experiencia básica y tan generalizada hoy es la del aislamiento y la *soledad*.<sup>23</sup> Arendt refiere el aislamiento a la vida política de los hombres, mientras que la soledad se referiría a la vida humana en conjunto. El aislamiento destruye las capacidades políticas y permite el asentamiento del totalitarismo. El *aislamiento*, una de cuyas consecuencias 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), es, así, la fuente de la impotencia.

También las tiranías tendían a eliminar el espacio público, las capacidades políticas. Pero el totalitarismo pretende, además, fomentar la destrucción de la misma vida privada, desarraigar al hombre del mundo, anular su sentido de pertenencia al mundo. Ésta es la experiencia de la soledad. «La soledad, el terreno propio del terror, la esencia del Gobierno totalitario, y, para la ideología o la lógica, la preparación de ejecutores y víctimas, está estrechamente relacionada con el desarraigamiento y la superfluidez...»<sup>24</sup>

La soledad, pues, es la experiencia básica, y muy extendida en las masas del mundo moderno, que prepara la dominación totalitaria. La soledad no es solamente la ausencia de relaciones sociales auténticas (el estar solo en medio de los demás), sino también la destrucción de la propia identidad: para la confirmación de mi identidad, yo dependo enteramente de otras personas. En la soledad —que no es lo mismo que la vida solitaria— el propio pensamiento se autodestruye. Es en la relación con los demás

23. Sobre este punto véase también lo que explica Sabine en su *Historia de la teoría política*, México, F.C.E., 1983 (13 reimpresión), p. 655 (original: Nueva York, 1937, ampliado en 1950 y 1961).

24. O. T., p. 576.

donde el mundo es percibido, donde se da la orientación del sentido común respecto al entorno; es *con* los demás, en compañía con 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.»<sup>25</sup>

#### 4. DEL «TODO ES POSIBLE» A LA DOMINACIÓN TOTAL

Haciendo referencia a las noticias recibidas sobre los horrores de los campos de concentración, exclamaba Albert Camus en un artículo periodístico: «... la cabeza nos daba vueltas y nos preguntábamos cómo era posible.»<sup>26</sup>

La apuesta del totalitarismo se expresa, efectivamente, de esta manera: «todo es posible». Mientras para los «hombres normales» no todo es posible, el totalitarismo pretende demostrar lo contrario: «Los campos de concentración y de exterminio de los regímenes totalitarios sirven como laboratorios en los que se pone a prueba la creencia fundamental del totalitarismo de que todo es posible.»<sup>27</sup>

Un índice de esta creencia es la pretensión totalitaria a la *dominación total*. El totalitarismo, para realizar su ficción, pretende eliminar toda *espontaneidad* y toda *particularidad*, reducir la personalidad humana a cosa. Dos de los medios para conseguir este objetivo son el adoctrinamiento ideológico de las formaciones de élite y el terror absoluto de los campos de concentración. Justamente debido a ello, Arendt considera los campos de concentración como la verdadera institución central del poder organizador totalitario.

En los campos de concentración el sentido común de los hombres se anula ante la demostración de la absoluta posibilidad. «Lo que se rebela contra el sentido común no es el principio nihilista de que 'todo está permitido', que se hallaba ya contenido en la concepción utilitaria y decimonónica del sentido común. Lo que el sentido común y la 'gente normal' se niegan a creer es que todo sea posible.»<sup>28</sup>

Refiriéndose a los informes de los supervivientes de los cam-

25. O. T., p. 578.

26. *Combat*, 30-8-1944, recogido en CAMUS, A., *Actuelles. Ecrits politiques*, París, Gallimard, 1950, trad. cast. *Moral y política*, Madrid, Alianza, 1984, p. 17.

