



La vigencia del pensamiento de Hannah Arendt

César Ruiz Sanjuán¹

A propósito de Nuria Sánchez Madrid, *Hannah Arendt: La filosofía frente al mal*, Madrid, Alianza, 2021, 329 pp.

El libro recientemente publicado por Nuria Sánchez Madrid sobre Hannah Arendt destaca tanto por el elevado nivel teórico que presenta como por la original aproximación a su pensamiento. La obra de Arendt es ciertamente una de las de mayor repercusión en el contexto del pensamiento político contemporáneo, lo cual ha dado lugar a una amplísima bibliografía en torno a ella. Por lo que constituye una tarea verdaderamente meritoria presentar un ensayo novedoso sobre su obra, que trascienda los lugares comunes que caracterizan a muchos de los ensayos que se publican sobre ella y abra nuevas perspectivas sobre su pensamiento. Esto lo consigue el libro de Nuria Sánchez Madrid a través de dos expedientes fundamentales. En primer lugar, sacando a luz toda una serie de presencias latentes en el pensamiento arendtiano, autores como Max Weber, Georg Jellinek, Ernst Cassirer o Alexander Kojève, que no aparecen explícitamente tematizados en la obra de Arendt y sobre los que las investigaciones prácticamente no han centrado la atención, pero que como se pone de manifiesto a lo largo del libro dejaron una huella en su pensamiento. En segundo lugar, confrontando a Arendt con algunas de las principales figuras del pensamiento político contemporáneo, como Judith Butler o Judith Shklar, lo que arroja nueva luz sobre determinados aspectos fundamentales de su obra, que normalmente son tratados desde la inmanencia del marco teórico que impone la categorización arendtiana y no se logra captar el carácter problemático de los mismos.

Uno de los méritos más destacables del libro es su capacidad para conjugar el rigor y los resultados de una investigación pionera en muchos aspectos sobre la obra de Arendt, con la claridad expositiva y la presentación de una visión de conjunto del pensamiento arendtiano. Una visión de conjunto en la que se ponen en juego prácticamente todos los textos de la autora, en la edición española cuando está disponible y si no en las correspondientes ediciones inglesas o alemanas. Aparecen así abordados a lo largo del ensayo tanto las obras fundamentales como otros textos menores, algunos de ellos muy poco citados incluso en la bibliografía especializada. Lo cual no produce en ningún caso la impresión de sobrecarga bibliográfica, pues las sucesivas referencias a los textos arendtianos se engarzan con naturalidad en el desarrollo de la argumentación. De modo que a través de una exposición sumamente fluida, se van presentando las principales concepciones de Arendt fundamentadas en los textos en los que se encuentran desarrolladas.

¹ Universidad Complutense de Madrid
ceruizsa@filos.ucm.es

Pero no se trata solo de un libro sobre Arendt, sino también de un diálogo con Arendt, en el que Sánchez Madrid despliega una argumentación en la que resuenan las principales corrientes del pensamiento político contemporáneo. Se lleva a cabo así una aproximación a la obra arendtiana con el fin de pensar el presente, y no como un objeto filosófico en sí mismo, algo que no es inusual en los ensayos sobre una pensadora de la envergadura de Arendt, que ha ingresado ya sin duda en el panteón de los grandes nombres de la historia del pensamiento. Y esta aproximación a la obra de Arendt desde la perspectiva del presente se realiza tanto en el sentido de mostrar las potencialidades de sus planteamientos para enfrentarse a situaciones y problemas actuales, como en el sentido de determinar los límites y déficits de sus planteamientos para afrontar la realidad actual. Me referiré a continuación tanto a unos como a otros aspectos, sin ninguna pretensión de exhaustividad, sino mencionando simplemente algunas de las cuestiones que me parecen más relevantes. Quedarán fuera de consideración inevitablemente muchos planteamientos de indudable interés que el lector encontrará desarrollados a lo largo del libro, pero que por razones de espacio no será posible abordar aquí.

Resulta relevante, en primer lugar, referirse a la determinación de la posición de Arendt que se presenta en el libro. Ciertamente la originalidad del pensamiento arendtiano hace muy difícil encuadrarlo en ninguna de las categorías usuales del pensamiento político, pero si a alguna se aproxima de manera más clara es al republicanismo. Así lo pone de manifiesto Sánchez Madrid, señalando ya desde el comienzo que se puede constatar en Arendt su “simpatía hacia la tradición republicana” (p. 15) y mostrando en diversos momentos su deuda con algunos de los principales representantes de esta tradición de pensamiento político, como Aristóteles, Maquiavelo, Montesquieu, Jefferson o Tocqueville². Esta tradición permite a Arendt determinar las condiciones para la recuperación del espacio público, en el que pueda emerger la libertad en sentido político y la igualdad entendida como isonomía, según el paradigma de la democracia ateniense (p. 214)³. Pero si bien se pueden encontrar en el pensamiento arendtiano los elementos fundamentales de la tradición republicana, lo cierto es que aparecen reorientados en una dirección particular, marcada por la importancia que tiene para ella la dimensión de la *pluralidad* y las consecuencias que de ello se derivan para la comprensión de lo político, algo que la distancia de muchos autores de dicha tradición⁴.

