

LA LIBERTAD DE MOVIMIENTO EN HANNAH ARENDT

VÍCTOR ALONSO-ROCAFORT

Universidad de Alicante

I. LA LIBERTAD DE MOVIMIENTO Y LOS ELEMENTOS TOTALITARIOS: 1. *Restricción de movimientos y supresión de la personalidad jurídica*. 2. *El movimiento ideológico*.—II. ¿QUÉ ES LA LIBERTAD?—III. GOTTHOLD E. LESSING COMO *ALTER EGO*.—IV. LA LIBERTAD DE MOVIMIENTO Y EL GOBIERNO DEMOCRÁTICO DEL CIUDADANO: 1. *La cuestión del significado desde un pensamiento libre*. 2. *René Descartes y la actividad mental respiratoria*. 3. *Contradicciones acerca de la no contradicción*.—V. BIBLIOGRAFÍA.

RESUMEN

La noción de libertad de movimiento juega un papel crucial en la obra de Hannah Arendt. Según afirma la autora alemana, es la más antigua y también la más elemental. Por un lado, la libertad de movimiento se convierte en condición indispensable para que la acción en sentido arendtiano pueda ser posible. Para nuestra autora, perseguida por los nazis, refugiada e inmigrante, que fue confinada en un campo de internamiento por el gobierno francés, la limitación de la libertad de movimiento se presenta como la condición previa a la esclavitud. Por otro lado, forma la base de la libertad en el pensar, la cual resulta fundamental para librarse de las ataduras, de los testamentos de las tradiciones, de los diversos corsés ideológicos o de la trepidante actividad mental que no deja opción al pensamiento genuino ni al juicio. Arendt tendrá pues muy claro que paralela a la libertad de movimiento en el mundo físico debe darse también esta libertad en el del espíritu. Es un asunto que le preocupa desde el comienzo de su obra. Cuando se pregunta sobre la libertad, Arendt avanzará en su *constitutio* a través de la pluralidad, la soledad y la amistad también *in foro interno*. Nuestra autora, a partir de Lessing, tratará de romper con sus propios temores sobre

la quiebra identitaria. Aquí es donde Arendt se verá con mayores problemas, pues se topará con el axioma de no contradicción, al que rechazará y aceptará en lo que supone precisamente una contradicción de notable valor que nos conduce hacia un aspecto esencial de su pensamiento.

Palabras clave: Hannah Arendt, libertad de movimiento, democracia, ideología, inmigración.

ABSTRACT

The concept of freedom of movement plays a crucial work in Hannah Arendt's work. The German author tells us that it is the most ancient freedom and also the most elementary. Freedom of movement becomes the indispensable condition for action, in the Arendtian sense of the word. The author, who was a refugee immigrant, pursued by the Nazis and locked away in an internment camp by the French government, considers any limitation on freedom of movement to be a prior condition of slavery. But freedom of movement underpins freedom of thought, which is fundamental to break out of our shackles, ridding ourselves of the testaments of traditions and other ideological straightjackets or the frenetic mental activity involved in breathing, which leaves no room for genuine thinking or judgement. Thus, Arendt is very clear that, parallel to the freedom of movement in the physical world, there must also be freedom of the mind. It is an issue that has concerned her from the beginning of her work. When asked about freedom, Arendt will always move her argument through plurality, solitude and friendship and take it into a more internal realm. Starting with Lessing, the author attempts to break away from her own fears regarding the breakdown of identity. This is where Arendt encounters the greatest problems, as she comes across the axiom of non-contradiction, which she rejects and accepts with what entails a brave contradiction that leads us towards an essential aspect of her thought.

Key words: Hannah Arendt, freedom of movement, democracy, ideology, immigration.

«La libertad —es decir, la libertad de movimiento de los seres humanos— está amenazada en todas partes»

Hannah Arendt (1996a: 114)

Una de las melodías predominantes a lo largo de la obra de Hannah Arendt gira en torno a la libertad de movimiento. Como si de una variación musical se tratase, a lo largo de su obra la autora alemana suele abordar ciertas cuestiones que le parecen fundamentales para retomarlas posteriormente.

Los asuntos y conceptos que más le preocupan aparecen así una y otra vez, sin por ello producirse una tediosa y mecánica repetición. Al contrario, cada nuevo tratamiento suele provocar una mayor profundidad, incorporando nuevas ideas y perspectivas, asentando otras ya establecidas, y en general destacando con sutileza aquellos aspectos que le parecen esenciales (1). Ha sucedido, entre otros temas, con su comprensión de la política, la autoridad, la acción, el poder, la isegoría, la pluralidad o la ley.

En este trabajo quiero destacar la importancia central que alcanza la libertad de movimiento para comprender todo su pensamiento. Ésta, nos reconoce Arendt, es la libertad «más antigua y también la más elemental» (2001: 19). Por un lado, resulta básica para el despliegue del pensamiento genuino; y por el otro se la reconoce como un derecho fundamental de las personas que tratan de habitar el mundo. Es así una noción que conecta la democracia del propio gobierno del ciudadano con aquella que se busca para la ciudad.

I. LA LIBERTAD DE MOVIMIENTO Y LOS ELEMENTOS TOTALITARIOS

Los dos aspectos de la libertad de movimiento que venimos avanzando aparecen desde la primera gran obra de Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, así como en sus escritos preparatorios. En primer lugar, entre los elementos básicos del totalitarismo Arendt destacaría tres tipos de recintos que fueron tomando forma en determinados Estados europeos: los campos de internamiento, los de concentración y, finalmente, los de exterminio. Entre las funciones primarias de todos ellos estaba el restringir toda libertad de movimiento físico a los prisioneros.

En segundo lugar, Arendt establece que, lejos de constituir un gobierno arbitrario y sin derecho, el totalitarismo ejecuta las leyes de movimiento que cree inherentes en la Historia o en la Naturaleza. Su (no) pensamiento se sirve del mecanismo de «la lógica inflexible», implícito en las ideologías modernas, a fin de «guiar el comportamiento de sus súbditos» (Arendt, 2005a: 284; 1999a: 693). En este caso no nos encontramos con la inmovilización impuesta de los campos, sino con su contrario: un movimiento perpetuo, sin metas ni fines, y con el único sentido de proseguir sin descanso un camino lógico que avanza ciego, sin sentido, desde la inercia de su propio proceso, desde el impulso de una idea convertida para siempre en premisa.

(1) «A veces pienso —le escribí [Arendt] a un amigo en 1972— que todos tenemos solamente un pensamiento real en nuestras vidas y que todo lo que entonces hacemos son elaboraciones o variaciones sobre un mismo tema» (citado en YOUNG-BRUEHL, 2006: 412).

1. *Restricción de movimientos y supresión de la personalidad jurídica*

Hannah Arendt había pasado por la amarga experiencia de ser confinada en un campo de internamiento francés, en Gurs, un centro que había estado desde abril de 1939 habilitado para los españoles republicanos que habían acudido a Francia como refugiados huyendo de la Guerra Civil. En mayo de 1940 el gobierno galo había tomado la decisión de internar en diversos campos a todos aquellos que habían huido de Alemania durante el nazismo, calificándoles de *extranjeros enemigos*, y Arendt estaba entre ellos. Nuestra autora finalmente pudo salir de Gurs durante los confusos días de la ocupación alemana de París, pero quienes se quedaron serían enviados, ya en 1942, a centros de exterminio gracias a la eficiente planificación de jefes nazis como Adolf Eichmann.

Uno de los decretos que las instituciones francesas lanzaron durante la huida de Arendt del campo de Gurs prohibía a todos los extranjeros «viajar ni moverse» de sus domicilios (citado por Young-Bruehl, 2006: 226). En *Los orígenes del totalitarismo*, escrito poco después del término de la Segunda Guerra Mundial, Arendt estudiaría la significación de estos campos. Los dividirá en tres tipos: Hades, Purgatorio e Infierno.

«Al Hades corresponden esas formas relativamente suaves, antaño populares en los países no totalitarios, para apartar del camino a los elementos indeseables —refugiados, apátridas, asociales y parados—; así [son] los campos de personas desplazadas, que no son nada más que campos para personas que se han tornado superfluas y molestas (...) El Purgatorio queda representado por los campos de trabajo de la Unión Soviética, donde la detención queda combinada con un caótico trabajo forzado. El Infierno, en el sentido más literal, fue encargado por aquellos tipos de campos perfeccionados por los nazis, en los que toda la vida se hallaba profunda y sistemáticamente organizada con objeto de proporcionar el mayor tormento posible» (1999a: 662).

El auge de los campos surge en un tiempo, recuerda Arendt, en el que «millones de seres humanos se tornaban económicamente superfluos y socialmente onerosos». En «una Tierra superpoblada» las masas modernas comienzan a conocer la experiencia de ser consideradas prescindibles. Arendt lo llama el «mundo de los moribundos» (*ibid.*: 665, 678). Nuestra autora identificará diversas fases que recorre el terror totalitario hasta privar a la persona de toda dignidad.

El «primer paso, esencial en el camino hacia la dominación total», consistía en «matar en el hombre a la persona jurídica (...) colocando a ciertas categorías de personas fuera de la protección de la ley» (*ibid.*: 665). Esto no

significa que no seas igual que otros ante la ley; sencillamente, ya no hay ley para ti, careces de reconocimiento jurídico. La condición de los refugiados, los migrantes forzosos, los apátridas, «no es la de no ser iguales ante la ley, sino la de que no existe ley alguna para ellos» (*ibid.*: 429). Resultó fundamental privar a los judíos incluso de la condición de ciudadanos de segunda clase como paso previo a su exterminio. Estaban completamente sin derechos, y ningún Estado les reclamaría (Bernstein, 2005: 54). Junto con la supresión de la libertad jurídica se daba el *internamiento*: «Propagandísticamente esto significa que la custodia protectora es considerada como una medida policial preventiva, es decir, como una medida que priva a las personas de su capacidad de actuar» (Arendt, 1999a: 665).

Tras acabar con la persona jurídica, y una vez internados en los campos, las siguientes fases se encargarían de aniquilar paulatinamente a la persona moral para, finalmente, destruir la identidad única de cada individuo. De esta manera, los judíos europeos serían susceptibles de ser eliminados por completo. Estas relaciones entre la personalidad jurídica, moral y la propia identidad del individuo las abordó nuestra autora en un conocido trabajo de 1943, que tituló significativamente *Nosotros, los refugiados*:

«El hombre es un animal sociable y su vida le resulta difícil si se le aísla de sus relaciones sociales. Es mucho más fácil mantener los valores morales en un contexto social y muy pocos individuos tienen fuerzas para conservar su integridad si su posición social, política y jurídica es confusa» (2002a: 18).