27. O. T., p. 533.

28. O. T., p. 536.

pos de concentración, resalta Arendt los comentarios en los que ellos mismos manifiestan que nunca llegaron a hacerse a la idea de que lo que estaba pasando no era una pesadilla, sino la pura realidad. La lógica de los campos de concentración no es la de un asesinato en masa. Un asesino «común» no pretende borrar la existencia de su víctima; el nazismo, por el contrario, pretende dejar las cosas como si sus víctimas nunca hubiesen existido. En el campo de concentración «el homicidio es tan impersonal como el aplastamiento de un mosquito. Cualquiera puede morir como resultado de la tortura sistemática o de la inanición o porque el campo esté repleto y sea preciso liquidar el superfluo material humano.»<sup>29</sup>

Arendt concluye: es la aparición de algún *mal radical*.

Ni siquiera es posible imaginarse lo que sucede en el campo de concentración, pues no existen paralelos históricos. En una posible analogía con las imágenes medievales del Infierno, resulta que lo más significativo viene de los límites que marca. Mientras la imagen del infierno puede ser soportada en virtud de la idea de un juicio y de la posibilidad de la gracia y del perdón divinos, el horror del campo de concentración desborda nuestra capacidad de entendimiento, porque allí el terror se realiza efectivamente, y se realiza, además, sobre hombres escogidos de un modo arbitrario. *No hay ninguna restricción a esta arbitrariedad, pues ello supondría una total pérdida de eficacia para la lógica totalitaria.*

La dinámica del campo de concentración, que por extensión pretende llegar a ser la dinámica de toda la sociedad, consiste, en primer lugar, en la supresión de la personalidad jurídica; en segundo lugar, en la anulación de toda solidaridad humana; y, finalmente, en la supresión de la individualidad. Con la pérdida de la individualidad, no hay ya espontaneidad posible o capacidad para empezar algo nuevo, no queda ya ninguna iniciativa posible. Ello explica fácilmente la escasa incidencia de suicidios en los campos de concentración, la falta de protesta de las víctimas al ser conducidas al exterminio, las pocas reacciones de venganza contra los hombres de las SS al ser liberados...

En el conjunto de su pensamiento político, habrá de destacar Arendt la enorme importancia de la espontaneidad y de la capacidad de empezar algo nuevo con miras a la construcción de una verdadera sociedad política. En las antípodas, «el totalitarismo busca, no la dominación despótica sobre los hombres, sino un sistema en el que los hombres sean superfluos».<sup>30</sup> De hecho —tal

29. O. T., p. 539.

30. O. T., p. 554.

como hemos visto—, una de las experiencias básicas en la masificación de la sociedad moderna es, precisamente, la de la superficialidad.

## 5. TOTALITARISMO E «IDEO-LOGÍA»

Incluso en un sentido amplio del término, Arendt se opuso a toda «ideología política» —ya fuera el materialismo histórico, el liberalismo, o el propio sionismo...—, en la medida en que se definían en función del futuro, del curso de la historia o de un «elevado» concepto de la humanidad. Por el contrario, ella sostenía que toda lucha por la libertad y la justicia debía hacerse sin pensar en el posible «papel histórico», ni tampoco en la realización de grandes ideas sobre el género humano.

Atendamos a un sentido más restringido: la ideología, entendida literalmente como la *lógica de una idea*, está, según Arendt, en el trasfondo del totalitarismo. Lo que afirmará Arendt respecto al totalitarismo político es equivalente a lo que, en el plano filosófico, afirmará Lévinas en relación a la tradición filosófica de Occidente: «La filosofía se identifica con la sustitución de las personas por las ideas, del interlocutor por el tema, de la exterioridad de la interpelación por la interioridad de la relación lógica.»<sup>31</sup>

En términos husserlianos, cabría decir que la ideología evacua el sentido inherente al mundo de la vida y absolutiza la relación lógica. La relación lógica así independizada puede asumirla un individuo sin que intervenga su capacidad de reflexión ni su experiencia del mundo. *La relación lógica puede realizarse en un individuo sin pensamiento y sin mundo.*

La lógica de la idea es el *movimiento* de la propia idea («idea» que más bien convendría reescribir con mayúscula, pues no es un simple acto de pensamiento humano, sino algo que se halla por encima de nuestra finitud y que rige la Historia. Por esto Arendt habla también de «supersentido»).

