



PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Esta obra ha sido publicada bajo la licencia Creative Commons  
Reconocimiento-No comercial-Compartir bajo la misma licencia 2.5 Perú.

Para ver una copia de dicha licencia, visite  
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/pe/>





PONTIFICIA  
**UNIVERSIDAD**  
**CATÓLICA**  
DEL PERÚ

**FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS**

**PLURALIDAD Y ACCIÓN POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO  
DE HANNAH ARENDT**

Tesis para optar al título de Licenciada en Filosofía

Presentada por:

**GIOVANNA ALIAGA VALDEZ**

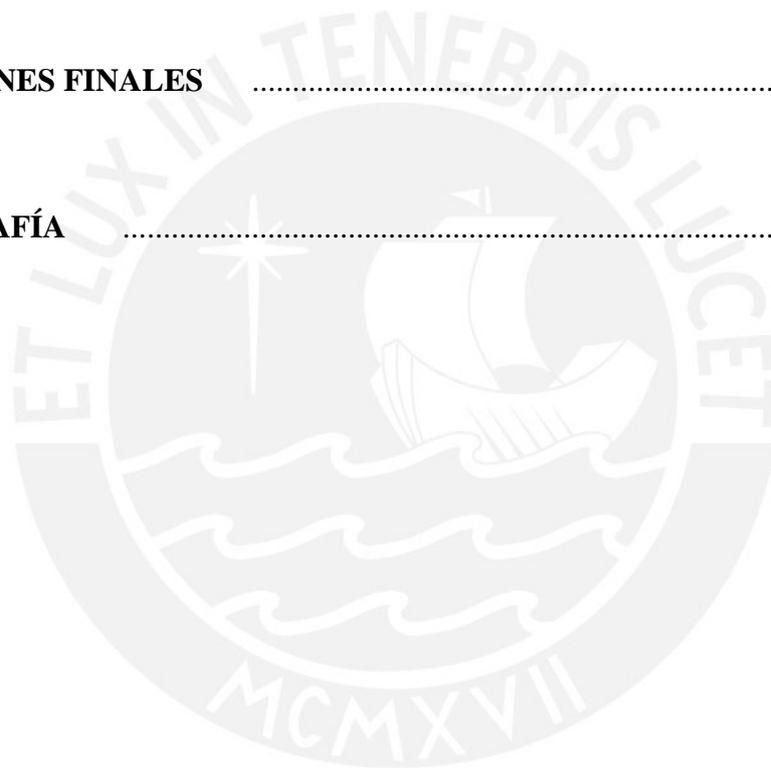
Lima, 2007

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	I
 <b>CAPÍTULO 1</b>	
<b>PLURALIDAD COMO CONDICIÓN HUMANA BÁSICA</b> .....	1
1.1. La Condición Humana .....	2
1.1.1. Labor: Vida .....	5
1.1.2. Trabajo: Mundanidad .....	10
1.1.3. Acción: Pluralidad .....	16
1.2. La esfera pública y la privada .....	22
 <b>CAPÍTULO 2</b>	
<b>PLURALIDAD COMO “LEY DE LA TIERRA”</b> .....	29
2.1. El mundo como espacio de aparición .....	30
2.2. El ser y aparecer del ser humano .....	36
2.3. El sentido común como constructor de mundo .....	40

**CAPÍTULO 3**

<b>PLURALIDAD Y ACCIÓN POLÍTICA</b> .....	45
3.1. El totalitarismo del régimen nazi .....	46
3.2. Riesgos de la no acción: el caso de Eichmann .....	52
3.2.1. Conciencia de sí mismo: Eichmann como persona .....	53
3.2.2. La banalidad del mal .....	57
3.2.3. El problema de la responsabilidad .....	59
<b>REFLEXIONES FINALES</b> .....	64
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	67



## INTRODUCCIÓN

La presente tesis aborda el tema de “la pluralidad y la acción política” en el pensamiento de Hannah Arendt. Este tema surge del interés por reflexionar, en primer lugar, sobre la relación que existe entre la pluralidad y la acción, las posibilidades que nos ofrece el actuar desde y en la pluralidad y los riesgos que produce la no acción; y en segundo lugar, está la preocupación y necesidad de comprender y dar sentido a nuestro actuar o nuestro no actuar durante la experiencia dolorosa que hemos vivido como país en los veinte años de violencia política. Sentimos que esa experiencia ha cuestionado y sigue cuestionando nuestras vidas y nuestra capacidad de acción. Arendt insiste en la idea que, actuar requiere de la presencia de otros que, es ante los otros que, aparecemos como seres humanos únicos e irrepetibles.

Históricamente contextualizaremos el tema en las experiencias totalitarias del S. XX; para ello básicamente analizaremos dos textos que Arendt escribe al respecto: *Orígenes del totalitarismo* y *Eichmann en Jerusalén*, que nos permitirán ver claramente los riesgos que conlleva la anulación de la pluralidad como condición humana y por ende la posibilidad de acción política. El totalitarismo implica a juicio de Arendt, que todos los seres humanos se convierten en superfluos, respondiendo a su contexto de instrumentalización y utilitarismo. Por ello Arendt se propone comprender la estructura

y especificidad del totalitarismo. El terror practicado durante el totalitarismo nazi ha destruido la vida; es políticamente urgente, entonces, insistir en la acción, en su ejercicio en medio de la pluralidad. Desde esa experiencia queremos retomar también el contexto de violencia que hemos vivido durante veinte años, y desde la propia experiencia de Arendt tener una mirada más crítica respecto de nuestra realidad.

Junto con Arendt, nos ubicamos en el intento de reabrir el debate sobre lo político, planteando el actuar político como inherente a la condición humana, como nuestra propia tarea. Es un tema que en la historia de la filosofía ha sido tratado de diversas maneras desde la antigüedad clásica, comenzando por Platón y Aristóteles, hasta el pensamiento contemporáneo.

Retomamos a Arendt porque, en primer lugar, nos invita a repensar lo central de la acción política en la vida humana; y en segundo lugar, ante propuestas y realidades totalitarias, así como frente a autoritarismos y autocracias de diversa índole, nos ayuda a ver cuáles son los riesgos que trae cuando se anula la pluralidad y con ella la acción.

Queremos trabajar la pluralidad porque, como dirá Arendt: “ella es específicamente la condición de toda vida política”<sup>1</sup>; es decir, la pluralidad, nos permite poner de manifiesto el hecho que somos iguales y distintos, que la tierra no está habitada por un individuo sino por muchos, que estamos cada vez más inmersos en espacios diversos. Por lo tanto nuestro actuar requiere tanto de la presencia de los otros para ser reconocidos, entonces aparecer en el mundo; cuanto del ejercicio de la libertad y responsabilidad en relación a los otros. Y es que toda vida activa está enraizada en un

---

<sup>1</sup> ARENDT, H. *La condición humana*, Ramón Gil Novales (tr.), Barcelona: Paidós, 1996, p. 22.

mundo que directa o indirectamente testimonia la presencia de los otros. Toda actividad humana está condicionada por el hecho de que los hombres viven juntos.

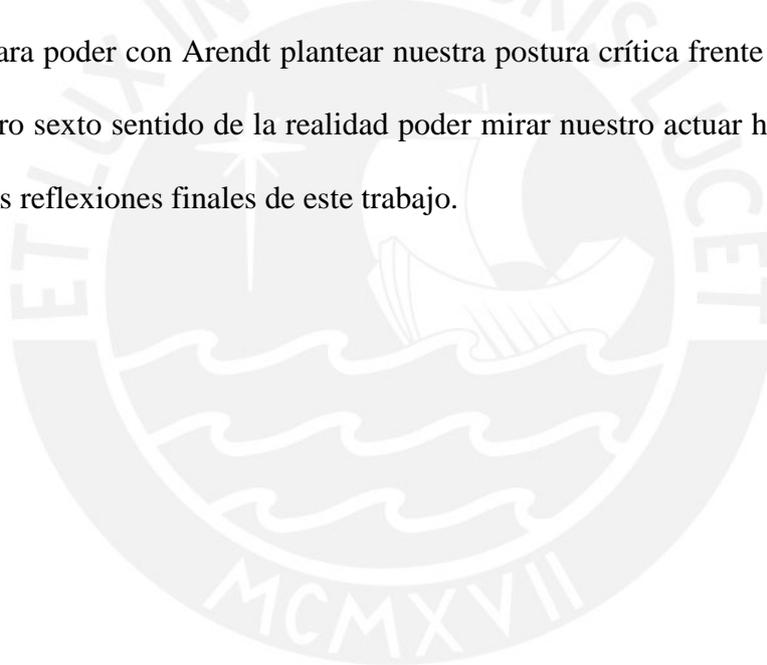
En la primera parte del trabajo se pretende explicitar de qué manera Arendt plantea la pluralidad como condición humana básica. Para ello seguiremos una de sus obras fundamentales, *La condición humana*. Primero definiremos lo que significa para Arendt la Condición Humana, luego desarrollaremos cada una de las condiciones humanas que corresponde a la vida activa: vida, mundanidad, pluralidad (distintos e iguales), cada una en relación a su actividad correspondiente: labor, trabajo y acción respectivamente, poniendo mayor énfasis en la pluralidad. Finalmente desarrollaremos las diferencias que establece entre el espacio público y privado, la relación entre espacio y acción, y el triunfo del espacio social como espacio propio de la época moderna.

En el segundo capítulo, titulado “la pluralidad como ley de la tierra”, queremos tematizar el hecho que la tierra no está habitada por un individuo, sino por muchos, lo cual constituye precisamente su propia riqueza. Cada ser vivo posee la necesidad de mostrarse y esa necesidad requiere de un escenario y de compañeros o espectadores que lo puedan observar y, lo que es más importante, aparecer ante los cuales.

En tal sentido, desarrollaremos el tema del mundo como espacio de aparición; en segundo lugar, el tema del ser y aparecer como característica propia de cada ser humano, para de ese modo resaltar la necesidad de la presencia de los otros, como sujetos todos parte de un mundo que en sí mismo es plural, y que está constituido por la diversidad de perspectivas. Finalmente en este capítulo desarrollaremos el sentido común como constructor de mundo; el *sensus communis*, que como nos dirá nuestra

autora, nos permite, por un lado, percibir la realidad en la que nos encontramos, y por otro, actuar.

En el tercer capítulo, vincularemos la pluralidad y la acción desde el contexto del totalitarismo y los riesgos de la no acción en el caso de Eichmann. En primer lugar expondremos algunas características del totalitarismo del régimen nazi, tales como los campos de concentración, la posibilidad de una dominación total del ser humano, para poner en evidencia el triunfo de lo social en medio de una ideología totalitaria, de masas. En segundo lugar, analizaremos los riesgos de la no acción a partir del caso de Eichmann, para poder con Arendt plantear nuestra postura crítica frente a la no acción, y desde nuestro sexto sentido de la realidad poder mirar nuestro actuar hoy. Finalmente planteamos las reflexiones finales de este trabajo.



## CAPÍTULO 1

### PLURALIDAD COMO CONDICIÓN HUMANA BÁSICA PARA LA ACCIÓN

En esta primera parte del trabajo pretendemos desarrollar cómo Arendt plantea la pluralidad como condición humana básica para la acción política, de modo que nos sea posible poner de manifiesto las características de la acción que se desarrollan gracias a la pluralidad. Lo que queremos demostrar es el hecho de que sin la condición humana de la pluralidad no es posible la acción política (tema que desarrollaremos más ampliamente en el capítulo III).

Siguiendo a Arendt, en primer lugar plantearemos las distinciones entre las actividades humanas fundamentales: labor, trabajo, acción; relacionándolas con su correspondiente condición humana: vida, mundanidad, pluralidad. Es preciso señalar que, desarrollaremos más las actividades, aunque como ella, empezaremos señalando lo que entiende por condición humana, y a partir de ello veremos cómo se hace necesario hablar de la *vita activa* y las diferentes actividades que la conforman. En segundo lugar, desarrollaremos el tema de esfera pública y esfera privada, las diferencias que se dan entre ambas y cómo durante la modernidad va emergiendo en medio de ellas la esfera social, para de ese modo dar pie al segundo capítulo donde desarrollaremos más

ampliamente el tema del mundo como espacio público, espacio propio para la aparición y la acción política.

### 1.1. La Condición Humana<sup>2</sup>

En esta primera parte abordaremos las actividades que configuran la *vita activa*. Para ello, primero presentaremos lo que Arendt entiende por condición humana y las actividades que a ella corresponden.

Para Arendt “los hombres son seres condicionados, ya que todas las cosas con las que entra en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia”<sup>3</sup>; es decir, todo lo que nos rodea y entra en relación con nosotros de alguna manera condiciona nuestro ser y nuestro estar en el mundo, a la vez que nos permiten dar cuenta de quiénes somos. Por ello, la relación que se da entre el ser humano y el mundo, es planteada en términos de condicionalidad.

Además, Arendt precisa que: “la objetividad del mundo y la condición humana se complementan mutuamente”<sup>4</sup> ya que, la existencia humana es imposible sin el mundo y el mundo sólo formaría un montón de artículos no relacionados, un no mundo, sino fuera por las condiciones de la existencia humana. En ese sentido, podemos afirmar que lo que nos viene del mundo, es como una fuerza condicionadora que nos permitirá dar cuenta de quiénes somos en medio de una pluralidad que habita el mundo.

---

<sup>2</sup> *La Condición humana* obra que escribió Arendt, en respuesta a la problemática que fue observando, por eso habla de condición más que de naturaleza humana.

<sup>3</sup> ARENDT, Hannah, *La condición Humana*, Ramón Gil Novales (tr.), Barcelona: Paidós, 1996, p. 23.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.23.

Es preciso, entonces, retomar la distinción que Arendt plantea entre la condición y naturaleza humana, porque como dice ella: “la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y la suma total de las actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituye nada semejante a la naturaleza humana”<sup>5</sup>. No por ello se debe afirmar que no condicionan la vida humana, y es necesario precisar que Arendt habla de condición y no de esencia o naturaleza, porque está interesada en ver de qué manera nuestras actividades están condicionadas por las condiciones de vida más generales de la existencia humana, ya que, en definitiva lo que pretende es comprender quién o quiénes somos. Hablar de esencia o naturaleza del hombre, implica que quien habla está por encima de su propia humanidad. Es hablar de un quién como si fuera un ‘qué’.

Para hablar de la condición humana, Arendt retoma la distinción entre *vita activa* y *vita contemplativa* que se ha desarrollado a lo largo de la tradición filosófica<sup>6</sup>. Ella, a lo largo de toda su obra busca desarrollar la especificidad de cada una de ellas, poniendo énfasis en la relación que se da entre las dos. En esta revisión se da cuenta que la expresión *vita activa* -la vida dedicada a los asuntos público-políticos como lo llamaba San Agustín en *De civitate Dei, XIX. 19*- ante la desaparición de la antigua ciudad-estado, perdió su específico significado político y empezó a denotar toda clase de compromiso en relación a las cosas de este mundo.

Dado que la *vita activa* ha sido definida en función de la *vita contemplativa*, Arendt busca retomar el sentido y complejidad de aquellas. Frente a los que han privilegiado la

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.23-24.

