

The Study of the Human Being

As a Link between Ethics and Politics in the Work of Hannah Arendt

*El estudio del ser humano
como vínculo entre ética y política en la obra de
Hannah Arendt*



LAURA LINARES ABADÍA

pp. 189-209

Revista Paideia 118 (2023),

ISSN: 0214-7300

RECIBIDO: ABRIL 2023
APROBADO: MAYO 2023

RESUMEN

En el presente artículo vamos a presentar algunas de las grandes aportaciones al pensamiento filosófico y político de una de las más relevantes pensadoras del siglo XX, Hannah Arendt. Dentro de la obra de Arendt vamos a centrar nuestra exposición en su análisis de la antropología humana para proponer que la interpretación que la autora hace del ser humano en su obra funciona como eje en el que se articula su teoría política y ética, teniendo como objetivo resistir y eclipsar el totalitarismo.

Palabras clave: Hannah Arendt, antropología, condición humana, *vita activa*, vida del espíritu, acción, juicio, ética, política, mundo y totalitarismo.

ABSTRACT

In this article we are going to present some of the great contributions to the philosophical and political thought of one of the most relevant thinkers of the 20th century, Hannah Arendt. Within Arendt's work we are going to focus our exposition on her analysis of human anthropology to propose that the interpretation that she makes of the human being in her work functions as the axis on which her political and ethical theory is articulated, with the objective of resist and eclipse totalitarianism.

Key words: Hannah Arendt, Anthropology, Human Condition, *Vita activa*, Life of the Mind, Action, Judgment, Ethics, Politics, World and Totalitarianism.

Introducción

Hannah Arendt murió en Nueva York el 4 de diciembre de 1975; nunca se consideró a sí misma filósofa, primero, porque siempre se resistió a todo tipo de clasificaciones; segundo, porque pensó que así podría distinguir su trabajo, orientado al estudio del ser humano como ser que actúa, del ámbito de los estudios propios de la filosofía que, según la autora, dada la carga de la tradición, habría entendido al ser humano, de forma reduccionista, únicamente como ser que piensa; tercero, tal y como la propia Arendt afirma en la entrevista que le hizo Günter Gaus en 1964 para la televisión alemana¹, no se sentía admitida dentro del selecto círculo de los filósofos:

Mi profesión, si puede hablarse de algo así, es la teoría política. No me siento en modo alguno una filósofa. No creo tampoco haber sido admitida en el círculo de los filósofos, [...]: Decía usted que la filosofía se suele considerar por estos pagos una ocupación masculina. ¡No tiene por qué seguir siéndolo! Es perfectamente posible que una mujer llegue algún día a ser filósofa” (Arendt, 2005, p. 17)

Como nos muestra esta cita de Arendt, en el año 1964 la filosofía seguía siendo entendida como un dominio propio de los varones, e inclusive vemos cómo la autora expresa de forma explícita su deseo y esperanza de que algún día el dominio de la filosofía acoja el pensamiento de las mujeres. Contribuir con este deseo de Arendt es justamente lo que nosotros tratamos de hacer al escribir sobre su obra: reconocer a esta filósofa su lugar dentro del canon filosófico, puesto que comenzó a ocupar casi cuarenta años después de su muerte. En la actualidad no cabe duda de que Arendt es una filósofa de primer orden, y que, sin sus aportaciones tanto la filosofía política como la teoría ética contemporánea tendrían una comprensión sesgada de la realidad porque faltaría una pieza clave, las aportaciones de Hannah Arendt.

Escribir en tan pocas páginas sobre una obra tan rica, tan variada y tan extensa como es la obra de Arendt nos lleva tomar una primera decisión: establecer un criterio que nos permita delimitar lo que vamos a contar sobre esta filósofa. En este sentido, hemos seguido dos criterios en nuestra selección: el primero, hacer un recorrido por algunos de los planteamientos más significa-

¹ Esta entrevista fue publicada un año más tarde, en 1965, bajo el título *¿Qué queda? Queda la lengua materna.*

tivos de su obra, y segundo, relacionar entre sí estos planteamientos a fin de enunciar una tesis concreta. La tesis que vamos a sostener es que la antropología arendtiana es el eje en el que se conectan su teoría ética y su teoría política teniendo como horizonte y finalidad el hacer frente al totalitarismo.

Vamos a desarrollar esta tesis de la siguiente manera: en el primer epígrafe, expondremos la noción arendtiana de *ser humano* (antropología) atendiendo a su distinción entre naturaleza humana y condición humana. Asimismo, explicaremos su contextualización de la condición humana a partir de las actividades propias de la *vita activa* y de la vida del espíritu; en un segundo epígrafe, mostraremos la relación entre antropología y política centrándonos en las actividades de la *vita activa* que nos permiten construir el mundo, contextualizaremos la definición de *mundo* en la obra de Arendt y explicaremos cómo el mundo es la posibilidad que nos permite resistir al totalitarismo. En el epígrafe tercero, mostraremos el vínculo entre antropología, ética y política a partir de la fundamentación que la autora hace de la facultad del juicio en su obra. En el cuarto epígrafe expondremos las conclusiones alcanzadas, y finalmente, cerraremos este artículo con las referencias bibliográficas empleadas.

