

## LA SOCIEDAD DE MASAS EN EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT

JUAN MANUEL MONFORT PRADES  
*Universidad Cardenal Herrera, Castelló de la Plana*

### Resumen

En estas líneas se pretende profundizar en una de las claves interpretativas más relevantes de la obra de Arendt. El concepto de masa atraviesa toda su obra y nos puede ayudar a comprenderla. Partiendo de una de las definiciones se analizarán los orígenes y las graves consecuencias del ascenso de las masas, para llegar al desarrollo del concepto en sus múltiples dimensiones. Finalmente se habla de lo que cabe esperar tras esta situación y de la importancia del pensamiento en el futuro.

*Palabras clave:* masas, sociedad, libertad, educación, individuos.

### Abstract

This essay tries to show the most important characteristics of Arendt's idea of masses. This concept goes through the complete works of the author, and an analysis like this could help to understand her intellectual project. Starting with one of the key definitions of masses, the origins of it will be shown as well as the consequences of the rising of this kind of citizens. Last but not least, some meditations upon the multiple dimensions of the idea and the future of the society will close the essay.

*Keywords:* masses, society, freedom, education, individuals.

Cuando alguien se aproxima a los escritos de esta pensadora alemana que se encuentra a caballo entre la política y la filosofía<sup>1</sup> se percata inmediatamente de que existe un tema recurrente. Llevamos unos siglos inmersos en

---

*Recibido:* 04/02/2015. *Aceptado:* 09/06/2015.

<sup>1</sup> Ver FORTI, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Cátedra, Madrid, 2001, pp. 39-52.

una crisis de la que cada vez es más costoso salir, la humanidad ha recorrido unas sendas que le han llevado a convertirse en una sociedad de masas y ello no es más que el fruto natural de un problema mayor, el problema de la Modernidad.

La obra de Hannah Arendt es un continuo abordaje de la crisis desatada en la Edad Moderna por todos sus flancos. La tradición, la libertad, el problema del pensamiento, la autoridad, la educación, la actividad humana, las revoluciones, los totalitarismos, etc. Son todos grandes temas protagonistas en sus obras y todos apuntan en la misma dirección, todos buscan realizar un profundo análisis de la realidad en orden a descubrir qué graves contradicciones oculta la Modernidad para habernos abocado a un mundo como el actual. Un mundo regido en gran parte por democracias de masas, en el que es urgente resolver el conflicto entre individuo y comunidad así como el equilibrio entre teoría y praxis, para lo que no cabe otra opción que la revalorización de la acción política.

Si la vida de los seres humanos en gran parte se organiza en democracias de masas indica dos cosas: por un lado que las masas existen y están de actualidad, por otro que las masas se han hecho con el poder de la sociedad.

¿Cómo explicar este suceso? ¿Qué son las masas para la pensadora judía? ¿Cómo han alcanzado el poder? ¿Qué opciones tiene la humanidad para defenderse de tal debacle? Estas son las cuestiones que se proponen analizar en las siguientes páginas. Es una tarea que obliga a recorrer muchas de las obras de Arendt, pues no existe ningún trabajo sistemático de la autora sobre este tema y, a la vez, todos sus escritos lo tratan. Dos ensayos especialmente van a estar muy presentes a lo largo de las páginas, pues de alguna forma conectan de una manera más clara con el tema que nos interesa: por un lado, “La crisis en la cultura: su significado político y social”; por otro, “Cultura y política”. El primero puede encontrarse en *Entre el pasado y el futuro*, el segundo es parte de la recopilación *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*<sup>2</sup>.

Sorprende que en pleno siglo XXI sus análisis sean tan actuales como cuando fueron escritos, ahora bien, hay que tener en cuenta la huella indeleble que dejó en ella la Segunda Guerra Mundial, lo cual exige que hoy por hoy deberían matizarse algunas de sus posturas<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> En realidad el segundo es una revisión y profundización del primero, como es indicado en la nota al pie de página de ARENDT, H., *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*, Trotta, Madrid, 2014, p. 40.

<sup>3</sup> Al igual que el artículo de Rivera García pretende suavizar en sus conclusiones la crisis de la autoridad en Occidente, cabría hacer el mismo ejercicio con otros conceptos arendtia-

Rastrear el concepto de masa en el pensamiento de esta pensadora del presente o de la experiencia<sup>4</sup> es una empresa que excede con creces las posibilidades de un breve ensayo, además de exigir un tratamiento amplio y profundo. Pese a ello no puede renunciarse a dar, al menos, unas pinceladas que tracen algunos posibles itinerarios de investigación futura. La manera de comenzar podría ser establecer un punto de partida que nos sitúe ante el problema y para ello se presenta una definición de masa que, sin ser la más precisa, sí refiere al núcleo de la cuestión:

Una sociedad de masas no es nada más que el tipo de vida organizada que se establece automáticamente entre los seres humanos que están todavía relacionados unos con otros pero que han perdido el mundo que una vez fue común a todos ellos<sup>5</sup>.

Esta definición, que va a servir como primera aproximación al mundo de las masas, nos ofrece dos aspectos a remarcar: los hombres masa forman una sociedad, viven juntos, pero a la vez han perdido el «mundo» que una vez les sirvió de lugar común. Parece ser que estas dos características son las más definitorias de la masa, ahora bien, debemos detenernos y analizar las causas y el desarrollo de esa pérdida del «mundo» común así como el significado de ese «mundo».

Si la idea de «mundo» va a ser clave para entender la sociedad de masas, debemos tener en cuenta que cuando se habla de sociedad de masas o cultura de masas, es necesario saber también precisamente a qué nos referimos cuando hablamos de «cultura». Puesto que Arendt proviene de la fenomenología hay que tener en cuenta qué concepto de cultura hereda y le permite llevar a cabo sus análisis. Distinguiremos aquí al menos tres aspectos de la cultura que predominan en su trabajo: por un lado, los objetos culturales tienen un carácter perdurable; por otro, tienen la capacidad de sorprendernos, de llamar nuestra atención, de atraparnos con su carácter enigmático, por su densidad o profundo significado que conlleva; por último, la cultura es también el acto creador por excelencia, un acto innovador que conecta la realidad que nos rodea, y que no sólo conecta al individuo con objetos sino también con otras personas, lo que ofrece la posibilidad de un entorno político. Si los dos primeros muestran la relación del individuo con los

---

nos. Ver RIVERA GARCÍA, A., “Crisis de la autoridad: Sobre el concepto político de «autoridad» en Hannah Arendt”, *Daimon*, Universidad de Murcia, nº 26, 2002.

<sup>4</sup> Así la califica Laura Boella al destacar que su esfuerzo vital está concentrado en configurar y hacer posible como elemento de la experiencia, del pensamiento y de la acción, cuanto, para el hombre moderno, esté más vacío de sentido y serializado. Ver BOELLA, L., *Pensar con el corazón. Hannah Arendt, Simona Weil, Edith Stein, María Zambrano*, Nancea, Madrid, 2010, p. 28

<sup>5</sup> ARENDT, H., *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 73.

objetos, el tercero está más vinculado a la relación entre el individuo y el resto de personas.

Veremos pues cómo se relaciona el hombre masa con estos aspectos de la cultura, un ser de quien podemos introducir ya las siguientes características cuyo alcance se desvelará en las páginas sucesivas: su incomunicación (que no es soledad), su extrema capacidad para la adaptación, la irritabilidad y falta de respaldo, la extraordinaria capacidad para el consumo, su incapacidad para juzgar las cualidades o simplemente identificarlas, su egocentrismo, su alienación fatal del mundo, etc.<sup>6</sup>

### 1. *La condición humana*, contexto general para entender el problema de las masas

La reflexión comenzará a partir de *La condición humana*, trabajo que nos ofrece una serie de conceptos básicos con los que comenzar el análisis. El eje sobre el que gira el libro es «lo que hacemos» y en concreto aquellas actividades más elementales, pues, por otro lado y a otro nivel, quedaría la *Vita contemplativa* cuyas actividades propias son el pensamiento, la voluntad y el juicio. La expresión *Vita activa* designa estas tres actividades: labor, trabajo y acción. Cada una de ellas corresponde a una de las condiciones bajo las que se ha dado al hombre vida en la tierra.

La labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano cuyo metabolismo está ligado a necesidades vitales producidas por el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la vida misma. Por otra parte, el trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la existencia del hombre, proporciona un artificial mundo de cosas claramente distintas de las cosas naturales. La condición humana del trabajo es la mundanidad. Por último, la acción es una actividad que se da entre hombres sin la mediación de cosas. No el hombre sino los hombres habitan la tierra. La condición humana de la acción es la pluralidad.<sup>7</sup>

Las tres actividades están intrínsecamente relacionadas con la condición más general de la vida, es decir, con el nacimiento y la muerte. Por un lado, la labor asegura la supervivencia individual y la vida de la especie, por otro, el trabajo y sus artificiales productos conceden una medida de permanencia

---

<sup>6</sup> Ver ARENDT, H., *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*, Trotta, Madrid, 2014, p. 41.

<sup>7</sup> Ver ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 35.

y durabilidad a la futilidad de la vida mortal. A la vez, la acción crea la condición para el recuerdo, para la historia.

El trabajo de nuestras manos, a diferencia de la labor de nuestros cuerpos, fabrica la interminable variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano. Son objetos para el uso, tienen carácter durable, su adecuado uso no los hace desaparecer y dan estabilidad y solidez a la mortal criatura humana. Se podría decir que constituyen la cultura instrumental del ser humano, ese mundo de instrumentos del que se sirve el hombre para alcanzar fines. Frente a la subjetividad de los hombres se levanta la objetividad del mundo y sólo nosotros, que hemos erigido la objetividad del mundo a partir de lo que nos da la naturaleza, podemos considerar a la naturaleza como algo objetivo.

La tercera de las actividades humanas que aparece en *La condición humana* es la «acción», la cual va acompañada por el «discurso». Estas abren el campo de lo político el cual se configura en la mente de Arendt como la forma de vida más distintivamente humana<sup>8</sup>. Ambas actividades, discurso y acción, hunden sus raíces en la pluralidad humana y revelan la cualidad de ser distinto. Son los modos en que los hombres se presentan a otros como hombres desde su iniciativa personal. Al acto y a la palabra no nos obliga la necesidad ni la utilidad (labor y trabajo). El hecho de poder actuar significa que cabe esperar de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo improbable, y eso es porque cada hombre es único, con cada nacimiento entra en el mundo alguien radicalmente distinto. Esto implica que las personas no son medibles, todas son distintas, por lo que la humanidad no es algo definible en todos sus términos sino algo dinámico.

La acción produce historias de igual forma que la fabricación produce útiles. Esas historias pueden escribirse en documentos y contarse. Por sí mismas las historias no son objetos, pero hablan más del individuo que cualquier obra de sus manos. No están acabadas hasta que se convierten en biografías, cuando la vida ha acabado y puede contarse completa. Entonces adquiere todo su sentido e indica quién era el sujeto, por otra parte, su trabajo nos indicaría cómo era pero no quién. Esta narratividad estructural de la acción hace que el pasado se vea constantemente integrado, revisado y evaluado en el presente. Esta estructura permite poder tener siempre el pasado ligado al presente pese a cualquier ruptura de la tradición, reside en nuestro interior y no podemos definirnos sin contar con él. El pasado

---

<sup>8</sup> Así lo ve CAMPILLO, A., “Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt”, *Daimon. Revista de filosofía*, nº 26, Universidad de Murcia, 2002, pp. 159-186.

se convierte así para el pensador en un espacio dispuesto a ser investigado, donde pueden descubrirse distintas interpretaciones de la historia igual que un buscador de perlas busca en la tierra. Una vez extraídas estas interpretaciones, estos conocimientos históricos, podemos reinterpretar el presente y de alguna forma salvarlo y salvarnos. Este es el ejercicio que Arendt pone en marcha en su obra, este es el objetivo de sus reflexiones y de sus investigaciones: bucear en las aguas del pasado en busca de perlas preciosas que enriquezcan la visión del presente. Es por esto que Benhabib<sup>9</sup> afirma, comentando a Arendt, que la narratividad tiene un gran poder redentor.

La acción, a diferencia de la fabricación, nunca es posible en aislamiento (estar aislado es no tener capacidad de acción). La acción y el discurso requieren de los otros, como el fabricante necesita la naturaleza como material. Si la fabricación está en constante unión con el mundo, la acción y el discurso están unidos a la trama de actos y palabras de los otros hombres, tienden a establecer relaciones, a romper fronteras. Con la acción aparece un mundo que va más allá de los instrumentos, un mundo creador de objetividad (pero no como mera instrumentalidad), en el tiene lugar la verdadera génesis de la historicidad, es el nivel de la intersubjetividad trascendental, un “movimiento vital del uno-con-otro y del uno-en-el-otro de las originarias formación y sedimentación de sentido”, como dice Husserl<sup>10</sup>. Esta estructura de sentido es el ámbito de la racionalidad y adquiere visibilidad en la esfera política tal como la entiende la autora<sup>11</sup>. Sólo desde ahí se podrá

---

<sup>9</sup> Ver el texto BENHABIB, S., “Hannah Arendt and the redemptive power of narrative” en HINCHMAN, L.P. Y HINCHMAN, S. K. (Ed.) *Hannah Arendt. Critical essays*, State University of New York, 1994, pp. 111-133.

<sup>10</sup> Citado en SAN MARTÍN, J., *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p. 102. En esta obra el catedrático de la UNED presenta unos ensayos sobre la historia y la cultura en Husserl. Sus trabajos ofrecen perspectivas muy interesantes para plantear una filosofía de la cultura en clave fenomenológica. Teniendo en cuenta la formación fenomenológica de Arendt, es evidente la estrecha relación entre la noción de ‘mundo’ como fruto del hombre que actúa y la intersubjetividad trascendental de Husserl. No debemos olvidar que Arendt estudió durante meses bajo la tutela de Husserl, así lo cuenta la biografía de YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt*, Ed. Alfons el Magnànim, Valencia, 1993.

<sup>11</sup> Pese a la conocida afirmación de Arendt de ser fenomenóloga pero no al estilo de Husserl, pueden rastrearse influencias de éste en alguna medida. Trabajos que sobre este aspecto muestran un gran acierto, especialmente en lo relativo al concepto de mundo son RODRÍGUEZ SUAREZ, L.P., “Fenomenología y política en el pensamiento de Hannah Arendt”, *Investigaciones fenomenológicas. Anuario de la sociedad española de fenomenología*, Volumen monográfico 3, Madrid, 2011, pp. 419-431 y SERRANO DE HARO, A., “Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt”, *Investigaciones fenomenológicas. Anuario de la sociedad española de fenomenología*, n° 6, Madrid, 2008, pp. 299-308.

fundamentar tanto la historia como el conjunto de ciencias. Ese mundo, que es la cultura en sentido Husserliano<sup>12</sup>, es el lugar donde la tradición adquiere su fundamento. Sin este mundo la tradición no puede sostenerse, algo determinante como veremos para que las masas tomen el control<sup>13</sup>.

El concepto de «mundo» es uno de esos conceptos filosóficos realmente complejos y es protagonista en la corriente fenomenológica. Es un término que, debido a la complejidad de la propuesta de Husserl, toma diferentes derivaciones en función de intérpretes que hicieron suyas las intuiciones generales que la fenomenología hizo famosas, pero que, siguiendo esas pistas, crearon sus propias propuestas. Heidegger, y en el fondo el mismo Husserl, es la fuente de inspiración para Arendt por ello su concepto de mundo no se entiende al margen de los trabajos del alemán<sup>14</sup>. El ser humano es

---

<sup>12</sup> Son clave para comprender estos aspectos de la filosofía de Husserl los artículos que preparó para la revista japonesa *The Kaizo* recogidos en *Renovación del hombre y de la cultura*. En ellos precisamente habla Husserl de la cultura, del mundo, de su concepto de Humanidad y, en general, son trabajos de un carácter ético. Escritos entre 1922 y 1923, son ensayos cuyas líneas principales calaron con toda seguridad en la pensadora judía. En cuanto al concepto de mundo, por ejemplo podemos leer: “Concebido con la limitación apropiada, este mundo circundante práctico de cada ser humano engloba todo el mundo circundante de que tiene conciencia: la naturaleza, el mundo animal y humano, la cultura de que se trate, y finalmente también el propio ser humano, su cuerpo, su vida espiritual, sus actos...” p. 44. Este mundo práctico individual debe integrarse en uno colectivo por ello afirma también: “El hecho más significativo es, con todo, que la colectividad y sus logros no son un mero conjunto de las vidas individuales y los logros individuales; sino que a través de todo ser individual y de todo vivir individual discurre una unidad de vida, por más que ella se encuentre fundada en las vidas de los individuos. Y lo es también el hecho de que por sobre los mundos circundantes subjetivos de los individuos discurre un mundo circundante colectivo que se funda en ellos, y en el que los logros que son de los individuos, como algo suyo propio, se construye un logro global fundado en ellos” pp. 52-53. En HUSSERL, E., *Renovación del hombre y de la cultura*, Anthropos, Barcelona, 2002.