Si la lógica de la Idea determina el movimiento mismo de la realidad histórica, la lógica de la Idea es la *explicación* por excelencia de la Historia. La ideología ofrece la explicación total, abarca el todo en un sentido global y último. De su lógica interna se desprende su desprecio por los hechos, por lo que acontece, por toda experiencia. En general, las ideologías, en cuanto por-

31. LÉVINAS, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haya, M. Nijhoff, 1961, Trad. cast. de E. Guillot: *Totalidad e infinito*; Salamanca, Sígueme, 1977, p. 110.

tadoras de esta pretensión de la explicación total, conllevan ya las semillas de los totalitarismos. La ideología viola la realidad, la «aplasta», en el intento de hacer al mundo «consecuente», acorde con la lógica de la idea.

La ideología (que entenderemos ya en este sentido en lo que sigue) funciona asimismo como un milenarismo secularizado: una promesa de salvación temporal (es la plenitud, la fase final, de la lógica de la Idea). Eric Voegelin —conocido revalorizador de la filosofía política y, como Arendt, emigrado a EE.UU.— ha insistido en caracterizar no sólo el totalitarismo sino el conjunto de la modernidad en términos de secularización.<sup>32</sup>

Las masas modernas, desligadas, en general, de la religiosidad tradicional, se sienten atraídas por todo milenarismo. La secularización de la religiosidad tradicional ha permitido pensar en un Infierno terrenal (el terror de los campos de concentración) como medio para la realización del Paraíso terrenal.

Otro autor que discutió con Arendt fue Waldemar Gurian. Éste echaba de menos en la obra de Arendt una implicación aún más explícita del totalitarismo con la secularización de la modernidad. Afirmaba: «Los movimientos totalitarios que han nacido desde la primera guerra mundial son movimientos fundamentalmente religiosos. No pretenden cambiar las instituciones políticas y sociales, sino la reforma de la naturaleza del hombre y la sociedad. Pretenden tener el conocimiento verdadero y obligatorio sobre la vida y sus objetivos.»<sup>33</sup> Gurian comparte con Arendt la idea de que el totalitarismo (ejemplificado en el nazismo y en el bolchevismo) es una forma de gobierno esencialmente distinta de los regímenes autoritarios, y que su objetivo fundamental es la transformación del hombre. Pero, por otro lado, insiste en este origen de orden espiritual: las religiones políticas totalitarias son expresiones del pensamiento secularizado del mundo moderno.

La promesa milenarista, la explicación total —y, por lo tanto, la abolición de la complejidad del mundo— y la simplicidad de

32. «Una civilización puede en verdad progresar y decaer al mismo tiempo, pero no eternamente. Hay un límite hacia el cual se dirige este ambiguo progreso. Este límite se alcanza cuando la secta activista que representa la verdad gnóstica organiza la civilización como un Imperio bajo su mando. El totalitarismo, entendido como la norma existencial de los activistas gnósticos, es la forma final de la civilización progresista». VOEGELIN, E., *The New Science of Politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952; trad. cast., *Nueva ciencia de la política*, Madrid, Rialp, 1968, p. 205.

33. GURIAN, «Las religiones totalitarias» en *La imagen del hombre*, Madrid, Tecnos, 1966, p. 277 (artículo publicado originariamente en *Review of Politics*, 1952).

sus premisas, son elementos de la ideología que permiten comprender su extraordinaria capacidad de seducción.