<sup>6</sup> Arendt en su revisión de la tradición filosófica da cuenta de que en la antigüedad la *vita activa* era mirada y definida en función de la *vita contemplativa*. En la edad moderna se invierte el papel e importancia.

*vita contemplativa* como forma superior de vida, Arendt constata que de la *vita activa* no podemos escapar, es decir, no nos es posible afirmar que uno sólo puede dedicarse a la *vita contemplativa* prescindiendo de la *activa* ya que, “La vida activa no es solamente aquello a lo que están consagrados la mayoría de los hombres, sino también aquello de lo que ningún hombre puede escapar totalmente”<sup>7</sup>. Por ello es importante para nosotros retomar esta distinción junto con Arendt, para ayudarnos una vez más a comprender quiénes somos capaces de actuar o no, de modo que asumamos o no la responsabilidad que nos viene de ello.

La *vita activa*, entonces, está constituida por tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. Cada actividad corresponde a las condiciones humanas de: vida, mundanidad y pluralidad. Así, la labor corresponde a la condición de vida, el trabajo a la de mundanidad y la acción a la de la pluralidad, y “estas tres actividades y sus correspondientes condiciones están relacionadas con la condición más general de la existencia humana: nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad”<sup>8</sup>. Condiciones que son retomadas constantemente por Arendt a la hora de plantear la especificidad de cada actividad humana, de modo particular cuando se aborde la acción en su peculiaridad de acción política.

A continuación desarrollaremos cada una de las actividades humanas fundamentales: labor, trabajo y acción, en relación a su correspondiente condición humana: vida, mundanidad y pluralidad.

---

<sup>7</sup> ARENDT, Hannah, *De la historia a la acción*, Fina Birulés (tr.), Barcelona: Paidós, 1995, p. 89.

<sup>8</sup> ARENDT, H., *La condición humana*, p. 22.

### 1.1.1. Labor: Vida.

La primera actividad humana que desarrolla Arendt es la labor, que corresponde a la condición humana de la vida. El ser humano en tanto despliega esta actividad es denominado por Arendt como el *animal laborans*.

Antes de definir a la labor, Arendt observa que dentro de la tradición filosófica premoderna le es difícil encontrarle una definición propia, ya que la distinción entre la labor y el trabajo había pasado desapercibida, porque, en ocasiones eran confundidas como si fueran la misma actividad, y en otras, la labor por sí misma era despreciada. El desprecio a la labor se habría planteado porque, por un lado el resultado de esta actividad no perdura en el tiempo y, por otro, porque al estar muy ligada al ciclo biológico del ser humano se limita a satisfacer las necesidades vitales, de modo que significa el estar esclavizado por la necesidad. En este contexto fue aumentando el desprecio hacia la labor de parte de aquellos que buscaban la libertad.

Para Arendt, sí es posible plantear la distinción entre ambas actividades porque se da cuenta que el mismo significado conceptual nos permite ver que son diferentes, que apelan a dos experiencias distintas. Así encontramos que todo idioma europeo, antiguo y moderno, contiene dos palabras etimológicamente no relacionadas para definir lo que se cree es la misma actividad<sup>9</sup>.

Para nuestra autora, sólo la distinción entre labor productiva e improductiva es la que llegó al núcleo del asunto: “la distinción entre labor productiva contiene, aunque con

---

<sup>9</sup> El griego distinguía entre *ponen* y *ergazesthai*, el latín entre *laborare* y *facere* o *fabricari*, que tiene la misma raíz etimológica, el francés entre *travailler* y *ouvrier*, el alemán entre *arbeiten* y *werken*. En todos estos casos sólo los equivalentes de labor tienen un inequívoco sentido de dolor y molestia.

prejuicio, la distinción más fundamental entre trabajo y labor”<sup>10</sup>. Es decir, a partir de esta distinción se ha podido dar la verdadera definición de lo que es la labor como actividad que es en definitiva la vida misma.

Arendt define a la actividad de la labor como:

“la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo, y final decadencia están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la misma vida.”<sup>11</sup>

Como señala Arendt, la labor corresponde al proceso biológico de todo ser vivo. Proceso que está constituido por: nacer- crecer- reproducir- morir. Al igual, entonces, que el proceso biológico que posee su dinamismo propio, natural, la labor es una actividad cíclica natural que busca atender, responder y asegurar la supervivencia individual y de la especie. En ese sentido posee su propio dinamismo y movimiento constante porque las necesidades a las que busca satisfacer son interminables y cíclicas, repetitivas. Por eso a diferencia del trabajo y de la acción: “... sólo la labor, no la acción ni el trabajo, es interminable, y progresa de manera automática en consonancia con la propia vida y al margen de las decisiones o propósitos humanamente intencionados”<sup>12</sup>. Así, el movimiento propio de la labor no tiene fin, va de la mano de las necesidades de la propia vida y no necesita ni requiere de un espacio público que permita la toma de decisiones o el ponerse de acuerdo para desarrollarla; lo único que se necesita es tener claro cuáles son las necesidades que buscan satisfacer los seres humanos para su vida y supervivencia, es decir, para mantenerse vivos.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 117.

Mediante la actividad de la labor, el ser humano, el *animal laborans*, crea bienes de consumo indispensables para la supervivencia del ser humano. Los resultados de la labor se caracterizan por su poca durabilidad en el mundo, ya que muchas veces ni nos damos cuenta cuándo han sido creados y ya han sido consumidos. El problema que observa Arendt en la modernidad es que toda cosa creada sea por la labor o el trabajo se ha convertido en un bien de consumo, es decir productos de poca durabilidad (sea por el material con el que son fabricados, por las exigencias de la sociedad y la moda) de modo que cada vez nos definimos más como sociedades de consumidores, donde no se hace necesario la acción política, no se tiene en cuenta al otro y no nos preocupamos por mostrar quienes somos, sino cuánto somos capaces de producir.

A partir de la afirmación de Marx “*todo el laborar es productivo*”, Arendt propone que la característica propia de la labor es la capacidad de producir vida, y eso es lo que la diferencia de la actividad del trabajo cuya productividad consiste en la capacidad de añadir objetos nuevos al artificio humano. En tal sentido por medio de la labor obtenemos objetos de manera incidental, porque su preocupación se orienta a los medios de su propia reproducción. Los objetos que resultan de la labor son poco duraderos y menos mundanos, porque son bienes de consumo y precisamente en ello radica su importancia ya que son más necesarias para el proceso de la vida y al mismo tiempo son las más naturales de todas las cosas.<sup>13</sup>

De lo anterior se desprenden dos hechos. Por un lado, la labor no deja tras sí algún signo, porque el resultado de su esfuerzo se consume casi tan rápidamente como se gasta el esfuerzo, de modo que sus productos son poco durables y tienen el destino de

---

<sup>13</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 110.

volver pronto al proceso natural del que surgieron. Por eso dice Arendt que este ámbito, es el ámbito de la necesidad. La necesidad de subsistencia, señala nuestra autora retomando a Locke, es una exigencia del proceso de la vida; tanto el laborar como el consumir se siguen tan de cerca que casi constituyen un único y solo movimiento, que apenas acabado ha de empezar de nuevo. Por eso encontramos que el júbilo de la labor es igual al gozo que experimentan todas las criaturas vivientes por el hecho de estar vivos; lo que diferencia al ser humano de los demás seres vivos es que él puede trascender este nivel de necesidad por su capacidad de ejercer su propia libertad, en la medida en que deje de actuar sólo en función de la necesidad y utilidad.

Por otro lado, no es posible negar que la labor “nace de un gran apremio y está motivado por un impulso mucho más poderoso que cualquier otro, ya que de él depende la propia vida”,<sup>14</sup> porque esta actividad al margen de las circunstancias históricas, del lugar donde se desarrolle, posee una productividad que se basa en la fuerza desplegada por el ser humano que le ayuda a crear algo nuevo para satisfacer sus propias necesidades. De esa manera le da mayor sentido y significación ante la futilidad<sup>15</sup> de sus resultados, es decir ante esa aparente no productividad de la labor.

Otro aspecto importante que rescata Arendt de la actividad de la labor es el hecho que mediante ella el ser humano no sólo produce bienes de consumo sino que también produce vida; es decir, se caracteriza por su fertilidad, por una productividad extraordinaria que, además de los objetos efímeros que entrega, es capaz de reproducir la vida no sólo la propia sino la de muchos más. En este sentido, refiriéndose a una distinción que hace Marx entre la labor y reproducción, Arendt recrea la definición de la

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>15</sup> Fútil viene del latín *futilis* que quiere decir frágil, quebradizo// vano ligero, frívolo, fútil, sin autoridad// inútil, sin efecto. Cfr. Diccionario Ilustrado Latino-Español. Spes, Barcelona. 1970.

labor como reproductor de vida, de modo que la fuerza de la labor se refleja en la fertilidad, como dos modos complementarios del proceso de la vida:

“(…) quizá nada indica más con claridad el nivel del pensamiento de Marx (...) que el hecho de basar toda su teoría en el entendimiento del laborar y procrear como dos modos del mismo fértil proceso de la vida. Para él, la labor era la reproducción de la propia vida de uno que aseguraba la supervivencia del individuo, y procreación era la producción de “vida extraña” que aseguraba la supervivencia de la especie.”<sup>16</sup>

La vida es, por lo tanto, un proceso en el que el ser humano consume lo durable, lo desgasta, lo hace desaparecer, hasta que finalmente la materia muerta, como resultado de un proceso cíclico, retorna al gran círculo de la propia naturaleza, donde las cosas naturales giran en inmutable e inmortal repetición y donde no existe ni comienzo ni fin. Si bien es cierto que el producto de la labor es poco durable y que la misma vida tiene un comienzo y un fin, ella necesita de un mundo durable (tema que desarrollaremos más adelante) que permanezca para poder aparecer y desaparecer.

Resulta además que la labor, aunque es una actividad, es la más privada, porque ella está ligada a nuestra propia vida, y en tal sentido como lo señala Arendt:

“la única actividad que corresponde estrictamente a la experiencia de no-mundanía o, mejor dicho, a la pérdida del mundo tal como ocurre bajo el dolor, es la labor, donde el cuerpo humano, a pesar de su actividad, vuelve sobre sí mismo, se concentra sólo en estar vivo, y queda apresado en su metabolismo con la naturaleza sin trascender o liberarse del repetido ciclo de su propio funcionamiento”<sup>17</sup>

Un último elemento a tener en cuenta es que en la época moderna ha sido posible el triunfo de la sociedad de consumo, gracias al proceso de secularización inminente y a la pérdida de fe ocasionada por la duda cartesiana, de modo que la vida individual se hizo mortal de nuevo, tan mortal como lo había sido en la antigüedad, y el mundo fue menos

---

<sup>16</sup> *La condición humana*, p. 118.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 124.

estable, menos permanente, y por consiguiente menos digno de confianza de lo que había sido durante la era cristiana.

Ese mismo proceso fue el que provocó que el ser humano perdiera el horizonte de su vida y volviera sobre sí mismo. Así lo señala Arendt: “El hombre moderno al perder la certeza de un mundo futuro, se lanzó dentro de sí mismo y no del mundo; no sólo inmortal sino que ni siquiera estaba seguro de que fuera real”<sup>18</sup>, de modo que se vio obligado a adentrarse en su interioridad y a perder la mirada al conjunto. Por eso sigue diciendo: “el único contenido que quedó fueron los apetitos y deseos, los apremios sin sentido de su cuerpo”,<sup>19</sup> de modo que nos convertimos en un *animal laborans* más dentro de la sociedad de masa a la que ha dado lugar la modernidad.

La sociedad de masas, en la que nos estamos convirtiendo cada vez más, hace que perdamos de vista las nociones de distinción, de identidad en relación a otros. En esta sociedad la preocupación de sí mismo del hombre como *animal laborans*, es la que prevalece y esa preocupación es la que lo expulsa del mundo, “en cuanto que está encerrado en lo privado de su propio cuerpo, atrapado en el cumplimiento de necesidades que nadie puede compartir y que nadie puede comunicar plenamente”<sup>20</sup>.

### 1.1.2. Trabajo: Mundanidad

La segunda actividad humana que Arendt estudia es el trabajo, la misma que corresponde a la condición humana de la mundanidad. A diferencia de la permanencia limitada de los resultados de la labor, el trabajo que realiza el *homo faber* es capaz de

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 344.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 344-345.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 128.

construir, fabricar, crear productos durables. Ese carácter durable de los productos del trabajo es lo que permite constituir el mundo; por eso al *homo faber* se le considera constructor de mundo, de un mundo “no natural”, un mundo artificial que condiciona al ser humano. Este mundo artificial que crea el *homo faber* se caracterizará entonces por ser durable y útil para el ser humano.

Así mismo es una actividad que: “corresponde a lo no natural de la existencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo”<sup>21</sup>. Es decir, por medio del trabajo no se busca satisfacer las necesidades vitales del ser humano, sino que por medio de él crea, introduce nuevos elementos a lo que ya nos ha dado la naturaleza. En tal sentido, el ser humano, el *homo faber* en palabras de Arendt, que realiza esta actividad goza de una cierta libertad en relación al resultado de su actividad. Produce, fabrica, un mundo de cosas.

Hemos señalado que mediante la labor el *animal laborans* satisface sus necesidades personales, en tal sentido el ser humano podría quedarse tranquilo, descansando y sin hacer ningún esfuerzo más. Pero, es precisamente cuando el ser humano tiene satisfechas todas sus necesidades que empieza a añadir cosas, objetos a lo dado mediante la fabricación; por ello afirmamos que es mediante esta actividad que el ser humano ya ejerce su libertad, desde la que le permite crear, construir, hacer mundo, su mundo, el del artificio humano, como bien lo señala Arendt.

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 21.

En vista que los productos del trabajo poseen un carácter duradero, ello permite a las cosas creadas tener una relativa independencia con respecto a los hombres que las producen y las usan; su objetividad las hace soportar, resistir y perdurar, al menos por un tiempo, a las voraces necesidades y exigencias de sus fabricantes y usuarios. En este sentido, estas cosas del mundo tienen: “la función de estabilizar la vida humana, y su objetividad radica en el hecho de que los hombres, a pesar de su siempre cambiante naturaleza, pueden recuperar su unicidad, es decir, su identidad, al relacionarla con la misma silla y con la misma mesa”<sup>22</sup>. Gracias a la objetividad y durabilidad de los productos del trabajo, al *homo faber* le es posible recobrar su propia identidad, como sujeto que crea y construye, ya que el objeto creado adquiere independencia respecto de él.

Hemos señalado que mediante esta actividad el *homo faber* desarrolla una capacidad productora que le permite crear el mundo, transformando en muchas ocasiones la naturaleza de modo que está presente en él también la capacidad destructora del mundo, ese elemento de violencia y violación es el que le permite crear el artificio humano, y también destruir la naturaleza en la medida que la transforma. Por eso se puede hablar del *homo faber* como dueño y señor de la tierra y de todo ser viviente que habita en ella, además de dueño de sí mismo y de sus actos. Este elemento de violencia y violación presentes en el ser humano que trabaja, se explicita mejor en tanto responde a las exigencias que plantea el ámbito de la racionalidad de medios a fines.