<sup>13</sup> Parece plausible realizar un paralelismo entre los dos mundos de Arendt (el del homo faber y el del hombre que actúa) con dos conceptos de cultura que aparecen en la fenomenología. Por un lado la cultura como conjunto de instrumentos, y por otro la cultura como creación y sedimentación de sentido. Este segundo concepto de cultura que defiende Husserl parece latir bajo los análisis de Arendt. En sus trabajos no realiza esta distinción entre dos formas de cultura de forma explícita, pues parece preferir la palabra «mundo». Llama la atención que en 1960 en una carta a Mary McCarthy reconoce que el concepto de cultura no acaba de tenerlo bien definido y tampoco, algo patente al no dejar ningún estudio sistemático de este idea. Ver *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy 1949-1975*, Ed. Lumen, Barcelona, 1998, p. 123. Sobre este tema se puede consultar el texto de Simona Forti, quien apuesta también por la equivalencia entre mundo y cultura. Ver FORTI, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Cátedra, Madrid, 2001, pp. 334-335.

<sup>14</sup> Ver “Jewish Politics and German «Existenz Philosophy». The sources of Hannah Arendt’s Thought” en BENHABIB, S., *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Sage

un ser-en-el-mundo, lo que implica que la circunstancia, utilizando términos orteguianos, nos pertenece como parte inseparable de nuestro yo. Ese «mundo» heideggeriano es la totalidad de asuntos, cosas y personas que rodean a uno y en el cual uno debe orientarse para vivir, pero para Arendt se convierte en algo más, es un espacio que los individuos comparten, la esfera de lo público, un escenario donde hacerse presente, constituido por la interacción de proyectos, por la igualdad y por la diferencia. Un «mundo» que se sitúa entre las personas para convertir los individuos en comunidades, la soledad en convivencia y compensar la esfera de lo privado con la de lo público. Como decía Zubiri, otro filósofo formado en la fenomenología:

El hombre, en lugar de limitarse, como el animal, a conducirse en un ambiente, tiene que realizar o malograr propósitos y esbozar proyectos para sus acciones. El sistema total de estos proyectos es su mundo. Cuando los proyectos se convierten en casilleros, cuando los propósitos se transforman en simples reglamentos, el mundo se desmorona, los hombres se convierten en piezas y las ideas se usan, pero no se entienden: la función intelectual carece ya de sentido preciso. Un paso más, y se renuncia deliberadamente a la verdad: las ideas se convierten simplemente en esquemas de acción, en recetas y etiquetas<sup>15</sup>.

Pero si la influencia de la fenomenología es importante, no lo es menos la del mundo clásico, ya que la idea de ágora griega tiene mucho que aportar a la idea de mundo arendtiano sin el cual no puede entenderse el concepto de sociedad de masas. John Williams ha expuesto esta relación con precisión en su ensayo “Hannah Arendt and the international space in-between?”. Los principios del ágora griega nos aportan un gran conocimiento de ese espacio entre los hombres que Arendt llama mundo: la igualdad de los ciudadanos, el derecho a contribuir a los debates, la discusión y la toma de decisiones, la posibilidad de ocupar un lugar en el mundo de lo público, etc. Ahora bien, no se puede olvidar que también este mundo es el lugar del diálogo intersubjetivo pero a la vez es un espacio efímero, impredecible y frágil, por lo que necesita ser recreado constantemente por las personas<sup>16</sup>.

Una vez nos hemos aproximado a estos conceptos básicos, conviene ahora llamar la atención sobre la dinámica histórica que la autora presenta y que expone a través de lo que llamará «inversiones». Dicha dinámica histórica nos aproximará al análisis arendtiano de las masas.

---

publications, California, 1996. Especialmente pp. 51-56, las cuales están dedicadas a la influencia de Heidegger a propósito del concepto de mundo.

<sup>15</sup> ZUBIRI, X., *Naturaleza, Hombre, Dios*, Ed. Nacional, Madrid, 1963, p. 9.

<sup>16</sup> Ver WILLIAMS, J., “Hannah Arendt and international space in-between?” en LANG, A. F. Y WILLIAMS, J. (Ed.), *Hannah Arendt and international relations. Regarding across the lines*, Palgrave-Macmillan, New York, 2005, pp. 200-205.

La primera inversión fue colocar la *vita activa* como actividades más importantes que las propias de la *vita contemplativa*. La ciencia moderna y la duda cartesiana llevan a entender que la sed de conocimiento del hombre sólo se podía saciar si confiaba en la inventiva de sus manos. El conocimiento y la verdad seguían siendo importantes pero sólo se podían alcanzar por la acción y no por la contemplación. Desde entonces la verdad científica y la filosófica se separaron, la primera no sólo no necesitaba ser eterna sino que ni siquiera necesitaba ser comprensible por la razón. La acción frente a la contemplación quedó elevada a tal rango que se constituyó como el estado más alto del ser humano. La convicción de que la verdad objetiva no se le da al hombre y de que sólo puede conocer lo que él mismo hace lleva siempre a una continua actividad.

La segunda inversión se dio en el interior de la *vita activa* y consistió en la victoria del *homo faber* sobre el resto de actividades. Hacer y fabricar fueron las primeras actividades de la *vita activa* que ascendieron al puesto ocupado antes por la contemplación. El progreso moderno se ligaba a la fabricación de objetos y útiles. Productividad y creatividad, modelos del *homo faber*, se convertían en los ideales de la Modernidad, pero con ello quedaba apartada la «acción» y junto a ella toda posibilidad de una cultura profunda, especialmente el ámbito cultural que remite a la relación con los demás en un entorno político. La posibilidad de crear un proyecto común, el diálogo y el reconocimiento mutuo se difuminan en un mundo de fabricaciones.

Arendt, que parte de un concepto de cultura vinculado principalmente a las producciones artísticas, se percata de que el mundo político también es cultural y pretende entenderlo como cultura desde las obras de arte. El elemento que le permite unir ambos ámbitos es la capacidad de juicio<sup>17</sup>, así como el juicio estético es fundamental en el mundo del arte, la capacidad de juzgar será fundamental en la política<sup>18</sup>. Recurriendo al mundo de la

---

<sup>17</sup> Ver la segunda parte de “La crisis en la cultura: su significado político y social” en ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, pp. 323-345 y también la quinta parte de “Cultura y política” en ARENDT, H., *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*, Trotta, Madrid, 2014, pp. 58-64.

<sup>18</sup> “Sin lugar a dudas, la idea de que la capacidad de juicio es una facultad política, en el sentido específico del término, es casi tan antigua como la propia experiencia política articulada; una facultad política en la forma exacta que Kant la determina, es decir, la facultad de ver cosas no solo desde la propia perspectiva, sino también desde la de todos los que están presentes. El juicio es así quizá la facultad fundamental; permite al hombre orientarse en la esfera pública política y, por lo tanto, en el mundo compartido [...] Los juicios, tanto los del gusto como los políticos, son decisiones, y como tales tienen «una base que no puede ser sino

polis griega donde la base está en el amor a la belleza y a la sabiduría, y al mundo romano donde la clave de la cultura es una actividad que convierte la naturaleza en algo habitable y la atención a los movimientos del pasado, compone Arendt una idea de cultura más matizada y desarrollada. Para los griegos el juicio es la gran capacidad de los hombres de estado, su capacidad para pensar las cosas, su capacidad para comunicarse y abandonar sus intereses privados. En definitiva, una persona culta es “la que sabe cómo elegir compañía entre los hombres, entre las cosas, entre las ideas, tanto en el presente como en el pasado”<sup>19</sup>. Toda esta vertiente de la cultura es la que quedará marginada con el triunfo del *homo faber* sobre el hombre de acción<sup>20</sup>, actividad más elevada de la *vita activa*.