El mundo europeo que sucedió a la Primera Guerra Mundial había mostrado que no bastaba con ser meras personas para tener derechos; había que lograr la ciudadanía plena de un Estado. Arendt estuvo en un centro de internamiento francés, por lo que era consciente, desde su propia experiencia, de que los elementos que cristalizan en la barbarie nazi no eran exclusivamente alemanes. En la Europa de entreguerras —y posiblemente, nos dirá Arendt, debido a cuestiones que se dilucidaron durante la Revolución Francesa—, los derechos humanos no eran más que papel mojado sin unos derechos del ciudadano. Y éstos, a su vez, sólo resultaban efectivos como derechos nacionales/estatales, es decir, bajo el abrigo de una comunidad política. Sin su protección aparecían las personas sin derechos, extremadamente vulnerables (Menke, 2007: 743). Es lo que hoy Giorgio Agamben ha popularizado como nuda vida (2003: 18, 21, 166, 222).

Arendt insiste por tanto en que aquello que resulta clave para ser un ciudadano con derechos en Europa, y cada vez más desde el Tratado de Versalles, va a ser pertenecer a una nación que se haya hecho con el control de un Estado. Tras la Primera Guerra Mundial se va a acordar un tratamiento «es-

pecial», merced a las leyes de excepción, para las «minorías» (Arendt, 1999a: 398). La Gran Guerra había provocado...

«... migraciones de grupos que, a diferencia de sus más afortunados predecesores de las guerras de religión, no fueron bien recibidos en parte alguna ni pudieron ser asimilados en ningún lugar. Una vez que abandonaron su país quedaron sin abrigo; una vez que abandonaron su Estado se tornaron apátridas; una vez que se vieron privados de sus derechos humanos carecieron de derechos y se convirtieron en la escoria de la Tierra (...) Habían perdido aquellos derechos que habían sido concebidos e incluso definidos como inalienables» (*ibid.*: 392-394).

Migraciones forzosas, económicas o políticas, se habían dado siempre a lo largo de la Historia. Sin embargo, lo nuevo, «lo que carece de precedentes no es la pérdida de un hogar, sino la imposibilidad de hallar uno nuevo» (*ibid.*: 426). Los criterios para tener derechos en virtud a una ciudadanía sustantiva se ajustaban, pues, a un principio de las nacionalidades de rasgos procusteanos:

«Los tratados de minorías expresaban en un lenguaje claro lo que hasta entonces sólo había sido implícito en el sistema de funcionamiento de las Naciones-Estados, es decir, que sólo los nacionales podían ser ciudadanos, que sólo las personas del mismo origen nacional podían disfrutar de la completa protección de las instituciones legales, que las personas de nacionalidad diferente necesitaban de una ley de excepción hasta, o a menos que, fueran completamente asimiladas y divorciadas de su origen» (*ibid.*: 402).

Se exige entonces una integración completa, una asimilación que conduzca al divorcio con las raíces (2). Arendt, como judía, sabía que esto venía de más atrás y así nos lo hace ver desde el primer volumen de *Los orígenes del totalitarismo*. Aquí nuestra autora se dará cuenta, como destaca Hanna Pitkin, de que en el caso del pueblo judío la sociedad europea de fines del siglo XIX y principios del XX irá transformando el crimen (*judaism*) en vicio (*jewishness*). Es decir, de la elección religiosa se pasa a la fatalidad biológica: ya no va a ser posible convertirse para salvar el pellejo. Hagas lo que hagas, la marca de ser judío permanecerá indeleble (Pitkin, 1998: 73-76). La asimilación ya no es posible, ni siquiera para el *advenedizo* (3). La posgue-

(2) Durante la Ilustración se considera que «la emancipación real del hombre conlleva asimilación e integración, esto es, negación pura y simple de todo lo judío» (MATE, 1999: 14).

(3) Arendt siempre criticó con dureza la postura de quienes calificó como advenedizos. Así, sobre Stefan Zweig, dictó: «ni siquiera se le pasó por la cabeza que, desde un punto de vista político, pudiese ser honorable estar fuera de la ley, sobre todo cuando ya no todos los

rra europea de los años veinte pone a prueba la capacidad inclusiva del Estado-nación con la cuestión de las minorías, los refugiados y los apátridas. Ni su estructura política ni su sistema jurídico superarán el examen (4). Desde los Estados europeos las repatriaciones forzosas pronto se convierten en política habitual: «Todas las discusiones acerca del problema de los refugiados giraron en torno a una sola cuestión: ¿Cómo puede ser otra vez deportado el refugiado?» (Arendt, 1999a: 414). La propaganda nazi lo veía muy claro, y no dudaba en apuntar hacia la hipocresía del resto de Estados europeos. Como explica Arendt:

«El periódico oficial de las SS, *Die Schwarze Korps*, declaró explícitamente en 1938 que, si el mundo no estaba todavía convencido de que los judíos eran la escoria de la Tierra, pronto lo estaría, cuando mendigos no identificados, sin nacionalidad, sin dinero ni pasaporte, cruzaran las fronteras» (*ibid.*: 395) (5).

Por desgracia, las SS no se equivocaron del todo y así —resalta Arendt— el hecho de que para el resto de Europa «los refugiados de los territorios nazis fuesen *indeseables* por definición tuvo una importancia considerable como preparación psicológica del Holocausto» (2009d: 597). En realidad, y a pesar de algunas condenas meramente verbales a los pogromos de 1938 en Alemania, «las medidas administrativas en la política de inmigración de todos los países europeos y de un gran número de los países allende los mares» no contradecían las políticas migratorias nazis (*ibid.*: 596). Esta situación llegó al extremo de que «el derecho de asilo, único derecho que había llegado a figurar como símbolo de los Derechos del Hombre en la esfera de las relaciones internacionales, comenzó a ser abolido (...) [Éste] era el único vestigio moderno del principio medieval según el cual *quid est in territorio est de territorio*» (1999a: 409). Todo lo que rodeaba a una ciudadanía cada vez más cara y exclusiva lo cubría el manto frío, eficiente, distante e impersonal de la burocracia, que bajo su apariencia estrictamente racional provocaba la irracionalidad

hombres son iguales ante ella». (2009b: 410). Acerca de la relevancia que, frente a esta figura, tomó el *paria consciente* en la obra de Hannah Arendt: SÁNCHEZ, 1994: 35.

(4) «Desde 1920, casi todos los Estados europeos han acogido a grandes masas de gente sin derecho de residencia ni protección consular (...) Ya no existe algo así como la asimilación en Europa, los Estados-nación se han desarrollado demasiado y son demasiado antiguos (...) Nadie más puede ser incluido» (ARENDE, 2009a: 202).

(5) Arendt rescata también una circular del Ministerio de Asuntos Exteriores nazi, escrito en 1938 a todas las entidades alemanas en el exterior: «Cuanto más pobre sea el judío inmigrante, y por ello más incómodo para el país que le absorba, más fuerte será la reacción de ese país» (1999a: 395).

más kafkiana, donde lo arbitrario se hacía regla y las responsabilidades éticas quedaban diluidas (6).

Con estos obstáculos a la hora de obtener la ciudadanía *nacional* en Europa, el drama para los judíos estaba servido:

«Si empezásemos a decir la verdad, es decir, que no somos sino judíos, nos veríamos expuestos al destino de la humanidad sin más, no nos protegería ninguna ley específica ni ninguna convención política, no seríamos más que seres humanos. Apenas puedo imaginarme un planteamiento más peligroso, pues el hecho es que, desde hace bastante tiempo, vivimos en un mundo en que ya no existen meros seres humanos. La sociedad ha descubierto en la discriminación un instrumento letal con que matar sin derramar sangre. Los pasaportes, las partidas de nacimiento, y a veces incluso la declaración de la renta se han convertido en asunto de diferenciación social» (2002a: 21).

Arendt es consciente de que la construcción de la ciudadanía desde la exclusión no es un fenómeno reciente en Occidente. Esta convicción ocupará un espacio preferencial en sus lecciones de *Introducción a la política* y en *La condición humana*, ambas obras preparadas a finales de los años cincuenta. Su defensa de la *lex* romana frente a la ley ateniense (*nomos*), esta última concebida también como *muro* de separación entre ciudadanos e individuos *naturales*, da cuenta de la preocupación de nuestra autora por la hondura del envite (1998: 93) (7). Según aprecia Peg Birmingham:

«Arendt is well aware of an originary violence at the very heart of the Western political space, an exclusionary violence that dismisses the given, the realm of unqualified mere existence, from the boundaries of the political» (Birmingham, 2007: 770).

Nuestra autora establece, por tanto, una cierta continuidad entre la tradición ateniense, que construye fabrilmente la ciudadanía y la sustenta mediante la violencia a partir de muros excluyentes, con el auge de las fronteras, los documentos y las vallas militarizadas de nuestro mundo contemporá-

(6) Arendt estudiará el papel de la burocracia en las relaciones de dominio establecidas por la metrópoli sobre sus colonias (1999a: 285-287, 320-321). Y la burocracia vuelve a aparecer de manera central en la personalidad del dirigente nazi Adolf Eichmann (ARENDT, 1999b: 79), o al estudiar el sistema mecanizado establecido por las SS (1999a: 674). A la hora de estudiar la actitud de la población frente a la burocracia, Arendt se servía de Franz Kafka: su obra «describía hombres que miraban las leyes de la sociedad como si fueran leyes divinas, inmodificables» (ARENDT, 2005b: 94).

(7) La distinción fundamental entre *nomos* griego y *lex* romana la retomará también Arendt a lo largo de su obra (1997: 120-121; 1998: 71, 217-218; 2004b: 257-259; 2007: 716). Ver: TAMINIAUX, 2000, *passim*.

neo. Su énfasis, una vez derrotado el nazismo, en recordarnos lo que había sido la política migratoria europea y las graves deficiencias democráticas que habían mostrado las costuras del Estado-nación —privación de la personalidad jurídica, arrebato de derechos ciudadanos, internamiento y repatriaciones, todo ello ejecutado por una burocracia impersonal—, expresaba el temor de que el final de la contienda había dejado asuntos fundamentales sin resolver.