La aspiración fundamental de Arendt es recobrar el sentido de la acción y del espacio político en las condiciones de la modernidad, instituyendo un ámbito en el que sea posible la felicidad pública. Y el objeto fundamental de su crítica en este sentido es la tradición del pensamiento político occidental, que ha consistido en obturar sistemáticamente esa posibilidad. Arendt no dejará de denunciar el grave

² La ambivalencia de la posición de algunos de estos autores hace que hayan sido reclamados por el liberalismo como representantes de esta tradición de pensamiento político, como ha sido el caso también con Hannah Arendt.

³ Arendt considera que ese es el sentido que sigue teniendo la igualdad en la tradición republicana moderna. Señala a este respecto que cuando Atenas denominó isonomía a su constitución se refería a una forma de poder que no estaba basada en la obediencia, y que hacia ello “se volvieron los hombres de las revoluciones del siglo XVIII cuando escudriñaron los archivos de la Antigüedad y constituyeron una forma de gobierno, una república, en la que el dominio de la ley, basándose en el poder del pueblo, pondría fin al dominio del hombre sobre el hombre” (*Crisis de la república*, Madrid, Trotta, 2015, pp. 105-106).

⁴ Simona Forti se ha referido por ello a la teoría de Arendt como una “variante interna de la tradición republicana” (*Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 51).

error que ha cometido sistemáticamente la filosofía política occidental, que como indica Sánchez Madrid se ha dirigido básicamente a establecer mecanismos de control social, en lugar de ocuparse de determinar las condiciones de “la felicidad pública que solo suministra la actividad política” (p. 212). Arendt considera que la tradición occidental es esencialmente antipolítica, puesto que todos sus esfuerzos se han orientado a enterrar las raíces de la acción. De lo que se trata para ella es de recuperar lo que denomina el “tesoro perdido” que esa tradición ha pretendido ocultar.

El tesoro que hay que recuperar es la experiencia de las revoluciones políticas. Lo que las caracteriza es la aspiración a la felicidad pública y a la libertad pública, que constituyen el centro mismo de la filosofía política republicana⁵. Pero para Arendt no solo es esencial recobrar el espacio público, sino también establecer las condiciones que hagan posible que se mantenga en el tiempo. Sánchez Madrid subraya en este sentido el marco de estabilidad del que requiere necesariamente la acción, que solo puede ser ofrecido por la normatividad legal (p. 129). Pero además del marco normativo y su correspondiente entramado institucional, la *autoridad* resulta igualmente esencial como factor estabilizador. Y a este respecto Arendt vuelve la mirada hacia Roma, que con la institución del senado proporciona un modelo de autoridad independiente de cualquier fundamento trascendente. Sin embargo, en la modernidad ha sido recurrente la búsqueda de una dimensión trascendente para fundar el espacio político, ni siquiera los Padres Fundadores llegaron a sustraerse completamente a ella, como ponen de manifiesto las célebres palabras de Jefferson sobre los derechos humanos inalienables en la Declaración de Independencia: “Afirmamos que estas verdades son evidentes por sí mismas”⁶. A pesar de ello, los Padres Fundadores encontraron en la Constitución el modo de fundar la autoridad de forma inmanente, y se recuperó la institución senatorial con la Corte Suprema, “cuya autoridad derivaba de la Constitución, referente último de la interpretación legal” (p. 232).

En cualquier caso, la independencia de la esfera política no tiene que darse solo respecto a la religión o cualquier otro ámbito trascendente, sino que también debe conservar su autonomía respecto de otras dimensiones sociales, algo que ha ocurrido muy raramente en la historia. Concretamente, la modernidad ha consistido justamente en convertir la política en una mera función de la sociedad, haciendo que quede reducida a administración. Ello ha sido consecuencia de la hipertrofia de la esfera económica que, utilizando el afortunado concepto de Polanyi, se ha “desencastrado” de las demás instancias sociales y ha acabado devorando el entero ámbito de lo político. Aquí la libertad ha quedado reducida a su dimensión negativa y el ser humano a la condición de *homo oeconomicus*. Frente a esta concepción liberal que ha dominado en la modernidad, que establece al individuo como elemento

⁵ Sobre esta cuestión observa Arendt que “este tesoro tenía un nombre, hace tiempo olvidado y perdido, se diría, incluso antes de que el mismo tesoro desapareciera. En América el nombre fue «felicidad pública», denominación que, con sus connotaciones de «virtud» y «gloria», apenas si entendemos mejor que su equivalente francés, «libertad pública»; para nosotros, la dificultad estriba en que en ambos casos el énfasis está en el adjetivo «público»” (*Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 2003, p. 16).