La Naturaleza, debido a que sólo podía conocerse en procesos que la inventiva humana podía repetir y rehacer en el experimento, se convirtió en un proceso y el desarrollo se convirtió en el concepto clave de las ciencias. Los procesos y no las ideas se convierten en guía de las actividades fabriles del *homo faber* en la Modernidad. Con la primacía del *homo faber*, la cultura queda degradada a mera utilidad, lo que elimina de los objetos culturales “la que en su origen es la facultad peculiar de todos los objetos culturales: la capacidad de captar nuestra atención y conmovernos”<sup>21</sup>. Los objetos culturales, cuyo ejemplo principal son las obras de arte, se miraron sólo desde su valor de cambio y así perdieron su ser más profundo. Un ejemplo que expone Arendt es el siguiente: “El problema del filisteo educado no era que leyese los clásicos, sino que lo hacía espoleado por la meta posterior del autoperfeccionamiento y no tomaba conciencia de que Shakespeare o Platón podían tener para decirle cosas más importantes que la de cómo educarse”<sup>22</sup>. En definitiva, la sociedad comienza a usar y abusar de los objetos culturales con fines egoístas sin tener en cuenta su origen y propósito.

La tercera y definitiva inversión llegó con el ascenso del *animal laborans* y la derrota del *homo faber*. Con ello la naturaleza prevalece sobre

---

subjetiva». Sin embargo, deben mantenerse independientes de todos los intereses subjetivos. El juicio surge de la subjetividad de una posición en el mundo y, sin embargo, al mismo tiempo, afirma que ese mundo, en el que cada uno tiene su propia posición, es un hecho objetivo y, por tanto, algo que todos compartimos” en ARENDT, H., *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*, Trotta, Madrid, 2014, pp. 60-61.

<sup>19</sup> “La crisis en la cultura: su significado político y social” en ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, p. 345.

<sup>20</sup> “La paulatina muerte de lo político y el desfallecimiento del juicio son las condiciones previas para que tenga lugar la socialización y devaluación de la cultura” en ARENDT, H., *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*, Trotta, Madrid, 2014, p. 64.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 311.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p. 310.

la política y lo privado sobre lo público, pues hay que tener en cuenta que en la propuesta de Arendt lo natural y lo político no son conceptos complementarios, como lo habían sido tradicionalmente, sino antitéticos<sup>23</sup>. El *homo faber* tal como surgió de la Modernidad quedó desprovisto de esas medidas permanentes que preceden y sobreviven al proceso de fabricación. El *homo faber* al definirse como fabricante de útiles provocó la pérdida de valores, ahora bien, lo que guía la fabricación es la disminución del esfuerzo y del dolor, la única medida es la felicidad que produce. Mientras los antiguos confiaron en la imaginación y la memoria para convencerse de su felicidad, los modernos necesitaron el cálculo del placer para llegar a cierta ilusoria certeza matemática de felicidad.

Con el ascenso de la *vita activa* la actividad laboral subió al más alto rango de las capacidades del hombre, la vida se convirtió en el bien supremo. Esto supuso un desastre para la esfera de la política, pues la actividad política, que buscaba la inmortalidad mundana, descendió al nivel de una actividad sujeta a la necesidad y fue destinada a remediar las consecuencias de los problemas humanos y a complacer los deseos e intereses de la vida terrena. El esfuerzo por la inmortalidad dejó de tener sentido. En palabras de la autora, una sociedad laborante

está caracterizada, en cualquier circunstancia, por el hecho de entender e interpretar todo en términos de la función del proceso vital del individuo o de la sociedad. Estos procesos anticulturales, que difieren entre sí, comparten, sin embargo, una cosa: ambos se desatan cuando todos los objetos producidos en el mundo son puestos en relación con una sociedad que los usa y los intercambia, los evalúa y los aplica, o los consume y los ingiere<sup>24</sup>.

Los objetos culturales quedaron así ya no vistos desde su valor de cambio, sino convertidos en objetos de consumo lo que acabó con otra de las

---

<sup>23</sup> “For Arendt, in contrast to the tradition, politics stands opposed to the norms implicit in the concept of nature, in either its moral or appetitive sense. This is her critical point of departure: politics as the common activity of men and as a characteristically human dimension of shared existence is un-natural, if not anti-natural. The public realm, an artificial cluster of activities, carves out its peculiar space against the pressing and unending claims of nature. Nature perpetually threatens to overrun the public realm physically as well as spiritually, because it is the incarnation of the organic spirit which is the source of bodily life, but destructive of genuine human life. In Arendt’s political theory, the relationship between nature and politics is not complementary, but strictly antithetical”. DOSSA, S., *The public realm and the public self. The political theory of Hannah Arendt*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo Ontario, 1989, p. 45. El capítulo tercero de este estudio es muy interesante para comprender las relaciones entre la naturaleza y la política en la propuesta de Arendt.

<sup>24</sup> ARENDT, H., *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*, Trotta, Madrid, 2014, p. 44.

características clave de la cultura: su perdurabilidad, pues “sólo lo que perdura por los siglos puede definirse como un objeto cultural”<sup>25</sup>. La autora describe este cambio con las siguientes palabras:

Los productos, que ofrece la industria del entretenimiento no son «cosas», objetos culturales cuyo valor se mide por su capacidad de soportar el proceso vital y convertirse en elementos permanentes del mundo, y no tendrían que juzgarse según esas normas; tampoco son valores que estén allí para ser usados e intercambiados: son bienes de consumo que tienen que ser agotados, como cualquier otro objeto de consumo<sup>26</sup>.

En último término lo que se provoca con esta dinámica es la destrucción de los objetos culturales y ello lo muestra perfectamente Arendt:

La cultura de masas se concreta cuando la sociedad de masas se apodera de los objetos culturales, y su peligro está en que el proceso vital de la sociedad (que, insaciable como todos los procesos biológicos, en su ciclo metabólico arrastra todo lo que puede) consuma literalmente los objetos culturales, los fagocite y los destruya. Por supuesto que no me refiero a la distribución masiva. Cuando los libros o las reproducciones de cuadros se llevan al mercado a precios bajos y se venden grandes cantidades, esto no afecta a la naturaleza de los objetos en cuestión. Pero su naturaleza se ve afectada cuando los objetos mismos sufren cambios como una nueva escritura, la condensación o resumen, la reproducción hecha sinceridad o la adaptación para el cine. Esto no significa que la cultura se difunda en las masas, sino que se destruye la cultura para brindar entretenimiento<sup>27</sup>.

El resultado no es una cultura de masas, pues, estrictamente hablando, no puede existir, simplemente hay entretenimiento de las mismas. La sociedad se convierte en una sociedad de consumidores<sup>28</sup> que no tienen más preocupación que divertirse y “su actitud central hacia todos los objetos, la actitud del consumo, lleva la ruina a todo lo que toca”<sup>29</sup>.

La prioridad de la vida adquirió para la Modernidad la categoría de verdad axiomática y como tal ha sobrevivido hasta la época actual. El hombre moderno perdió la certeza del mundo futuro y se lanzó dentro de sí mismo y no del mundo, no sólo no estaba seguro de ser inmortal sino de ser real, pero tuvo que asumir que era real por el optimismo de la ciencia en progreso. Se trasladó a la tierra y olvidó el más allá, se adentró en la introspección y allí sólo pudo experimentar los vacíos procesos del cálculo de la mente,

---

<sup>25</sup> “La crisis en la cultura: su significado político y social” en ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 2003, p. 311.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 315.

<sup>27</sup> *Op. cit.*, pp. 317-318.