Volvamos a la lógica de la Idea o del supersentido. Arendt explica a partir de aquí la diferencia entre el concepto de ley en una tiranía y en el totalitarismo. El tirano no se sujeta a ley alguna, su poder es absolutamente arbitrario e «ilegal». Por el contrario, el gobierno totalitario desafía toda ley positiva, no para situarse fuera de la ley, sino precisamente para situarse en la fuente de toda ley, para situarse en la Ley. Esto es, el gobierno totalitario pretende seguir la Ley de la Naturaleza o de la Historia, de la que proceden todas las posibles leyes positivas; toda su actuación no es sino un intento de ejecución de lo exigido por la Ley. «Se espera que la Ley de la Naturaleza o la Ley de la Historia, si son adecuadamente ejecutadas, produzcan a la Humanidad como su producto final; y ésta es la esperanza que alienta tras la reivindicación de dominación global por parte de todos los gobiernos totalitarios. La política totalitaria afirma transformar a la especie humana en una portadora activa e infalible de una ley, a la que de otra manera los seres humanos sólo estarían sometidos pasivamente y de mala gana.»<sup>34</sup>

Comunión con el *Logos* universal. Tanto el nazismo como el bolchevismo pretendían ser los poseedores, uno en nombre de la raza aria y otro en nombre del proletariado, de una relación con un Sentido absoluto, a partir del cual podían deducir las líneas que era necesario imprimir al conjunto de la vida de los hombres. En el caso del nazismo, el líder tenía contacto (inspiración) con el espíritu del *Volk*, una relación esencialmente mística.

El lugar vacío que en el sistema totalitario deja la anulación de las leyes positivas es ocupado precisamente por el terror. He aquí la función específica del terror en el totalitarismo: la efectiva realización del movimiento de la Naturaleza o de la Historia. El terror es el medio para el progreso del todo; el terror es el medio de homogeneización para el bien del todo: «El terror, como ejecución de una ley 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 suponen

34. O. T., p. 561.

realmente la vida de cada individuo.»<sup>35</sup> El todo, para su bien, suprime las partes, homogeneiza los individuos, destruye las particularidades,<sup>36</sup> se opone a la novedad, no reconoce ni el nacimiento ni la muerte de un singular.

Si Rosenzweig opone a la totalidad la experiencia de la angustia ante la muerte;<sup>37</sup> si Lévinas opone al todo formado por el pensamiento del Mismo el rostro del otro; Arendt reclama el hecho del nacimiento contra la pretensión del todo, o lo que es lo mismo: *la capacidad de los hombres para empezar algo nuevo*. Ésta es la experiencia básica que resiste al imperio de la totalidad. La totalidad ha cerrado su círculo mediante el terror cuando toda capacidad de comenzar ha sido anulada.

Lo más fundamental de la vida humana y, en especial, de la vida política es esta capacidad de comenzar; capacidad que se realiza en el pensar y en el actuar. El objetivo del totalitarismo es conseguir que nadie empiece a pensar y que nadie empiece a actuar. Ahora bien, si el hombre es, por naturaleza, creativo, fuente de nuevos inicios y de acciones imprevistas, entonces se comprende perfectamente que «lo que tratan de lograr las ideologías totalitarias *no* es la transformación del mundo exterior o la transmutación revolucionaria de la sociedad, sino *la transformación de la naturaleza humana*. Los campos de concentración son los laboratorios donde se prueban los cambios en la naturaleza humana.»<sup>38</sup>

35. O. T., p. 565.

36. Maritain niega, en particular, la concepción del Estado como un todo, en reivindicación de los auténticos sujetos de derecho que son las personas singulares. Considerar el Estado como un todo es precisamente la perversión del Estado. Vid. MARITAIN, J., *Man and State*, Chicago, 1951; trad. cast. de la versión francesa: *El Hombre y el Estado*, Madrid, Encuentro, 1983, pp. 33-38. Por otra parte, la distinción de Maritain entre el plano espiritual y el plano temporal elimina la posibilidad de las propuestas milenaristas en el orden político, y cualquier fanatismo ideológico en este sentido.

37. Vid. ROSENZWEIG, F., *Der Stern der Erlösung*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1954 (La primera edición es de 1921). Es una de las obras que más han influido en el pensamiento hebreo contemporáneo.