2. *El movimiento ideológico*

Otra de las cuestiones que más van a inquietar a Arendt residirá en la comprensión de qué es lo que mueve a millones de personas a involucrarse en hacer, o dejar hacer, el mal (2002b: 30). De *Los orígenes del totalitarismo* a *La vida del espíritu* nuestra autora tratará de mantener y limar una tesis que en su momento resultó polémica: la restricción a la libertad de movimiento en el pensar, lo que en definitiva se traduce en incapacidad de pensar —y que a su vez provoca la suspensión del juicio—, es la gran responsable de que personas *corrientes* ejecuten, colaboren, amparen y silencien crímenes monstruosos. Esta ausencia de pensamiento, por tanto, supone un estadio diferente de la estupidez, la psicopatía o lo demoníaco.

Las restricciones al pensar del individuo, en contra de lo que pueda parecer, no tiene por qué traducirse en algo inmóvil; al contrario. Será la inercia de un movimiento perpetuo, el de la ideología, el que formará la base del totalitarismo. A nuestra autora le fascina cómo la ideología es capaz de moverse mentalmente sin pensar. Un rasgo esencial de ésta reside en que posee un motor preciso e implacable: la lógica. Este motor, una vez en marcha, avanzará siempre de manera consecuente, es decir, conforme al principio de no contradicción, para arribar a unas conclusiones impecables.

Para arrancar, este proceso ideológico necesita una gran idea —«la lucha de clases y la explotación de los trabajadores, o la lucha de razas y el cuidado por los pueblos germánicos»— que ha de convertirse en premisa axiomática del mismo (1999a: 698-699):

«Tan pronto como la lógica, como movimiento del pensamiento —y no como un necesario control del pensamiento—, es aplicada a una idea, esta idea se transforma en una premisa (...) La coacción puramente negativa de la lógica, es decir, la prohibición de contradicciones, se convirtió en productiva, de forma que pudo ser iniciada e impuesta a la mente toda una línea de pensamiento, extrayendo conclusiones a la manera de simple argumentación. Este

proceso argumentativo no podía ser interrumpido ni por una nueva idea (...) ni por una nueva experiencia» (*ibid.*: 695).

La ideología —y no *el idealismo*, como insiste en distinguir Arendt— proporcionaba al movimiento nazi una legión de fieles fanatizados, y así lo reconocían los mandos. Como escribe nuestra autora: «No se exigía de los miembros de las SS idealismo alguno, sino la profunda consistencia lógica en todas las cuestiones ideológicas y la implacable prosecución de la lucha política» (*ibid.*: 485; 1999b: 70). Lo que se requería no eran precisamente idealistas capaces de pensar por sí mismos, sino otro tipo de personas:

«El totalitarismo en el poder sustituye invariablemente a todos los talentos de primera fila (...) por aquellos fanáticos (...) cuya falta de inteligencia y de creatividad sigue siendo la mayor garantía de su lealtad» (*ibid.*: 526).

La gran idea, convenientemente reducida a premisa, pone así en marcha y es el referente de un movimiento lógico especialmente concebido para fanáticos (Betrián, 2003: 11-39). En las antípodas de lo que significa la libertad, para Arendt la ideología se sirve de las correas del movimiento deductivo y dialéctico para avanzar. Este movimiento mental siempre avanza de manera coherente, y lo hace siguiendo unas reglas muy específicas. La lógica, una facultad que todos compartimos y que nos permite sumar dos más dos, es sin embargo «totalmente incapaz de guiarnos por el mundo o de aprehender algo» (Arendt y McCarthy, 2006: 68). Sirviéndose de ella, la ideología se emancipará de la realidad más cercana y perceptible, de la compleja contingencia de los asuntos humanos, para apelar a estadios ocultos, a leyes de hierro que nos expliquen de manera simple la totalidad (Arendt, 1999a: 694ss.) (8).

A diferencia de los confinados en los campos, a quienes se obliga a estar inmovilizados, el totalitarismo mantendrá en un movimiento incesante a sus fieles. Aquí tomará especial relevancia el papel dinámico del partido único, al que significativamente se le denominará *Movimiento* (9). De este modo, el

(8) «No [se] aplican leyes, sino que [se] ejecuta un movimiento conforme a su ley inherente (...) sin preocuparse del comportamiento de los hombres» (ARENDT, 1999a: 687).

(9) Los postulados del régimen nazi al respecto, que ya Carl Schmitt había diseccionado en *Estado, movimiento, pueblo* en 1933, tenían su versión en el fascismo italiano, y se adaptarán a las particularidades del emergente régimen franquista. En torno al llamado Movimiento Nacional, como formulara Luis del Valle, se exige «una organización en perpetua vitalidad, que necesita de un Pueblo político en continua y permanente movilización, conseguida mediante el partido único que encarna un movimiento militante oficial» (GONZÁLEZ PRIETO, 2008: 60).

trepidante y a la vez disciplinado ritmo ideológico se trasladará a las expresiones de un colectivo en constante movilización:

«La manía del movimiento perpetuo de los movimientos totalitarios, [es] que sólo pueden hallarse en el poder mientras estén en marcha y pongan en movimiento a todo lo que exista en torno a ellos» (*ibid.*: 482).

En el movimiento totalitario se producirá además un contraste muy significativo. La movilización grupal del fanatismo ideológico adquiriría una escala gigantesca, capaz de producir «una mentalidad (...) que pensaba en continentes y sentía en siglos» (*ibid.*: 495), pero a la vez ahondaba en la soledad e insignificancia de los individuos movilizados:

«El frío razonamiento y el poderoso tentáculo de la dialéctica que se apoderan de uno como una garra parecen como el último asidero en un mundo donde nadie es fiable y en donde no puede confiarse en nada (...) Enseñando y glorificando el razonamiento lógico de la soledad, donde el hombre sabe que estará profundamente perdido si llega a apartarse de la primera premisa de la que parte todo el proceso, quedan esfumadas incluso las más ligeras posibilidades de que la soledad pueda transformarse en vida solitaria y la lógica en pensamiento» (*ibid.*: 705-706, 505).

Arendt comienza a establecer lo que será su importante distinción entre soledad (*loneliness*) y solitud (*solitude*). A diferencia de esta última —la *khatima* hebrea—, en soledad «uno se encuentra solo, pero privado de la compañía humana y también de la propia compañía» (2002b: 96, 207). Y es al perder la confianza en uno mismo como compañero de pensamientos, dirá Arendt, como también se pierde la confianza en el mundo (1999a: 704). A un individuo como éste, solo y desconfiado hasta de sí mismo, la seguridad que le ofrece una lógica total de grandes ideas es «el último asidero» que le queda. A cambio, deberá entregar su libertad.

II. ¿QUÉ ES LA LIBERTAD?

Arendt va a finalizar *Los orígenes del totalitarismo* con la convicción de que la libertad en el pensamiento necesita desprenderse de la coacción que le impone la «camisa de fuerza» de la lógica (*ibid.*: 695). Esto lo confirmará durante el proceso a Eichmann, y lo mantendrá en sus obras posteriores:

«Una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén [a Adolf Eichmann] fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizás, a la naturaleza humana» (1999b: 434).

¿Cómo comprende Arendt la libertad en el pensar? Hasta ahora hemos visto que, para ser libre, el pensamiento necesita liberarse de las reglas ideológicas, colocarse a un lado del camino marcado por el movimiento perpetuo. Esto corresponde a la *liberación*, paso necesario para salir de una opresión. Pero no debemos quedarnos ahí: «no hay nada más inútil que la rebelión y la liberación, cuando no van seguidas de la constitución de la libertad recién conquistada» (2004b: 190) (10). La *constitutio libertatis* es así otra de las grandes preocupaciones que ocupará gran parte de la obra arendtiana. La cuestión que una y otra vez va a surgir será: ¿en qué consiste la libertad?

En los fragmentos de su proyecto de *Introducción a la política*, Arendt comienza a vincular la libertad con la política y la acción. Ante la cuestión de *qué es la política*, Arendt desarrolla su tesis de que el sentido de lo político es la libertad. En la base de estas reflexiones estaba la libertad de movimiento:

«Ser libre significaba originariamente poder ir donde se quisiera (...) Esta libertad de movimiento, sea la de ejercer la libertad y comenzar algo nuevo e inaudito, sea la libertad de hablar con muchos y así darse cuenta de que el mundo es la totalidad de estos muchos, no era ni es de ninguna manera el fin de la política —aquel que podría conseguirse por medios políticos; es más bien el contenido auténtico y el sentido de lo político mismo. En este sentido, política y libertad son idénticas, y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político» (1997: 73, 79).

Esta cuestión seguirá muy presente en *La Condición humana*. De nuevo la libertad sobre la que se basa la *acción* es en gran parte la libertad de movimiento. La acción es relacional, traspasa los límites y tiende a «cortar todas las fronteras» (1998: 214). Esta libertad del actuar se relaciona con la idea de *lex romana*, comprendida como vínculo entre diferentes; no se trata de un mero movimiento arbitrario y sin sentido, precedero o meramente rupturista. En realidad, esta libertad de movimiento de la acción supone la base de la defensa arendtiana de la pluralidad del mundo.

Como título de uno de los trabajos que incluirá en *Entre el pasado y el futuro*, a comienzos ya de los sesenta, nuestra autora lanzará de manera directa su sencilla y elemental pregunta: «¿Qué es la libertad?». Arendt comienza por indicar aquello que no es: tal y como la comprende ella, la libertad no es algo aislado, soberano e independiente, equivalente a una *voluntad*

(10) Escribe Arendt en *La vida del espíritu*: «la liberación, a pesar de poder ser la *conditio sine qua non* de la libertad, nunca es la *conditio per quam* que causa la libertad» (2002b: 441).

ejecutiva sin obstáculos. Es decir, la libertad no es aquello que se ha ido imponiendo como tal en la tradición filosófica occidental:

«Esta identificación de libertad y soberanía es quizá la consecuencia más dañina y peligrosa de la ecuación filosófica de libertad y libre albedrío, ya que lleva una negación de la libertad humana —es decir, si se comprende que, sean lo que sean los hombres, jamás son soberanos—, o bien a la idea de que la libertad de un hombre, de un grupo o de una entidad política se puede lograr sólo al precio de la libertad —o sea, la soberanía— de todos los demás (...) En rigor, negar la libertad por la existencia de la no soberanía del hombre es tan poco realista como peligroso es creer que puede ser libre el individuo o el grupo sólo si es soberano (...) Si los hombres quieren ser libres, deben renunciar precisamente a la soberanía» (1996b: 176-177).