⁶ Respecto a esta frase, “que se refiere a una fuente trascendente de autoridad para las leyes de un nuevo cuerpo político”, indica Arendt que “no desentona con las creencias deístas de los fundadores o con el espíritu de la Ilustración” (*Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2006, p. 264). Como muestra efectivamente Arendt, la autoridad de una verdad evidente por sí misma conserva necesariamente signos de origen divino.

atómico a partir del que se configura el orden social y entiende la libertad en un sentido puramente negativo, Arendt concibe al ser humano como *zoon politikon* y aspira a restaurar la dimensión positiva de la libertad.

En las condiciones de la modernidad, son las revoluciones las que alumbran lo que en su obra *Sobre la revolución* denomina Arendt la *constitutio libertatis*, término cuyo sentido, como nos recuerda Sánchez Madrid, “no residía tanto en la limitación del poder cuanto en su multiplicación” (p. 226). La revolución estaba dirigida fundamentalmente a instaurar la libertad pública, como libertad de participación de todos en los asuntos comunes. Arendt considera que la historiografía no ha sido capaz de registrar este secreto centro de las revoluciones modernas, básicamente porque ha estado dominada por la concepción liberal, para la que únicamente resulta importante la libertad individual. En su investigación sobre los orígenes republicanos de la Revolución norteamericana, Arendt reduce la influencia de Locke y del conjunto de la tradición contractualista sobre los Padres Fundadores, mostrando que para ellos era más importante la concepción republicana que la liberal⁷.

En general, Arendt se muestra refractaria al ideal del contrato social y a la noción de soberanía que de él se deriva, rompiendo así con la corriente hegemónica del pensamiento político en la modernidad⁸. Distinguirá claramente entre el *contrato mutuo*, que se basa en promesas que hacen posible configurar una comunidad, y el *contrato social*, en el que los individuos transfieren su poder al soberano, restringiendo así su capacidad de participación en el espacio político (p. 228). El problema fundamental que Arendt encuentra en la noción de soberanía propia de la modernidad es que suprime por principio la pluralidad, dada la inseguridad irreductible derivada de ella, de modo que se optó por anularla y con ella al espacio político como tal, que solo es posible en condiciones de pluralidad. Frente a ello, Arendt reivindica la instauración de un espacio público como condición de posibilidad de la participación de todos los individuos en la esfera política: “En todo caso, cualquier forma de gobierno que no traicionara el sentido de la política debía conceder protagonismo no a la obediencia a *uno*, sino a la aparición de *todos*. Esa apuesta implicaba hacer de la pluralidad la instancia legítima para entender la constitución de la libertad” (p. 16).

Esta caracterización del pensamiento arendtiano permite poner de manifiesto que allí donde muchos intérpretes ven en Arendt una nostalgia de la antigua Grecia que va a parar a una idealización de la *polis*, en realidad de lo que se trata es de una posición republicana⁹, que incorpora determinados elementos *sui generis* que hacen que su pensamiento se aleje de esta tradición en algunos aspectos importantes. En cualquier caso, la concepción de Arendt no puede considerarse como nostálgica de un pasado perdido, sino que su reflexión está dirigida a reactivar el espacio de la política en

⁷ Esta es justamente la idea que vertebra la obra de Pocock *The Machiavellian Moment*, publicada más de una década después de *On revolution*, y a la que curiosamente Pocock se refiere en una única ocasión en su célebre obra. Cf. *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 618.

⁸ Sánchez Madrid advierte cuál es la razón de ello: “Estos marcos mentales priorizaban la ideología del Uno frente a los muchos, a los que solo hacía justicia una noción de poder que rechazara todo acercamiento a la fuerza o al dominio, al entenderse como efecto de la reunión de un conjunto de individuos en torno a objetivos e intereses compartidos” (p. 90).

⁹ La comprensión de Arendt como teórica de la *polis* fue predominante hasta la decisiva intervención de Margaret Canovan, que rechazó dicha interpretación y puso de manifiesto que el pensamiento arendtiano hay que comprenderlo desde la concepción republicana que se encuentra a su base. Cf. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

las condiciones de la modernidad. Como observa Sánchez Madrid, se puede afirmar ciertamente “que «la fuente griega» suministró a Arendt rasgos de acción sepultados durante siglos de intensa campaña cultural para subordinar el actuar al hacer y al fabricar”, pero “esta influencia no debería llamarnos a engaño, denotando una suerte de «grecomanía» ingenua” (pp. 101-102). Arendt no considera en ningún caso que la acción se encuentre históricamente agotada, sino que piensa que puede resurgir si se dan las condiciones adecuadas.