Antropología arendtiana: la apuesta por la condición humana

Para Hannah Arendt, cada ser humano es único; partiendo de esta idea afirmará que la pluralidad es la condición específica de los seres humanos, entendiendo pluralidad no solo como multiplicidad, diversidad o alteridad, de las que gozarían todos los seres vivos, sino como unicidad, como singularidad, como diferencia radical y específica de cada ser humano; Vemos esta distinción entre alteridad y pluralidad en este fragmento de *La Condición humana*:

La alteridad en su forma más abstracta sólo se encuentra en la pura multiplicación de objetos inorgánicos, mientras que toda la vida orgánica muestra variaciones y distinciones, incluso entre especímenes de la misma especie.[...] En el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos (Arendt, 2005 p. 206).

Partiendo de la idea de que los seres humanos son radicalmente diferentes entre sí, Arendt no va a sostener la existencia de una naturaleza humana por

varios motivos: el primero, porque “nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas” (Arendt, 2005, p. 38). No tenemos acceso a comprender aquello que nos estaría dado por naturaleza de forma innata, atemporal, esencial y que igualaría toda clase de diferencia humana porque lo que se nos muestra desde el plano de la inmanencia son solo nuestras diferencias. Lo que se manifiesta al observar la realidad es la condición de la pluralidad. Admitir que el ser humano posee una esencia supondría caer en el esencialismo que Arendt siempre rechazó y por el que no quiso comprenderse a sí misma dentro del dominio de la filosofía. Para Arendt, desde Platón, la filosofía ha establecido conceptos y figuras de lo humano que nos son completamente inalcanzables, por lo que preguntarse por la naturaleza humana,

no parece tener respuesta tanto en el sentido psicológico individual como en el filosófico general. Resulta muy improbable que nosotros, que podemos saber, determinar, definir las esencias naturales de todas las cosas que nos rodean, seamos capaces de hacer lo mismo con nosotros mismos, ya que esto supondría saltar de nuestra propia sombra. [...] Dicho con otras palabras: si tenemos una naturaleza o esencia, sólo un dios puede conocerla y definirla, y el primer requisito es que hablara sobre un “quién” como si fuera un “qué”. (Arendt, 2005, p. 38)

Tal como se desprende de esta cita, el segundo motivo por el que Arendt rechaza la idea de abogar por una naturaleza humana es porque con ello se acabaría cosificando al ser humano, tal como habría hecho, no solo la filosofía tradicional, sino también las ciencias naturales guiadas por el positivismo.

El tercer motivo por el que la autora evita caer en una definición esencialista del ser humano es porque esta contradice lo más propio de las personas a la par que se opone a las intenciones de Arendt con respecto a la construcción del espacio político. Para la autora, es necesario partir de una idea que surge del dominio fáctico y es que no es el ser humano, sino los seres humanos los que habitan la Tierra. Poner en el centro de la reflexión a un individuo aislado supondría establecer un modelo de lo humano que no existe porque lo que existe son los seres humanos, una diversidad de personas² gracias a las cuales

2 Véase, Sanhueza Poblete, M.S. (2014). Los peligros de naturalizar la política. Una reflexión a partir de la filosofía de Hannah Arendt. *Mutatis Mutandis*, 3, 99-113. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5500064>

se constituirá el mundo o lo que es lo mismo el espacio público y político. Por tanto, postular una definición esencialista del ser humano entraña un gran peligro porque niega una de sus principales bases teóricas, “la esencial condición humana de la pluralidad” (Arendt, 2005, p. 228), e impide articular el mundo, lugar en el que, como veremos, se constituye lo humano.

El cuarto y último motivo, hace referencia al determinismo con el que se entendería al ser humano bajo una definición de naturaleza humana. La idea de poder autodeterminarnos a partir del hecho de que cada ser humano es único, surge en Arendt motivada por su estudio de Agustín de Hipona. Guiada por Agustín, postulará la idea de que con la llegada al mundo de cada ser humano se abre la posibilidad de un nuevo comienzo que justamente rompería con todo posible determinismo; así lo muestra en una de las citas de San Agustín más recurrentes en su obra: “*Initium ut esset homo creatus est* («para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre»)” (Arendt, 1998, p.383). El ser humano es entendido como un nuevo comienzo, como una nueva esperanza, un nuevo camino completamente diferente al de otros seres humanos, por lo que nada en su nacimiento le determinaría a ser como los demás.

Sin embargo, el hecho de que Arendt se niegue a sostener la noción de naturaleza humana, contrasta con su tenaz esfuerzo por destacar a lo largo de toda su obra que lo humano es algo propio que caracteriza a las personas y que es aquello que nos diferencia del resto de seres vivos. Para atender a esta diferencia sin caer en una definición esencialista, invariable, atemporal y fuera del dominio de la inmanencia, Arendt desarrolla un concepto alternativo al de naturaleza humana, el de *condición humana*.

En el primer capítulo de su obra de nombre homónimo, *La condición humana*, la autora señala que: “La condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituye nada semejante a la naturaleza humana” (Arendt, 2005, pp. 23-24). La noción de *condición humana* parte del plano fáctico, de la inmanencia, y establece un primer presupuesto: “los hombres son seres condicionados, ya que todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia” (Arendt, 2005, p. 36-37). Las condiciones bajo las que habita la existencia humana no se refieren a una determinación natural, sino al hecho de que, estando sometidos al cam-

bio, al tiempo histórico, a un lugar y una comunidad concreta, las condiciones que nos afectan son también variables. La condición humana es por tanto la forma en la que habitamos la Tierra adaptándonos a los condicionantes materiales, culturales e históricos que en cada momento nos envuelven. Solo desde la fantasía podríamos omitir tales condicionantes, pero en ningún caso podemos desvincularnos de ellos de forma fáctica:

Los seres humanos, aunque totalmente condicionados en su existencia – limitados por el intervalo temporal entre el nacimiento y la muerte, sometidos a la labor para poder vivir, estimulados a trabajar para sentirse como en casa en el mundo y empujados a actuar a fin de encontrar un lugar en la sociedad de sus semejantes- , pueden trascender mentalmente todas estas condiciones, pero solo mentalmente, nunca en la realidad. (Arendt, 2002, p. 93).