38. O. T., p. 556 (el subrayado es nuestro). Voegelin discutirá con Arendt en torno a las afirmaciones de ésta sobre la posibilidad de cambiar la naturaleza humana. Según Arendt —como hemos visto— el totalitarismo pretende cambiar la naturaleza humana: eliminar los espacios esenciales de vida social y política, anular el sentido común... El totalitarismo crearía unas condiciones en las cuales la naturaleza humana como tal no podría mantenerse. Voegelin discrepa: «Una “naturaleza” no puede ser cambiada o transformada; un “cambio de naturaleza” es una contradicción en los términos; corromper la “naturaleza” de una cosa conduce a destruir tal cosa. Concebir la idea de un “cambio de la naturaleza” humana (o de cualquier otra cosa) es un síntoma del hundimiento intelectual de la civilización occidental» (VOEGLIN, «The Origins of Totalitarianism», *Review of Politics*, 15 (1953), pp. 68-76 y 84-85; cita de las pp. 74-75). Arendt replica: «El acontecimiento del totalitarismo se identifica con una liquidación

## 6. EL PENSAMIENTO Y LA ACCIÓN FRENTE AL MAL

El funcionamiento del sistema totalitario, la ejecución de su reino del terror y el horror de los campos de concentración, nos han puesto frente a una especie de mal radical. «... En su esfuerzo por demostrar que todo es posible, los regímenes totalitarios han descubierto, sin saberlo, que hay crímenes que los hombres no pueden castigar ni perdonar.»<sup>39</sup> En estas estremecedoras palabras está contenida ya la cuestión que habrá de plantearse a raíz del caso Eichmann.<sup>40</sup>

No puede perdonarse ni castigarse algo que no puede comprenderse. Según Arendt, nuestra tradición filosófica no ofrece la posibilidad de concebir un *mal radical*; «no tenemos nada en que basarnos para comprender un fenómeno que, sin embargo, nos enfrenta con su abrumadora realidad y destruye todas las normas que conocemos. Hay sólo algo que parece discernible: podemos decir que el mal radical ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos».<sup>41</sup> En una carta a Jaspers confiesa Arendt: «No sé qué es el mal radical, pero sé que tiene que ver con este fenómeno: la superfluidad de los hombres como *hombres*.»<sup>42</sup> Por el momento,

---

de la libertad como realidad política y humana mucho más radical que todo lo que pudiéramos haber conocido antes. En estas condiciones, no es demasiado consolador permanecer fiel a una naturaleza humana incambiable y concluir, o bien que el hombre mismo está a punto de ser destruido, o bien que la libertad no pertenece a las capacidades esenciales del hombre. Históricamente, no conocemos ninguna naturaleza humana sino en tanto que tiene existencia, y ningún reino de esencias eternas nos consolará jamás si el hombre pierde sus capacidades esenciales» (ARENDE, «A Reply», *Review of Politics*, 15 (1953), pp. 76-84; cita en las pp. 83-84). Como puede comprobarse, el desacuerdo puntual sobre el concepto de naturaleza humana proviene de la utilización de dicho concepto según dos diversas corrientes de pensamiento. Mientras Voegelin recogería la acepción de la tradición aristotélica, Arendt se acercaría a planteamientos fenomenológico-existenciales.

39. O. T., p. 556.

40. En 1961 Arendt asistió al proceso seguido en Jerusalén contra un tristemente famoso criminal de guerra nazi: Adolf Eichmann, y escribió sobre dicho proceso un ensayo titulado, precisamente: *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (Nueva York, Viking Press, 1963). Una de las tesis de este ensayo que más polémica desató fue la de calificar a Eichmann no tanto como un hombre anormal, sanguinario, lleno de odio y de violencia, sino, más bien, como alguien esencialmente «banal», sin criterio, un «criminal burocrático».