Arendt, al analizar la época moderna, se da cuenta que está determinada por la racionalidad de medios a fines. Racionalidad que resulta la que se impone; por eso se

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 158.

hizo posible la elevación de la importancia del trabajo ante toda otra actividad, incluso sobre la acción, porque en definitiva lo que importa es el producto acabado, el fin, sin importar que medio se utilice para lograr el objetivo trazado. En ese mismo sentido, la racionalidad de medios a fines ha llevado a afirmar que el fin justifica los medios, no importa lo que se haga o utilice en el proceso lo que importa es el fin, el producto acabado, el resultado.

Si bien es cierto, como ya se ha señalado, que lo que se produce mediante la actividad del trabajo tiene un carácter duradero y perdurable en el tiempo, a través de la racionalidad de medios a fines lo que se pone en evidencia es que respondiendo a las exigencias de ésta, el producto acabado tiene poca duración, ya que se convierte en un medio para otro fin y muchas veces sufre transformaciones, porque en definitiva lo que interesa es siempre el nuevo producto.

El contexto en el que prima la racionalidad de medios a fines, ha hecho posible que todo pueda permutarse de tal modo que, las cosas sean productos de la labor o del trabajo, sean bienes de consumo o de uso, necesarios o no para la vida, todo se ha convertido en valores de cambio, de tal modo que todo es imprescindible para el ser humano. El convertir todo en mercancías, ha llevado al ser humano a asumir una actitud de consumidor, porque todo le es necesario e importante; eso le ha permitido además ubicarse en medio del mercado de cambio, es decir, en medio de una sociedad comercial en la que hay que consumir permanentemente.

Para Arendt esta racionalidad pone en peligro el ejercicio de la política, porque de la actividad del trabajo no es posible esperar un resultado diferente al ya pre-determinado

desde el comienzo, mientras que de lo que se trata en política es llegar a establecer un espacio donde los seres humanos puedan entrar en diálogo y llegar a acuerdos que les permitan crear algo nuevo. El espacio público propio para el *homo faber*, es el mercado, no el espacio del actuar político.

La racionalidad de medios fin no es propicia para la acción política, sino de la acción violenta, así lo señala Arendt: “la verdadera sustancia de la acción violenta es regida por la categoría medio fin cuya principal característica, aplicada a los asuntos humanos, ha sido siempre la de que el fin está siempre en peligro de verse superado por los medios a los que justifica y que son necesarios para alcanzarlo”<sup>23</sup>

Retomando lo dicho en relación a la labor, el trabajo produce nuevos objetos para el mundo, y ese proceso de fabricación que realiza el *homo faber* es llamado reificación. Según nuestra autora una verdadera reificación sucede cuando: “nunca se da que la existencia de la cosa producida queda asegurada de manera definitiva; ha de ser reproducida una y otra vez para que permanezca en el mundo humano”<sup>24</sup> es decir, el producto siempre tiene la posibilidad de ser repetido y/o mejorado. Es además mediante la reificación que un nuevo objeto, producto de nuestro trabajo, se erige cada vez ante nosotros, y ya constituido como parte nueva del mundo nos hace frente, se independiza y nos ofrece incluso resistencia. En ese sentido el mundo de cosas producidas por el *homo faber*, adopta el carácter duradero de los productos salidos de sus manos. Esta sólida permanencia del producto es consecuencia de la reificación.

---

<sup>23</sup> ARENDT, H., *Crisis de la República*, Guillermo Solana (tr.), Madrid: Taurus ediciones, 1973, p.112.

<sup>24</sup> *La condición humana*, p. 160.

Como decíamos, el *homo faber* construye, fabrica un mundo y ese proceso de fabricación, se caracteriza por tener un comienzo definido y un fin definido predecible, y eso es lo que le diferenciará de la acción, que no tiene un fin definido. En este proceso el *homo faber* precisa Arendt “con su imagen del producto futuro, es libre para producir y frente al trabajo hecho por sus manos, es libre de destruir”<sup>25</sup>; es decir, el *homo faber* al desarrollar la actividad del trabajo, le es posible poner en ejercicio su libertad, en función del fin que quiere lograr.

Si bien es cierto que por medio del trabajo el ser humano ejerce su libertad frente al objeto de su producción, eso no niega que siga condicionado por la utilidad y conveniencia en relación al fin deseado; y eso es lo que busca advertir Arendt cuando dice que “El *homo faber*, en la medida en que no es más que un fabricante y sólo piensa en términos de medios y fines que surgen directamente de su actividad de trabajo, es tan incapaz de entender el significado como el *animal laborans* de entender la instrumentalidad”.<sup>26</sup> Pero el problema no es la instrumentalidad, “sino la generalización de la experiencia de fabricación en la que se establece la utilidad como modelo para la vida y el mundo de los hombres”.<sup>27</sup> Y en ese modelo no es posible desarrollar la acción y el discurso, por lo tanto, tampoco la acción política.

La instrumentalidad es para Arendt el uso de medios para lograr un fin. Esta instrumentalidad queda muy bien expresada en la racionalidad de medios fin: la instrumentalidad está muy ligada a la utilidad del producto, en cuanto es medio incluso para obtener el fin que se busca, es decir el objeto, el producto. El *homo faber* vive pues en un mundo básicamente instrumental, en el que, partiendo de sus propios modelos,

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 175.

crea en primer lugar útiles e instrumentos, medios, para alcanzar luego como fines, nuevos productos.

Ya que “(...) Las formas específicamente políticas de estar junto a otros, de actuar de acuerdo y hablar entre sí, están por completo al margen de su productividad. Sólo cuando acaba su producto. El maestro puede abandonar su aislamiento (...)”<sup>28</sup>, porque durante el proceso del trabajo el *homo faber* se aísla de la vida política, en muchas ocasiones el trabajo lo realiza sólo y si se dan relaciones con otras personas, éstas se desarrollan al nivel de intercambio de productos; es decir, para que sea posible el encuentro de dos o más *homo fabers* es necesaria la presencia del objeto u objetos que harán posible el intercambio. En este sentido el espacio público del *homo faber* es el mercado, como espacio de intercambio de productos.

### 1.1.3. Acción: Pluralidad

La tercera actividad humana que plantea Arendt es la acción, cuya condición humana correspondiente es precisamente la pluralidad. A diferencia de los resultados que nos ofrecen las actividades de la labor (bienes de consumo) y el trabajo (objetos durables de uso), mediante la acción y el discurso, lo que se constituye es una trama de relaciones y asuntos humanos, dado que no existimos solos sino en relación a otros.

Así la acción es la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia. De modo que para desarrollar la actividad de la acción dependemos de la pluralidad, la presencia de los otros. Y este es el punto en el que queremos detenernos, y

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 179-180.

que desarrollaremos más adelante, para precisar mejor qué implicancias tiene la acción o su ausencia, por qué la pluralidad es la condición de toda vida política.

Arendt define la acción como: “tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, comenzar, conducir y finalmente gobernar) poner algo en movimiento”<sup>29</sup>. En esta definición encontramos que la acción en primer lugar hace referencia a la posibilidad que nos da de tomar iniciativas, de crear algo diferente a lo ya establecido. En segundo lugar, hace referencia al hecho mismo del nacer, pues implica comenzar; en tal sentido mediante la acción se hace posible la realización de la condición humana de la natalidad, porque su dinamismo le permite al ser humano hacer algo nuevo siempre, comenzar.

La actividad de la acción sólo es posible en medio de la pluralidad, en medio de la presencia de otros muchos que hacen posible que aparezcamos, porque como dice la autora: “La acción, a diferencia de la fabricación, nunca es posible en aislamiento; estar aislado es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar. La acción y el discurso necesitan la presencia de otros”<sup>30</sup>. La presencia de los otros es la que garantiza y permite desarrollar el discurso y la acción. Por la acción, nos hacemos iguales en relación a otros y lo que nos distingue es el discurso, de modo que acción y discurso se complementan y ponen en evidencia la pluralidad como condición humana, es decir, vivir como ser distinto y único entre iguales.

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 201, además: ARENDT, Hannah, *¿Qué es la política?*, Rosa Sala Carbó (tr.), Barcelona: Paidós, 1997, p. 66.

<sup>30</sup> *La condición humana*, p. 211, además: Cfr. ARENDT, Hannah, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de la reflexión política*, Ana Polak (tr.), Barcelona: Península, 1996, p. 69.

Lo que aquí queremos precisar en primer lugar es que sin el acompañamiento del discurso, la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su agente. Y en segundo lugar introducir el tema de la pluralidad como condición humana que conduce a la necesidad del espacio público- político de aparición.

Mediante el discurso y la acción el ser humano se revela y hace evidente su presencia en medio del mundo, ya que una “vida sin acción ni discurso, está literalmente muerta para el mundo”<sup>31</sup>; porque precisamente estas dos actividades, por un lado, ponen en evidencia la originalidad de la vida de cada ser humano, de modo que podemos hablar de seres únicos y distintos en medio de la diversidad de seres humanos que constituyen el mundo y, por otro lado, nos ayudan a insertarnos en el mundo de relaciones, en el mundo de las apariencias.

En este sentido para Arendt la pluralidad es “básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción”<sup>32</sup> y es la que hace posible la convivencia misma. Ser conciente que somos pluralidad nos hará caer en la cuenta de la necesidad de recuperar la importancia del otro en nuestros propios procesos personales.

Mediante la acción y el discurso no sólo el ser humano se inserta en el mundo, sino que también se muestra tal cual es, es decir aparece y ese aparecer sólo cobra sentido ante la presencia de otros. Por eso toda acción del ser humano tiene consecuencias no sólo para él, sino también para los que están a su alrededor, para todos aquellos otros que hacen posible su aparecer. “El espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres

---

<sup>31</sup> *La condición humana*, p. 201.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 200.

se agrupan por el discurso y la acción, y por lo tanto precede a toda formal constitución de la esfera pública y de las varias formas de gobierno”<sup>33</sup>. Son, entonces, estas dos actividades las que le permiten desarrollar al ser humano sus propias capacidades y a la vez recrear su propia vida y la del mundo, gracias a su posibilidad de apertura al mundo.

¿Qué es lo que Arendt entiende por único y por distinto?, ¿Qué relación existe entre ambas? Es lo que desarrollaremos a continuación, porque ello nos permitirá ampliar su concepción de pluralidad.

En primer lugar, distinción no es lo mismo que alteridad. Para Arendt, la alteridad es: “un aspecto importante de la pluralidad, la razón por la que todas nuestras definiciones son distinciones, por la que somos incapaces de decir que algo es sin distinguirlo de alguna otra cosa”<sup>34</sup>. Por lo tanto, la alteridad es aquello que se comparte con todo lo que es, y la distinción es la que comparte con todo lo vivo, de modo que, alteridad y distinción se convierten en unidad y por eso dirá Arendt que: “la pluralidad humana es paradójica pluralidad de los seres únicos”<sup>35</sup>.

En segundo lugar, es mediante el discurso que la cualidad de ser distinto del ser humano se revela, se presenta ante otros no como objeto sino como sujeto y este aparecer está a la base de la iniciativa propia del ser humano. Precisamente por esta capacidad y posibilidad que posee el ser humano es importante que nos detengamos a pensar qué implicancias tiene el propio actuar y también qué implicancias tiene el no actuar, si actuar responde a una de las condiciones básicas del ser humano. El caso de Eichmann a quien Arendt hace referencia y a quien estudiaremos en el tercer capítulo, representa un

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 200.

claro ejemplo de no acción, en la medida en que se comportó como la sociedad nazi esperaba de él y no dejó desarrollar su condición de la natalidad, la fuerza de la iniciativa mediante la acción y el discurso, lo que le hubiese permitido distinguirse del pensamiento de los otros.

En el mismo sentido, observa Arendt que el ser humano es el único capaz de realizar actos inmortales, gracias a su capacidad, habilidad, para realizar actos mediante los cuales siempre será posible recordarlo. Por ello afirma: “los hombres, a pesar de su mortalidad individual, alcanzan su propia inmortalidad y demuestran ser de naturaleza divina”<sup>36</sup>. Permanecer en el recuerdo de los otros es un modo de hacerse inmortal, de quedarse entre los mortales.

En este pensamiento político están muy ligados la acción y el discurso porque la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer y es la realización de la condición humana de la natalidad; por su parte el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales<sup>37</sup>. Es el discurso entonces el que nos permite actuar en medio de la pluralidad, de la diversidad sin perder nuestra propia identidad. En este sentido Arendt plantea que la acción política es “(...) siempre esencialmente el comienzo de algo nuevo; como tal es, en términos de ciencia política, la verdadera esencia de la libertad humana.”<sup>38</sup>

Por eso acogemos la afirmación que dice: “Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>37</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 202.

<sup>38</sup> *De la historia a la acción*, p. 43.

hacen su aparición en el mundo humano”<sup>39</sup>; en tal sentido el discurso y la acción nos revelan, siempre seremos incluso para nosotros mismos una novedad, por la cualidad de creatividad que poseemos, entre otros seres humanos.

Dada la originalidad que se da en la acción, en la posibilidad de crear algo nuevo, es también preciso señalar que del ser humano que ejerce la acción cabe esperar lo inesperado, porque es libre de optar lo que hará. Así lo señala Arendt:

“El hecho que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo”<sup>40</sup>

Lo que pone de manifiesto es que el ser humano de acción puede crear lo que menos se espera, puede llegar a plantear cosas que jamás se ha pronosticado de antemano. Por eso Arendt precisa: “(...) con la acción procedemos naturalmente desde el conjunto de circunstancias nuevas creadas por el acontecimiento, esto es, la consideramos como un comienzo”<sup>41</sup>.

Manuel Cruz en la introducción al trabajo de Arendt titulado “*De la historia a la acción*” insiste en la idea de que la acción es una actividad que por sí misma es ilimitada e impredecible en sus consecuencias y resultados<sup>42</sup>; porque como decíamos anteriormente del ser humano que actúa cabe esperar lo no previsto, y una vez actuado no hay marcha atrás.

---

<sup>39</sup> *La condición humana*, p. 203.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>41</sup> *De la historia a la acción*, pp. 41-42.

<sup>42</sup> Cfr. *Ibid.*, pp.18-19.

Frente a esa irreversibilidad, Arendt nos ayuda a reconocer que mediante la facultad de perdonar nos es posible volver a comenzar, sobre todo cuando caemos en la cuenta que nuestro actuar o no actuar repercute en la vida de otros y otras, de forma negativa. Así mismo, frente a la imposibilidad de predecir cual será el resultado de la acción, se encuentra para Arendt la facultad de hacer y mantener las promesas.<sup>43</sup> Y ambas facultades dependen de la pluralidad, de la presencia y actuación de los otros, porque tanto el perdón como la promesa no tienen sentido en solitario.

Finalmente es mediante el discurso y la acción, que cada individuo aparece y se confirma a sí mismo, ambas actividades a pesar de su futilidad crean su propia memoria, por eso es importante recuperar la esfera pública, como espacio propicio para que los seres humanos aparezcan unos frente a otros, junto a otros. Así palabras y actos pueden ser recordados.

## 1.2. LA ESFERA PÚBLICA Y LA PRIVADA

Como señalábamos al empezar este capítulo, en esta segunda parte buscamos plantear las diferencias entre la esfera pública y privada, presentes ya en la antigüedad, y que permitirán replantear la importancia del espacio público, frente al desarrollo y auge de la esfera social, propio de la modernidad.