Debemos por tanto aceptar que la soberanía del individuo no sólo es ficticia, sino que es peligrosa en sí misma, pues la soberanía parte de un juego de suma cero donde manda la voluntad y la libertad se convierte en «libre albedrío, independiente de los demás y, en última instancia, capaz de prevalecer ante ellos» (*ibid.*: 176). La soberanía ahoga vínculos y relaciones, aísla y enfrenta, compite y se pertrecha. El simplista «hago lo que quiero» es en realidad una *libertad sin ley* de la voluntad, algo muy distinto de la libertad genuina sobre la que reflexiona nuestra autora (2002b: 261). Fruto de la ruptura de la ecuación entre libertad y soberanía que hace nuestra autora surge una comprensión benéfica de algunas dependencias, la apuesta por la amistad como virtud política y la necesidad de recomponer la visión democrática de la autoridad (1996a: *passim*).

Arendt nos está diciendo de nuevo que en soledad no se puede ser libre, así como tampoco se puede pensar.

III. GOTTHOLD E. LESSING COMO *ALTER EGO*

En 1959 la ciudad de Hamburgo le concede a Hannah Arendt el Premio Lessing. La conferencia que preparó entonces se recogería posteriormente en el volumen *Hombres en tiempos de oscuridad*. En este discurso, pronunciado significativamente en tierras alemanas, nuestra autora reafirmará públicamente su compromiso con la libertad de movimiento:

«Ser capaz de ir hacia donde deseamos es el gesto prototípico de ser libre, así como la limitación de la libertad de movimiento ha sido desde tiempos inmemoriales la condición previa a la esclavitud. La libertad de movimiento es también una condición indispensable para la acción, y es en la acción donde los seres humanos experimentan por primera vez la libertad en el mundo» (2001: 19).

Arendt comenzará ya a ligar, si bien no explícitamente, la libertad de movimiento en la ciudad con aquella que promueve el pensamiento en el ciudadano. A esto último dedicará las trazas principales de su conferencia:

«La obsesión del siglo XIX con la historia y su compromiso con la ideología siguen teniendo tanta importancia en el pensamiento político de nuestra época que nos inclinamos a considerar que el pensamiento completamente libre, que no emplea la historia o la lógica coercitiva como muletas, no posee ninguna autoridad sobre nosotros. No cabe duda de que aún somos conscientes de que el pensamiento no sólo requiere inteligencia y profundidad, sino sobre todo coraje» (*ibid.*: 18).

Con coraje, liberada de las muletas del historicismo y de las ideologías, desechada la ecuación entre soberanía y libertad, Arendt se lanza a intentar comprender la *constitutio libertatis* del pensamiento. Para estos primeros pasos escoge un *alter ego*, Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), cuyas reflexiones utilizará nuestra autora a la hora de ofrecer una comprensión positiva de la libertad.

Arendt nos muestra cómo para Lessing pensar en libertad no significa sólo huir de la superstición. Para el pensador alemán la Ilustración y su Razón, cargadas de argumentos y pruebas irrefutables, podían resultar al final casi más peligrosas y coercitivas que la propia religión: «la teología de la Ilustración (...) bajo el pretexto de convertirnos en cristianos racionales, nos convierte en filósofos extremadamente irracionales» (Lessing, citado en: *ibid.*: 17). Debe acompañar a la razón una preocupación por el sentido, un respeto por la fantasía, la prudencia o el juicio, un reconocimiento de las pasiones. A través de un *alter ego*, Arendt nos está previniendo contra lo que ya escribió Giambattista Vico frente a la moda cartesiana de su tiempo:

«Y, en verdad, si importas el método geométrico a la vida cotidiana, no haces más que empeñarte en volverte loco con toda la razón: y proseguir en línea recta por los recodos de la vida, como si en los asuntos humanos no reinasen el capricho, la temeridad, la ocasión y la fortuna» (Vico, 2002: 182).

Y la época de Arendt, recordemos, es también la del triunfo del método (11). A la Academia norteamericana de la posguerra sobrevenían grandes sumas de dinero para financiar ambiciosos estudios *científicos* a los que se exigían resultados, y bajo cuya impecable *argumentatio* se sorteaban a menudo incómodos interrogantes éticos.

(11) Al igual que Vico, Arendt no encajaba entre metodologías. Como explicará Salvador Giner sobre quien fuera su maestra: «su obra impacienta a los adoradores del método» (GINER, 2007: 11).

Arendt nos recuerda que Lessing «nunca ligaba su pensamiento a resultados (...) Cualquier verdad que es el resultado de un proceso de pensar termina necesariamente el movimiento del pensamiento». Actuando de este modo, el pensador alemán «no pretendía comunicar conclusiones sino estimular a otros a un pensamiento independiente» (2001: 20) (12). Esto coincide con la actitud de su maestro, Karl Jaspers (2002b: 255), y es la que nuestra autora pretendía para sí. En una célebre carta a Gershom Scholem en 1963, Arendt escribía:

«Lo que te confunde es que mis argumentos y mi enfoque difieren de aquello a lo que estás acostumbrado (...) Esto significa (...) que tengo gran confianza en el *selbstdenken* [pensar por sí mismo] de Lessing, al que, según pienso, no puede sustituir ninguna ideología, ninguna opinión pública ni ninguna clase de convicciones» (2009c: 574).

En este sentido, la recuperación que Arendt había hecho de la *doxa* socrática en su ensayo de 1954, «Philosophy and Politics», abundaba en esta dirección. Nuestra autora especificaba que la mayéutica de Sócrates precisamente busca ayudar a que las verdades de cada cual salgan a la luz, convirtiéndose, en virtud de la posición de cada uno dentro de la pluralidad del mundo, en *su* verdad. Dejando en este momento de lado la discusión sobre la figura de la comadrona, tan discutible, lo que nos muestra Arendt es que la ciudad puede ser más veraz a partir de cada ciudadano. Sus verdades no serán ficticias o subjetivas; tampoco serán absolutas y válidas para todos, como es el caso de la Verdad. Será importante, por tanto, que las *doxai* se alejen de la certeza, pero que a la vez avancen hacia una veracidad que las mejore (2004a: 433-437). En esta labor, el rescate de la amistad como elemento político y democrático resulta fundamental. Se trata de avanzar en la comprensión de la diferencia, de la posición del otro y bajo qué condiciones expresa su verdad un amigo que a la vez te siente como su igual (Bárcena, 2007: 72). Arendt cerraría su conferencia en Alemania con el antídoto que Lessing, apoyándose en esta amistad política, ofrecía contra la omnipotencia: «cada cual que diga lo que considera verdad, ¡y la verdad misma esté encomendada a Dios!» (Arendt, 2001: 41) (13).

(12) Aquí subyacen las enseñanzas que toma Arendt de Aristóteles a la hora de distinguir *praxis* y *poiésis* (ARISTÓTELES, 1985: VI.5, 1140a 35-b1; RAMÍREZ, 1997).

(13) En realidad, esto que recoge Arendt de Lessing supone una variante de algo habitual en el pensamiento judío —la expulsión de la omnipotencia del recinto terrestre—, para el que Yahvé, más que un dios, es un *locus* de poder y certeza con el que no nos liga puente alguno (ROIZ, 2003: 71-72).

Esta confianza en la veracidad que se puede hallar en cada uno, en sus opiniones y visiones, permitirá, entre otras cosas, utilizar la llamada imaginación teórica sin colegir de ello que nos alejamos de lo real:

«Estoy convencida de que comprender está estrechamente relacionado con aquella facultad de imaginar (...) que no tiene nada que ver con la capacidad de crear ficciones» (2006b: 140).

Un pensador como Lessing no aportaría sistemas cerrados al modo de Georg W. F. Hegel, ni ideologías movilizadoras como Karl Marx; tan sólo *fermenta cognitionis*, es decir, elementos que enriquecen el pensar de cada cual sin invadir. Esto le sirve a Arendt para atreverse a ir más allá, casi hasta dejar atrás el axioma de no contradicción; es decir, el principio con el que Aristóteles funda la lógica en Occidente.

Arendt era ya consciente en 1954 de que este axioma y su denostada lógica compartían fundaciones, pero entonces no se había atrevido a despegarse de él (2004a: 438). Posteriormente, como trataré de mostrar, nuestra autora se echará para atrás de manera ambigua en su coqueteo con esta audaz decisión. Pero en la conferencia de 1959 en Hamburgo, Arendt no dudará en recoger la siguiente cita de Lessing:

«No estoy obligado a resolver las dificultades que pueda causar. Aunque mis ideas sean siempre un poco desconexas o incluso parezcan contradecirse entre sí, pero al menos que sean ideas en las que los lectores puedan hallar material que los estimule a pensar por sí mismos» (2001: 18).

Esto no era algo nuevo para nuestra autora. Una vez más ya lo había aprendido de Jaspers, quien «llegó incluso a decir que las contradicciones en el pensamiento de San Agustín eran esenciales para la fertilidad del mismo» (Young-Bruehl, 2006: 139). La virtud de la contradicción es algo que Arendt admiraba como propio de los grandes autores:

«Estas contradicciones tan fundamentales y flagrantes pocas veces se presentan en escritores de segunda línea, en quienes pueden descontarse. En los grandes autores nos llevan hasta el centro mismo de sus obras y son la clave más importante para llegar a la verdadera comprensión de sus problemas y sus nuevos criterios» (1996d: 31).

Estas mismas contradicciones son las que autores como Isaiah Berlin o Margaret Canovan criticaron en su momento a nuestra autora (Canovan, 1978: 5-26) (14). Javier Roiz, en cambio, las valora y las comprende como fruto de la libertad de asociación con la que la alemana hiló su pensamiento:

(14) Isaiah Berlin llegó a manifestar: «Debo admitir que no respeto demasiado las ideas de la dama (...) todo [en Arendt] es una corriente de asociación metafísica libre. Se mueve de

«El estilo de Hannah Arendt —siempre basado en la libre asociación de ideas— es un componente fundamental en su obra (...) Tanto el uso de un *alter ego* para poder expresarse, como el saltarse la estructuración lógica de su formación académica, son dos maneras de intentar salirse del cuadro (...) Sólo dejando fluir el pensamiento, haciendo uso de ese principio democrático que es la libertad de asociación, si bien aplicado en este caso *in foro interno*, es posible hacer vía al trabajo de nuestra inteligencia más completa, sin mutilaciones; en definitiva, a un pensamiento producto del respeto a la libertad» (Roiz, 2003: 190, 184, 196-197) (15).