41. O. T., p. 557.

42. Arendt a Jaspers, 4 de marzo de 1951, Marbach (Carta citada por Young-Bruhl en su biografía de Arendt). En esta misma carta Arendt comenta: «la filosofía occidental no ha tenido nunca un concepto puro de lo político; y no podía tenerlo, puesto que hablaba siempre del Hombre sin tomar en cuenta la pluralidad humana».

pues, ante la imposibilidad de una plena comprensión, lo más adecuado es señalar ciertos elementos que pueden haber cristalizado en el totalitarismo. En la superfluidad del hombre han intervenido la superpoblación, el desarraigo y el deterioro de la vida sociopolítica.

Lo que Arendt identifica como un posible factor que interviene en la gestación del mal radical constituye ahora la sombra que amenaza nuestra existencia. Con ello Arendt nos advierte. Su análisis se transforma, finalmente, en voz de alerta. La superfluidad es una de las características más extendidas de nuestra sociedad masificada; precisamente por ello, «las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios». <sup>43</sup> Una especie de nube, que ya ha demostrado su eficacia en una fuerte tormenta, acompaña inminente a nuestro caminar. Lo que hace falta es que nos construyamos una casa sólida, una *polis* auténtica. Con lo de 'necesidad de esa *polis*' se quiere significar aquí la necesidad de la auténtica *vida política*, cuya específica actividad humana es la *acción*. *The Human Condition* <sup>44</sup> no es ni más ni menos que una apología de la acción como superior actividad de la *vita activa*.

El concepto de *acción*, pues, que surge ya en la reflexión sobre el totalitarismo, habrá de constituir el pilar fundamental del pensamiento político de Arendt. Este concepto (que se definirá principalmente a partir del concepto aristotélico de *praxis* frente al de *poiesis*) se convertirá en la fuente de sentido de los temas que ocupan a Arendt: consenso, espacio público, comunicación, autoridad, poder... Habermas —con el cual la coincidencia temática no es sólo superficial— discutirá con Arendt precisamente sobre la función de la acción en el conjunto de la esfera política. <sup>45</sup>

También la preocupación de Arendt por el tema del mal se prolongará hasta su última obra, *The Life of the Mind*, <sup>46</sup> pero ya en *Eichmann in Jerusalem* la autora había cambiado su posición al respecto. Allí tenderá a no identificar el mal como una positividad, como algo entitativo, y, por ello, dejará de hablar del mal

43. O. T., p. 557.

44. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958; trad. cast., *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974.

45. Dejamos para otro lugar tanto el análisis atento del tema de la acción en Arendt como la confrontación con Habermas. Sobre esto último véase, muy especialmente, el artículo de Habermas sobre Arendt: «Hannah Arendts Begriff der Macht», *Merkur*, 10 (1976), pp. 946-960. Recogido posteriormente en HABERMAS, *Politik, Kunst, Religion*, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1978.

46. ARENDT, *The Life of the Mind*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, trad. cast., *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

radical para utilizar la expresión «la banalidad del mal», y acabará por identificar el mal con la *atrofia de las facultades humanas de pensamiento y acción*. Con el término «banalidad del mal», se pretende indicar que el mal no proviene de una voluntad explícita y perfectamente consciente, de una pasión criminal desbordada, sino que aparece y proviene de una particular superficialidad. Los ejecutores del mal radical se hallan estancados en una singular falta de voluntad propia. El mal proviene de la privación de lo humano: de la libertad que surge de la acción y del pensamiento. De aquí la implicación entre ausencia de pensamiento y mal, indicada en *The Life of the Mind*. Esta obra es una meditación socrática precisamente en este sentido: argumenta la afinidad que se da entre pensamiento y moralidad. Mientras *The Human Condition* es una apología de la acción, *The Life of the Mind* es una apología del pensamiento.

La propuesta de Arendt no consiste en afirmar la necesidad de un determinado código moral, sino en la reiteración de que el pensamiento y la acción libres son lo fundamental de la vida humana. Frente al dominio de la homogeneidad ideológica, el pensar —la fuente de todo juicio— crea un punto de luz y un espacio de libertad, se convierte en una fisura ejemplar, y el actuar supone el reconocimiento de la pluralidad y la finalidad de la vida común desde la diversidad.