Nuestra autora retoma y propone dar una mirada a las diferencias que pudieron establecer los griegos entre las esferas pública y privada, porque observa que ya a inicios de la época moderna se ha ido dando una ambigüedad entre ambas esferas que

---

<sup>43</sup> Cfr. *La condición humana*, p. 256.

ha permitido “la completa extinción de la misma diferencia entre las esferas pública y privada, la sumersión de ambas en la esfera social”<sup>44</sup>. Es decir, lo social, la “sociedad”, fue emergiendo por encima del espacio público y privado, como el único espacio donde el ser humano tiene que buscar aparecer y ser reconocido por los otros. En primer lugar, precisaremos cómo en la antigüedad fue posible distinguir nítidamente entre lo público y lo privado para, en un segundo momento, desarrollar cómo surge la esfera social.

Para los griegos se daba una clara diferencia entre la esfera pública y el ámbito de lo privado. Éste es el ámbito de lo doméstico, el ámbito familiar donde los seres humanos viven juntos llevados por las necesidades y exigencias de la vida diaria, con el objetivo de mantenerse vivos y poder mantener la especie y porque necesitan la compañía de los demás. En cambio, la esfera pública, es la *polis*, lugar al que asistían aquellos que ya tenían satisfechas las necesidades al interior de las familias; el espacio de la *polis* era el espacio propio para el ejercicio de la libertad. Así nos lo recuerda:

“La polis se diferenciaba de la familia en que aquella sólo conocía iguales, mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad. Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir ni gobernar ni ser gobernado.”<sup>45</sup>

El ejercicio de la libertad en igualdad de condiciones, era lo que permitía plantear las diferencias entre ambas esferas. En el ámbito familiar no era posible gozar de la libertad porque toda actividad dentro de ella se limitaba a la satisfacción de necesidades, en general; además que en las familias estaban bien diferenciados los roles de cada miembro y, la jerarquía que había entre ellos era espacio de desigualdad. Sólo en la polis era posible el ejercicio de la libertad, ya que, ella les daba la posibilidad de llegar a acuerdos mediante el ejercicio y expresión de la propia palabra; se trataba de la relación

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 43.

de ciudadanos iguales entre sí. Por ello, cobraron mucha importancia el discurso y la acción, siendo considerados coexistentes e indispensables en la vida política.

En tal sentido, la acción política, propia de la esfera pública era realizada con actos y palabras, de modo que “(...)encontrar las palabras oportunas, en el momento oportuno es acción. Sólo la pura violencia es muda (...) ser político, vivir en una polis, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia”<sup>46</sup>. Mediante la acción y el discurso expresado en palabras surge la esfera de los asuntos humanos. Por ello dirá nuestra autora, que en esta concepción clásica la violencia no puede ser considerada propiamente política.

En la época medieval se hace menos evidente esta distinción, porque la esfera doméstica fue absorbiendo todas las actividades de modo que no era necesaria la esfera pública; por eso se explica el papel predominante que ejercieron los señores feudales; además, el concepto de “bien común”, que predominó en esa época, a lo mucho hacía referencia a la existencia de individuos particulares que comparten o tienen algo en común y que sólo pueden conservar su intimidad y atender a su propio negocio si uno de ellos toma sobre sí la tarea de cuidar ese interés común. Con lo cual el ámbito de lo familiar fue creciendo hasta convertirse en una gran organización doméstica, es decir, los feudos con sus respectivos señores feudales.<sup>47</sup>

En el mundo moderno, la esfera de lo privado ha pasado a ser la esfera de la intimidad y las esferas social y política están menos diferenciadas. Ambas esferas “fluyen de manera constante una sobre la otra, como olas de la nunca inactiva corriente del propio

---

<sup>46</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 39-40.

<sup>47</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 46-47.

proceso de la vida”<sup>48</sup>. De modo que los ámbitos de lo privado y lo público son cada vez más difíciles de distinguir, y más aún ahora que se identifica lo social con lo público. Así nos lo evidencia Arendt cuando explica de qué manera lo social va cobrando primacía en la época moderna.

“Mientras que hemos llegado a ser excelentes en la labor que desempeñamos en público, nuestra capacidad para la acción y el discurso ha perdido gran parte de su anterior calidad, ya que el auge de la esfera social los desterró a la esfera de lo íntimo y privado”<sup>49</sup>

El auge de lo social, es el auge de la administración doméstica; es decir, sus actividades, problemas y planes organizativos son los que salen a la luz, a la esfera pública: relación con el mercado; cada vez más necesidades se satisfacen fuera de casa, en la sociedad. Con lo cual no sólo permitió que se borrara la línea fronteriza entre lo público y lo privado sino que, más aún, lo privado en su función de proteger lo íntimo, se ubica en relación opuesta no a la esfera política, sino a la social, con la que sin embargo se halla más próxima y auténticamente relacionado. Además se puede observar que el conjunto de pueblos y comunidades políticas van siendo percibidas a “imagen de una gran familia cuyos asuntos cotidianos han de ser cuidados por una administración doméstica gigantesca y alcance nacional.”<sup>50</sup> Por ello, muchos problemas que antes era posible solucionar en el ámbito familiar, hoy no es posible; las necesidades se han ido generalizando y las respuestas requieren de organismos mucho más amplios cuyas decisiones tienen repercusiones sobre la totalidad de los pueblos, grupos. Las respuestas incluso a la carencia de satisfacciones básicas se han convertido en un tema social.

El Estado moderno, al tratar de responder a las problemáticas sociales, ha desalentado la acción y las posibilidades de ella, porque implementa políticas sociales que están

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>49</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 58-59.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 42.

configuradas por intereses particulares y en función de satisfacer necesidades particulares. Ello permite que la gente se una para resolver dichas problemáticas, llegando a desarrollar procesos puramente instrumentales que no requieren acuerdos y consensos. Rasgos de este modelo de estado moderno, Arendt los encuentra exacerbados en los estados totalitarios, como el del régimen nazi.

Si bien es cierto que lo social cobra cada vez mayor espacio, es importante que pongamos atención a qué se refiere Arendt cuando dice público como diferente de lo social. Lo público, por un lado se refiere a todo lo que aparece en público; entonces todo el mundo puede verlo y oírlo y adquiere la más amplia publicidad posible. Por lo tanto, la apariencia constituye la realidad; la presencia de otros nos asegura la realidad del mundo y de nosotros mismos, de modo que la esfera pública será el espacio que haga posible la aparición de unos y otros. Por otro lado, lo público, remite al propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros, desde las distintas perspectivas en que lo vemos.

Lo privado, antes de la edad moderna, estaba asociado al aspecto oscuro y oculto de la vida; lo privado era entendido (como hemos precisado antes) en contraposición, y de manera complementaria, con lo público. De alguna manera lo público, el ser político significaba alcanzar la más elevada posibilidad de la existencia humana. Sin embargo, poco a poco ser y tener se fueron confundiendo al extremo de que, “carecer de un lugar privado propio significaba dejar de ser humano”<sup>51</sup>. Hoy esa misma vinculación va cobrando sentido, el ser humano está dependiendo mucho más de la capacidad para producir que posee, de modo que muchas veces su actuar se reduce al hacer, al trabajar y producir, porque cuanto uno más produzca es más valorado, cuanto uno está más en

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 71.

concordancia con el sistema será aceptado. De ello se desprende que ser propietario no sólo signifique que uno tiene cubiertas las necesidades, sino, “ser potencialmente una persona libre para trascender la propia vida y entrar en el mundo que todos tenemos en común”<sup>52</sup>.

Pero lo que es más preocupante y, es lo que le preocupa a Arendt, al descubrir cómo le fue posible al estado totalitario nazi establecerse como gobierno, sin que nadie pudiera actuar en medio de la pluralidad, es que nos encontramos ante una sociedad de masas.

En la sociedad moderna así como en la esfera familiar de la antigüedad las posibilidades de acción son casi nulas. La sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a normalizar a sus miembros, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente. En este sentido, se hace pertinente retomar lo que significa el término masa, para Arendt:

“El término masa se aplica sólo cuando nos referimos a personas que, bien por su puro número, bien por indiferencia, o por ambos motivos, no pueden ser integradas en ninguna organización basada en el interés común, en los partidos políticos, en la gobernación municipal o en las organizaciones profesionales y los sindicatos”<sup>53</sup>.

La modernidad planteaba que lo que se conocía como masa era el resultado de la igualdad de condiciones, pero ello no era tan sencillo, pues como dice Arendt: “La característica principal del hombre-masa no es la brutalidad y el atraso, sino su aislamiento y su falta de relaciones sociales normales”<sup>54</sup>. Además, el individualismo favoreció el abandono de sí mismo en la masa y eso fue lo que finalmente facilitó los

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>53</sup> ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*, *Totalitarismo*, T. 3, (tr.), Madrid: Alianza editorial, 1987, p. 498.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 497.

movimientos de masa. Y es que nos encontramos ante una sociedad que cada vez más valora a la persona no por lo que es, sino por lo que hace y es capaz de hacer, por lo que es capaz de producir a todo nivel, lo que menos importa es la opinión de uno; sólo tenemos que remitirnos a cumplir ordenadamente el proceso para lograr alcanzar un fin.

La modernidad, con el triunfo de lo social, nos hace la invitación a vivir de manera particular, de preocuparnos por nosotros mismos, haciéndose evidente la carencia de relación directa con los otros; por eso, estar en el mundo muchas veces traerá la sensación de una soledad profunda. En tal sentido, la sociedad de masas no sólo destruye la esfera pública sino también la privada; quita al hombre no sólo su lugar en el mundo sino también su hogar privado. Si bien es cierto que nos encontramos en este contexto invadido por lo social, la cultura de masas, es bueno detenernos un momento a esclarecer lo que entendemos por acción y que aún en este contexto de masificación es posible apostar por la acción, por la pluralidad, siendo necesario asumir nuestra responsabilidad por lo que hacemos o dejamos de hacer.

## CAPÍTULO 2

### PLURALIDAD COMO “LEY DE LA TIERRA”<sup>55</sup>

En el primer capítulo hemos desarrollado el tema de la pluralidad como condición humana básica para la acción. Para ello hemos presentado las tres actividades que constituyen la vida activa: labor, trabajo y acción, cada una de ellas en relación a su respectiva condición humana, con el objetivo de rescatar la peculiaridad de la acción en relación a su condición humana, la pluralidad. También se ha desarrollado la diferencia que Arendt busca rescatar entre las esferas pública y privada, la misma que desde la modernidad se hace difícil sostener, ya que lo que emerge en medio de ellas es el ámbito de lo social.

Como ya hemos señalado también, la esfera pública- política es el espacio propicio para la acción política, es el espacio oportuno para que el ser humano aparezca ante otros. En este capítulo buscaremos ampliar el concepto de espacio público- político, espacio, mundo donde nos sea posible aparecer ante otros espectadores, en tal sentido abordaremos el tema del mundo como espacio de aparición; en un segundo momento desarrollaremos en qué consiste el ser y aparecer del ser humano; y, finalmente

---

<sup>55</sup> ARENDT, H. *La vida del espíritu*, Carmen Corral (tr.), Barcelona: Paidós, 2002, p. 43.

trataremos el sentido común como constructor de mundo, porque nos interesa comprender qué significa para Arendt cuando dice la pluralidad es la ley de la tierra.

Para ello, por un lado, es preciso que retomemos el hecho de que la tierra no está habitada por un individuo, sino por muchos individuos, lo cual constituye su propia riqueza; por otro lado, tenemos que cada ser vivo posee la inclinación a mostrarse y esa inclinación necesita de un escenario y de compañeros o espectadores que lo puedan observar, y ello hace posible que su aparecer sea percibido.

### 2.1. El mundo como espacio de aparición.

En este párrafo presentaremos el mundo como espacio de aparición para el ser humano. En primer lugar, es importante señalar que para Arendt hay una diferencia clara entre la tierra y el mundo. La tierra correspondería a todo lo ya dado naturalmente, es decir, está constituida por: plantas, seres vivos; en cambio, cuando habla de mundo nos remite a todo lo que “está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre”<sup>56</sup>; es decir, se refiere a todo lo que ha sido y es creado por el ser humano, lo que conocemos como mundo artificial.

Además, el mundo está relacionado: “con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre”<sup>57</sup>; es decir, cuando dos o más seres humanos se reúnen, en medio de ellos también es posible decir que se constituye un mundo, lugar donde será posible que ambos sujetos aparezcan; en tal sentido se convierte en un mundo de aparición y al mismo tiempo, donde les será posible desarrollar la trama de relaciones

<sup>56</sup> *La condición humana*, p. 62, además: Cfr. McCARTHY, Michael, *El pensamiento político de Hannah Arendt*, Lima: CEP, 2000, pp. 69-72.

<sup>57</sup> *La condición humana*, p. 62.

humanas y donde también será posible desarrollar todos los asuntos humanos entre los seres humanos, de modo que, el mundo no sólo está constituido por los objetos artificiales, sino también y eso es lo que busca rescatar Arendt, lo constituyen los seres humanos que actúan.<sup>58</sup>

Como vemos, tanto la tierra como el mundo están ya constituidos por la pluralidad, por la diversidad de seres vivos, objetos; es decir, la presencia de muchos es lo que hace posible que el mundo y la tierra existan, se constituyan. Desde esta perspectiva entonces, podemos afirmar que *la pluralidad es la ley de la tierra*, porque la tierra está constituida por diversos elementos que la naturaleza nos ofrece y la pluralidad se convierte en algo inherente a todo ser que habita en ella.

En segundo lugar, el mundo al ser un espacio que compartimos con otros, es un lugar común en el que es posible que cada uno de los seres aparezca y sea. Por eso llama Arendt a este mundo “el mundo de las apariencias”<sup>59</sup>. Es en este mundo de apariencias, donde los seres aparecen desde el nacimiento y en algún momento desaparecen con la muerte (caso de los seres vivos). Entonces, por un lado, somos del mundo y, por otro, somos apariencias en el mundo por el hecho de llegar y partir, aparecer y desaparecer; y aunque venimos de ninguna parte, llegamos bien equipados para tratar con cualquier cosa que aparezca y para participar en el juego del mundo.<sup>60</sup> Nuestro ser del mundo nos da la posibilidad de crear algo nuevo en él y recrearlo, de entrar en relación con otros seres con los que compartimos ese espacio común.

---

<sup>58</sup> Cfr. *¿Qué es la política?*, pp. 57-58.

<sup>59</sup> *La vida del espíritu*, p. 105.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 53.

Para Arendt el mundo como espacio de aparición cobra realmente sentido y existencia “siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción, y por lo tanto precede a toda formal constitución de la esfera pública y de las varias formas de gobierno”<sup>61</sup>. En tal sentido, para que se constituya el mundo del que habla Arendt, es necesario que a quienes se agrupan les sea posible actuar y expresar su propia palabra; de lo contrario ni es real ni posible, hablar de mundo como espacio de aparición, y mucho menos como espacio público-político, porque mediante el discurso al ser humano le es posible expresar su distinción frente a los otros muchos que actúan con él y mediante la acción se ubica en igualdad de condiciones ante los otros.