Por ello, a pesar de sus fuentes de inspiración, el concepto arendtiano de democracia no está orientado al contexto de la *polis* griega, sino al de las democracias modernas, y aunque su teoría ha sido calificada también a este respecto como “grecomaníaca”, su pretensión es determinar las condiciones normativas que corresponden a la construcción institucional de la democracia en las sociedades modernas (p. 128). Aunque también es cierto que el diagnóstico de Arendt pone de manifiesto que el desarrollo de la modernidad hace cada vez más difícil que se presenten esas condiciones. Es de este diagnóstico negativo de donde se deriva el tono pesimista que se presenta a veces en los textos arendtianos, que es lo que posiblemente ha hecho que en ocasiones se la interprete como una nostálgica de un mundo ya irrecuperable¹⁰. Pero su intención al volver la vista al mundo clásico es encontrar un modelo alternativo al que ha devenido hegemónico en la modernidad. Sánchez Madrid lo expresa con suma claridad cuando aborda *La condición humana*, señalando que

Arendt dedica un encendido elogio a las condiciones de la acción en la antigua Grecia que numerosos lectores de la obra criticaron por su ingenuidad. Sin embargo, la intención de Arendt poco tenía que ver con un irreflexivo regreso al mundo de la *polis*. Por el contrario, su propósito era explorar las claves que habían permitido a Grecia articular y organizar un espacio al servicio de la manifestación del ser humano mediante la palabra y la acción. Contextos históricos tan alejados como la Grecia clásica y el Imperio romano suministraban a Arendt una alternativa al paradigma productivo y soberanista desde el que se había erigido el Estado nacional, eclipsando los mecanismos que permiten a los seres humanos aparecer unos ante otros y deliberar en espacios públicos (pp. 87-88).

Arendt entiende lo político como un ámbito que se ha de constituir a través lazos basados en las promesas mutuas y en la deliberación en común, y tiene como referente la institución democrática tal y como se desarrolló en Grecia y Roma. El concepto de democracia que sostiene a partir de aquí supone una profunda reserva respecto a la democracia social, en tanto que se presenta en ella el constante peligro de la “tiranía de la mayoría” denunciada por Tocqueville, otro de los autores de referencia de Arendt, quien en su estudio sobre la sociedad democrática norteamericana hizo patentes los impulsos despóticos de la democracia (p. 209), algo de lo que ya había advertido Jefferson al referirse al peligro del “despotismo electivo” al que se encuentra expuesto el sistema democrático (p. 227). Los aspectos negativos que en este sentido observa Arendt en la democracia estadounidense son extensibles a todas las democracias contemporáneas. Se pueden concretar en la tendencia a uniformar

¹⁰ De modo que si bien Arendt es crítica con la modernidad en muchos sentidos, eso no se traduce en una nostalgia por una comunidad perdida, aunque haya habido autores comunitaristas que la han adscrito a su propia concepción aristotélica dirigida a recobrar un *ethos* compartido como base de la comunidad política.

la opinión pública y anular las formas de disidencia, configurando un sistema que consiste básicamente en imponer por distintas vías los intereses privados, en lugar de promover la discusión pública sobre las cuestiones comunes abierta a la potencial participación de todos los ciudadanos.

La crítica de Arendt al sistema democrático contemporáneo se dirige fundamentalmente al principio de *representación*. Su rechazo del sistema representativo se debe a que establece una diferenciación entre gobernantes y gobernados, lo que tiene como consecuencia que el poder quede sustraído a los ciudadanos. Se les despoja de la iniciativa política al tiempo que se les ofrece libertad individual, quedando la libertad pública reservada a una minoría. Arendt ve la representación como lo opuesto de la acción, pues al dar los ciudadanos su consentimiento a ser gobernados, la posibilidad de la acción queda anulada, siendo los miembros de los partidos los únicos que la ejercen. La representación ha dado lugar asimismo a la profesionalización de la clase política, con un sistema de partidos crecientemente burocratizados que conlleva la pérdida de las instituciones políticas que vehiculan la participación de los ciudadanos. Arendt sigue aquí a Weber – una de las influencias no explícitas de su pensamiento que son destacadas por Sánchez Madrid¹¹ –, con el que comparte la visión crítica de una forma de política crecientemente tecnocrática, dominada por políticos profesionales que se convierten en realidad en gestores administrativos. Esto tuvo para Arendt su máxima expresión en el Estado del Bienestar, de ahí su tajante repulsa del mismo, al que ve como la “forma política que mejor contribuye a dismantelar la participación política en el mundo contemporáneo” (p. 237). Se trata, en definitiva, de una construcción esencialmente antipolítica, que entiende la sociedad como una gran familia que hay administrar económicamente. La participación de los ciudadanos en el espacio público pierde todo sentido desde el momento en que las cuestiones políticas se convierten en cuestiones administrativas, las cuales tienen que ser abordadas por expertos. Una orientación que tiene como consecuencia que lo político quede reducido necesariamente a un mero proceso de gestión técnica de recursos. Y ello parece ser la inevitable consecuencia del desarrollo del capitalismo, que ha dado lugar a una sociedad de masas hacia la que Arendt manifiesta un profundo rechazo, pues esta forma de sociedad anula “la pluralidad humana, generando allí donde alcanzaba su influencia una implacable desmotivación civil y política” (p. 319).