<sup>28</sup> Se puede leer sobre la sociedad de masas como sociedad de consumidores ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 141-147.

<sup>29</sup> “La crisis en la cultura: su significado político y social” en ARENDT, H., *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 2003, p. 323.

sólo le quedaron sus apetitos y sus deseos, los apremios de su cuerpo. La contemplación dejó de tener relevancia, el pensamiento pasó a ser una mera función del cerebro, la acción se convertía en mero hacer y fabricar, y el hacer era sólo otra forma de laborar.

Este es el mundo del siglo XX que describe Arendt, una sociedad de consumidores, de masas, de laborantes en el que todas las actividades son labor y toda actividad que no es necesaria para la vida es diversión. La emancipación de la labor no ha dado como resultado la igualdad de esta actividad con las otras de la *vita activa* sino su predominio. Ha significado un progreso hacia la no-violencia, pero no hacia la libertad, pues la necesidad de la labor es hoy la mayor violencia y esclavitud. La glorificación de la labor ha traído una degradación de la violencia, pero ha abierto las puertas de la necesidad y ahora es ésta la que ha impuesto su yugo a la humanidad.

Dicha emancipación de la labor se concreta en el acceso del *animal laborans* a la esfera pública, y mientras posea dicha esfera no habrá auténtica esfera pública, sino sólo actividades privadas abiertamente manifiestas que conforman la actual sociedad de masas. Este *animal laborans* exige la felicidad, pero a ésta no sabe acceder más que a través del consumo, de ahí que la economía actual esté marcada por el derroche, un sistema en el que las cosas se devoran y descartan tan pronto como llegan al mundo. Una sociedad así, deslumbrada por la abundancia, no es capaz de reconocer su propia futilidad y eso es muy peligroso para la vida del hombre al desaparecer de su horizonte la muerte y la fragilidad de la vida.

En esta situación puede decirse que el ser humano avanza a través de una época de oscuridad, pues

si la función del reino público es echar luz sobre los sucesos del hombre al proporcionar un espacio de apariencias donde puedan mostrar de palabra y obra, para bien o para mal, quiénes son y qué pueden hacer, entonces la oscuridad ha llegado cuando esta luz se ha extinguido por “lagunas de credibilidad” y un “gobierno invisible”, por un discurso que no revela lo que es sino que lo esconde debajo de un tapete, por medio de exhortaciones (morales y otras) que bajo el pretexto de sostener viejas verdades, degradan toda verdad a una trivialidad sin sentido<sup>30</sup>.

## 2. El alzamiento de las masas. Los ensayos de *Entre el pasado y el futuro*.

La lectura que Arendt hace de la Modernidad nos proporciona pistas para enriquecer nuestro mundo político actual<sup>31</sup>, de ahí que conviene tener

<sup>30</sup> ARENDT, H., *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 10.

<sup>31</sup> Las palabras que cierran el conocido trabajo de Margaret Canovan sobre la reinterpretación del pensamiento político de Arendt son las siguientes: “The most fruitful way of

en cuenta dicho análisis para comprender la actualidad de las sociedades de masas. Veamos cuales son los movimientos clave del hombre masa en el mundo moderno.

Se puede decir que la jugada del hombre masa, en su ascenso al poder, ha sido a cuatro bandas. Nuestra autora presenta, especialmente en su obra *Entre el pasado y el futuro*, cuatro ámbitos humanos que por la acción de las masas han quedado afectados en la actualidad: la tradición, la autoridad, la educación y la libertad. La ruptura de los lazos entre dichos ámbitos y su consecuente desintegración configuran en gran medida, la cultura de masas que Arendt aprecia en el siglo XX.

Para la filósofa de origen judío, la autoridad se fundaba en la tradición y ambas hacían de la educación el principal instrumento para el desarrollo humano, a la vez, desde la libertad se reconocía la autoridad y se recibía la educación. Cuando el hilo de la tradición se rompe deliberadamente, la autoridad está en el aire, la educación se devalúa y la libertad se coarta a través del poder y de la violencia o de lo que puede ser peor, de las necesidades humanas. El primer paso para el dominio de las masas está es esa ruptura con la tradición, la cual está ligada al mundo del hombre que actúa, a la cultura en cuanto creación y sedimentación de sentido que antes se ha citado. Veamos qué ha sucedido en cada uno de los ámbitos citados siguiendo a la filósofa alemana.

“La ruptura de nuestra tradición es hoy un hecho consumado”<sup>32</sup>. La causa de ello fue el mar de dudas en el que se sumió el hombre moderno, ese caos de incertidumbres y de opiniones masivas en la esfera política, espiritual y comunitaria. Si tenemos que citar a personajes representativos debemos hacer referencia a tres grandes pensadores que en palabras de Arendt son como letreros indicadores de un pasado que perdió su autoridad<sup>33</sup>. Kierkegaard, Marx y Nietzsche aparecen hacia el fin de la tradición, justo antes de la ruptura y recogiendo la herencia de Hegel. Cada uno de ellos sembró la duda en un campo de la vida respectivamente: en la religión, en la política y en los valores.

La pérdida de la tradición no implicó la pérdida del pasado, pues no son lo mismo, pero sí que perdimos la guía firme para recorrerlo. El pasado se

---

reading her political thought is, I believe, to treat her analysis of modernity as a context for the interesting things she has to say about the fact that politics goes on among plural persons with space between them”. En CANOVAN, M., *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*, Cambridge University Press, 1995, p. 281.

<sup>32</sup> ARENDT, H., “La tradición y la época moderna”, *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 2003, p. 46.

<sup>33</sup> *Op. cit.*, p. 49.

cuestiona, se duda y con ello se pierde una característica fundamental de la vida humana, se pierde la memoria. El recuerdo y la profundidad que éste aporta a la vida se ausentan, el pasado se desvanece<sup>34</sup>.

El tercer capítulo de la obra *Entre el pasado y el futuro* procura responder a la siguiente pregunta: ¿Qué es la autoridad? La respuesta en las primeras líneas sorprende de inmediato al lector cuando escribe: “Para evitar equívocos, tal vez habría sido más sensato preguntarse qué fue y no qué es la autoridad, pues considero que tenemos el estímulo y la ocasión suficientes para formular así la pregunta, porque la autoridad se ha esfumado del mundo moderno”<sup>35</sup>. Íntimamente conectada con la tradición, la autoridad también deja de existir, hoy es un tiempo de crisis para ella, no se está en condiciones de saber qué es.

La pérdida de la autoridad ha sido el final del proceso de desarticulación de los tres pilares de la vida humana en comunidad: la religión, la tradición y la autoridad. El desmantelamiento de esta tríada comenzó con la modernidad y su punto culminante llega con la desaparición de la autoridad, pilar que se ha mostrado más resistente. Este devenir de los acontecimientos, este “vivir en un campo político sin autoridad y sin conciencia paralela de que la fuente de autoridad trasciende al poder y a los que están en el poder, significa verse enfrentado de nuevo —sin la fe religiosa en un comienzo sacro y sin la protección de las normas de comportamiento tradicionales y, por tanto, obvias— con los problemas elementales de la convivencia humana”<sup>36</sup>.

Según nuestra autora, uno de los reflejos más notables de la crisis moderna es una profunda crisis educativa. La manifestación más clara de este hecho es la pérdida del sentido común y con ella “un ascenso de la superstición y de la charlatanería”<sup>37</sup>, además de una penosa lucha por igualar a jóvenes y viejos, a gente con y sin talento, a maestros y alumnos. La tendencia a la unificación del hombre masa destruye el sentido común e iguala a todos los hombres eliminando todo aquello que tenga que ver con la diferencia. Como Ortega propone en *La rebelión de las masas*, ésta “no desea la convivencia con lo que no es ella. Odia a muerte lo que no es ella”<sup>38</sup>.

La ruptura con la tradición ha traído la ausencia de autoridad, ¿dónde se apoya ahora el profesor? El desarrollo intelectual de los alumnos y la

---

<sup>34</sup> Ver ARENDT, H., “¿Qué es la autoridad?”, *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 2003, p. 149.

<sup>35</sup> *Op. cit.*, p. 145.