Mediante la acción y el discurso a los seres humanos no sólo se les reconoce como seres distintos e iguales en medio de la pluralidad, sino que más aún, el espacio mundo que se constituye en medio es el espacio en el cual surge el poder, ya que como nos dice Arendt: “el poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales”<sup>62</sup>. Es decir, que mediante el desarrollo de las dos actividades el ser humano tiene la posibilidad de actuar en medio de una sociedad que lo que le plantea es la constante repetición mecánica de las actividades. Precisamente eso es lo que Arendt critica de Eichmann, porque se comportó en la medida en que realizó lo que estaba dentro de sus funciones, pero no actuó políticamente porque no fue capaz de expresar su propia palabra (tema que desarrollaremos más adelante), o de irrumpir con el curso esperado de los acontecimientos.

---

<sup>61</sup> *La condición humana*, p. 222.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 223.

Precisamente cuando Arendt habla de poder dice que éste “corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente.”<sup>63</sup> En tal sentido, el mundo como espacio de aparición es el lugar del poder porque se convierte en un espacio donde el ser humano actúa y llega a formular consensos, acuerdos mediante el diálogo y la expresión de la propia palabra, ante muchos otros que se encuentran. Por ello, Arendt sigue diciendo: “El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido.”<sup>64</sup> Si el grupo desaparece, desaparece el poder y por ende el mundo como espacio de aparición, como espacio público-político, ya que, “el poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan”<sup>65</sup>.

Al respecto Arendt nos advierte que allí donde se está perdiendo el poder, es decir, esa capacidad de actuar concertadamente en el espacio de aparición “el dominio de la pura violencia entra en juego”<sup>66</sup>, ya que en muchas ocasiones, esa pérdida lleva y ha llevado a los seres humanos a plantearse la violencia como único medio para mantener el poder, entendido como fuerza, como dominio. En ese contexto donde la violencia desplaza al poder, las opiniones de todos ya no interesarían sino cobrarían importancia los instrumentos que permitirían a la violencia establecerse como único medio de solución. Y como nos dice Arendt: “cada reducción de poder es una abierta invitación a la violencia”<sup>67</sup>.

---

<sup>63</sup> *Crisis de la República*, p. 146.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>65</sup> *La condición humana*, p. 223.

<sup>66</sup> *Crisis de la República*, p. 155.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 186.

En tal sentido, es importante vigilar, cuidar constantemente el mundo como espacio de aparición y como espacio para la acción política, porque de él dependerá que el ejercicio efectivo de la libertad del ser humano sea posible.<sup>68</sup> Además, es importante cuidar ese espacio, porque es allí donde se crea y desarrolla la facultad humana de la acción y, es precisamente allí en el terreno político de los asuntos humanos donde el poder se crea o se ve desplazada por la violencia.

Como estamos viendo, el mundo, la esfera pública- política se caracteriza por el hecho de que permite al ser humano aparecer frente a los otros como ser igual y distinto; así mismo, dentro de este mundo de las apariencias el ser humano cumple dos funciones fundamentales, la de aparecer y la de ser espectador ante el aparecer de otros. En tal sentido, en ocasiones somos sujetos, en especial cuando tenemos la posibilidad de percibir a los otros, de mostrarnos tal como somos y, en otras somos objeto, cuando somos percibidos por los otros.

Por ello, Arendt precisa: “no existe un sujeto que no sea a la vez un objeto, y aparezca como tal ante cualquier otro”<sup>69</sup>; y es que el otro, los otros, son quienes garantizan su existencia. En tal sentido podemos afirmar otra vez con Arendt que la *pluralidad es la ley de la tierra*, porque todo ser vivo necesita de la presencia de los otros que lo reconocen para ser, para existir. Es gracias a la presencia del otro y de los otros que se le otorga una identidad.

Esa identidad, por un lado, tiene que ser clara para nosotros mismos y por otro, también para los otros, de tal modo que podamos aparecer ante ellos tal como somos. Y es que el

---

<sup>68</sup> Cfr. *¿Qué es la política?*, p. 90.

<sup>69</sup> *La vida del espíritu*, p. 44.

carácter mundano de las cosas vivas implica que no existe un sujeto que no sea a la vez un objeto, y aparezca como tal ante cualquier otro, quien garantiza su realidad objetiva. Por lo tanto, son los otros quienes garantizan ese su ser (como veremos en el párrafo siguiente).

Además, todo ser humano que está dotado de sentidos tiene en común la apariencia, como ya hemos señalado anteriormente. Desde que nace cada criatura tiene un mundo que se le aparece, y en el transcurso de su vida ellas mismas son seres que aparecen y que desaparecen, pero lo que permanece de algún modo es el mundo, porque “siempre hubo un mundo antes de su llegada y que siempre habrá un mundo tras su partida.”<sup>70</sup> Si bien es cierto que la acción no tiene permanencia en el tiempo, el mundo creado por la acción humana muchas veces se mantiene a lo largo de la historia, porque el espacio siempre es recreado por la acción conjunta y nueva de los seres humanos que se reúnen para actuar y expresar su palabra.

El mundo de las apariencias, entonces, está habitado por la pluralidad de seres, es decir, por la pluralidad de seres humanos (para el caso de nuestro estudio). Estos seres humanos dentro del mundo cumplen dos funciones el de aparecer y el de ser espectadores ante el aparecer de otros, porque como dice la autora: “Sin espectadores el mundo sería imperfecto”<sup>71</sup>. Finalmente el mundo esta preparado para hacer posible la aparición de los seres vivos; por eso dice que: “Los seres vivos hacen su aparición como actores en un escenario preparado para ellos”<sup>72</sup>; escenario que, como hemos visto anteriormente, ha sido preparado por los mismos seres humanos que actuarán y serán espectadores en él.

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p.155.

Pasaremos entonces a desarrollar la importancia que tiene el que el ser humano sea y aparezca en este mundo de aparición, porque como la autora misma señala: “Todo lo que existe entre una pluralidad de cosas no es simplemente lo que es, en su identidad, sino que es también diferente de las otras cosas; este ser diferente es propio de su misma naturaleza.”<sup>73</sup>

## 2.2. El ser y aparecer del ser humano

Para Arendt: “Todo lo que está vivo, siente una necesidad de aparecer, de introducirse en el mundo de las apariencias desplegándose y exhibiéndose como individuo, en vez de mostrar su ser interno”<sup>74</sup>. A partir de ello podemos afirmar que el aparecer del ser humano en el mundo responde a su naturaleza como ser vivo; esa necesidad de aparecer ante los otros es lo que le permite salir al encuentro del otro, aunque desde esta afirmación pareciera que el aparecer busca ocultar lo que somos realmente. Precisamente eso es lo que quiere poner de manifiesto, que por medio del aparecer del ser humano, algo de su ser interior se explicita cada vez que se introduce en el mundo como espacio de aparición, que es como decíamos anteriormente, espacio donde somos percibidos por otros y podemos percibir a otros.

Además Arendt observa que el argumento que sostenía que las apariencias son cualidades secundarias, ya no tiene vigencia en el contexto moderno, porque se interpretan como condiciones necesarias para los procesos esenciales que se producen en el interior de los organismos vivos y como condiciones necesarias para actuar;

---

<sup>73</sup> *De la historia a la acción*, p. 132

<sup>74</sup> *La vida del espíritu*, p. 53. Portmann (a quien cita Arendt en *La vida del espíritu*) llama necesidad de autoexhibición, como una actividad espontánea; es decir, todo aquello que puede ver desea ser visto, todo aquello que puede oír emite sonido para que le oigan, todo aquello que puede tocar se ofrece para ser tocado.

porque la categoría del aparecer del que goza el ser humano, sólo es posible en relación a otros, porque es ante esos otros que el ser aparece y es percibido; incluso las cosas, animales necesitan de la presencia de otros que los reconozcan como tal, de lo contrario pasarían inadvertidos, no reconocidos, ignorados, olvidados. Porque:

“Aparecer siempre implica parecerle algo a otros, y este parecer cambia según el punto de vista y la perspectiva de los espectadores. En otras palabras, todo objeto que aparece adquiere, en virtud de su propia condición para aparecer, una suerte de disfraz que puede, pero no tiene por qué, ocultarlo o desfigurar. El parecer se corresponde con el hecho de que cada apariencia, a pesar de su identidad, es percibida por una pluralidad de espectadores”<sup>75</sup>

De ello podemos seguir afirmando que el aparecer del ser humano es propio de su condición humana y que su aparecer es reconocido como tal por la presencia de los otros que lo podrán reconocer en el espacio de aparición. Dado que cada espectador percibe al otro desde su propia perspectiva, ello puede permitir que la identidad del ser humano sea reafirmada, siempre y cuando el presupuesto de este espacio de aparición, como decíamos anteriormente, sea el ejercicio de la acción y la palabra; en medio del mundo como espacio de aparición es que el ser humano tiene la posibilidad de ser. Porque como dirá Arendt el ser y el aparecer del ser humano van de la mano, ya que “nuestro ser se ve condicionado por nuestra posibilidad de aparecer, posibilidad que no siempre se ve protegida”<sup>76</sup>

Ese aparecer será posible en medio de un mundo y en medio de él cada individuo tiene la posibilidad de ser. Pero como veremos después en relación al sistema totalitario, en concreto el caso de los campos de concentración del régimen nazi, el mundo que logra configurarse allí no permite que el ser aparezca y sea en su individualidad y distinción.

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp. 45-46.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 46

Nos dice Arendt además “nada de lo que es existe en singular desde el momento en que hace su aparición; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien. No es el Hombre en mayúsculas, sino la totalidad de los hombres los que habitan este planeta”<sup>77</sup>. La presencia de ese alguien denota ya la idea de que el planeta es habitado no sólo por un individuo, sino por varios y esos varios constituyen lo que nuestra autora llama la pluralidad. Por lo tanto, una vez más, *la pluralidad es la ley de la tierra*.

El estar en relación a varios da la posibilidad de ser conocido en diferentes aspectos, porque cada espectador verá al ser humano desde su propia perspectiva y en función a ella tendrá una opinión que plantear y desde la cual cuestionar. Así lo señala la autora. “Aparecer siempre implica parecerle algo a otros, y este aparecer cambia según el punto de vista y la perspectiva de los espectadores”<sup>78</sup>. En este sentido encontramos pertinente que Arendt diga: “El “parecer” se corresponde con el hecho de que cada apariencia, a pesar de su identidad, es percibida por una pluralidad de espectadores”<sup>79</sup>. El hecho de que sea percibido por otros más bien ayuda a fortalecer la identidad del individuo, porque por un lado la fortalece, por otro la cuestiona y eso es lo que le permitirá definirse mejor sobre su identidad, es decir sobre quién es.

Retomando lo que decíamos de las apariencias, éstas poseen dos características fundamentales que se complementan. Por un lado, revelan, hacen que el ser sea; y por otro, hay algo del ser que no se muestra plenamente en cada aparición. Precisamente eso que ocultan va a permitir al ser humano cada vez, respondiendo a su condición de natalidad, volver a mostrarse, recrear su propia identidad, hacer algo nuevo de sí mismo, darse a conocer en muchas ocasiones respondiendo a diferentes circunstancias.

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 46.

El mostrar y aparecer del ser humano dependerá además de la posibilidad que el mismo ser humano se de para aparecer ante otros, es decir que él mismo asuma la responsabilidad del ejercicio de su actuar y sus palabras. En tal sentido, “siempre existe la posibilidad de que lo que aparece puede convertirse en una mera ilusión al desaparecer”<sup>80</sup>, porque al aparecer ante los otros hay aspectos ocultos que la persona no ha podido mostrar, entonces la percepción de esta persona se convierte en ilusión.

Una vez más, el aparecer dependerá de las facultades de percepción que cada individuo posee, y es que nada ni nadie que aparece se manifiesta ante un único espectador capaz de percibirlos bajo todos sus diferentes aspectos, sino que al aparecer en el mundo es la pluralidad propia de la tierra la que lo percibe.

En este mundo de apariencias la realidad se caracteriza sobre todo por estar quieta y mantenerse el tiempo suficiente como para convertirse en un objeto que pueda ser reconocido, percibido, identificado por un sujeto, de modo que el mundo de las apariencias posee la cualidad de estabilidad y permanencia.

Arendt nos recuerda que todo lo que aparece se percibe como un me-parece, y por ello está expuesto al error y la ilusión; es por eso que la apariencia como tal conlleva un indicador previo de sensación de realidad, esa subjetividad del me-parece es posible remediarla por el hecho de que el mismo objeto también aparece ante otros, aunque su modo de aparición sea diferente. De esa sensación de realidad hablaremos en la parte siguiente de este capítulo.

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 61.

Para Arendt, Ser y Apariencia coinciden, se complementan y a ninguno de ellos le sería posible establecerse como tal porque el ser carecería de sentido sin la apariencia, es decir, sin esa posibilidad de ser alguien ante los otros y, la apariencia tampoco se podría desarrollar si no fuera por la presencia de los espectadores que al mismo tiempo son; es decir, criaturas que son capaces de percibir, reconocer y reaccionar frente a lo que no sólo está ahí, sino que aparece ante ellos y tiene significado para su percepción.

En el mismo sentido Arendt plantea que cuando el ser humano se aparece ante los otros en él se inserta una diferencia en medio de su unidad, porque, cuando aparece y es visto por los demás, es uno, de modo que se le puede reconocer, al mismo tiempo, mientras está junto a los otros, es tal como aparece a los demás.

### **2.3. El sentido común como constructor de mundo.**

El sentido común será un aspecto importante para la reflexión política de Arendt. Ella observa que así como a los sentidos de la vista, gusto, olfato, tacto y oído, les corresponde una cualidad concreta y sensorialmente perceptible del mundo, del mismo modo al sentido común le corresponde la sensación de realidad. Esa sensación de realidad será, por un lado, una experiencia particular y, por otro, será compartida con los demás seres que perciban la misma realidad. Como dice nuestra autora: “Aquello que desde Tomás de Aquino se denomina ‘sentido común’, el *sensus communis*, es una suerte de sexto sentido que se necesita para aunar los otros cinco y garantizar que se trata del mismo objeto que veo, toco, degusto, huelo y oigo.”<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p.74.

Este sexto sentido es el que reúne a los otros y les da mayor sentido de realidad. Al sentimiento de realidad que surge de este sentido común, sexto sentido o *sensus communis*, el pensamiento no le puede demostrar ni refutar porque “cuando el pensamiento se retira del mundo de las apariencias, también lo hace de aquello que ofrecen los sentidos y, por tanto, del sentimiento de realidad aportado por el sentido común”<sup>82</sup>. Y precisamente esa incapacidad para percibir la realidad es la que acompañará la experiencia de vida de Eichmann, denotando en él una clara incapacidad para pensar.

Para Arendt este sentido de la realidad está muy ligado a la actividad del conocer, es decir, mediante el sentido de la realidad al ser humano le es posible crear mundo, tener la posibilidad de construir realidad, porque ya la va conociendo y puede ir discerniendo junto con otros qué hacer, de modo que el sentido de realidad se convierte en un medio por el cual los seres humanos construyen mundo.