El planteamiento arendtiano tiene a su base una radical cesura entre la esfera de lo político y la esfera de lo social. Arendt se refiere con el término de lo “social” a un ámbito híbrido en el que quedan eliminadas las diferencias entre lo público y lo privado. La aparición de esta esfera híbrida en la modernidad es resultado de la expansión del mercado, que ha acabado por fagocitar todas las instancias potencialmente políticas, convirtiendo el interés privado derivado de las relaciones de propiedad en interés público. En tanto que lo social se deriva de la esfera privada, se encuentra dominado por la instancia económica, que es el ámbito de la necesidad, en el que la libertad no tiene cabida alguna. Se establece así la hegemonía de lo que Arendt denomina el *animal laborans*, lo que ha producido una inversión en la

¹¹ Las referencias a Weber aparecen a lo largo de todo el libro, pero además, a diferencia de otras influencias no explícitas detectadas por Sánchez Madrid en su investigación, como Kojève o Jellinek, a la relación con Weber se le dedica un epígrafe entero, que lleva por título “La deuda metodológica con Max Weber” (pp. 239-246).

estructuración de la *vita activa*, elevando a la cúspide la actividad laboral¹². Con ello se suprimen progresivamente las condiciones de posibilidad de la acción, con lo que el mundo moderno queda abocado a la liquidación del espacio político.

Frente a esta tendencial desaparición del espacio público que tiene lugar en la modernidad, Arendt propone recuperar el espíritu de los *consejos populares* que surgen en los procesos revolucionarios. Encuentra en estos consejos la organización política capaz de generar las condiciones que hacen posible nuevamente el discurso y la acción. Como indica Sánchez Madrid, únicamente “la experiencia de los Consejos encarna para Arendt una voluntad de ampliar las ocasiones de aparición del ser humano bajo la luz pública” (p. 317). Estos consejos constituyen espacios políticos en los que se preserva la libertad pública, cuya forma de funcionamiento responde a un modelo de democracia deliberativa. Se trata de espacios de participación en los que el poder se encuentra distribuido horizontalmente y que se sustraen a todo tipo de mecanismo burocrático. Los ejemplos históricos que da Arendt de estos consejos revolucionarios van de la Comuna de París en 1871 a los de la Revolución húngara de 1956, pasando por los soviets rusos de la Revolución de octubre de 1917 y por los *Räte* de Alemania en 1918, en todos los cuales “reconocía Arendt ámbitos de libertad que conservaban el raro espíritu del inicio, el gusto por la felicidad pública y la vigencia del principio federativo” (pp. 238-239). Arendt es consciente de la fragilidad de los consejos, como todo lo que se encuentra en el ámbito de la acción. Tal y como pone de manifiesto inapelablemente la experiencia histórica, los consejos surgen en las primeras fases de las revoluciones y se mantienen solo por un breve periodo tiempo. Sin embargo, Arendt no aborda el problema del carácter efímero de estos consejos ni desarrolla su modelo de manera consistente. Tampoco aborda el problema que se presenta al modelo de consejos de cómo reconciliarlo con la dimensión eminentemente administrativa y económica que tiene el Estado moderno. La propuesta de Arendt, orientada por una concepción de la libertad pública desde la que se haga posible desplegar la participación activa de los ciudadanos en el espacio político, se enfrenta con la dificultad de que las democracias contemporáneas prácticamente no presentan condiciones en las que ello sea posible. Una propuesta semejante parece verse abocada a formas de activismo político que se limitan necesariamente a operar en los márgenes del sistema¹³.

Otra dimensión problemática de la concepción arendtiana es la desatención que muestra hacia las cuestiones materiales, como la lucha contra la pobreza o la mejora de las condiciones de vida. La escisión que establece Arendt entre los espacios de lo social y de lo político tiene como consecuencia la exclusión de este último de todo tipo de cuestiones materiales, lo que hace que su concepción presente aquí un punto ciego que le impide ver la dimensión política de este tipo de cuestiones, algo en lo que incide la crítica de Sánchez Madrid (pp. 88-89). Ya en la introducción del libro se afirma en este sentido que su “visión de la política no sintoniza de manera especial con los intereses de los menesterosos de la Tierra frente a los de los propietarios, sino que se mantiene al margen de las fricciones sociales, cuya resolución deja en

¹² Esta subversión que se produce en la modernidad de la jerarquía tradicional, en la que el lugar más elevado estaba ocupado por la acción, implica que la vida en su dimensión más elemental y biológica irrumpe de forma incontenible en la esfera pública, dando lugar a un proceso que Arendt designa de manera pregnante con la expresión “crecimiento no natural de lo natural” (*La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 69).