Recientemente Edna Brocke, su sobrina y quizás la familiar más querida por Arendt, no dudaba en relacionar los juicios de su tía con una idea de lo profético muy alejada de la predicción. Arendt pensaba de manera tan libre que no debe extrañarnos el que cayera en contradicciones. Esto daba cuenta de su sensibilidad ante una realidad compleja, de su capacidad de escuchar y su apertura sincera a la transformación: «A muchos de sus lectores eso les parece una falta de coherencia. A mí, en cambio, me parece el marco de inspiración ética que el milenarismo judío de la supervivencia ha creado» (Brocke, 2009: 602-603).

También de su experiencia como judía procede el profundo tratamiento que se otorgaba a la amistad en contraposición a la fraternidad durante la conferencia sobre Lessing. La igualdad fraterna, la cerrazón y la exclusividad de sus lazos, las fidelidades más absurdas y, también, la ausencia de la autoridad de figuras paternas en un grupo carente de mundo, es algo que no atrae en absoluto a Arendt, que como refugiada conoció muy bien los círculos en los que el consuelo fraternal estaba muy presente. Arendt se reconoce en la actitud de Lessing: «quería ser amigo de muchos pero no hermano de nadie» (Arendt, 2001: 40). Y es que las hermandades producto de la sangre y de la tierra son grandes frenos al libre movimiento del pensamiento, pues los individuos evitan las disputas, se apoyan en los crímenes y se niegan las diferencias, sometiéndose las voluntades individuales al colectivo.

En contraste con la fraternidad, la amistad resulta selectiva y, por tanto, no obligatoria. Es leal, pero no ciegamente fiel. Los vínculos que proporciona se basan en la alegría por compartir pensamientos, palabras y experiencias, no en la tristeza, la sospecha o el odio al mundo. La amistad, como el vínculo duradero de la *lex*, resulta capaz de reconocer y aceptar las diferen-

una frase a otra sin nexos lógicos, sin vínculos racionales e imaginativos» (Berlin, citado en CRUZ y BIRULÉS, 1994: 10-11).

(15) «Arendt was not one to buy mere consistency at the price of thinking» (KOHN, 1990: 4).

cias sin por ello crear enemigos. Se vuelca también en cumplir las promesas. Como he avanzado más arriba, la amistad es capaz de comprender verdades distintas de la propia. Arendt emplazará definitivamente a la amistad, más allá de la justicia o las instituciones, como aquel elemento político capaz de respetar la igualdad en la pluralidad del mundo, todo ello sin disimular los conflictos en una comunidad política compartida. La confianza de Arendt en esta virtud le lleva a expresar —de labios de Sócrates, eso sí—, que de construirse un mundo común en torno a la amistad, no haría falta un gobierno con mando (2004a: 436-437). Jerome Kohn nos revela el interlineado de su maestra: «La condición del sistema de gobierno por consejos no es amar a tu vecino, sino entablar una amistad política con él» (Kohn, 2009: 30).

Arendt no sólo seguirá a Sócrates, sino que también recogerá de Aristóteles la importancia que la amistad tiene para el bienestar de la ciudad: «Con amigos los hombres están más capacitados para pensar y actuar». Es también en Aristóteles donde encuentra la idea clave de que es «la amistad [lo que] parece mantener unidas las ciudades» (Aristóteles, 1985, VIII.1, 1155a, 15, 20). Pero lo que nos ofrece el núcleo de la exposición que a partir de ahora va a hacer Arendt de la amistad, y con ella del pensamiento, lo encontramos en el libro IX de la *Ética nicomáquea*:

«Las relaciones amistosas con el prójimo y aquellas por las que se definen las amistades parecen originarse de las de los hombres en relación a sí mismos» (*ibid.*: IX.4, 1166a, 1-5).

La amistad con uno mismo, la manera en que la tejamos, los elementos que empleemos o excluyamos, el modo de juzgarnos a nosotros y nuestras acciones, la libertad que ofrezcamos a nuestras pasiones y prudencias, la capacidad que tengamos para saber escucharnos, entre otros asuntos, resultarán clave a la hora de relacionarnos, también, con nuestros vecinos en la ciudad.

IV. LA LIBERTAD DE MOVIMIENTO Y EL GOBIERNO DEMOCRÁTICO DEL CIUDADANO

«... así, una verdadera libertad de movimiento en el mundo de lo espiritual, paralela a la que se da en el de lo físico».

Hannah Arendt (1997: 111).

La vida del espíritu es para muchos el libro más complejo de Arendt. Nuestra autora aborda directamente, en la que sería su última e inacabada

obra, el primer estadio de la ciencia política: el gobierno del ciudadano. Arendt se percató de que para que este gobierno sea democrático va a ser imprescindible que la libertad de movimiento imprima su sentido al pensamiento. Nuestra autora no parte ni mucho menos de cero en esta tarea, pues son cuestiones que le han preocupado durante años (16). Así nociones como la pluralidad, la amistad, la soledad, la isegoría, la contingencia, el dilema de la no contradicción, la crítica ya estudiada a la ideología o su propio compromiso con la libertad de movimiento de las personas a la hora de habitar el mundo, estarán en el centro de sus reflexiones. Como reconoce Young-Bruehl (1979), en su batalla «contra lo fijo, estático, y encadenado», Arendt manifiesta una defensa ardiente de la democracia y la pluralidad en nuestro propio gobierno interno.

1. *La cuestión del significado desde un pensamiento libre*

Hannah Arendt otorgará gran importancia a la distinción entre conocimiento y pensamiento (2002b: 41-42). El primero tiene un objetivo muy claro hacia el que se dirige inquieto: la búsqueda de la verdad. Ligado al mundo de las apariencias, el conocimiento busca evidencias sensibles, certezas, aun admitiendo que éstas sean parciales y provisionales como las que ofrece la ciencia. Es decir, el conocer es una actividad que obtiene fines concretos, y por tanto se le exige resultados: aunque la «sed de conocimiento puede ser insaciable dada la inmensidad de lo desconocido, la propia actividad deja tras de sí un tesoro creciente de conocimientos» (*ibid.*: 87).

El gran error de la filosofía occidental moderna según Arendt, o al menos de filósofos tan cruciales para ella como Descartes o Hegel, ha sido precisamente la confusión entre conocimiento y pensamiento: «esperar que la verdad brote del pensamiento supone confundir la necesidad de pensar con el ansia de conocer». Ello ha llevado a la filosofía a ser considerada por muchos como «la criada de otras ciencias». Así para nuestra autora: «Fichte, Schelling, Hegel (...) lo que hicieron, de hecho, fue inspirarse en Descartes, lanzarse a la caza de la certeza, difuminar de nuevo la línea divisoria entre

(16) Arendt le escribirá a Mary McCarthy, en agosto de 1969, que hay «cosas muy, pero muy cercanas» en algunas cuestiones que su amiga le planteaba en su última carta, y en las que ha «estado pensando en estos últimos años». Éstas serían, aclara Arendt: «La cuestión de la vida interior, su tumulto, su multiplicación, el estar dividido en dos (conciencia), el hecho curioso de que soy Uno solamente cuando estoy acompañado, la importancia o la falta de importancia que estos datos tienen para el proceso de pensar, el diálogo silencioso entre yo y yo mismo, etc.» (ARENDT y MCCARTHY, 2006: 369).

pensamiento y saber, al mismo tiempo que creían que los resultados de sus especulaciones poseían la misma validez que los procesos cognitivos». De todo ello resulta la construcción de sistemas omnicomprendivos, fijos y cuasicientíficos (*ibid.*: 86-89, 112-113).

Arendt insistía en su rechazo hacia el intento de *los filósofos* por huir de «la maldición de la contingencia», por evadirse de la experiencia viva y personal del mundo (*ibid.*: 262; Hammer, 2002: 135). Son los responsables de hacer equivalentes conocimiento y pensamiento, pervirtiendo a este último para reducirlo a un movimiento rectilíneo y sometido a un fin (Arendt, 2002b: 147). El pensamiento en estos filósofos modernos se petrifica, se eleva omnipotente mostrando que es capaz de lograr verdades, de conocer cómo se mueve la Historia. En su ansia por descubrir, abandonan la tarea infinita y humilde del significado. Con sus leyes y certezas, estos filósofos tratan de frenar y dirigir el «viento del pensamiento», su libertad, sin percatarse de que «la necesidad de pensar no se deja acallar por los discernimientos, supuestamente definitivos, de los sabios» (*ibid.*: 110).

2. René Descartes y la actividad mental respiratoria

Tal y como expresa Hannah Arendt en *La vida del espíritu*, «el *cogito ergo sum* es una falacia» (*ibid.*: 73). El pensar no produce certezas, y menos aún sobre la existencia, la realidad o el ser. Si acaso, incentiva los interrogantes. Descartes necesitaba dudar de todo, que es otra cosa, y así extendía la sospecha de la ciencia moderna hacia toda la realidad. Eso sí, se cuidaba mucho de tocar al propio yo pensante, al cual convertía en su única verdad. Con esta operación se lograba un *cogito* independiente, soberano, autosuficiente, aislado y muy poderoso. Frente a la falta de límites que Descartes permitirá a la voluntad —es decir, a nuestro poder ejecutivo—, a Arendt le sorprende que el francés encajone al pensamiento bajo reglas tan estrictas. Entre estas «limitaciones» nuestra autora destacará la prohibición de quebrar el axioma de no contradicción (*ibid.*: 261). Y enseguida se lamentará, refiriéndose al «trámite» del *cogito* cartesiano, de todas «esas teorías que se esfuerzan en negar la experiencia de la libertad dentro de nosotros mismos» (*ibid.*: 267).

El pensamiento es una capacidad que posee el ser humano, pero que puede decidir no emplear. La ausencia de pensamiento no está reservada sólo a los malvados, sino que resulta cada vez más habitual en la vida corriente de la modernidad. Nos confiesa Arendt:

«Esa total ausencia de pensamiento —tan común en nuestra vida cotidiana, en la que apenas tenemos el tiempo, y menos aún la disposición, para detenernos y pensar— atrajo mi atención» (Arendt, 2002b: 30).