Por tanto, podríamos afirmar que la definición de lo humano que hace Arendt se encuadraría dentro de una antropología en sentido pragmático³ al definir aquello que nos hace humanos a partir de las actividades que llevamos a cabo y que nos permiten, por un lado, atender nuestra supervivencia (algo que compartiríamos con el resto de seres vivos), y, por otro lado, conformar el mundo, espacio que, según Arendt, nos permitirá alejarnos de la condición de la animalidad y nos constituirá como seres *humanos*.

Dentro de las actividades humanas, Arendt distingue dos dimensiones, las cuales se corresponden con dos modos de vida o formas de existir humanas heterogéneas: la *vita activa*, que se identificaría con el ámbito de la acción, de la praxis, y la vida del espíritu, que haría referencia a la vida teórica o especulativa. En esta distinción entre pensar y actuar es donde Arendt establece su diferenciación entre filosofía y teoría política.

Tal como mostraba la cita anterior, la autora identifica tres actividades constituyentes de la *vita activa*: la labor, el trabajo y la acción. Estas actividades son contextualizadas fundamentalmente en una de sus obras capitales, *La condición humana* (1958). No obstante, mientras que el estudio de la *vita activa*

3 A pesar de que Arendt fue una gran crítica de Marx, son muchos los puntos en los que ambos coinciden y uno es su planteamiento de la naturaleza humana. Marx afirmó que lo que define al ser humano es la actividad y lo mismo va a hacer Hannah Arendt. Para Arendt, el ser humano es un ser condicionado por el espacio en el que habita y son las actividades humanas las que dan respuesta a ese condicionamiento.

ocupa múltiples páginas en la obra de Arendt, la vida contemplativa se desarrollará posteriormente, cuando la autora comience a ver la importancia que tiene la facultad de juzgar dentro del dominio de la ética y de la política, lo que le llevará a escribir una obra en la que se recojan las actividades propias del espíritu; así lo mostrará en 1972 en el Congreso celebrado en Toronto, con motivo de profundizar en la obra de la propia Arendt⁴, al confesar: “siento que *La condición humana* necesita un segundo volumen y estoy tratando de escribirlo” (Arendt, 1995, p. 143). Ese segundo volumen al que la autora se refiere es su obra *La vida del espíritu* (*The Life of the Mind*), obra que quedó inacabada debido a que Arendt muere repentinamente de un infarto dejando acabados los dos primeros capítulos, sobre el pensamiento y la voluntad, pero no el último, del que solo quedó registrado el título, el juicio⁵. En *La vida del espíritu*, Arendt contextualiza las actividades propias del mundo espiritual o mental del ser humano: el pensamiento, la voluntad y el juicio. De entre todas ellas, la autora señalará que la capacidad humana de juzgar es la más política de todas.

A diferencia de las actividades de la *vita activa*, en las que el ser humano da lugar al mundo al ponerse en relación con otros seres humanos, las actividades propias de la mente se realizan en soledad, en un diálogo interior de la persona consigo misma, y este es uno de los motivos por los que en un primer momento Arendt da más valor a la acción que al pensamiento, pues considera que lo político, que el mundo, solo puede surgir a partir de la acción y el diálogo de la ciudadanía. Otro de los motivos que llevó a que Arendt diese más importancia a la *vita activa* es que consideró que estas actividades son ineludibles en todo ser humano y por ello, son anteriores al pensar, querer o juzgar, pues sólo afrontando los condicionamientos materiales que nos permiten satisfacer nuestra supervivencia y condición humana, podrían satisfacerse las actividades propias de la vida especulativa:

La vida activa no es solamente aquello a lo que están consagrados la mayoría de los

4 La transcripción de la entrevista a Hannah Arendt fue titulada *On Hannah Arendt*, y publicada por M. A. Hill en una compilación titulada *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, Nueva York, 1979. Actualmente, puede encontrarse la transcripción de esta entrevista en Arendt, H. (1995). *Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento. De la historia a la acción* (pp. 139-171). Paidós.

5 Para el estudio del juicio en Hannah Arendt recomendamos consultar las siguientes obras: *Eichmann en Jerusalén*, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, *Sobre la vida del espíritu* o la compilación de artículos titulada *Responsabilidad y juicio*.

hombres, sino también aquello de lo que ningún hombre puede escapar totalmente. Porque está en la condición humana que la contemplación permanezca dependiente de todos los tipos de actividades; depende de la labor que produce todo lo necesario para mantener vivo el organismo humano, depende del trabajo que crea todo lo necesario para albergar el cuerpo humano y necesita la acción con el fin de organizar la vida en común de muchos seres humanos (Arendt, 1997, p. 89).

Recapitulando lo expuesto hasta ahora, y en relación con la tesis que veremos mostrar, la antropología arendtiana estaría centrada en la idea de condición humana, y no en la de naturaleza humana. La condición humana se desarrolla a partir de ciertas actividades que nos hacen propiamente *humanos*, siendo estas, por un lado, actividades prácticas propias de la *vita activa* (como veremos a continuación, de entre estas actividades Arendt destacará la fabricación y la acción porque nos permiten construir el mundo, tanto a nivel material como a nivel político, respectivamente), y por otro lado, actividades teóricas propias de la vida del espíritu, las cuales nos facilitarán el acceso al dominio de la ética, pero también de la praxis política, dado que nos permitirán reflexionar y distinguir el bien del mal, distinción que orientará nuestra acción incluso en situaciones de excepción en las que las leyes no puedan guiarnos, como ocurrió con el totalitarismo nazi⁶.