<sup>36</sup> *Op. cit.*, p. 225.

<sup>37</sup> ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 234.

<sup>38</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 101.

autoridad del profesor se hallan al borde del precipicio. La educación en la actualidad se fundamenta en tres supuestos básicos derivados de la situación descrita<sup>39</sup>:

En primer lugar existen un mundo y una sociedad infantiles, ambos autónomos, por lo cual han de entregarse a los niños para que los gobiernen. El adulto sólo debe ayudar a ese gobierno, puesto que la autoridad externa de la tradición ha desaparecido, la autoridad para educar se encuentra ahora dentro del grupo infantil. El adulto no tiene nada que decirle al niño, están desconectados, la única posibilidad es dejar hacer al niño y evitar males mayores. Como es de imaginar esta situación es desesperante para el infante, pues ahora está sujeto a una autoridad tiránica que es la de la mayoría. Veamos cómo lo describe Arendt:

Al emanciparse de la autoridad de los adultos, el niño no se liberó sino que quedó sujeto a una autoridad mucho más aterradora y tiránica de verdad: la de la mayoría. En cualquier caso, el resultado es que se desterró a los niños, por decirlo así, del mundo de los mayores; es decir que quedaron librados a sí mismos o a merced de la tiranía de su propio grupo, contra el cual, por ser niños, no pueden razonar, y del cual no pueden apartarse para ir a otro mundo, porque el de los adultos está cerrado para ellos. Ante esta presión, los niños reaccionan refugiándose en el conformismo o en la delincuencia juvenil, y a menudo con una mezcla de ambas cosas<sup>40</sup>.

El segundo supuesto hace referencia al descuido en la formación del profesorado. Los docentes han perdido su autoridad porque ya no sabe más y puede hacer más que sus discípulos, es una persona que sólo lleva unos pocos conocimientos más que los pupilos y por ello no puede tener autoridad. El maestro es una persona que puede enseñarlo todo y no ser especialista en nada, son personas poco preparadas que no saben lo que deberían.

El tercer supuesto está relacionado con una idea típica de la modernidad que se reduce a que sólo se puede saber y comprender lo que uno mismo ha hecho. Esto llevado a la educación significa cambiar el aprender por el hacer. No se transmiten conocimientos sino que se enseñan habilidades, a la vez que se considera que el juego es la forma más adecuada para aprender, lo que lleva a la pérdida del sentido del trabajo en favor del juego. Afirma la filósofa:

Lo que tendría que preparar al niño para el mundo de los adultos, el hábito de trabajar y de no jugar, adquirido poco a poco, se deja a un lado a favor de la autonomía del mundo de la infancia [...] Con el pretexto de respetar la independencia del niño, se lo excluye del mundo de los mayores y se lo mantiene artificialmente en el suyo, si es que se puede aplicarle la denominación de mundo. Esta detención es artificial,

---

<sup>39</sup> Ver ARENDT, H., “La crisis en la educación”, *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 2003, p. 279.

<sup>40</sup> *Op. cit.*, p. 280.

porque rompe la relación natural entre los mayores y los pequeños, que, entre otras cosas, consiste en enseñar y aprender, y porque al mismo tiempo va en contra de la índole del ser humano en desarrollo, de que la infancia es una etapa temporal, una preparación para la etapa adulta<sup>41</sup>.

Éste es el mundo de la Modernidad y de las masas, un mundo de niños y para niños donde ser adulto parece algo fuera de lugar. Cuando los adultos quedan desconectados de la tradición y de la autoridad y se afirma que son los niños los que deben construirse a sí mismos, lo único que se está demostrando es una cara más del individualismo extremo del hombre masa moderno, un individualismo que lleva incluso a negarse “a asumir la responsabilidad del mundo al que han traído a sus hijos”<sup>42</sup>.

La gran contradicción de la educación moderna es que por naturaleza no se puede renunciar a la autoridad y a la tradición, pues algo hay que enseñar, pero a la vez debe darse en un mundo que no está estructurado ni por la autoridad ni por la tradición. Se vive en una profunda contradicción de la cual sólo se puede salir dando unidad de nuevo al mundo a través de una tradición y de una autoridad. Como bien dice Aguilar Rocha, hablar de educación es hablar de natalidad, acción e inserción<sup>43</sup>, sin ella es realmente difícil que exista un mundo para la acción humana, para aparecer como personas, para desarrollar la libertad.

No se puede pretender continuar con una educación de este tipo, se debe educar hacia el pasado y hacia el futuro, dos dimensiones que la masa parece olvidar pues está anclada en el presente y en la necesidad. Seguir descuidando este campo en la humanidad es el mayor signo de la forma de entender la vida de la sociedad de masas, por ello nuestra autora afirma:

La educación es el punto en el que decidimos si amamos el mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él y así salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y los jóvenes, sería inevitable. También mediante la educación decidimos si amamos a nuestros hijos lo bastante como para no arrojarlos de nuestro mundo y librarlos a sus propios recursos, ni quitarles de las manos la oportunidad de emprende algo nuevo, algo que nosotros no imaginamos, lo bastante como para prepararlos con tiempo para la tarea de renovar un mundo común<sup>44</sup>.

Si la ruptura con la tradición dejó un mundo sin autoridad y la ausencia de ésta una educación en crisis, los frutos de una educación así son generaciones esclavas de una tiranía de la mayoría. Las democracias de masas

<sup>41</sup> *Op. cit.*, pp. 283 y 284.

<sup>42</sup> *Op. cit.*, p. 292.

<sup>43</sup> Ver el artículo AGUILAR ROCHA, S., “La educación en Hannah Arendt”, *A parte rei. Revista de filosofía*, nº 49, Enero 2007.

<sup>44</sup> ARENDT, H., “La crisis en la educación”, *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 2003, p. 301.

actuales distan mucho de los totalitarismos del siglo XX, pero no se puede negar la falta de libertad que provoca estar sujeto a las necesidades con las que continuamente se nos asedia. La sociedad de masas es una sociedad donde cuesta respirar en libertad, es una situación de pre-totalitarismo donde la libertad política, el lugar común de los asuntos humanos ha desaparecido pues las generaciones ya no saben lo que es. La educación ha dejado a generaciones desvalidas, faltas de tradición y autoridad y ello nos aboca a una situación en la que las mayorías imponen su ley.

### 3. La alienación y la sociedad de masas

Como ya se apuntó con anterioridad, cuando hablamos de «mundo» podemos distinguir entre el mundo de las cosas (útiles), un mundo propio del *homo faber* y el mundo de las relaciones humanas que es el mundo del hombre que actúa y tiene capacidad para el discurso, el mundo de la cultura en cuanto creación y sedimentación de sentido que se apuntó anteriormente.

¿Qué relación tiene el hombre masa con estos mundos? La respuesta es la alienación. El hombre masa ha quedado alienado del mundo de los útiles y del mundo de las relaciones humanas. Por un lado la inversión que se da en la Modernidad que coloca como vencedor al *homo faber* y su utilitarismo reducen el mundo humano a medios y fines, colocan al hombre como centro de todas las cosas y hacen de la trama de relaciones humanas algo al servicio de cada uno. Más tarde, con la derrota del *homo faber* y la entronización del *animal laborans*, también el mundo de los útiles queda despreciado reduciéndose el espacio común a un gran número de mundos privados que confluyen y que buscan saciar sus necesidades.

En la sociedad de masas se ha perdido el mundo común que un día unió a los hombres, seguimos viviendo juntos pero no hay mundo común de relaciones y por ello la sensación es de estar en un inmenso desierto. El mundo «entre» humanos que debe su origen al actuar y no al producir ni al consumir, se ha deteriorado y convertido en desolación. Ahora

la ley del desierto ocupa el lugar de las leyes de la acción política, cuyos procesos dentro de lo político son reversibles sólo muy difícilmente, y este desierto entre hombres desencadena procesos desertizadores, fruto de la misma desmesura inherente a la libre acción humana que establece relaciones. Conocemos procesos tales en la historia y que sepamos apenas ninguno pudo detenerse antes de arrastrar a la ruina a un mundo entero con toda su riqueza de relaciones<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> ARENDT, H., *¿Qué es política?*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 130.