Si el pensamiento se ausenta, siquiera durante un pequeño instante, vendremos en que no somos seres que pensamos todo el tiempo, sino tan sólo seres con la capacidad de pensar en momentos determinados. Por tanto, en contra de lo que proclama el *cogito ergo sum*, se puede existir y no pensar. Es más, puede que haya personas que jamás utilicen la capacidad de pensamiento, aunque potencialmente esté en ellos (*ibid.*: 213). Javier Roiz, al hilo de lo expuesto por Arendt, distinguirá así entre lo que es el pensamiento genuino y la mera actividad mental respiratoria:

«Si Descartes asienta su filosofía en su *cogito ergo sum*, eso significa que vivir y pensar son inseparables. Como muy bien señalo Baruch Spinoza, tal afirmación sólo significa una cosa: estoy pensando. Esta identificación del pensar con una actividad cuasi respiratoria degrada al pensamiento» (Roiz, 2003: 191).

Pensar es algo más que una actividad mental utilitaria, lingüística, cognitiva o creadora; algo más que aquella actividad que nos acompaña en nuestra vida, en nuestra respiración. El pensamiento reflexiona sobre el significado de la experiencia del mundo, no se abstrae en soledad ni duda de que tal experiencia exista. Arendt, al igual que sucede con la libertad, no entiende el pensar si no es en relación con los otros, en la pluralidad:

«El solipsismo (...) ha sido la falacia filosófica más persistente y, quizá, la más perniciosa de todas, incluso antes de que, con Descartes, alcanzase un alto grado de consistencia teórica y existencial» (Arendt, 2002b: 71).

Barbarie de la reflexión en soledad, ruptura de la conexión con el mundo y sus experiencias; cartesianismo (17). Todo ello proporciona grandes bases a la ideología:

«Sólo el razonamiento lógico puro —donde el espíritu, en estricta correspondencia con sus propias leyes, elabora una cadena deductiva a partir de una premisa dada— ha roto definitivamente todas las ataduras con la experiencia viva» (*ibid.*: 109).

Más allá de esta lógica deductiva y su movimiento perpetuo, también de la actividad mental cartesiana, está el pensamiento. A la hora de pensar no estamos aislados, si bien nos encontramos en «una empresa solitaria (...) en

(17) Para Arendt, «la carencia de mundo es siempre una forma de barbarie» (2001: 23). Una relación más directa entre barbarie y cartesianismo en: BENJAMIN, 1982: 169.

la que uno se hace compañía a sí mismo», y tiene presente a otros. No se piensa en solitud para evadirse, sino para ligarse más firmemente al mundo (*ibid.*: 207). El pensamiento precederá al juicio y a la acción, aunque no tiene por qué llevarnos a ellos. Este pensar en solitario se caracterizará por la libertad de movimiento; sin certezas, sin despreciar tampoco lo que las informaciones, el conocimiento o la propia lógica puedan aportar, pero siempre ligado a la experiencia del mundo para, así, brotar de ella.

3. *Contradicciones acerca de la no contradicción*

Más arriba he tratado de mostrar cómo admira Arendt las contradicciones en los grandes autores, aquello que suele conducirnos a lo más rico de su pensamiento. A partir de Lessing, nuestra autora había valorado la libertad del «viento del pensamiento» por encima de las posibles desconexiones, o falta de consistencia, que se pudiera achacar a una *argumentatio*. Desde sus primeras obras, Arendt había rechazado la tiranía de la lógica y su plasmación en la ideología. A la vez, ha mostrado su franca oposición al *cogito* cartesiano y sus principios. Y tanto la lógica como el cartesianismo pivotaban en torno al respeto del axioma de no contradicción. Parecía así que Arendt dejaba el campo abonado en su obra para deshacerse de este principio, cuya función sería la de sujetar bien firme al pensamiento en la coherencia, impedirle a fin de cuentas su libertad de movimiento. Pero no va a ser así... o al menos, no de un modo tan sencillo.

El concepto que conduce a Arendt a defender de manera explícita el principio de no contradicción es aquel del dos-en-uno socrático. Esto se daría ya en fecha tan temprana como 1954 (2004a: 427-454). Como vimos, la amistad con uno mismo resultaba clave para poder pensar. Arendt la concebiría a partir del diálogo de *myself with myself*, lo que sería la primera condición socrática del pensamiento: «la solitud, o el diálogo pensante del dos-en-uno, es parte integral del ser y de la vida en común con los otros» (*ibid.*: 451). Es en la solitud, lejos de una desamparada soledad, cuando uno se encuentra entre dos. Cómo se fundamente esa relación conmigo mismo, resultará clave para cómo se modelará nuestra relación con la pluralidad del mundo:

«El hecho de que yo pueda realizar esta alteridad en medio del estar conmigo mismo, es la condición de posibilidad de que yo pueda estar con los otros como otro» (Arendt, 2006a: XI.13, 253).

Ahí fuera, en el mundo, Sócrates había aprendido que hay tantos *logoi* como hombres. Para que en esta pluralidad se dé la isegoría, debe cultivarse

la amistad política. Y ésta comienza en el propio gobierno del ciudadano: «vivir en compañía de los demás comienza por vivir en compañía de uno mismo» (Arendt, 2004a: 439). Esta pluralidad radical que caracteriza al mundo exterior contrasta, sin embargo, con la que Arendt admite para el foro interno del ciudadano. Sólo dos. Es más, para Arendt este *self* dual se deberá presentar como una unidad al aparecer ante la pluralidad del mundo. El temor de la autora alemana al resquebrajamiento de la identidad está detrás de esta operación:

«El miedo a la contradicción es el miedo a la división (*the fear of splitting up*), a no permanecer siendo uno. Ésta es la razón de por qué el principio de contradicción pudo llegar a convertirse en la regla fundamental del pensamiento» (*ibid.*: 438).

El miedo a la contradicción es el temor a la ruptura interna, a dejar de ser uno, a que la identidad se divida saltando por los aires. Para Javier Roiz, uno de los descubrimientos más trascendentes del siglo veinte ha sido el comprender que «el hombre no teme tanto a la muerte física (...) como a la locura» (2003: 56). Esto parecía haberlo captado Arendt cuando rechazó la persistente ecuación entre libertad y soberanía, ese anhelo imposible por presentarnos soberanos, dueños de nosotros mismos, tras el que también late el miedo a la división patológica.

En *La vida del espíritu* vamos a seguir encontrando sin resolver las ambigüedades de Arendt frente a la no contradicción. Un discurso explícito que apoya el axioma, sí, pero jalonado de maravillosas intuiciones que siguen lo ya apuntado desde *Los orígenes del totalitarismo* o su conferencia sobre Lessing. Entre estas últimas aparecerán dos novedades importantes: Arendt caracterizará al pensar como «estar fuera de orden», y en segundo lugar va a trazar una sugerente comparación entre el pensamiento y la armonía. Todo ello resulta clave para comprender su defensa de la libertad de movimiento en el espíritu (*in the mind*), así como para comprender el profundo envite al que se había emplazado a sí misma años atrás:

«Crucial para una nueva filosofía política resultará una investigación sobre la importancia política del pensamiento, es decir, sobre el sentido y las condiciones que el pensamiento ofrece a un ser que nunca existe en singular y cuya esencial pluralidad está lejos de quedar explorada cuando se añade la relación Yo-Tú a la comprensión tradicional de la naturaleza humana» (Arendt, 2005c: 538).

a) *Orden y no contradicción*

El pensamiento no conduce hacia ningún *telos*; carece de suelos o fundamentos: «es, por principio, sin fondo, y, si se quiere, abismo» (Arendt, 2002b: 57). Por este motivo «está fuera del orden, porque la búsqueda del significado no produce un resultado último que sobreviva a la actividad» (*ibid.*: 146). En su búsqueda de significados el pensamiento no obtiene un instrumento a su medida. Recordemos que la lógica es el instrumento de la *argumentatio*, pero no es lo propio del pensar. En principio, lo único que tenemos es el lenguaje, que nos sirve para expresarnos y para que nos escuchemos, para hilar pensamientos e ideas a veces de manera poco coherente. El lenguaje a menudo resulta básico para que el pensamiento se ponga en marcha, pero no es su instrumento ideal. Tampoco el único.

Arendt ya había reflexionado sobre esta cuestión en su ensayo «La conquista del espacio y la altura del hombre» (1996c: 285), pero *En la vida del espíritu* destacará explícitamente que existe una brecha entre el mundo de las apariencias, es decir, la realidad aprensible por los sentidos cognitivos, y un pensamiento que trata de buscar el significado a esta realidad desde el lenguaje. Arendt recoge aquello en lo que durante siglos había insistido la retórica clásica y humanista:

«El pensamiento (...) necesita metáforas para poder atravesar la brecha entre un mundo dado a la experiencia sensible y un ámbito donde jamás podrá existir tal aprensión inmediata de la evidencia» (2002b: 56).

Y precisamente aquí es donde aparece lo que Arendt denomina como *el problema principal*:

«El problema principal parece ser que, para el pensamiento mismo —cuyo lenguaje es metafórico y cuyo entramado conceptual depende por completo del don de la metáfora que salva el abismo entre lo visible y lo invisible, el mundo de las apariencias y el yo pensante—, no existe ninguna metáfora que pueda iluminar de manera adecuada esta actividad especial del espíritu, en la que algo invisible dentro de nosotros trata con los invisibles del mundo» (*ibid.*: 146).

Arendt presentaba también algunas contradicciones a la hora de valorar las ventajas teóricas de la vista o el oído (18). En el pasaje anterior parece

(18) Un pasaje donde Arendt parece decantarse —no lo hace siempre— por las despreciadas virtudes del oído: «El pensamiento se ha concebido en términos visuales desde el nacimiento de la filosofía formal (...) Si se examina la historia del poeta ciego, cuyas historias se escuchan, cabe preguntarse por qué el oído no se convirtió en la metáfora directriz del pensamiento» (2002b: 133).

quedar claro cómo para ella el pensamiento trata principalmente con invisibles desde lo invisible, es decir, un terreno para el que la vista no nos sirve. De ahí la metáfora arendtiana del «viento». Como resalta Jesse Glenn Gray:

«Thinking exercises an effect on the inner life that is momentous, even dangerous. Those who engage in it are transported from the world of appearance to [an] invisible world (...) and everything stable is set in motion and rendered open to question» (1977: 46) (19).