Siguiendo este planteamiento de Arendt, vemos cómo la antropología humana se vincula a la idea de condición humana y esta se constituye a partir de ciertas actividades prácticas y teóricas, pero a su vez, y esto es lo que trataremos de mostrar a continuación, estas actividades propias de lo humano, nos conectan con la ética y la política. Este vínculo entre antropología, ética y política, es lo que permitirá el mantenimiento del mundo, siendo el mundo la llave que eclipsaría el totalitarismo.

Antropología y política: acción y mundo

Según Hannah Arendt, el ser humano solo puede constituirse como ser específicamente *humano* si habita el mundo, pues “lo específicamente humano

⁶ En el totalitarismo nazi la sentencia “no matarás” dejó de tener validez porque fue completamente pervertida por las órdenes dictadas por Hitler; el ejemplo más claro lo encontramos en lo que se denominó como *solución final del problema judío*, que no era otra cosa que la organización institucionalizada de un plan para exterminar a los judíos de Europa.

de la vida humana es que se construye un mundo” (Arendt, 2006, p. 355).

El término *mundo* tiene en la obra de Arendt un significado propio que lo aleja de las interpretaciones que otros autores, como por ejemplo Heidegger, Husserl o Jaspers, hicieron de este concepto. En la obra de Arendt, el término *mundo* nunca va a ser entendido como algo propio o personal, porque el mundo no puede establecerse desde la individualidad. Tampoco el mundo es análogo a la Tierra o a la naturaleza, tal como señala Margaret Canovan, “Arendt’s concept of the world as distinct from the earth is one of the most characteristic aspects of her thought” (Canovan, 1992, p.105); y tampoco será entendido como un espacio dado al margen de los seres humanos.

El mundo, tal como lo contextualiza Arendt, solo puede constituirse por medio de la realización de ciertas actividades humanas y a partir de los vínculos que se establezcan entre las personas. Por ello, el término *mundo* es en su obra un término eminentemente político y uno de los conceptos centrales de su pensamiento.

La noción arendtiana de mundo es una noción equívoca, puesto que no posee un único sentido; por el contrario, podemos encontrar hasta cinco formas distintas de definir el mundo, aunque no todas tendrán la misma importancia para la autora. Para comprender este concepto, lo primero que tenemos que tener en cuenta es que el mundo es para Arendt un espacio artificial que surge del vínculo entre seres humanos, por lo que el mundo será siempre una creación humana que se sitúa entre nosotros:

Dondequiera que los hombres coincidan se abre paso entre ellos un mundo y es en este —espacio entre [Zwischen-Raum]— donde tienen lugar todos los asuntos humanos. El espacio entre los hombres, que es el mundo, no puede existir sin ellos, por lo que un mundo sin hombres, a diferencia de un universo sin hombres, sería en sí mismo una contradicción. (Arendt, 1997, p. 57-58)

Ese *entre* artificial que es el mundo estaría constituido por las actividades humanas, pero no todas las actividades inherentes a la *vita activa* (labor, trabajo y acción) son capaces de crear y mantener el mundo. Solo la actividad del trabajo propia del *Homo Faber*, que producirá todas las cosas materiales sólidas que resisten al paso del tiempo, y la acción de la ciudadanía plural, que dará lugar al espacio político, serán capaces de dar vida al mundo. Estas dos actividades

construirán el mundo en dos niveles, uno material y otro inmaterial, y se ordenarán en la obra de Arendt de forma jerárquica.

El mundo como espacio material es construido por los productos que surgen de la actividad del trabajo (*Work*). Productos que resultan del proceso de fabricación son, por ejemplo, nuestras mesas, los códigos legales, nuestras casas, coches, lápices, los edificios que albergan las instituciones, etc. La actividad del trabajo se distinguirá de la labor –actividad que para Arendt es propia del no mundo, ya que se asociará con la naturaleza–, en que crea objetos y cosas perecederas, y no meros consumibles, dotando de estabilidad y solidez al mundo material en el que nos movemos y nos relacionamos unos con otros a diario. En palabras de Arendt: “los productos del trabajo –y no los de la labor– garantizan la permanencia y durabilidad, sin las que no sería posible el mundo” (Arendt, 2005, p.116), ya que “el mundo, el hogar levantado por el hombre en la Tierra y hecho con el material que la naturaleza terrena entrega a las manos humanas, está formado no por cosas que se consumen, sino por cosas que se usan” (Arendt, 2005, p. 147).