Hemos señalado que nuestro objetivo es comprender lo que está pasando; partimos del hecho de que en este mundo común todos tenemos nuestro lugar y en el que podemos vivir juntos porque poseemos un sentido capaz de controlar y ajustar nuestros propios datos sensibles a los de otros. El sentido común es el que nos permite entrar en relación con los otros seres humanos, porque:

“(…) dondequiera el sentido común, el sentido político por excelencia, nos falla en nuestra necesidad de comprensión, estamos siempre demasiado dispuestos a aceptar la lógica como su sustituto, dado que también la capacidad de razonamiento lógico es común a todos nosotros. Pero esta capacidad humana común y estrictamente interna, que funciona también con independencia del mundo y de la experiencia, sin ninguna ligazón con lo dado, es incapaz de comprender nada y, abandonada a sí misma, es totalmente estéril”<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p.77.

<sup>83</sup> *De la historia a la acción*, p. 40.

Uno de los peligros a los que estaría más expuesto el ser humano, es al hecho de perder la posibilidad de desarrollar la actividad de pensar; en particular si nos ubicamos en una sociedad de masa; pero perder la capacidad de pensar favorecería también perder el ejercicio de la voluntad y el juicio posterior. Así, la ausencia de pensamiento es un factor poderoso en los asuntos humanos, porque ante la ausencia en algunos o la mayoría de los seres humanos, el poder recae en una o un grupo determinado de personas a las que les será posible establecer su poder y manipular si es necesario en función de sus propios intereses.

Y en este sentido es importante rescatar la idea de que todo pensamiento es fruto de la experiencia, es decir, es posterior, es un re-pensamiento de lo que se ha vivido, se ha percibido con sus sentidos y con su sentido de la realidad. En consecuencia, el sentido de la realidad es el que da contexto al pensamiento de modo que, si no logra esa conexión de su pensamiento con lo que está viviendo le será imposible mirar el pasado y a partir de ello proyectarse al futuro. Por eso es para Arendt fundamental e importante el sentido común, el sentido de la realidad, *sensus communis* para todo ser humano que está en medio de un mundo que lo condiciona a no pensar, a no juzgar, como fue el caso del régimen nazi.

Mirar esto es lo que nos lleva a pensar si esa misma experiencia de no posibilidad de pensar y actuar se da en nuestra sociedad, se ha dado en nuestra historia que ha hecho posible el no reconocimiento de miles de víctimas de la violencia en la década de los 90 en nuestro país. El trabajo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación nos ha mostrado que es importante retomar el pensar como una actividad posterior a la experiencia, que es ella quien la enriquece y quien le da sentido y nos permite a

nosotros mirarnos como parte de un proyecto común en perspectiva de esperanza hacia el futuro.

Como dice nuestra autora, el sentido de la realidad es el único que permanece cuando por la actividad del pensar nos retiramos del mundo de las apariencias y es el que nos permite orientarnos en el mundo, de lo contrario seremos uno más de la masa que “no piensa” “no se detiene a reflexionar” y “no le es posible una mirada de conjunto”. Aunque eso parece imposible, lo que estamos observando día a día es que el sistema nos va invitando una y otra vez a pensar en nosotros mismos perdiendo esa mirada de conjunto. Pero como dirá la misma Arendt “en algún momento y por alguna razón un grupo de gente tiene que haber llegado a pensar en sí mismo en términos de un nosotros.”<sup>84</sup> Es decir, es posible y con ello ya contamos, hay gente que con su mirada de conjunto ha ayudado y sigue ayudando a devolvernos la mirada al otro.

Decíamos anteriormente que el aparecer de los seres vivos sólo es posible ante la presencia de espectadores. Esos espectadores si no están dotados o predispuestos a desarrollar su sentido común, es decir a dejarse cuestionar por la realidad y a partir de ello actuar, no tendrán la capacidad suficiente para percibir la presencia de los que aparecen a su alrededor y mucho menos de convertirse en objetos que puedan ser identificados y reconocidos por los otros. El ejercicio del sentido común se hace posible porque hay un mundo común que compartimos con otros y en el que cada uno tiene su lugar.

---

<sup>84</sup> *La vida del espíritu*, p. 436.

Así como es común a nosotros el sentido común, también lo es el razonamiento lógico pero es importante rescatar el hecho de que el sentido de realidad es el que nos permitirá comprender mejor la realidad en la que vivimos y desde ello recrear el mundo porque: “la actividad de conocer está relacionada con nuestro sentido de la realidad y es una actividad creadora de mundo como lo es la construcción de los edificios”<sup>85</sup>.

Es importante, también, decir que la función del sexto sentido es acomodarnos en el mundo de las apariencias, es decir hacernos sentir como en casa, donde nos sea posible actuar libremente, plantear nuestra propia palabra, plantearnos preguntas y ser críticos frente a la realidad que nos está tocando vivir. Pero ese actuar se ve enriquecido y condicionado por la presencia de otros, quienes moderados por el sentido común, hacen posible el actuar de todos desde su individualidad.

Lo que Arendt observa es precisamente el hecho de que durante el régimen totalitario, los seres humanos no actúan con relación a su sentido común, sino por el contrario responden a las exigencias que les plantea el sistema, tema que desarrollaremos en el capítulo siguiente.

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 81, además: *De la historia a la acción*, p. 40.

### CAPÍTULO 3

#### PLURALIDAD Y ACCIÓN POLÍTICA

En este tercer capítulo, primero, relacionaremos lo que ya se ha trabajado sobre la pluralidad como condición humana básica y la esfera pública como espacio propio para desarrollar la acción, con algunas características del régimen nazi: los campos de concentración, las “organizaciones” propias del sistema (policía secreta), las masas (grupo de personas neutrales y políticamente indiferentes, que jamás se adhieren a un partido y rara vez acuden a votar, es decir, no participan en los asuntos públicos y no tienen responsabilidad en las decisiones políticas). A partir de ello, pondremos de manifiesto cómo estos elementos hicieron posible el gobierno como tiranía y, por lo tanto, no permitieron el desarrollo de la acción; por el contrario la anularon.

En un segundo momento buscaremos explicitar los riesgos que trae consigo la no acción dentro del sistema totalitario; para ello, seguiremos atentamente la presentación que hace Arendt sobre el caso de Eichmann. Nos detendremos en el análisis del personaje Eichmann, en su proceso, en la manera en que ejerce o no su libertad dentro del sistema del régimen totalitario. Y, por último, tematizar las responsabilidades que tenemos todos a la hora de pensar y vivir en un sistema político democrático.

### 3.1. El totalitarismo del régimen nazi

Para presentar las características del régimen nazi básicamente nos remitiremos a la presentación que Arendt hace en su obra *Orígenes del totalitarismo*. A partir de ésta pretendemos plantear en qué consistió el totalitarismo del régimen nazi, qué elementos propios de él fueron los que no hicieron posible la acción dentro del sistema, y es allí donde encontraremos a Eichmann como claro ejemplo y paradigma de un ser que no actuó.

Arendt ve necesario precisar por qué prefiere utilizar el término totalitarismo y no dictadura o tiranía. Para ella, lo propio del totalitarismo es la dominación total y ese tipo de dominación fue la que se desarrolló en Alemania nazi; además, el totalitarismo es la única forma de gobierno donde no es posible la coexistencia de las diferencias; por eso afirma: “... tenemos todas las razones posibles para emplear escasa y prudentemente la palabra totalitario”<sup>86</sup>.

Para lograr la dominación total el régimen totalitario buscó “organizar la pluralidad y diferenciación infinitas de los seres humanos como si la Humanidad fuese justamente un individuo”<sup>87</sup>, es decir, fue organizando una sociedad sin considerar las particularidades de los individuos que la conformaban, no le interesaba reconocer las diferencias que existen en los seres humanos (formas de pensar, patrones culturales, creencias religiosas, etc.) ni rescatar en medio de ello la riqueza que ofrece la presencia de muchos. Lo que importaba era organizar una sociedad que respondiera a un solo

---

<sup>86</sup> ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*, p. 463.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 652.

objetivo, preservar su propia vida y no pensar, ni actuar diferente a lo que el sistema plantea.

Eso permitió al régimen totalitario “fabricar” un tipo de ser humano cuyo único fin era preservar su propia vida y a lo más su propia especie, sin importarle cómo podía llegar a conseguirlo. A ese conjunto de individuos Arendt los denomina: “masa” y éste término se aplica según Arendt:

“... cuando nos referimos a personas que, bien por su puro número, bien por indiferencia, o por ambos motivos, no pueden ser integradas en ninguna organización basada en el interés común, en los partidos políticos, en la gobernación municipal o en las organizaciones profesionales y los sindicatos”<sup>88</sup>

El hombre-masa entonces, se caracteriza “por su aislamiento y su falta de relaciones sociales normales”<sup>89</sup>; no se podrá encontrar en él ninguna preocupación por el otro, dado que no tiene conciencia de que lo que le mantiene unido a otros es un interés común. En tal sentido, los movimientos totalitarios se caracterizaron por ser “organizaciones de masas de individuos atomizados y aislados”<sup>90</sup>. Individuos que ante los asuntos políticos se muestran neutrales, por lo tanto, no participan en ellos y no tienen responsabilidad en las decisiones políticas. Lo único que se les pide y permite desarrollar es la lealtad total, irrestringida, incondicional e inalterable de cada miembro individualmente dentro del régimen totalitario.

Para lograr la dominación total, el régimen nazi además, utilizó la administración del Estado, estableciendo a la “Policía Secreta como ejecutora y guardiana de su experimento doméstico de constante transformación de la realidad en ficción, y, finalmente erige los campos de concentración como laboratorios especiales para realizar

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 489.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 497.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 505.

su experiencia de dominación total”<sup>91</sup>. Entonces, por un lado, tenemos que el régimen totalitario transforma la realidad en ficción, y, por otro, la existencia de los campos de concentración fueron un elemento y medio importante para la dominación total, como veremos más adelante.

El mundo ficticio que construye el régimen totalitario responde a la necesidad de lograr la dominación total de las personas. Esa ficción buscó en primer lugar aislar a las masas del mundo real, lo cual no fue tan difícil porque el hombre-masa buscaba escapar de la realidad, de modo que se queda sin ningún tipo de relaciones que le permitan fortalecer lazos sociales como: familia, amigos, etc, sino que se limitan al espacio del movimiento, del sistema como única posibilidad de relación, por parte de los que pertenecen al mismo movimiento. Y del mismo modo, las personas perseguidas por el régimen estarán desprovistas de todo tipo de relación en el espacio de los campos de concentración.

La propaganda nazi fue un elemento fundamental para crear ese mundo ficticio. Ésta estaba conformada básicamente por: clichés, frases hechas, adhesiones a lo convencional, códigos estandarizados de conducta y de expresión, cuya función principal era proteger a los individuos de la realidad. Así mismo, por medio de la propaganda, fue posible crear la ficción de una historia de conspiración mundial judía, de modo que, el tema judío pasó a ser el centro de la propaganda y el antisemitismo, más que un tema de opinión, se convirtió en un principio de autodefinición para las personas. Así mismo la propaganda buscó la organización de ese mundo ficticio.

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 593.

El estado totalitario al ser una organización de masas de individuos atomizados y aislados, exige de sus miembros una lealtad total, irrestringida, incondicional e inalterable. Una característica importante de esa fidelidad, es el hecho de que ella se encuentre desprovista de todo contenido concreto, es decir, no es fidelidad a una determinada persona sino a las órdenes del líder.

Otra característica importante del régimen totalitario fue la multiplicación de los organismos del sistema, es decir, se duplicaron los servicios secretos, los representantes en cada lugar, de modo que nadie tenía seguro incluso su puesto dentro del sistema. Esta multiplicación trajo consigo la destrucción de todo sentido de responsabilidad y competencia.<sup>92</sup>

Otro medio esencial de dominación total fueron los campos de concentración.

“Los campos son concebidos no sólo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos, sino también para servir a los fantásticos experimentos de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, a la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar a la personalidad humana en una simple cosa”<sup>93</sup>

El sistema totalitario respondiendo a su objetivo de dominación total se plantea “matar” al ser humano a tres niveles y eso fue posible dentro de los campos de concentración. El primero consiste en “matar en el hombre a la persona jurídica”<sup>94</sup>, es decir poner al ser humano fuera de la protección de la ley, con lo cual lo desnacionalizan (deja de ser ciudadano), lo obligan a refugiarse en la ilegalidad, quedando de esa manera a expensas de la arbitrariedad y desprovistos de toda protección.

---

<sup>92</sup> Cfr. *Ibid.* p. 614.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 653.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 665.

El segundo consiste en “el asesinato de la persona moral en el hombre”.<sup>95</sup> En este nivel, la solidaridad humana es corrompida, la ausencia de testigos, el dolor y el recuerdo están prohibidos para los familiares de las víctimas. Mediante los campos de concentración la muerte se volvió anónima. En este nivel, ya se plantea la pregunta de cómo poder decidir, si la alternativa se plantea entre el homicidio y el homicidio.

Y finalmente, la última muerte es “a nivel de la diferenciación del individuo, de su identidad única”<sup>96</sup>, para ello utilizaron diversos métodos para tratar con singularidad, es decir de manera particular y codificable. Eran transportados desnudos en un vagón de ganado, prácticamente soldados entre sí y trasladados durante días y días de una a otra parte del país. Dentro de los campos de concentración: el rasurado de la cabeza, la grotesca indumentaria del campo y las torturas; buscaban manipular el cuerpo humano de tal manera que sea destruida inexorablemente la persona humana.

Los campos de concentración y el mismo sistema del régimen totalitario que se plantea comprender Arendt, buscaron destruir la individualidad, a todo nivel; lo que además propició el desarrollo de la sociedad de masas. En su conjunto destruyeron la espontaneidad, el poder del hombre para comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos, algo que no puede ser explicado sobre la base de reacciones al medio ambiente y a los acontecimientos. Todo esto fue posible porque lo que busca el totalitarismo es que los hombres sean superfluos, de modo que todo lo que distingue a un hombre de otro, resulta intolerable.

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 670.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 672.

En este sentido, el espacio en el que se desarrolló el totalitarismo no constituyó el espacio público propicio para la acción política, y mucho menos los campos de concentración. En consecuencia, tampoco fue un espacio para el ejercicio de la libertad porque como señala Arendt:

“La libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política. Sin ella la vida política como tal no tendría sentido. La *raison d'être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción”<sup>97</sup>

Es decir, como dentro del sistema totalitario no es posible la acción, el espacio que se da en medio de él no es un espacio político y la libertad se encontró coactada.

Como veíamos anteriormente, lo social emerge sobre lo público y privado de modo que, la libertad pertenece a lo social y la fuerza o violencia pasa a ser monopolio del gobierno. Y fuerza y violencia no son mecanismos que ayuden a fortalecer un espacio público político, sino que más bien lo destruyen. En este mismo sentido, Arendt señala que el establecimiento del totalitarismo como sistema ha roto todas nuestras tradiciones, nuestras categorías de pensamiento político y lo que es más crítico, nuestra capacidad de emitir un juicio moral.<sup>98</sup>

Además, dentro del sistema totalitario al no ser posible el debate, el llegar a consensos, se practicó más la autoridad y la coacción lo cual no permitió una vez más que cada individuo sea tratado con un ciudadano libre, sino más bien como una pieza más dentro del sistema. En este contexto presentaremos el personaje de Eichmann, quien se acomodó y vivió de acuerdo a los requerimientos que el sistema le planteaba; y a partir de ello explicitar los riesgos que trae consigo cuando no es posible la acción.