El viento del pensamiento de esta manera desordena. Para ayudar a que éste trate de salvar el abismo que le separa del mundo están los *tropoi*. Pero nunca es suficiente, pues ni con éstos se puede alcanzar la plenitud del significado, satisfacer por completo lo que se pretende nombrar. Aunque existen otros recursos desde los que pensar más allá del lenguaje —recordemos, sin ir más lejos, la idea viquiana de que las sensaciones son una forma de pensamiento (Verene, 1987: 29)—, lo que anida en Arendt es el reconocimiento de que somos seres limitados.

El pensamiento también se encuentra fuera de orden cuando «anula las distancias temporales y las espaciales» (Arendt, 2002b: 107). En él las categorías de espacio y tiempo «pueden ser suspendidas temporalmente», y así es posible traer a nuestro presente el futuro, reflexionar sobre él y a la vez recordar el pasado, o incluso recortar y simplificar distancias físicas que parecían insalvables. La realidad se guía por el espacio y el tiempo, pero el pensamiento las suspende. En esta actividad será fundamental una vez más la imaginación. También la libertad de movimiento (*ibid.*: 219).

La relación que establece Alejandro Sahuí entre la libertad en Arendt y la idea de viaje, nos emplaza de nuevo a la sencilla idea de que para ser libre uno debe ser capaz de viajar, poder cruzar fronteras y asentarse, no ser tampoco recluso en exilios impuestos (2007: 86). Como recuerda Sheldon Wolin, el viajero o *theoros* debe gozar de la *visión* suficiente para comprender otras vidas, lugares extraños, y a la vez extraer un pensamiento digno de ser contado; otorgarle un sentido. Lo que Wolin califica de *viaje teórico* implica un regreso y una narración desde la que el viajero debe hacer creíble, a quienes le escuchan o leen, aquello que ha vivido (2001: 5, 34-36). Es un viaje en libertad que profundiza y escucha sin dejarse invadir, pues el *theoros* está dispuesto a una posible transformación de sus sólidas convicciones previas (Euben, 2004: 147, 160) (20). Los viajes migratorios desafían el orden im-

(19) «Because thinking deals with invisible realities, Socrates likened it to the wind, as she [Arendt] notes» (GLENN GRAY, 1977: 46).

(20) Para Roiz, «durante un viaje, el poder ejecutivo del individuo está debilitado, ha

puesto de las aduanas tanto como el viento del pensamiento desordena espacios y tiempos, dogmas y prejuicios. Es una libertad que se concede el teórico a la hora de pensar, de viajar también por su propio *self* (21).

Cuando la amenaza del desorden alcanza zonas tan sensibles como la identidad, sin embargo, nos topamos con arenas movedizas hacia las que Arendt no se atreve a transitar del todo. Aquí de nuevo se produce una paradoja. Si es a partir de Kant desde donde Arendt se repliega, ya que de él recupera su escrupuloso respeto por la no contradicción, también será el alemán quien conduzca a nuestra autora hacia otra valiosa vía al comparar el pensar con el estado de ensoñación (Arendt 2002b: 68). Autores como Elizabeth Young-Bruehl y Javier Roiz han dado gran importancia a la letargia en el pensamiento de Arendt, indisociable de sus raíces judías (Young-Bruehl, 2006: 157; Roiz, 2003: 228-236). En los sueños, o en el estado de ensoñación, no rigen el espacio y el tiempo, tampoco el principio de identidad. De este modo al soñar, como al pensar, estás «fuera de orden», y en ambos interviene lo no consciente. La extraordinaria sensibilidad de Arendt no podía dejarlo de lado, pero tampoco profundiza mucho más, quizá porque indagar en el inconsciente es un terreno que se ha asociado a Sigmund Freud, un pensador que nuestra autora nunca trataría a fondo y hacia el que sentía cierto rechazo (Wolin, 1978; Young-Bruehl, 2006: 487; Steinberger, 2007: 885).

El pensamiento fuera de orden, capaz de viajar en libertad y de suspender las coordenadas espacio-temporales, ligado a la actividad de la *rêverie* y no por ello irracional, quebraría por tanto el sacrosanto principio de identidad —sin por ello multiplicar los *yoes* ni entrar en esquizofrenia. En una situación tal, no necesitaríamos a su principio hermano, el axioma de no contradicción (Roiz, 2008: 91). Este último paso, en el que reside una de las claves del gobierno democrático del individuo, Arendt no llegará a darlo por miedo a la ruptura interna. No lo dará, al menos explícitamente.

perdido su autoridad y el gobierno de la persona entra en cuestión (...) Se abre una oportunidad micropolítica, es posible un nuevo diseño de autoridades» (2003: 349).

(21) «El yo pensante (...) es un apátrida en el sentido más contundente del término, algo que podría explicar el temprano desarrollo de un espíritu cosmopolita entre los filósofos» (ARENDT, 2002b: 219).

b) *Armonía y no contradicción*

En *La vida del espíritu* Arendt también va a introducir valiosas reflexiones acerca de la armonía y su relación con el pensamiento. Cuando estudia la importancia del *logos* en Heráclito explica:

«La armonía a la que se refiere Heráclito nace de la sonoridad conjunta de los opuestos, un efecto que no puede ser propiedad de un sonido concreto» (2002b: 166).

Más adelante Arendt retoma y concreta su idea de armonía, situándola precisamente en relación con el asunto del gobierno del ciudadano:

«Sócrates habla de ser uno y, por ello, de ser incapaz de correr el riesgo de no estar en armonía consigo mismo (...) siempre se necesitan al menos dos tonos para producir un sonido armónico» (*ibid.*: 205).

Aquí aparece como condición básica del dos-en-uno socrático el estar en armonía. Para ello, efectivamente, «al menos» necesitamos dos tonos. De esto se infiere que puedan darse tres tonos, o más; y la armonía no se verá por ello resentida. Esto nuestra autora no lo dice. En su lugar, tomará la primera parte del pasaje anterior para, apenas un poco más adelante, defender con uñas y dientes el dos-en-uno socrático.

«El único criterio del pensamiento socrático es el acuerdo, el ser coherente con uno mismo (...) Su opuesto, contradecirse (...), significa en realidad convertirse en su propio enemigo» (*ibid.*: 208).

Sorprende que la misma Arendt que con Lessing defendía la opinión veraz, aquella que valoraba más la amistad que la defensa de una verdad absoluta —es decir, que mantenía la amistad con alguien aunque le contradijera en una discusión—, ahora dé marcha atrás para relacionar estrechamente enemistad y contradicción. ¿Si él me contradice se convierte en mi enemigo? A todas luces eso parece suceder en el mundo interno del dos-en-uno socrático. A raíz de una cita de Aristóteles, escribe Arendt:

«“Siempre es posible objetar contra la argumentación exterior, pero no siempre contra la *argumentación interior*”, porque aquí el interlocutor es uno mismo, y yo no puedo querer convertirme en mi propio enemigo» (*ibidem*).

Siguiendo esta regla, aquel que me contradice en el mundo exterior es también mi enemigo, al que trataré de superar dialécticamente merced a una impecable *argumentatio*. Esto es algo que la autora que hemos estudiado a partir de la isegoría difícilmente podría suscribir. Sin embargo, Arendt prosigue esta nueva línea de la mano de su admirado Kant:

«Cuando [el axioma de no contradicción] se convirtió en el ejemplo rector de todo pensamiento pudo Kant (...) incluir el mandato de “Pensar en todo tiempo de acuerdo contigo mismo” entre las máximas que debían tomarse como “mandamientos inmutables para la clase de los pensadores”» (*ibid.*: 209).

El contraste entre los «mandamientos inmutables» y el «viento del pensamiento» resulta demasiado marcado. El mandamiento kantiano es resultado del aristotélico que funda la lógica occidental. Ésta para Arendt era útil en algunas ocasiones y bajo ciertas condiciones, pero sus corsés, como sucede con la ideología, podían llegar a ser ciertamente peligrosos. En *Los orígenes del totalitarismo* leímos que «la fuerza coactiva de la lógica surg[e] de nuestro temor a contradecirnos» (1999a: 699). Esta fuerza y seguridad de la lógica, esta falta de libertad en el movimiento del (no) pensar, a juicio de Arendt llevó a cometer atrocidades a muchos individuos. Y ahora Hannah Arendt nos dice que el mal va a venir precisamente de la comisión de tales contradicciones...:

«El diálogo del pensamiento sólo puede producirse entre amigos, y (...) su criterio básico, su ley suprema, por así decirlo, reza: “no te contradigas” (...) ¿Qué diálogo puedes tener contigo mismo si tu alma no está en armonía sino en guerra?» (2002b: 211-212).

De la contradicción a la guerra. ¿Cómo encaja esto en la concepción tradicional arendtiana que separa política y violencia (1997, *passim*)? En realidad, obligarnos a no contradecirnos unos a otros es más propio de la cerrazón de la fraternidad que de la comprensión de la pluralidad que hallamos en la amistad. Es inevitable que si somos diferentes, y si queremos seguir siéndolo, se mantengan posiciones que se contradigan. Lo mismo sucedería en el foro interno del ciudadano. Pero ahora Arendt parece no avanzar por ahí.

Y sin embargo, es la riqueza que emerge de las propias contradicciones de Arendt, de su libertad de asociación, lo que permite una vez más, a través en esta ocasión de la armonía, que nuestra autora se salga del cuadro, que esté ella también fuera de orden para explorar, en la pluralidad democrática del pensamiento, más allá de «la relación Yo-Tú» en lo que comprendía como una tarea crucial para la filosofía política.

Autores contemporáneos como Wendy Brown, Hans G. Gadamer o Edward Said han desarrollado desde el contrapunto lo señalado por Arendt sobre la armonía. El contrapunto permite convivir y expresarse, armónicamente, a diversas melodías. Logra que dos, tres o más voces diversas se expresen, que se alimenten y cuiden unas de otras, dejando la posibilidad de que diversos principios habiten la ciudad. Cuando una voz nueva se incorpo-

ra a una coral, logra que de algunas voces salgan expresiones que antes no estaban en ellas. Las ideas se multiplican, las relaciones se tornan fértiles. Se trata, una vez más, de las posibilidades de la isegoría. A la vez, el contrapunto permite tomar en cuenta los silencios, saber también sobre quiénes se apoya —o a quiénes somete— una voz firme y poderosa (Gadamer, 2005: 105; Said, 1993: 121-122; Said, 2007: 135; Brown, 2004: 115).