“El desierto es una metáfora de nuestra creciente enajenación del mundo”<sup>46</sup> y ello a dos niveles: huida de la tierra hacia el Universo y huida del mundo hacia el yo. Arendt desarrolló especialmente esta metáfora en unas conferencias dictadas en 1955 cuyos fragmentos principales se han recogido en *La promesa de la política*. Dice Arendt: “El crecimiento moderno de la desmundanización, el desvanecimiento de todo lo que hay *entre* nosotros, también puede ser descrito como la expansión del desierto”<sup>47</sup>. Los movimientos totalitarios están perfectamente adaptados a la vida del desierto y se aprovechan de este medio para hacerse con el poder, ahora bien, estos movimientos tienen un peligro inmenso, pues ponen en peligro incluso los pocos oasis que en el desierto existen, aquellas parcelas de la vida que existen independientemente de las condiciones políticas como pueden ser el amor o la amistad. Hasta estos oasis pueden secarse.

La alienación que los hombres masa ostentan frente al mundo y la peligrosidad que conlleva este acontecimiento para la vida humana queda patente en las palabras de Arendt, pero aún así no debemos continuar sin hacer referencia a otro texto de la autora donde se explica con mayor precisión la alienación propia de las masas:

La Edad Moderna, con su creciente alienación del mundo, ha conducido a una situación en la que el hombre, vaya donde vaya, se encuentra a sí mismo. Todos los procesos de la tierra y del universo se han revelado a sí mismos o como fabricados por el hombre o potencialmente fabricados por él. Por así decirlo, estos procesos, después de haber devorado la sólida objetividad de lo dado, acaban por volver carente de sentido el único proceso global, que originalmente había sido concebido para darles sentido y, por así decirlo, para funcionar, como el eterno espacio —tiempo en el cual todos ellos podían fluir y, de ese modo, liberarse de sus mutuos conflictos y de su singularidad—. Esto es lo que ocurrió a nuestro concepto de Historia, del mismo modo que ocurrió con nuestro concepto de Naturaleza. En la situación de radical alienación del mundo, ni la Historia ni la Naturaleza son del todo concebibles. Esta doble pérdida del mundo —la pérdida de la naturaleza y, en sentido más amplio, la del artificio humano, que incluiría toda la historia— ha dejado tras de sí una sociedad de hombres que, sin un mundo común que al mismo tiempo los separe y los relacione, viven o en una desesperada y solitaria separación o están comprimidos unos contra otros en una masa<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> KOHN, J., “Introducción” a ARENDT, H., *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 35. Insiste este intérprete en que el desierto es una metáfora de algo que ya existe, no de algo que va a suceder como si fuera el producto de una catástrofe mundial que acaba con una civilización destruida. El desierto es más el resultado de la ausencia de política que una consecuencia de la misma.

<sup>47</sup> ARENDT, H., *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 225.

<sup>48</sup> ARENDT, H., *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 73.

Con esto se puede comprender la profunda problemática de la alienación de la sociedad de masas, seres humanos sin naturaleza y sin historia que pese a vivir comprimidos en el mismo espacio están inmersos en la soledad de un desierto de privacidad.

El hombre masa piensa que todo puede ser destruido, piensa que todo es posible, genera personalidades superfluas y hombres del montón. Si la característica más importante de la vida humana es la irrepitibilidad, en un mundo de masas esa nota no tiene valor, somos todos iguales, de ahí el desprecio de las masas por la acción, ya que esta muestra lo irrepitible de cada uno. Ese miedo a la diferencia oculta el verdadero complejo del hombre masa, aquello que mejor lo define, su soledad.

Sin embargo, y pese a su soledad, las masas conviven, forman sociedades y las gobiernan. ¿Qué características podrían destacarse de tales formas de convivir? ¿Acaso las sociedades actuales se sitúan en la órbita de las sociedades de masas? Si bien las sociedades totalitarias son concebidas como ejemplos típicos, ¿acaso las sociedades actuales no contienen en alguna medida elementos nocivos a imagen de aquellas?

En las sociedades de masas, las mayorías ejercen su poder con cierta coacción, puesto que no poseen ninguna autoridad. Las masas obligan al resto a realizar lo que desean, además no se sabe quién es el último responsable de la presión. Una burocracia bien organizada es uno de los grandes instrumentos al servicio de las masas, pues no existe a quién reclamar:

Cuanto más grande sea la burocratización de la vida pública, mayor será la atracción de la violencia. En una burocracia completamente desarrollada no hay nadie con quien discutir, a quien presentar agravios o sobre quien puedan ejercerse las presiones del poder. La burocracia es la forma de gobierno en la que todo el mundo está privado de la libertad política, del poder actuar; porque el dominio de Nadie no es la ausencia de dominio, y de donde todos carecen igualmente de poder tenemos una tiranía sin tirano<sup>49</sup>.

Como se puede observar en las palabras de la pensadora alemana, la actualidad se caracteriza por el gobierno de Nadie, es la tiranía de las masas, de las necesidades, de las mayorías. Una violencia invisible pero real y efectiva que se extiende entre las formas de gobierno con un gran empuje. En 1975 en su discurso al recibir el premio Sonning de Dinamarca, Arendt hizo gran hincapié en este aspecto expansivo al manifestar que ni siquiera los EE.UU. estaban libres de la amenaza<sup>50</sup>.

Uno de los logros filosóficos de Arendt es, como ha visto J.M. Esquirol, la distinción y separación de la idea de poder de las de dominio y violen-

<sup>49</sup> ARENDT, H., *Sobre la violencia*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 110.

<sup>50</sup> Arendt, H., *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007, pp. 37-38.

cia<sup>51</sup>. Para Arendt las masas no tienen poder, pues el poder sólo es propio de la política, viene de la mano de la acción. Las masas sólo pueden ejercer dominio y violencia ya que son incapaces de compartir un mundo con otros. Por esto puede decirse que el discurso es lo opuesto a la violencia, el primero lleva a la política, el segundo al totalitarismo.

Pero ¿cómo ejerce la masa la violencia en tiempo democrático? En la era post-totalitaria la violencia de las masas se ejerce de forma incruenta, no hay derramamiento de sangre es, más bien, un tipo de violencia encubierta. En el tiempo de los grandes totalitarismos se aniquilaba al adversario, el asesinato y el terror<sup>52</sup> eran unas armas de la masa como se pudo comprobar en Alemania o en la URSS. Hoy la dictadura de las masas no usa esas armas, pero utiliza otras también efectivas, armas que anulan a los que no comparten la opinión de la mayoría. “La sociedad ha descubierto en la discriminación un instrumento letal con que matar sin derramar sangre”<sup>53</sup>. La violencia es muda por definición<sup>54</sup>, dice Arendt, es todo lo contrario a la acción humana, la cual está acompañada por el discurso. En la actualidad es mas muda que nunca, no dispara fusiles, simplemente margina a los que no siguen el pensamiento mayoritario.

Cuando Hannah Arendt escribió *Los orígenes del totalitarismo*, refiriéndose en especial en su tercera parte al régimen nazi, aportó muchas ideas que hoy conviene recordar para comprender la sociedad en que vivimos. Como bien dice Habermas, la obra citada junto con *Sobre la revolución* son dos focos opuestos desde los que iluminar la realidad de las sociedades de masas<sup>55</sup>. La discípula de Heidegger sostiene que los movimientos totalitarios se caracterizan por la celeridad con que son olvidados sus dirigentes, la

---

<sup>51</sup> Ver ESQUIROL, J.M., “En la encrucijada de la política: poder frente a violencia y dominio”, en CRUZ, M. Y BIRULÉS, F. (Comp.) *En torno a Hannah Arendt*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1994, pp. 39-65.

<sup>52</sup> Sobre el uso del terror en los totalitarismos Nazi y Soviético debe leerse no solo *Los orígenes del totalitarismo* sino también los diferentes artículos que Arendt dedicó a este tema, entre los cuales destaca por ejemplo “Mankind and terror” en ARENDT, H., *Essays in understanding 1930-1954*, Schocken and colophon, U.S.A., 2005. En el estudio el terror como medio de dominación, la diferencia esencial que existe entre éste y la intimidación, etc.