---

<sup>97</sup> ARENDT, *Entre el pasado y el futuro*, p. 158.

<sup>98</sup> Cfr. ARENDT, *De la historia a la acción*, pp. 31-32.

### 3.2. Riesgos de la no acción: El caso de Eichmann

La vida activa, decíamos, implica la posibilidad de la acción y en realidad, en la vida cotidiana es lo que más descuidamos, la no protesta de la mayoría, la aceptación silenciosa de la violencia que acarrea ya un grado de responsabilidad y esa responsabilidad es la que estamos llamados todos a ejercer. Pero no solamente es la aceptación de la violencia, sino peor aún es la falta de memoria que parece ser el común denominador de la vida. En ese sentido el haber tenido una Comisión de la Verdad y Reconciliación en nuestro país es una posibilidad de ver nuestra historia para conocerla y para ver qué podemos hacer.

Arendt también quería comprender el pasado como mucho de los comisionados, para recrearlo; así lo afirma McCarthy, “ella fue una juez independiente y sin temor de los seres humanos, de sus acciones y de sus fracasos en la acción”<sup>99</sup>. Es verdad, fue juez de los seres humanos y también supo hacerlo con su propia cultura, con la actitud de sus propios paisanos ante la Solución Final a la que estaban destinados, y con la actitud misma de los ejecutores. El juicio de Eichmann en Jerusalén da cuenta de ello.

La descripción que plantea Arendt nos recuerda cómo el mal por un lado está propenso a la banalidad y nos plantea preguntarnos cuánto de Eichmann hay en cada uno de nosotros. Vamos entonces a ver quién es este hombre, qué es lo que el mismo decía de sí, cómo el mal radical se convierte en mal banal y por último el problema de la responsabilidad.

---

<sup>99</sup> McCARTHY, *El pensamiento político de Hannah Arendt*, p. 48.

### 3.2.1. Conciencia de sí mismo: Eichmann como persona.

Eichmann fue un hombre fruto del sistema ya que: “... no tenía ni la más mínima dificultad en aceptar un conjunto enteramente distinto de reglas. Sabía que lo que antes consideraba su deber, ahora era definido como un crimen, y aceptó este nuevo código de juicio como si no fuera más que otra regla de lenguaje distinta”<sup>100</sup>.

En tal sentido, Eichmann se consideraba a sí mismo como un hombre que dice la verdad y eso resulta cuestionable, porque su propia trayectoria da cuenta de que fue un hombre que se las ingenió para ocultar sus fracasos, responsabilizando a otros de lo que le pasaba; así Arendt nos dice: “Eichmann mintió a lo largo de su vida, acerca de sus desdichas estudiantiles, alegando la más honorable razón de las desdichas económicas de su padre”<sup>101</sup>; mintió en diferentes circunstancias como por ejemplo: nunca fue un estudiante aplicado, tampoco había nacido en Palestina, ni hablaba el hebreo, ni el yiddish, ni había sido despedido de su empleo de vendedor de la Vacuum Oil Company, en Austria, por ser miembro del partido Nacionalsocialista. Todo eso ayuda a corroborar que mentir fue siempre uno de los principales vicios de Eichmann.

Arendt considera que durante el juicio Eichmann causó la impresión de ser un típico individuo de la clase media baja y esta impresión quedó reforzada por cuanto escribió y dijo durante su permanencia en prisión. Eichmann debía ser considerado como un “déclassé”, nacido en una familia del más sólido sector de la clase media, que buscaba ascender dentro de la sociedad.

---

<sup>100</sup> ARENDT, *De la historia a la acción*, p. 109.

<sup>101</sup> ARENDT, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Carlos Ribalta (tr.), España: Lumen, 1999, p. 49.

Durante todo el proceso Eichmann se considera a sí mismo como un hombre cumplidor de su misión; más que culpable por lo que hizo, se sentía un hombre que había dado todo de sí para realizar a plenitud su trabajo. Así mismo se consideró un hombre no comprendido en el juicio. Al final del juicio, insistió una y otra vez que “Él jamás odió a los judíos, y nunca deseó la muerte de un ser humano”<sup>102</sup>, pero como en todo lo que compartía se sentía no entendido, nadie creía en sus palabras, más aún se sentía defraudado.

Y como decíamos anteriormente, él no se consideraba culpable en el sentido de que el tomara las decisiones, sino que más bien su culpa provenía de la obediencia, y la obediencia era una virtud hartamente alabada. En tal sentido él se sentía engañado por los dirigentes, por que habían abusado de su bondad y buena voluntad, dado que no formaba parte del reducido círculo directivo, él era una víctima, y únicamente los dirigentes merecían el castigo. Eichmann dijo: “No soy el monstruo en que pretendéis transformarme (...) soy la víctima de un engaño”<sup>103</sup>.

Durante el juicio muchos presumieron que Eichmann en su calidad de acusado, como toda persona normal, tuvo que tener conciencia de la naturaleza criminal de sus actos, y Eichmann era normal, en cuanto, no constituía una excepción en el régimen nazi<sup>104</sup>; es decir, él dentro del sistema nazi actuó de acuerdo a las leyes que lo regían. Según Arendt, Eichmann no era un monstruo, sino una persona que dado que fue fiel a su movimiento llegó a cometer los crímenes que cometió, lo cual no le resta responsabilidad frente a sus actos. Finalmente Arendt estará de acuerdo en que lo

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 375.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 375.

<sup>104</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 47.

juzguen y lo condenen, porque ello no justifica los crímenes cometidos. Por lo tanto se merecía la sanción.

Si bien es cierto que se sentía engañado, es también cierto que aunque se dio cuenta no reaccionó, sino que optó por ser parte del sistema. Al inicio es verdad él mismo no entendía las órdenes que recibía; después era evidente que él sabía todo lo que pasaba o le era posible imaginárselo, pero su sentido de la realidad (lo que Arendt llama, el sexto sentido) fue anulado por el propio sistema, y en tal sentido el se comportó como el sistema, la sociedad, esperaba que se comportara, no pensó, no juzgó, sólo, como él mismo señala, se convirtió en un fiel cumplidor de la ley.

Así mismo se consideraba una persona humana, que se conmovía por lo que veía, que en algunas ocasiones actuó pero en otras su obligación estaba por encima de todo sentimiento. Así cuando manifiesta que “nunca se me había ocurrido la posibilidad de ... esta solución violenta(...) perdí la alegría en el trabajo, toda mi iniciativa, todo mi interés, para decirlo en palabras vulgares, me sentí hundido”<sup>105</sup>. Todas estas expresiones que se encuentran pronunciadas una y otra vez durante el juicio, no justifican, ni le resta el grado de responsabilidad de su comportamiento.

En Jerusalén, Eichmann acusó a quienes ostentaban el poder de haber abusado de su obediencia. “El súbdito de un buen gobierno es un afortunado, el de un mal gobierno es desafortunado. Yo no tuve suerte”<sup>106</sup>. Así se consideraba Eichmann como un desafortunado dentro de un mal gobierno, por lo tanto desde su punto de vista no era su responsabilidad lo que había pasado, todo respondía a las exigencias del sistema.

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 264.

La facilidad con la que pretendía cambiar la realidad o lo que pasaba a su alrededor, respondía también a una característica general del ambiente en el que se encontraba. Un contexto en el que se había creado incluso un lenguaje propio (la utilización de clichés). Eichmann en ese contexto se sentía bien siendo parte de él; así, en muchas ocasiones aseguró que sus tareas de organización, coordinación de evacuaciones y deportaciones llevadas a cabo por su oficina, habían, en realidad ayudado a sus víctimas, por cuanto les había facilitado ir al encuentro con su destino. Hacer las cosas lo mas ordenadamente posible parece haber sido su objetivo. Lo que cabe preguntarse es ¿cuánto de libertad podemos encontrar en su conducta, se sentía realmente libre y por tanto responsable de la muerte de miles de personas?.

Otro aspecto que es necesario recordar en la personalidad de Eichmann, es la necesidad de ser reconocido, de aparecer ante los otros que constituyen una clase social superior y por las masas, como autoridad. Respondiendo a ese deseo de aparecer en la sociedad, es que él mismo permite que lo capturen en Argentina porque, como afirma, estaba cansado de su anonimato, porque fue conmovido por el sentimiento de culpabilidad de los jóvenes alemanes y porque prefería ser juzgado en Israel donde tendría un juicio objetivo.

Cualquier cosa que hacía, lo hacía en su condición de ciudadano fiel cumplidor de la ley. Tal como dijo, él cumplía con su deber; no sólo obedecía órdenes, sino que también obedecía la ley. Y más aún él tenía su propia interpretación del imperativo categórico de Kant: compórtate como si el principio de tus actos fuese el mismo que el de los actos del legislador o el de la ley común. O según el imperativo categórico del Tercer Reich: compórtate de tal manera, que si el Führer te viera aprobara tus actos. Pero a diferencia

de Kant, en quien el empleo práctico del deber estaba en la razón práctica, en Eichmann era la voluntad del Führer; para Eichmann él siguió “verdaderamente” los preceptos kantianos: una ley era una ley, y no cabían excepciones.<sup>107</sup>

### 3.2.2. La banalidad del mal

El mal, en el Tercer Reich, había perdido aquella característica por la que generalmente se le distingue, es decir, la característica de constituir una tentación. Muchos alemanes y muchos nazis, probablemente la inmensa mayoría, tuvieron la tentación de no matar, de no robar, de no permitir que sus semejantes fueran enviados al exterminio, de no convertirse en cómplices de estos crímenes, al beneficiarse con ellos. Pero, es como si hubiesen aprendido a resistir tal tentación, sea cual fuere la situación el hecho es que aprendieron a resistir y a ver y realizar el mal como algo natural en su contexto.<sup>108</sup>

Eichmann no fue atormentado por problemas de conciencia. Sus pensamientos quedaron totalmente absorbidos por la formidable tarea de organización y administración que tenía que desarrollar en medio, no sólo de las circunstancias propias de la guerra, sino también de innumerables intrigas y luchas por problemas de esferas de competencia de las diversas oficinas del Estado y del partido que dedicaban sus esfuerzos a la solución del problema judío. Lo que para Eichmann constituía un trabajo, una rutina cotidiana, con sus buenos y malos momentos, para los judíos representaba el fin del mundo y de sus vidas.<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> Cfr., *Ibid.*, pp. 205-208.

<sup>108</sup> Cfr., *Ibid.*, p. 227.

<sup>109</sup> Cfr., *Ibid.*, pp. 46-47.

Arendt habla sobre la banalidad del mal a un nivel estrictamente objetivo, limitándose a señalar un fenómeno que, durante el juicio a Eichmann, resultó evidente. La mirada que plantea de este personaje, nos invita a pensar en la realidad en general y en cuánto de irreflexión se encuentra en el día a día.

“Lo que me impresionó del acusado era su manifiesta superficialidad, que no permitía remontar el mal incuestionable que regía sus actos hasta los niveles más profundos de sus raíces o motivos. Los actos fueron monstruosos, pero el agente- al menos el responsable que estaba siendo juzgado en aquel momento- era totalmente corriente, común, ni demoníaco ni monstruoso”<sup>110</sup>

Para Arendt, Eichmann no era un estúpido. Solamente la pura y simple irreflexión fue lo que lo predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo. Y es que si resulta hasta “cómica” la figura de Eichmann, lo que no se le puede atribuir es maldad o diabólica profundidad. El mal se vuelve tan “natural” y “normal”, que deja de sorprendernos. Como una buena metáfora que causa sorpresa, admiración en cuanto es pronunciada, pero en cuanto una la va utilizando más deja de sorprendernos y actuamos ante ella con la mayor naturalidad o indiferencia posible, porque ha pasado simplemente al ámbito cotidiano; y eso parece haber pasado en el caso de Eichmann.<sup>111</sup>

Era un hombre a quien no podemos considerar un monstruo, sino un hombre completamente banal, incapaz de pensar por sí mismo. Banalidad que está ligada a la incapacidad de vivir esa pluralidad descrita como la condición humana básica que nos remite a la acción como nuevo comienzo, como natalidad.<sup>112</sup>

Una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén es, como nos dice Arendt, el darnos cuenta que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más

---

<sup>110</sup> *La vida del espíritu*, p. 30.

<sup>111</sup> Cfr., *Eichmann en Jerusalén*, p. 434.

<sup>112</sup> Cfr., *Ibid.*, p. 30-31.

daño que todos los malos instintos inherentes a la persona humana; por eso una vez más señala Arendt, en su último libro: “no era estupidez, sino incapacidad para pensar”<sup>113</sup>.

### 3.2.3. El problema de la responsabilidad

Cómo hablar de responsabilidad en el caso de Eichmann, si el mismo sistema otorgaba toda la responsabilidad al jefe de la organización. Así lo señala Arendt en su primera obra, *Orígenes del totalitarismo* (no olvidar que en este texto Arendt habla todavía del mal radical): “el jefe... reivindica la responsabilidad personal por cada acción, hecho o entuerto, obra de cualquier miembro o funcionario en su capacidad oficial”<sup>114</sup>; además “esta responsabilidad por todo lo que hace el movimiento y esa identificación total con cada uno de sus funcionarios tienen la muy práctica consecuencia de que nadie llega a tener experiencia de una situación en la que es responsable de sus propias acciones o pueda explicar las razones de éstas”<sup>115</sup>. Es en este contexto que analizaremos los riesgos de la no acción en el caso concreto de Eichmann.

Según Arendt, Eichmann no sólo había actuado consciente y voluntariamente, lo cual él no negó, sino impulsado por motivos innobles, y con pleno conocimiento de la naturaleza criminal de sus actos. En cuanto a los motivos innobles, Eichmann tenía la plena certeza de que él no era lo que se llama un canalla en lo profundo de su corazón; y en cuanto al problema de conciencia, Eichmann recordaba perfectamente que hubiera llevado un peso en ella en el caso de que no hubiese cumplido las órdenes de enviar a la muerte a millones de hombres, mujeres y niños, con la mayor diligencia y meticulosidad.

---

<sup>113</sup> *La vida del espíritu*, p. 30.

<sup>114</sup> ARENDT, H. *Los orígenes del totalitarismo*, p. 570.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 571.

Por todo lo descrito en el libro nos encontramos ante un hombre que conocía lo suficiente como para estar bien enterado de lo que estaba pasando, y aunque él no pertenecía a las altas esferas, fue uno de los primeros en enterarse de las intenciones de Hitler. Incluso él reconoció que hubiera podido apartarse del cumplimiento de su función, tal como otros habían hecho, pero ese comportamiento no era digno de alguien que había optado por pertenecer a ese sistema. Por eso se dice que es libre porque eligió ser parte del sistema, entregarse de lleno a él. Es importante retomar aquí el concepto de sociedad como familia orgánica a la cual no es posible traicionar, no hay acción diferenciada del comportamiento.

No cabe siquiera discutir que Eichmann hizo cuanto estuvo en su mano para que la Solución Final fuera verdaderamente final o definitiva. Tan sólo cabe preguntarnos si ello fue así en virtud de su fanatismo, de su odio sin límites hacia los judíos, o si mintió ante la policía y juró en falso ante el tribunal de Jerusalén, cuando afirmó que siempre se habían limitado a cumplir órdenes.