El contrapunto y la armonía resultan así iniciativas sugerentes y válidas para pensar el gobierno democrático del ciudadano en relación con el de la ciudad. No se trata de una oda a las contradicciones, al ser inconsecuente o al desorden. Como saben bien intérpretes y compositores, la música esta repleta de sutilezas, de leyes, de saber escuchar, de compartir y de saber avanzar juntos sin por ello chirriar. Hay un lugar para la razón, incluso para la lógica y la matemática, pero resulta indispensable la fantasía, también la prudencia, el ingenio y el sentido común. Saber escuchar las pasiones. Cuando comienza una interpretación musical se abre paso la contingencia; puede suceder cualquier cosa, incluso en las obras más ensayadas. Se mantiene así la personalidad de cada voz, al tiempo que se escuchan y respetan los silencios. En la buena música, también, resulta clave no perder la capacidad de ensoñación.

El acercamiento musical que Arendt entreabre desde su obra, su firme compromiso con la libertad de movimiento en el mundo y sus propias ambigüedades a la hora de llevarlo al pensamiento, suponen un antídoto frente a las amenazas que se ciernen sobre la libertad. Arendt parece abrir de nuevo una salida que nos muestra horizontes desde donde cultivar respuestas válidas y democráticas frente a las preocupaciones actuales de la política. Una ventana desde la que escuchar y dejar viajar en libertad al viento del pensamiento. El respeto a la pluralidad comienza en el gobierno del propio ciudadano. En ambos espacios, en la ciudad y en nosotros mismos, la libertad de movimiento resulta una condición indispensable para la democracia. Más allá, como presenciamos hoy de nuevo en Europa, anida la barbarie.

V. BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, GIORGIO (2003): *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia.

ARENDT, HANNAH (1996a): «¿Qué es la autoridad?», en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (1961), trad. de Ana Poljak, Península, Barcelona.

ARENDT, HANNAH (1996b): «¿Qué es la libertad?», en *Entre el pasado y el futuro*.

- ARENDT, HANNAH (1996c): «La conquista del espacio y la estatura del hombre», en *Entre el pasado y el futuro*.
- ARENDT, HANNAH (1996d): «La tradición y la época moderna», en *Entre el pasado y el futuro*.
- ARENDT, HANNAH (1997): *¿Qué es la política?* (1950), Paidós, Barcelona.
- ARENDT, HANNAH (1998): *La Condición Humana* (1958), Paidós, Barcelona.
- ARENDT, HANNAH (1999a): *Los orígenes del totalitarismo* (1951), 3 vols., Alianza Editorial, Madrid.
- ARENDT, HANNAH (1999b): *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (1963), Lumen, Barcelona.
- ARENDT, HANNAH (2001): «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing», en *Hombres en tiempos de oscuridad* (1965), Gedisa, Barcelona.
- ARENDT, HANNAH (2002a): «Nosotros, los refugiados» (1943), en *Tiempos presentes*, Gedisa, Barcelona.
- ARENDT, HANNAH (2002b): *La vida del espíritu* (1978), Paidós, Barcelona.
- ARENDT, HANNAH (2004a): «Philosophy and Politics» (1954): *Social Research*, vol. 71, n.º 3 (Fall 2004).
- ARENDT, HANNAH (2004b): *Sobre la revolución* (1963), Alianza Editorial, Madrid.
- ARENDT, HANNAH (2005a): «Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración» (1950), en *Ensayos de comprensión 1930-1945*, Caparrós Editores.
- ARENDT, HANNAH (2005b): «Franz Kafka: una reevaluación. En el vigésimo aniversario de su muerte» (1944), en *Ensayos de comprensión 1930-1954*.
- ARENDT, HANNAH (2005c): «La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo» (1954), en *Ensayos de comprensión 1930-1954*.
- ARENDT, HANNAH (2006a): *Diario filosófico 1950-1973*, Herder, Barcelona.
- ARENDT, HANNAH (2006b): «Review of *The Origins of Totalitarianism* and Arendt's Reply to Eric Voegelin» (1953), en GARRATH WILLIAMS (ed.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, 4 vols., Routledge, London and New York, vol. I.
- ARENDT, HANNAH (2007): «The Great Tradition. I. Law and Power», *Social Research*, vol. 74, n.º 3.
- ARENDT, HANNAH (2009a): «La cuestión de las minorías» (1940), en *Escritos judíos*, ed. de JEROME KOHN y RON H. FELDMAN, Paidós, Barcelona.
- ARENDT, HANNAH (2009b): «Los judíos en el mundo de ayer» (1943), en *Escritos judíos*.
- ARENDT, HANNAH (2009c): «La controversia sobre el caso Eichmann. Carta a Gershom Scholem» (1963), en *Escritos judíos*.
- ARENDT, HANNAH (2009d): «La destrucción de seis millones» (1964), en *Escritos judíos*.
- ARENDT, HANNAH y MARY MCCARTHY (2006): *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy (1949-1975)*, Lumen, Barcelona.
- ARISTÓTELES (1985): *Ética Nicomáquea*, trad. de Julio Pallí Bonet, Editorial Gredos, Madrid.

- BÁRCENA, FERNANDO (2007): «Las tareas de una nueva filosofía política. Una reflexión acerca de la amistad política», *Cuadernos de Alzate*, n.º 36.
- BENJAMIN, WALTER (1982): «Experiencia y pobreza», en Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos I*, trad. de Jesús Aguirre, Taurus, Madrid.
- BERNSTEIN, RICHARD J. (2005), «Hannah Arendt on the Stateless», *Parallax*, vol. 11, n.º 1.
- BETRIÁN, MARÍA CRISTINA (2003): «Desvelando fanatismos de la mano de un niño», *Foro Interno*, n.º 3.
- BIRMINGHAM, PEG (2007): «The An-Archic Event of Natality and the Right to Have Rights», *Social Research*, vol. 74, n.º 3 (Fall 2007).
- BROCKE, EDNA (2009): «Posfacio. *Hannah la mayor*: mi tía», en Hannah Arendt, *Escritos judíos*.
- BROWN, WENDY (2004): «At the edge», en Stephen K. White y J. Donald Moon (eds.), *What is Political Theory?*, SAGE, Londres, California y Nueva Dehli.
- CANOVAN, MARGARET (1978): «The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought», *Political Theory*, vol. 6, n.º 1 (Feb. 1978).
- CRUZ, MANUEL y FINA BIRULÉS (1994): «Introducción», en Manuel Cruz y Fina Birulés (comps.), *En torno a Hannah Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- EUBEN, ROXANNE L. (2004): «Travelling theorists and translating practices», en Stephen K. White y J. Donald Moon (eds.), *What is Political Theory?*, SAGE, Londres, California y Nueva Dehli.
- GADAMER, HANS G. (2005): *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, vol. I.
- GINER, SALVADOR (2007): «La filosofía moral política de Hannah Arendt», en Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza Editorial, Madrid.
- GLENN GRAY, JESSE (1977): «The Winds of Thought», *Social Research*: vol. 44, n.º 1 (1977).
- GONZÁLEZ PRIETO, LUIS AURELIO (2008): «La concreción teórica del partido único español franquista», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 141 (jul.-sept. 2008).
- HAMMER, DEAN (2002): «Hannah Arendt and Roman Political Thought. The Practices of Theory», *Political Theory*, vol. 30, n.º 1 (Febr. 2002).
- KOHN, JEROME (1990): «Introduction», *Social Research*, vol. 57, n.º 1 (Spring 1990).
- KOHN, JEROME (2009): «Prefacio. Una vida judía: 1906-1975», en Hannah Arendt, *Escritos judíos*.
- MATE, REYES (1999): *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la Modernidad*, Akal, Madrid.
- MENKE, CRISTOPH (2007): «The Aporias of Human Rights and the One Human Right: Regarding the Coherence of Hannah Arendt's Argument», *Social Research*, vol. 74, n.º 3 (Fall 2007).
- PITKIN, HANNA FENICHEL (1998): *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*, The University of Chicago Press, Chicago.
- RAMÍREZ, JOSÉ LUIS (1997): «La teoría del diseño y el diseño de la teoría», *Astrágalo*, n.º 6 (abril 1997).

- ROIZ, JAVIER (2003): *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo veinte*, Foro Interno, Madrid.
- ROIZ, JAVIER (2008): *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid.
- SAHUÍ, ALEJANDRO (2007): «El inmigrante como paria. Arendt y la identidad política», *Cuadernos de Alzate*, n.º 36.
- SAID, EDWARD W. (1996): *Cultura e imperialismo* (1993), Anagrama, Barcelona.
- SAID, EDWARD W. (2007): *Elaboraciones musicales. Ensayos sobre música clásica* (1992), Debate Barcelona.
- SÁNCHEZ, CRISTINA (1994): «Paria o ciudadana del mundo», en Manuel Cruz y Fina Birulés (comps.), *En torno a Hannah Arendt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- SCHMITT, CARL (2001): *State, movement, people: the triadic structure of the political unity* (1933), Plutarch Press, Corvallis.
- STEINBERGER, MICHAEL P. (2007): «Hannah Arendt and the Cultural Style of the German Jews», *Social Research*, vol. 74, n.º 3 (Fall 2007).
- TAMINIAUX, JACQUES (2000): «Athens and Rome», en Dana Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press.
- VERENE, DONALD PHILLIP (1987): «La filosofía de la imaginación de Vico», en Tagliacozzo, Giorgio, Michael Money y Donald Phillip Verene (comps.), *Vico y el pensamiento contemporáneo* (1976), Fondo de Cultura Económica, México.
- VICO, GIAMBATTISTA (1995): *Ciencia Nueva* (1744), trad. de Rocío de la Villa, Tecnos, Madrid.
- VICO, GIAMBATTISTA (2002): «Sobre la revelación de la antiquísima sabiduría de los italianos» (1710), en *Obras. Oraciones inaugurales y La antiquísima sabiduría de los italianos*, Anthropos, Barcelona.
- WOLIN, SHELDON S. (1978): «Stopping to think», *The New York Review of Books*, vol. 25, n.º 16 (Oct. 1978); obtenido en: <http://www.nybooks.com/articles/8031> (noviembre de 2007).
- WOLIN, SHELDON S. (2001): *Tocqueville. Between Two Worlds*, Princeton University Press.
- YOUNG-BRUEHL, ELISABETH (1979): «Exchange on Hannah Arendt», *The New York Review of Books*, vol. 25, n.º 21-22 (January 25, 1979). Obtenido en: <http://www.nybooks.com/articles/7941> (22 de julio de 2008).
- YOUNG-BRUEHL, ELISABETH (2006): *Hannah Arendt. Una biografía*, Paidós, Barcelona.