A pesar de que el mundo material que surge de la actividad del trabajo es importante en la construcción del mundo, junto a la actividad del trabajo, y por encima de esta en importancia, se sitúa la actividad humana de la acción, única actividad capaz de constituir el mundo inmaterial en el que se despliegan los asuntos humanos:

El físico, mundano en medio de junto con sus intereses queda sobrepuesto y, como si dijéramos, sobrecrecido por otro en medio de absolutamente distinto, formado por hechos y palabras y cuyo origen lo debe de manera exclusiva a que los hombres actúan y hablan unos para otros. (Arendt, 2005, p. 211-212)

La acción, formada por hechos, palabras y actuaciones comunes entre los seres humanos, da lugar al mundo inmaterial de los asuntos humanos; al ser un espacio inmaterial es más frágil y volátil que el mundo material, pero por contrapartida tiene una importancia central, dado que es el espacio en el que se realiza nuestra condición de ser *humanos*. La definición que Arendt hace en su obra de lo humano estará en la línea de Aristóteles al afirmar que aquello que nos define como *humanos* es que somos un *animal político* (*zoon politikon*) capaz de articular una praxis, una acción, y un discurso (*lexis*). La acción es la actividad política por excelencia porque, por un lado, hace posible que se alcance el

mundo en su sentido más elevado, el mundo aquí es sinónimo de espacio político, pero, como solo en el mundo nos constituimos como humanos, la acción es lo que permite que el ser humano se desarrolle bajo las condiciones que le son más propias. Por tanto, entre seres humanos y mundo existe una relación de codependencia, pues sin mundo no podrían existir los seres humanos, y sin estos, el mundo es una quimera. Atendiendo a esta propuesta de Arendt, el que el mundo se eclipse, el vivir en la amundanía, implica que los seres humanos quedemos reducidos a una condición de mera animalidad.

Finalmente, el mundo será entendido como un espacio público, como un espacio en el que todo ser humano pueda percibir a los otros y ser percibido por los demás. El mundo es un espacio de visibilización y expresión de toda diferencia porque es el lugar en el que mostrar quiénes somos y comprender quiénes son los demás. En este sentido, la publicidad y la pluralidad son condiciones *sine qua non* del mundo⁷.

Por tanto, si solo en el mundo se puede actualizar nuestra condición humana, y a su vez, el mundo es posible gracias a las actividades de la fabricación y de la acción propias de la condición humana, entonces, mundo, condición humana y actividades humanas guardan entre sí una relación de interdependencia. Tal relación de interdependencia es justamente lo que nos lleva a afirmar el íntimo vínculo entre política y antropología en el pensamiento de Hannah Arendt.

Para terminar, es necesario señalar que, si las relaciones humanas se extinguen, si dejamos de dialogar y de emprender acciones conjuntas, lo que acontece es la amundanía, o lo que es lo mismo, la desaparición del mundo. Tal desaparición es simbolizada en la obra de Arendt con la metáfora del desierto. Para la autora, el desierto acontece cuando se quiebran los vínculos entre los seres humanos, siendo este el caldo de cultivo perfecto en el que el totalitarismo puede desarrollarse y florecer; así lo expone en su breve artículo *Del desierto y los oasis* al afirmar que:

7 Lo que subyace a estos presupuestos constitutivos del mundo, publicidad y pluralidad, es evitar algo que atravesó y condicionó completamente la vida de millones de personas (siendo la propia Arendt una de ellas), y es la condición de ser judío bajo el régimen político del totalitarismo nazi. El nazismo convirtió a todas estas personas en apátridas, en parias, les impidió mostrarse en público, les obligó a vivir escondidos, sin voz y sin derechos; en definitiva, el nazismo les expulsó y les negó del mundo. De esta terrible realidad histórica nace el concepto arendtiano de *mundo* y la tenacidad de la autora por reivindicar el acceso al mundo para todo ser humano sin excepción.

El crecimiento moderno de la amundanía, el declive de todo *entre* humano, también se puede describir como la propagación del desierto. (...) el mayor peligro en el desierto consiste en que hay tempestades de arena; (...) Esas tormentas de arena son los movimientos totalitarios, cuya característica principal reside en que se ajustan extraordinariamente bien a las condiciones del desierto. (Arendt, 2006, pp. 99-100).

Si Arendt reclama el mundo, si apela al espacio político de forma reiterada en su obra, es para evitar el alzamiento del totalitarismo y este es uno de los motivos centrales por los que para ella es fundamental salvaguardar la actividad humana del trabajo, pero sobre todo la acción, porque esta da vida al mundo como espacio público y político. Solo cuidando y alimentando el mundo podemos salvaguardar nuestra condición humana, lo que nos asegurará la pluralidad, el derecho a tener derechos, el que podamos mostrar quiénes somos en público, el que seamos libres y podamos vivir una vida digna.

Por tanto, en último término, es la propia antropología humana, fundamentalmente gracias al don de la acción, lo que nos abre el acceso al espacio político, al mundo, permitiéndonos así ejercer la resistencia al totalitarismo. De esta manera queda vinculada en la obra de Arendt antropología, política, mundo y resistencia al totalitarismo.

Antropología, ética y política: la facultad humana del juicio

Las capacidades propias de la antropología humana no se conectan únicamente con la política en la obra de Arendt, sino que también lo hacen con la ética gracias a la facultad humana del juicio.

Siguiendo la contextualización arendtiana del juicio, juzgar hace referencia a la capacidad humana de pensar, no en el sentido de comprender o explicar la realidad, sino en el sentido de discernir y distinguir unas cosas de otras, por ejemplo, el bien del mal. En este aspecto, el juicio nos permite orientar nuestras acciones morales incluso cuando toda guía y principio ético esté eclipsado. En este marco, el juicio se conecta con la ética. Pero a su vez, el juicio también es definido por la autora como la capacidad humana que nos permite comprender con una “amplitud de miras”, lo que nos impulsa a valorar distintos puntos de vista y a integrar la perspectiva de otras personas permitiéndonos con ello comprender mejor la realidad, ponernos en el lugar del otro, tener opiniones

más acertadas y lograr llegar a un consenso con nuestros interlocutores. Esta amplitud de miras es un elemento esencial en el diálogo político y por ello, el juicio se vincula también con la política.