En Jerusalén, al tener Eichmann las pruebas documentales de su extraordinaria lealtad a Hitler y a sus órdenes, intentó en diversas ocasiones explicar que en el Tercer Reich las palabras del Führer tenían fuerza de ley. La distinción entre una orden y la palabra del Führer radicaba en que la validez de esta última no quedaba limitada en el tiempo y el espacio, lo cual es la característica más destacada de la primera. La orden de Hitler, a diferencia de las órdenes corrientes, recibió el tratamiento propio de una ley.

- Él solamente era culpable de ayudar y tolerar la comisión de los delitos, que él nunca cometió en acto.

- Por eso asesoró, aconsejó a otros para que cometieran el acto criminal que cometieron.
- En actos cometidos en masa el grado de responsabilidad aumenta a medida que nos alejamos del hombre que sostiene en sus manos el instrumento fatal.<sup>116</sup>

De este modo, en Eichmann su no cuestionamiento al sistema (que en cierto sentido no estaba de acuerdo en algunas decisiones que le tocaba llevar a cabo, pero nunca lo enfrentó) lleva a fortalecer el sistema y sintiéndose más que culpable por lo sucedido, se siente bien porque ha podido cumplir con su deber. En ese sentido otro aspecto que llama la atención es el hecho de cómo él se siente como Poncio Pilato; ya que ante él, los que pudieron hacer algo para detener aquello no lo hicieron; entonces Eichmann justificaba, comprendía su propio actuar en relación a los superiores, personas que para él tenían más autoridad que él, y como él no hicieron nada ni siquiera cuestionar lo que se hacía.

Se hablaba de un problema político, de decisiones políticas para llegar a la Solución Final; qué tuvo que ver en eso Eichmann, fue el gran cuestionamiento del juicio. Y aunque fue castigado con la muerte por todo lo sucedido, es interesante vincularlo con el aparato conceptual que desarrolla Arendt en su obra la *Condición Humana*.

En primer lugar cuando habla de la distinción de espacios entre lo privado y público (político). Al parecer se había fortalecido el espacio social, entendiendo que las decisiones, la búsqueda de la solución al gran problema judío era político. Pero en ese sentido Eichmann nunca participó, tan sólo se limitó a cumplir órdenes, a ejercer el

---

<sup>116</sup> Cfr., *Eichmann en Jerusalén*, p. 205.

papel para el que había sido encargado, y como él mismo dirá, trataba de hacerlo lo mejor posible y por ello se sentía bien y más aún si gente de la sociedad alemana que para él tenía la posibilidad de reaccionar, como pastores, líderes judíos, etc. no lo hizo. Pues eso lo dejaba tranquilo, ante los remordimientos que pudiera sentir.

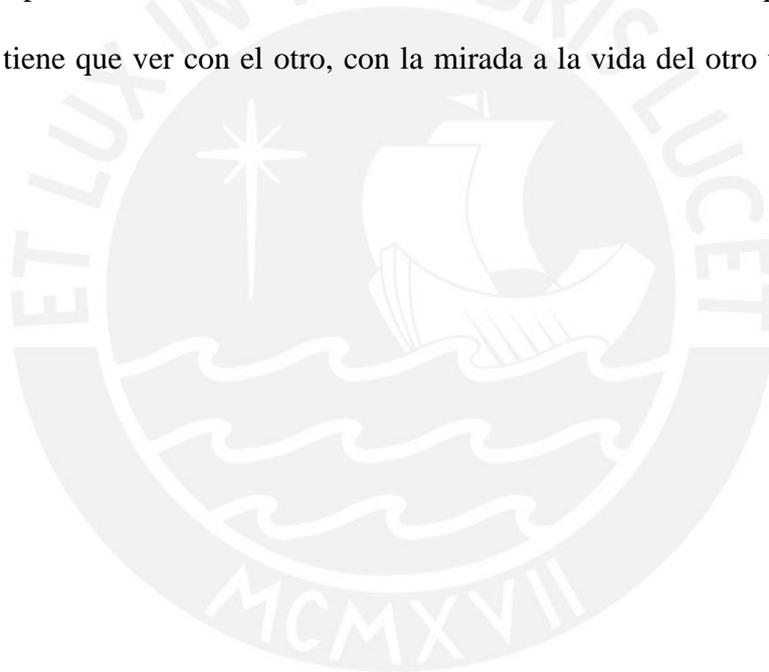
Y en ese mismo sentido es sugerente que la acción sea entendida como referida al mundo de la pluralidad, como la disposición para discernir en espacios públicos, para llegar a un acuerdo, respetando las diferencias. Este aspecto o espacio de la acción, no se dio en los campos de concentración, es más fue imposible. Menos en el caso de Eichmann, cuya conducta se limita a un cumplir mecánico de su papel en función de un objetivo y claro que lo tenía, él buscaba el ascenso, el reconocimiento, y esto puede responder a lo que él creía su función en la sociedad.

De tal modo se hace pertinente cuestionar si realmente él se sentía ciudadano, responsable de lo que hacía en relación a la vida de los judíos. Y no es más bien una racionalidad de medios a fines, donde no importa cuáles sean los medios hay que aplicarlos con tal de cumplir el objetivo.

Dos cosas más a resaltar en el personaje de Eichmann; una está ligada a su propia personalidad, vinculada a su baja autoestima, ya que está en una constante búsqueda de hacer las cosas sin equivocarse, hacerlas bien, utilizar todos los medios para ser un fiel cumplidor de lo que se le asigna y de ese modo ser reconocido, aparecer en el mundo político, en lo público. Y en contraposición a ello el tener que renunciar a ser libre en su acción, cuestionando, dando su opinión, y a la vez surge la pregunta si un sistema

totalitario permite que eso suceda. Y eso la historia nos lo ha demostrado es como un rasgo esencial de su ser mismo.

El estado totalitario es el que coacta la libertad humana y por ende la responsabilidad. El ser humano es una máquina que está programada para hacer ésto o aquéllo, pero la paradoja es que es una máquina que siente y piensa y que, sin embargo, tiene que renunciar a ello porque o le conviene o no se da cuenta. En un estado totalitario, es obvio que no es posible sentir responsabilidad; sino a lo sumo que uno está con o sin el sistema. La responsabilidad en tal sentido se limita al ámbito del cumplimiento; y se pierde la que tiene que ver con el otro, con la mirada a la vida del otro tan igual como uno es.



## REFLEXIONES FINALES

Arendt en sus diferentes obras pone en evidencia su preocupación por lo que pasó, por lo que está pasando y a partir de ello intenta llamar la atención sobre aquello que deberíamos considerar a la hora de hacer política. La pluralidad y la acción, representan la condición humana y la actividad humana propias para el desarrollo de su pensamiento político.

A partir del análisis de algunas de las obras importantes de Arendt planteamos las siguientes reflexiones finales:

1. La pluralidad es la condición humana básica a la que responde la actividad de la acción política y el discurso. Por medio de la acción tanto hombres y mujeres nos hacemos iguales y por el discurso y la posibilidad de recrear lo que ya está realizado, nos hacemos distintos en relación a otros.
2. La pluralidad como ley de la tierra nos hace caer en la cuenta de que vivimos en un mundo habitado por otros y otras y que eso es propio del mundo humano que todos constituimos. Entender la pluralidad como ley de la tierra, nos permite entrar en el tema de la necesidad del reconocimiento ante el ser y el aparecer del ser humano.

3. La pluralidad permite y hace posible que el ser humano se realice como tal y sea reconocido por otros como alguien que piensa, actúa y con el que es posible pensar un proyecto en común.
4. Para pensar y desarrollar ese proyecto común es fundamental e importante el sentido común, el sentido de la realidad que todo ser humano posee, ya que este está muy ligado a la actividad del conocer y por eso le es posible al ser humano crear mundo, recrear la historia a partir del diálogo con otros en medio de la pluralidad.
5. En el totalitarismo nazi los campos de concentración y todo el sistema propiciaron un clima donde la acción no era posible, entendiendo la acción como la capacidad de deliberar, de poder cuestionar, de expresar la opinión propia y de actuar concertadamente. Fue el claro ejemplo de una sociedad de masa que ya se anunciaba en la modernidad.
6. Si bien es cierto que Eichmann pudo actuar de otra manera, él no lo hizo, como se ha visto y no es porque no sabía, sino por aquella irreflexión, por esa ausencia de pensamiento a la que estaba sometido. Y es que pensar en ello nos remite e invita a fijarnos en nuestra propia realidad. El decir cuánto de Eichmann está en nosotros resulta cuestionador porque si vemos lo que pasa, nos damos cuenta que en muchas cosas preferimos pasar, aceptar, no cuestionar, para no crear problemas. Es verdad, puede haber razones justificadas para no hacerlo, y es así que entendemos a gente como nosotros que directa o indirectamente fue y es víctima de la violencia en nuestro país. En su momento el impulso de vida, de

cuidado por los que están cerca, es más fuerte que cualquier otra actitud en quienes son víctimas, pero después de muchos años existe todavía gente que simplemente no quiere asumir la realidad, ni comprometerse con ella.

7. Y es preciso preguntarnos cuánto seguimos con nuestra actitud justificando un sistema que no apuesta precisamente por la vida de todos, sino por el bien “común” de unos pocos. Creemos que si en un momento fue pertinente callar para unos, es hora para esos mismos vincular más la acción con el discurso. Y esto no sólo es exigencia para los que vivieron la violencia, sino para todos quienes teniendo las posibilidades simplemente no hacen nada para que las cosas cambien y eso nos remite a preguntarnos si realmente estamos preparados para asumir nuestra responsabilidad política como país, como personas a quienes no se nos acaba el ejercicio de nuestra ciudadanía con el acto de emitir un voto. Vigilancia, participación, capacidad de diálogo son actitudes urgentes que reclama de cada uno de nosotros nuestro país, donde la pluralidad es condición básica y es ley de la tierra porque las diferencias son evidentes y porque nos reconocemos una cultura de mucha riqueza.
8. Ese fue el reclamo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación; ser libre también significa ser responsable, para que los riesgos de la no acción no vayan encontrando un espacio propicio para desarrollarse en medio de nuestras vidas como algo normal.

## BIBLIOGRAFÍA

### ARENDDT, Hannah

- 1970 *Sobre la violencia*, Cuadernos de Joaquín Mortiz: México. También
- 1971 *The origins of totalitarianism*, 2ª edición, New York: Meridian Books.
- 1973 *Crisis de la República*, Guillermo Solana(tr.), Madrid: Taurus ediciones.
- 1974 *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- 1987 *Los orígenes del totalitarismo, Totalitarismo*, T.III, Guillermo Solana(tr.), 2ª edición, Madrid: Alianza editorial.
- 1987 *Los orígenes del totalitarismo, Antisemitismo*, T.I, Guillermo Solana(tr.), 2ª edición, Madrid: Alianza Editorial.
- 1988 *Sobre la revolución*, Pedro Bravo(tr.), Madrid: Alianza Editorial.
- 1995 *De la historia a la acción*, Fina Birulés(tr.), Barcelona: Paidós.
- 1996 *La Condición Humana*, Ramón Gil Novales(tr.), Barcelona: Paidós.

- 1996 *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Ana Poljak(tr.), Barcelona: Ediciones Península.
- 1997 *¿Qué es la política?*, Rosa Sala Carbó(tr.), 1ª edición, Barcelona: Paidós.
- 1999 *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Carlos Ribalta(tr.), 2ª edición, Barcelona: Lumen.
- 2002 *La vida del espíritu*, Barcelona: Paidós.
- 2002 *Tiempos presentes*, Barcelona: Gedisa.
- ARENDRT, H. Y MCCARTHY, M.**  
1998 *Entre amigas: correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*, Barcelona: Lumen.
- ARISTÓTELES**  
1968 *La política*, Madrid: Instituto de investigaciones políticas, Libro I.  
1985 *La ética a Nicómaco*, Madrid: Gredos.
- BOTERO, Juan José**  
2004 *Estudios de filosofía política*, Bogotá: Universidad Externado de Colombia. Universidad Nacional de Colombia.
- BRUGGER, Walter**  
1958 *Diccionario de Filosofía*, Vol. I, Barcelona: Herder.
- CANOVAN, Margaret**  
1995 *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CORRAL, Carmen**  
1997 “*El pensar de la acción*”, en: ISEGORIA, N° 17, pp. 127-136.
- CORREA, Bernardo**  
2004 “*Hannah Arendt*”, en: Estudios de filosofía política, Bogotá, pp.

**COURTINE-DENAMY, Sylvie**

2003 *Tres mujeres en tiempos sombríos: Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil o amor fati, amor mundi*, Madrid: EDAF.

**ESPOSITO, Roberto(Comp.)**

1994 *El resplandor de lo público en torno a Hannah Arendt*, Caracas: Nueva Sociedad.

**HANSEN, P. H.**

Separata *Arendt. Politics, History and citizenship.*

**HURTADO, Cristina**

1990 “Acerca de política y democracia”, en: Areté, Vol.II

**KENNEY**

1990 “La vida humana: una perspectiva filosófica. Una reflexión a partir del pensamiento de Hannah Arendt”, en: Páginas N°102, Abril, pp.25-34.

**KRISTEVA, Julia**

2000 *El genio femenino. La vida, la locura, las palabras. Hannah Arendt*. Tomo I. Buenos Aires: Paidós.

**LAFER, Celso**

1994 *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, México: Fondo de Cultura Económica.

**LEFORT, Claude**

1990 *La invención democrática*, Buenos Aires: Nueva Visión.

**LECHTE, John**

1996 *Cincuenta pensadores contemporáneos esenciales*, Madrid: Cátedra.

**Mc CARTHY, Michael**

2000 *El pensamiento político de Hannah Arendt*, Colección Lexis y Praxis N°4, Lima: ESPFL “Antonio Ruiz de Montoya” Instituto de Ética y Desarrollo.

**PATRÓN, Pepi**

- 1989 “*Libertad y política*”, en: Arete, Vol. I, N°2, pp. 407-422
- 1990 “*Acción política y “Banalidad del mal” en el pensamiento de Hannah Arendt*”, en: Arete, Vol. extraordinario, pp.251-268.
- 1991 “*Pluralidad y espacio público. ¿En el Perú?*”, en: BIRA 18.
- 1992 “*Análisis de la acción humana: La convergencia de dos perspectivas*”, en: Arete, Vol. IV, N°1, pp. 211-231.
- 1995 “*Filosofía política e investigación interdisciplinaria*”, en: BIRA 22, pp.201-211.

**PIQUERAS, Manuel**

- 2001 *La edad de la utopía*, Lima: Instituto de Defensa Legal.

**SÁNCHEZ, Cristina**

- 1995 “*Hannah Arendt*”, en: Historia de la Teoría Política, Tomo 6, Fernando Vallespín (ed.), Madrid: Alianza Editorial, pp. 151-193.

**SERRANO DE HARO, Agustín**

- 2000 “*Totalitarismo y filosofía*”, en: Isegoría, revista de filosofía moral y política, N° 23, pp. 91-116.

**TOURAINÉ, Alain**

- 1995 *¿Podremos vivir juntos?. Iguales y diferentes*, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

**WELLMER, Albrecht**

- 1998 “*Hannah Arendt: sobre la revolución*”, en: Arete, Vol. X, N°1.