¹³ Sobre esta cuestión puede verse F. Vallespin, “Hannah Arendt y el republicanismo”, en M. Cruz (comp.), *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 107-138.

manos de la técnica” (p. 16), y se vuelve sobre esta cuestión en distintos momentos, especialmente en el análisis de la exposición arendtiana sobre las principales diferencias entre la revoluciones francesa y norteamericana.

La crítica fundamental de Arendt a la Revolución francesa se centra en el hecho de que esta dejase de tener como principal objetivo la instauración de un nuevo cuerpo político y se reorientase hacia la denominada cuestión social, determinando que su fin era hacerse cargo de la condición de miseria de las masas, con lo que dejó entrar en el espacio público la necesidad propia de la vida biológica. Arendt considera que las motivaciones políticas derivadas las condiciones materiales no pueden traducirse en dinámicas potenciadoras del espacio público (p. 223). En tanto que la Revolución francesa se dirigió hacia el proyecto de liberación de las masas, abandonó el proyecto de restaurar la libertad pública, marcando con ello el curso de todas las revoluciones posteriores, que la tomaron como modelo. Las simpatías de Arendt se dirigen hacia la Revolución norteamericana, en la que no tuvo lugar esa imbricación de lo político y lo social que se presentó en la Revolución francesa. El objetivo que se propuso la Revolución americana siempre fue eminentemente político, dirigiéndose a instaurar una comunidad donde fuera posible la participación de los ciudadanos en la vida pública. Se mantiene aquí una idea de libertad positiva, caracterizada por su dimensión pública y opuesta la noción de libertad negativa propia de la tradición liberal, que la restringe al ámbito puramente individual. Asimismo, Arendt pone de manifiesto que mientras el modelo norteamericano había hecho del hombre el artífice de su destino, el modelo francés se orienta más bien hacia una concepción dominada por la idea de necesidad histórica, cuyo referente más inmediato lo constituye la filosofía hegeliana. Con ello, “la nueva ciencia política anunciada por Tocqueville se veía reemplazada así por una filosofía de la historia que malograba los mejores frutos de la acción revolucionaria en nombre de una necesidad cíclica” (p. 217).

La exclusión del ámbito de la política de todo lo que constituyen cuestiones sociales hace que materias que actualmente se consideran indiscutiblemente políticas, como es el caso de la economía o la educación, no puedan entrar en el debate político según la categorización arendtiana, de modo que la única forma de abordarlas sería por vía administrativa¹⁴. Lo relativo a estas cuestiones quedaría vaciado de todo alcance político, teniendo que ser tratado como algo que concierne exclusivamente a la dinámica social. Es inevitable criticar en este aspecto la limitada concepción arendtiana, que en su rígida separación de lo social y lo político no es capaz de hacerse cargo de la intrínseca vinculación entre el Estado y la economía. De manera que a pesar de la pertinencia de su diagnóstico sobre la progresiva privatización del espacio público en el curso de la modernidad, lo que hace que el ámbito de la política acabe siendo colonizado por la economía, su concepción de lo político no resulta operativa para comprender las relaciones existentes entre el Estado y la sociedad civil. Esto lleva necesariamente a preguntarse: “¿No hay lugar para la justicia social en su reflexión sobre lo público?” (p. 139). En efecto, parece que para Arendt toda cuestión relativa a la justicia social queda proscrita por principio de la política, pues introducir este tipo de cuestiones en el espacio político implicaría dirigirlo hacia el

¹⁴ En cualquier caso, por muy problemática que resulte la irreductible separación que establece Arendt entre lo político y lo social, ello no implica que su pensamiento sea de signo conservador, como se ha considerado en ocasiones. En este sentido señala Sánchez Madrid la conveniencia de “revisar la atribución de conservadurismo a la tendencia de Arendt a escindir los debates en torno a cuestiones sociales de la discusión política” (p. 81).

ámbito de la necesidad, que en la consideración arendtiana tiene que ser abordado en términos exclusivamente administrativos. Aquí es preciso citar la reflexión de Sánchez Madrid:

Sin embargo, podría preguntarse a Arendt qué tipo de respuesta debería darse al hecho de que partes sustantivas de la población se mantengan alejadas de lo público, e incluso carezcan de legibilidad política, precisamente por la situación de indigencia en que se encuentran y por la correspondiente exclusión social que sufren. La dimensión de obstáculo que la extracción social posee para la auto-selección del sujeto como miembro activo del cuerpo civil puede considerarse un impensado de la obra de Arendt (pp. 223-224).