En relación a la primera caracterización que Arendt hace del juicio, al vincularlo con la reflexión individual que nos permite distinguir el bien del mal, el juicio tiene la capacidad de orientar nuestros actos correctamente, por ejemplo, cuando la ley no es capaz de orientar nuestra acción porque está pervertida. En este punto el papel del juicio se relaciona en su obra con la teoría de la banalidad del mal.

Cuando Arendt estudia el concepto de *mal* en relación al totalitarismo, en un primer momento, antes de asistir al juicio de Adolf Eichmann, lo entiende como mal radical⁸, afirmando en *Los orígenes del totalitarismo* (1951), que el totalitarismo es un mal radical o absoluto “porque ya no puede ser deducido de motivos humanamente comprensibles” (Arendt, 1998, p.5). El totalitarismo es entendido por Arendt como un mal radical porque su finalidad es destruir a los seres humanos de forma sistemática y ante este fin no hay ningún precedente histórico, normas o legislación que nos permita entender y hacer frente a esta nueva forma de mal que sería el totalitarismo. El mal totalitario hizo posible lo que se pensaba imposible, el exterminio masivo de seres humanos, y “cuando lo imposible es hecho posible se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía” (Arendt, 1998, p. 368).

Sin embargo, Arendt no se queda en esta primera interpretación del totalitarismo como mal radical, sino que, en 1961, a raíz de cubrir como periodista del *New Yorker* el juicio en Jerusalén del teniente coronel de las SS, Adolf Eichmann, Arendt reformula esta primera comprensión del mal subyacente al totalitarismo y enuncia, quizá la que es la más conocida de sus teorías, la teoría de la banalidad del mal.

8 Aunque es una cuestión interesante, no vamos a exponer la relación entre el concepto arendtiano y el concepto kantiano de mal radical, primero, por motivos de espacio, y segundo, porque nos supondría desviar la atención del tema principal que tratamos de explicar: la teoría de la banalidad del mal en relación con la facultad del juicio y la ética. No obstante, acorde a la relación que hemos mencionado, véase, Leiva Bustos, J. (2019). Mal absoluto, mal radical, banalidad del mal. La comprensión del mal en Hannah Arendt. *Bajo Palabra*, (22), 57–80. <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.002>

En el juicio de Eichmann, Arendt estaba preparada para ver ante sí a un monstruo, a un sádico, a una persona llena de odio, sedienta de violencia y de maldad, pero lejos de esta imagen, que Arendt había construido en su mente de forma previa, lo que encontró es a un hombre simple y mediocre que gozaba de sus plenas facultades mentales y que sus terribles acciones no habían sido motivadas por el odio. Eichmann era un anodino funcionario que, desde su despacho y dominando la burocracia de forma magistral, había colaborado activamente en el exterminio de millones de judíos simplemente con el fin de cumplir órdenes, por lo que el móvil de su acción no era el mal, sino el cumplimiento riguroso del deber. Arendt llegó a esta conclusión porque Eichmann en el juicio afirmaba repetidamente que su acción solo se debía a que estaba cumpliendo órdenes e incluso llegó a añadir que “personalmente nunca tuvo nada contra los judíos, sino que, al contrario, le asistían muchas «razones de carácter privado» para no odiarles” (Arendt, 2003, p. 21).

Arendt se dio cuenta de que “lo más grave en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales” (Arendt, 2003, p. 165). Este descubrimiento conforma el corazón de su teoría de la banalidad del mal: Eichmann, y tantas otras personas como él, no hicieron el mal porque odiasen a los judíos, de hecho, no parecían ser movidos por el odio ni tampoco apelaban a razones malvadas. Acorde a estos hechos, Arendt dedujo que su acción implicaba el mal, pero esta no era promovida por motivaciones malignas, sino que, en su lugar, la banalidad era el principio que anidaba en sus acciones. Su motivación al mal era banal.

Además, si Eichmann, tal como afirmaba, había actuado únicamente con el fin de cumplir las órdenes impuestas por Hitler, entonces su acción era motivada por el cumplimiento riguroso del deber, como hemos señalado anteriormente. Al vincular el mal con el deber se establecía una relación completamente inaudita porque ese deber al que obligaba la orden, estaba por completo

9 El término *normal* al que Arendt está haciendo aquí referencia es un término que resulta tremendamente problemático porque ¿a qué apunta la normalidad más allá de la mera convención? Para acotar este concepto, en el marco de la terminología arendtiana, el término *normal* caracterizaría a sujetos que, psicológicamente poseen plenas facultades mentales, pues, aunque hayan hecho el mal, no serían personas sádicas, malvadas o cínicas; es más, muchas de estas personas serían calificadas como ciudadanos y ciudadanas ejemplares. Véase Arendt. (2003). *Eichmann en Jerusalén*, Lumen, pp. 20-21.

desvinculado de los principios éticos más fundamentales, como, por ejemplo, el de no matar. Esta quiebra de la ley política con respecto de los principales preceptos morales que promovió la dominación totalitaria, quedó completamente patente en el horror de los campos de exterminio nazis.

Ante esta ruptura del vínculo entre ley política y principios éticos, los cuales, por lo general, se reflejan y se recogen en las leyes políticas de un pueblo, muchas personas, al igual que Eichmann, no supieron discernir que esas órdenes quebraban todo orden moral y por ello, fueron incapaces de orientar sus acciones hacia el bien, pues no supieron distinguir por sí mismas lo que estaba bien de lo que estaba mal.