En relación a ello se pone de manifiesto otra dimensión problemática de la concepción arendtiana, cuya radical distinción entre la esfera pública y el espacio privado ignora por principio las consecuencias que ello tiene para la participación de los individuos en la política, cuestión a la que Sánchez Madrid se refiere críticamente en el epílogo del libro, mostrando su distancia respecto a la “la displicencia con que Arendt despacha las tareas ligadas a los cuidados, en beneficio de la rotunda aparición pública del agente” (p. 308). Haciendo alusión a Judith Butler, una autora que acompaña la reflexión de Sánchez Madrid a lo largo de todo el ensayo, resalta la importancia que tiene la reproducción de la vida como condición de la participación en la esfera política, lo que obliga a hacerse cargo de la conexión entre ambas dimensiones, frente al mutuo aislamiento en que las sitúa Arendt (p. 309).

El último capítulo del libro – excluyendo el epílogo al que se acaba de hacer referencia – trata de la cuestión del *juicio* en el pensamiento arendtiano, un tema que fue adquiriendo una importancia creciente en la etapa final de su obra, pero que arranca de las reflexiones sobre Eichmann, de las que se deriva uno de los conceptos más problemáticos de Arendt y, sin duda, el más polémico: la *banalidad del mal*. Este concepto ya había sido mencionado en un capítulo anterior, en el que Sánchez Madrid se ocupa de algunos de los aspectos centrales del totalitarismo. Allí expone que la diferencia fundamental entre el totalitarismo nazi y otras formas políticas como la dictadura, el despotismo o la tiranía consiste en que aquel no se limitó a subyugar a los seres humanos, sino que llegó al extremo de hacerlos superfluos. Y afirma a este respecto: “En ese fenómeno reconoce Arendt el surgimiento de un *mal radical*, que se articulará en su obra con lo que más tarde calificará, con consecuencias imprevisibles para ella, como *banalidad del mal*” (p. 153). Esta primera presentación del concepto resulta relevante, pues pone de manifiesto que ambas nociones no son excluyentes, como se le criticó a Arendt en su momento y como se ha repetido con frecuencia después, sino que se articulan entre sí. Lo que efectivamente expone la tesis del mal banal es que la violencia radical y sistemática que puso en práctica el totalitarismo tuvo como condición de posibilidad un tipo de ser humano totalmente vulgar y ordinario, que opera como técnico y administrador del proceso de aniquilación masiva.

No se trata, por tanto, de que la noción de banalidad del mal suponga la impugnación de la anterior determinación del mal totalitario como mal radical, sino que ambas determinaciones se complementan entre sí¹⁵. Lo que establece la

¹⁵ Un desarrollo de este planteamiento se puede ver en A. Serrano de Haro, “Variaciones formales en torno a la

tesis de la banalidad del mal es que el mal radical no es resultado únicamente de las motivaciones malvadas de ciertos individuos que concibieron y decretaron la masacre organizada, sino que los administradores que la ejecutaron carecían de motivación personal alguna, lo que hizo precisamente que la destrucción fuera aún más efectiva. Se trata de una forma de criminal que no considera que haya nada que comprender en aquello que hace. No es una falta de principios morales lo que Arendt constata aquí, sino una carencia completa de pensamiento. Lo que para ella expresa una figura como la de Eichmann, como muestra Sánchez Madrid, es “el culmen de la trágica incapacidad para pensar que partes considerables de la sociedad alemana mostraron en tiempos del nazismo” (p. 267). Ello no implica para Arendt que la culpabilidad del sujeto disminuya en lo más mínimo. Precisamente el modo en que Eichmann planteó su defensa consistió en tratar de demostrar que no era más que un engranaje de una maquinaria burocrática, y que se limitaba a cumplir su función de la manera más eficiente. De este modo, bajo la justificación de una obediencia ciega, pretendía diluir su responsabilidad personal en la culpabilidad colectiva. La tesis de la banalidad del mal no implica nada semejante. Lo que Arendt observa es que las limitaciones de Eichmann no tenían que ver con una falta de entendimiento, pues era perfectamente capaz de comprender las órdenes que recibía y de encontrar los medios más eficaces para realizarlas: “De lo que no había rastro en su ánimo era de la facultad para reflexionar sobre las consecuencias de sus actos” (p. 284). El proceso de Eichmann propició así la indagación de Arendt sobre la naturaleza de la facultad de juzgar¹⁶, pues fue precisamente la atrofia de dicha facultad que este presentaba, su incapacidad para distinguir el bien del mal, lo justo de lo injusto, lo que hizo posibles sus atroces actos criminales.

La idea fundamental de Arendt es que para poder convivir en un mundo común es necesario confrontar interpretaciones y salir de pura interioridad para relacionarse con los otros en un espacio compartido, y a ello es a lo que habilita la facultad de juzgar. Esto lleva a Arendt a centrar su atención en la concepción kantiana del juicio y en la función que en este tiene la imaginación como capacidad de representar aquello que está ausente, lo que permite reflexionar desde un punto de vista universal al hacer presente el ámbito plural de lo humano (p. 291). Considera que en la *Crítica del Juicio* de Kant están contenidos los elementos fundamentales de una filosofía política que subvierte en su raíz la tradición dominante de la filosofía política occidental, que ha estado dominada por el culto a la soberanía. Plantea a este respecto que el juicio estético kantiano implica la existencia de un sentido común a todos, lo que supone una dimensión de pluralidad que es la condición misma de la política arendtíamente entendida.

Arendt reconoce que los planteamientos que desarrolla a partir de la *Crítica del Juicio* no llegaron a ser elaborados por Kant en este sentido. Lo que lleva a cabo es una apropiación interesada de determinados aspectos de la concepción kantiana del juicio del gusto para fundamentar su teoría política, lo que ciertamente supone una

banalidad del mal”, en F. Birulés et al., *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2008, pp. 153-167.

¹⁶ El hecho decisivo que Arendt constató en este sentido es que “los pocos individuos que todavía sabían distinguir el bien del mal se guiaban solamente mediante su buen juicio, libremente ejercido, sin la ayuda de normas que pudieran aplicarse a los distintos casos particulares con que se enfrentaban. Tenían que decidir en cada ocasión de acuerdo con las específicas circunstancias del momento, porque ante los hechos sin precedentes no había normas” (*Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 2012, p. 428).

interpretación sesgada de los planteamientos de Kant, algo que se le ha criticado en muchas ocasiones. Pero Arendt misma es consciente de que realiza una lectura muy libre de la filosofía kantiana, que resulta funcional respecto a sus intereses teóricos¹⁷. En cualquier caso, parece sentirse legitimada a ello, pues considera que Kant no desarrolló su filosofía política de forma sistemática. Esto es algo que resulta muy discutible, pues supone ignorar determinados textos kantianos de carácter eminentemente político, si bien resultan contrarios a la concepción arendtiana de lo político¹⁸. Pero también es cierto que la interpretación de Arendt consigue desarrollar toda una serie de dimensiones políticas contenidas en la crítica del juicio estético de Kant que resultan de una indiscutible actualidad en muchos sentidos. En relación a esta cuestión señala Sánchez Madrid que si bien Arendt no realiza un estudio sistemático ni filológicamente riguroso de la filosofía kantiana, pues “se limita a seleccionar aquellos pasajes cuya compañía le complace”, lo cierto es que “aplicando esa metodología basada en el gusto propio, acabaría por descubrir un Kant desconocido para muchos y, sin duda, capaz de interpelar a quienes se preocupaban por los dilemas morales y políticos del mundo contemporáneo” (p. 293). La lectura idiosincrásica que realiza Arendt de la filosofía de Kant le permite efectivamente desplegar, a partir de la concepción kantiana del juicio estético, la dimensión política de un sentido compartido que es la condición misma de la coexistencia de los seres humanos en un mundo común.

Han quedado sin mencionar muchas cuestiones fundamentales abordadas por Nuria Sánchez Madrid a lo largo de su ensayo, pero las que aquí han podido ser expuestas ponen suficientemente de manifiesto la vigencia del pensamiento de Arendt para comprender nuestro presente y para hallar posibles soluciones a muchos de los problemas a los que nos enfrentamos. A eso están dirigidas también las críticas a las limitaciones e insuficiencias de determinadas concepciones arendtianas que aparecen en el libro, en tanto que permiten complementarlas con planteamientos alternativos o replantearlas en direcciones que puedan resultar teóricamente más productivas. Con ello el ensayo de Sánchez Madrid, al tiempo que ofrece una exposición global del pensamiento de Arendt, permite profundizar en la reflexión sobre cuestiones cruciales que afrontan nuestras sociedades y encontrar claves interpretativas para abordarlas. Cumple así plenamente el cometido planteado al comienzo del libro de “reivindicar la dimensión central que Arendt adquiere para orientar las tareas en las que nos jugamos el futuro de la humanidad” (p. 28).

¹⁷ Ello la lleva a distanciarse de la filosofía moral de Kant, respecto a la cual afirma: “Mis reservas más importantes respecto de la filosofía kantiana recaen precisamente en su filosofía moral, es decir, en *La crítica de la razón práctica*” (*La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2015, pp. 87-88). Lo que se debe a que esta no deja espacio al juicio en su carácter reflexionante, que es lo que constituye el verdadero interés de Arendt: “El juicio de lo particular – *esto* es bello, *esto* es feo, *esto* está bien, *esto* está mal – no tiene cabida en la filosofía moral de Kant” (*Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2012, p. 35).

¹⁸ A este respecto observa Sánchez Madrid: “No cabe duda de que esta vertiente jurídico-política del pensamiento kantiano interesa poco a nuestra autora, que prefiere ocuparse de la aguda conciencia que Kant mostró tener del carácter colectivo y comunitario en la base de ciertas facultades del ánimo” (p. 296).