Esto es lo que más nos interesa para nuestro análisis, y es el hecho de que Arendt se dé cuenta de que el problema en Eichmann no radica en un problema mental, pues su examen psicológico dio como resultado que era una persona con plenas facultades mentales, ni tampoco en que fuese una persona monstruosa, por el contrario, lo que Arendt va a afirmar es que Eichmann, como tantas otras personas, hicieron el mal porque eran personas irreflexivas, superficiales, faltas de conciencia e incapaces de juzgar. Vemos esta conclusión que acabamos de exponer en palabras de la propia Arendt:

Hace algunos años, en mi reportaje sobre el proceso de Eichmann en Jerusalén, hablé de la “banalidad del mal”, y con esta expresión no aludía a una teoría o una doctrina, sino a algo absolutamente fáctico, al fenómeno de los actos criminales, cometidos a gran escala, que no podían ser imputados a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica de la gente, cuya única nota distintiva personal era quizás una extraordinaria superficialidad. Sin embargo, a pesar de lo monstruoso de los actos, el agente no era un monstruo ni un demonio, y la única característica específica que se podía detectar en su pasado, así como en su conducta a lo largo del juicio y del examen policial previo fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino una curiosa y absolutamente auténtica incapacidad para pensar”. (Arendt.1995, p. 109).

Muchas de las personas que actuaron de forma inmoral, lo hicieron porque no pensaron, y por ello, fueron incapaces de ver la naturaleza criminal de sus actos. Eichmann cumplió el orden legal impuesto por Hitler, pero no reflexionó en que ese orden legal quebraba completamente todo principio ético. Es esta incapacidad de pensar, lo que lleva a Arendt a comprender la importancia del juicio humano en relación con la ética y la política:

En estos procesos, en los que los acusados habían cometido delitos «legales», se exigió que los seres humanos fuesen capaces de distinguir lo justo de lo injusto, incluso cuando para su guía tan solo podían valerse de su propio juicio, el cual, además, resultaba hallarse en total oposición con la opinión, que bien podía considerarse unánime, de cuantos les rodeaban. Debido a que la sociedad respetable había sucumbido, de una manera u otra, ante el poder de Hitler, las máximas morales determinantes del comportamiento social y los mandamientos religiosos —«no matarás»— que guían la conciencia habían desaparecido. 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 (Arendt, 2003, 175).

Ahora bien, estas personas que cometieron el mal, eran personas que estaban educadas, tenían estudios superiores y eran inteligentes, entonces ¿por qué no supieron distinguir el bien del mal? ¿en qué sentido no sabían pensar? En su estudio del juicio humano, Arendt retoma la distinción entre juicio determinante y juicio reflexionante que Immanuel Kant estableció en la última de sus Críticas, la *Crítica del juicio*.

Recuperando la idea de juicio reflexionante de Kant, Arendt afirma que conocer no es lo mismo que pensar, pues mientras que el conocer apunta al ansia de saber, de ordenar, de subsumir, de explicar los fenómenos que nos rodean guiados por operaciones lógicas, el pensar, en tanto que vinculado al juicio (que sería lo propio del juicio reflexionante) nos permite discernir entre lo que está bien y lo que está mal, entre lo bello y lo feo, etc. Pensar y juzgar, aunque interrelacionados, se diferencian en que:

El pensar opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de particulares y cosas que están a mano. Pero ambos están interrelacionados de forma semejante a como se interconectan conciencia moral y conciencia del mundo.[...]. La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha llegado a un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí (Arendt, 1995, pp. 136-137).

Por un lado, el juicio permite que podamos pensar y discernir, independientemente de nuestros conocimientos, y esto facilita que incluso en situaciones de excepción, en las que la legalidad, la opinión o la actuación de todas las personas que nos rodean esté corrompida, podamos seguir orientando nuestras acciones de forma correcta. El saber distinguir el bien y el mal, saber que matar está mal, habría puesto un límite al totalitarismo nazi. De aquí que el juicio sea también una forma de resistencia a toda organización política que nos aboque a quebrantar principios éticos fundamentales.

Pero, además, como hemos mencionado al inicio de este párrafo, el juicio es una facultad esencial no solo en el dominio de la ética, sino también en el de la política. El segundo sentido que Arendt otorga a la facultad de juzgar se vincula con la posibilidad de ver la realidad desde una “amplitud de miras”. La amplitud de miras se realiza cuando vamos más allá de nuestra subjetividad y consideramos una cuestión particular desde diversos puntos de vista, por tanto, el juicio posibilita lo que Arendt denomina una “mentalidad amplia”. Esta forma de comprender el juicio es fundamental dentro del ámbito de lo político porque, por un lado, permite que el actor político se represente aquello que él no es o no piensa, de tal forma que sus conclusiones serán más válidas, y comprenderá mejor eso que llamamos *realidad*; pero, además, por otro lado, el concebir diferentes puntos de vista, incluso contrarios al suyo propio, permitirá que los seres humanos sean capaces de llegar a acuerdos comunes.

Para terminar, recordar que la facultad de juzgar era entendida por Arendt como una de las actividades propias de la vida del espíritu, lo que de nuevo apunta a la concepción arendtiana de los seres humanos. En este sentido, la capacidad humana del juicio se vincula con la antropología humana y dado papel ético y político de este, el juicio conectaría antropología, ética y política. Además, tal como hemos mostrado, el juicio funcionaría como el faro que nos ilumina cuando fuera de nosotros el bien se desdibuja y los seres humanos se encuentran perdidos en el desierto. Por ello, la reflexión es clave para no contribuir y para frenar el avance de la dominación totalitaria.

Conclusiones

En este artículo hemos mostrado que la antropología que Arendt propone en su obra, está centrada en el análisis de la condición humana, y no de la

naturaleza humana, a partir de las actividades propias de dos formas de vida heterogéneas, por un lado, las actividades constitutivas de la vida activa, vida en la que actuamos junto a otros seres humanos, y de la vida del espíritu, vida en la que se potencia el diálogo interior con nuestra propia persona. Las actividades humanas del trabajo y la acción son la que hacen posible la existencia del mundo.

Recordemos que Arendt entiende el mundo como un espacio artificial que se sitúa *entre* los seres humanos y necesita de estos para existir. A su vez, el que mundo exista es lo que nos permite habitar la Tierra como seres propiamente *humanos*, por tanto, entre mundo y seres humanos existe una relación de completa interdependencia. Este espacio artificial que es el mundo tendría una doble naturaleza, por un lado, sería un espacio material que surge de los objetos de la fabricación, y, por otro lado, sería un espacio inmaterial que se teje con las palabras, acciones o discursos comunes de la ciudadanía. Esta última acepción es la prioritaria en la obra de Arendt y en este sentido, mundo es sinónimo de espacio público y político.

Que exista el mundo como espacio político solo es posible por medio de la acción, y como la acción es una actividad propia de la condición humana, podemos inferir que en la obra de Arendt política y antropología se vinculan.

Por otro lado, si atendemos al juicio y lo entendemos como la capacidad de reflexionar, de distinguir el bien del mal, este conectará al ser humano con los principios éticos fundamentales y le ayudará a orientar su acción de forma correcta a pesar de que en el exterior las exigencias y leyes políticas hayan quebrado el orden moral. Como el juicio es también una actividad propia de la condición de ser humanos, en este caso de la vida del espíritu, la antropología arendtiana se articula también con la ética. Sin embargo, el juicio también se conecta con la política en tanto que nos permite tener *amplitud de miras* facilitándonos con ello, alcanzar consensos, entender mejor la realidad y a los otros, y configurar una opinión más certera del mundo. Esta segunda forma de entender el juicio vuelve a confirmar el vínculo que proponemos entre antropología y política en la obra de Arendt.

Por tanto, tras lo expuesto, afirmamos nuestra tesis: la antropología humana en la obra de Arendt funciona como el eje en el que se articulan ética y política.

Ahora bien, lo que nos resulta más interesante de este vínculo es que nos permite, siguiendo el pensamiento de Arendt, resistir y hacer frente a la dominación totalitaria, marco y horizonte en el que se encuadra su pensamiento filosófico. El mundo es el espacio que nos asegura que *aun* haya seres humanos sobre la Tierra, lo que se traduce en que toda persona, sin excepción, tenga acceso al espacio público, tenga derecho a la vida, tenga derecho a tener derechos, libertad, dignidad o paz, entre otras cuestiones fundamentales que nos pertenecen solo por el hecho de ser humanos. Estos derechos, entre otros, fueron negados por el totalitarismo, y según Arendt, lo que permitió que el totalitarismo y sus abusos avanzasen fue el eclipse del mundo.

Por tanto, si por un lado, la acción constituye el mundo y, por otro lado, el juicio nos ofrece la posibilidad de saber lo que está mal –permitiéndonos con ello no colaborar con una organización política en la que sus acciones legales enajenen los principios éticos fundamentales–, entonces, la acción y el juicio son dos actividades humanas esperanzadoras y posibilistas, pues con ellas, podríamos hacer frente tanto al totalitarismo, como a toda forma de organización política que trate de destruir el mundo y con ello, a las personas. En este sentido, la propia antropología humana nos brinda la esperanza de poder siempre mejorar y transformar el mundo en el que vivimos.

Bibliografía

Arendt, H. (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa.

- (1995). *De la historia a la acción*. Paidós.
- (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Península.
- (1997). *¿Qué es la política?*. Paidós.
- (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus
- (2002). *La vida del espíritu*. Paidós.
- (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Paidós.
- (2003). *Eichmann en Jerusalén*. Lumen.

- (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Caparrós.
- (2005). *La condición humana*. Paidós.
- (2006). *Diario filosófico*. Herder.
- (2006). Del desierto y los oasis. *Revista de Occidente*, 305, 99-102.
- (2007). *Responsabilidad y juicio*. Paidós.
- (2015). *Crisis de la república*. Trotta,

Campillo, N. (2002). Comprensión y juicio en Hannah Arendt, *Daimon*, 26, 125-140. <https://maytemunoz.net/wp-content/uploads/2016/08/com-presic3b3nyjuicioneuscampillo.pdf>

Canovan, M. (1974). *The Political Thought of Hannah Arendt*. Harcourt Brace Jovanovich.

Fonnegra Osorio, C. (2006). Hannah Arendt. El juicio y la acción. *Co-herencia*, 5 (3), 203-219. <https://www.redalyc.org/pdf/774/77430512.pdf>

Leiva Bustos, J. (2019). Mal absoluto, mal radical, banalidad del mal. La comprensión del mal en Hannah Arendt. *Bajo Palabra*, (22), 57-80. <https://doi.org/10.15366/bp2019.22.002>

Sanhueza Poblete, M.S. (2014). Los peligros de naturalizar la política. Una reflexión a partir de la filosofía de Hannah Arendt. *Mutatis Mutandis*, 3, 99-113. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5500064>