<sup>53</sup> ARENDT, H., *Tiempos presentes*, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 21.

<sup>54</sup> ARENDT, H., *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Encuentro, Madrid, 2007, p. 34.

<sup>55</sup> Ver la obra de HABERMAS, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975, p. 211. Se puede leer lo siguiente: “Sus trabajos *The Origins of totalitarianism* (1955) y *On Revolution* (1960) constituyen ambos una aplicación de su concepto comunicativo de poder, en la que las deformaciones de las democracias de masas de Occidente quedan iluminadas desde dos lados opuestos”.

facilidad para reemplazarlos y la necesidad de la fuerza del número<sup>56</sup>, unas notas que fácilmente se perciben en el gobierno de Nadie o de las mayorías.

En una sociedad de masas no es problema que existan masas, sino que dominen. Las masas son personas que “no pueden ser integradas en ninguna organización basada en el interés común”<sup>57</sup>. Cuando mandan lo privado se hace público y lo público desaparece, sólo lo individual tiene futuro. Pervierten las normas y actitudes hacia los asuntos públicos de todos los ciudadanos. “La característica principal del hombre-masa no es su brutalidad ni su atraso, sino su aislamiento y su falta de relaciones sociales normales”<sup>58</sup>, son personas insatisfechas, esclavas de la necesidad, organizadas según una uniformidad abstracta. Son un conjunto, pero siguen aislados por completo al no haber interés común que les una.

En opinión de Arendt, la masa ha llegado al poder y se ha vuelto indomable, su hegemonía va destruyendo poco a poco lo que queda de mundo humano. Veamos como lo afirma la autora:

Los procesos de desintegración que se han hecho tan manifiestos en los últimos años —el deterioro de los servicios públicos: escuelas, policía, distribución de la correspondencia, recogida de basuras, transportes, etc.; el índice de mortalidad en las carreteras y los problemas de tráfico en las ciudades; la polución del aire y del agua— son resultados automáticos de las necesidades de las sociedades de masas que se han tornado indomables. Son acompañados y a menudo acelerados por el simultáneo declive de los diversos sistemas de partidos, todo de más o menos reciente origen y concebidos para servir las necesidades políticas de la masas de población<sup>59</sup>.

Las masas manifiestan su poder de forma abierta, dominan, provocan impotencia y lo que es peor, no hay reacciones por parte del resto, más bien lo contrario, la marea de la masa arrastra a los ciudadanos. “No contribuye a tranquilizarnos constatar que en las democracias de masas tanto la impotencia de la gente como el proceso de consumo y el olvido se han impuesto subrepticamente, sin terror e incluso espontáneamente”<sup>60</sup>.

#### 4. Conclusión: ante la masa ¿qué se puede ofrecer?

Aunque la situación descrita puede arrojar a la sociedad a un hondo pesimismo, el pensamiento arendtiano no está impregnado por él. Ante los

---

<sup>56</sup> Ver ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 2004, pp. 385 y 389.

<sup>57</sup> *Op. cit.*, p. 392.

<sup>58</sup> *Op. cit.*, p. 398.

<sup>59</sup> ARENDT, H., *Sobre la violencia*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, pp. 114 y 115.

<sup>60</sup> ARENDT, H., *¿Qué es política?*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 50.

tiempos de oscuridad tenemos derecho a esperar cierta iluminación<sup>61</sup>. La pensadora judía asume la realidad humana con toda su profundidad y con plena radicalidad. Fina Birulés en el epílogo a su libro *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, ha insistido en dos elementos que destacan en la propuesta de la filósofa de Hannover: su atención por la fragilidad del actuar humano y una fuerte preocupación por el mundo. Partiendo de estos presupuestos, la postura de Arendt destaca por la confianza en la acción humana, por su capacidad creativa, por su capacidad para hacer aparecer lo imprevisto y que si la Modernidad ha sido el espacio privilegiado para los totalitarismos, también lo ha sido para las revoluciones, momentos en los que el milagro de la acción ha sido protagonista de la historia. En Arendt no encontramos alabanzas al Progreso<sup>62</sup> y a la esperanza de la llegada un reino perfecto<sup>63</sup>, para ella la fragilidad de las acciones humanas tiene mucho peso, pero tampoco se queda en un cierto temor a lo que en el futuro podría conllevar los procesos desatados con la Modernidad. Desarrolla una visión responsable<sup>64</sup> de la política, se aferra a la confianza en el ser humano, a su

<sup>61</sup> “Los “Tiempos de oscuridad”, en el sentido más amplio que aquí propongo, no son iguales a las monstruosidades de este siglo que de hecho constituyen una horrible novedad. Los tiempos de oscuridad, por el contrario, no sólo no son nuevos sino que no son una rareza de la historia, a pesar de que eran tal vez desconocidos en la historia norteamericana, que además tiene su buena parte, en el pasado y el presente, de crimen y desastre. Que aun en los tiempos más oscuros tenemos el derecho a esperar cierta iluminación, y que dicha iluminación puede provenir menos de las teorías y conceptos que de la luz incierta, titilante y a menudo débil que algunos hombres y mujeres reflejarán en sus trabajos y sus vidas”. ARENDT, H., *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 11.

<sup>62</sup> Hasta tal punto que Manuel Cruz ha dicho que Arendt fue siempre una filósofa recelosa hacia la utopía. Ver CRUZ, M., “Hannah Arendt. Filósofa en tiempos de perplejidad”, *Daimon. Revista de filosofía*, Universidad de Murcia, nº 26, 2002, p. 40.

<sup>63</sup> “No hallamos rastros de creencia en el Progreso ni alusiones a alguna mano invisible que permita obviar la fragilidad de la acción. Además, desconfía intensamente de la razón dialéctica, de la idea según la cual los opuestos no se destruyen sino que se desarrollan mutuamente y las contradicciones promueven el desarrollo en vez de paralizarlo. A su juicio, esa idea se enraíza en un viejo prejuicio altamente peligroso: el mal debe entenderse como una manifestación temporal de un bien todavía oculto. El peligro de esta concepción radica en que, con ella, se inspira esperanza y se suprime el temor [...] Sin embargo, en palabras de su amigo Hans Jonas, el temor, lejos de invitar a la quietud y a la indiferencia, forma parte de la responsabilidad, instiga a la acción, pone ante nuestro ojos la pregunta de cómo encontrar, sobre el filo entre dos abismos, un camino transitable que haga posible habitar el mundo”. BIRULÉS, F., *Una herencia sin testamento. Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007, pp. 235-236.

<sup>64</sup> Esta es la terminología que Julián Marías desarrolló en sus análisis filosóficos de su cultura. Para este vallisoletano la filosofía podría definirse como «visión responsable». La filosofía es ver, poner de manifiesto, descubrir, pero además este gesto debe hacerse con responsabilidad. Es decir, dando cuenta de eso que se ve, dando explicación de sus conexiones.

capacidad de hablar, de encontrarse con otros y de proyectar juntos. Siendo consciente de que la historia puede desembocar tanto en totalitarismos como en revoluciones.

Podría resumirse la propuesta arendtiana en dos exigencias: la regeneración de la *vita activa* y la potenciación de la *vita contemplativa*. A nivel de *vita activa* es un deber recuperar la capacidad de acción, algo que hoy está devaluado. Pese a los problemas de impredecibilidad e irreversibilidad que conlleva la acción, no podemos más que recurrir a nuestra capacidad de perdonar y de hacerse preguntas para redimir el pasado y asegurar el futuro. La vida humana debe contar con el pasado y con el futuro y no difuminarlos como hace el hombre masa. El gran complejo de la masa es que no tiene a qué atenerse, no le vale nada, y por ello se sujeta en lo único que ve que le place, la necesidad y la diversión. Puesto que la vida humana reducida a esos aspectos hemos visto qué consecuencias ha traído en el siglo XX y aún las experimentamos en nuestras sociedades, el ser humano debe abrir nuevas puertas, debe buscar otras salidas a su vida. La acción y el discurso deben recuperar protagonismo en la vida humana para que las personas se muestren como son y no como las mayorías quieren que sean.

Exige también Arendt frente al acoso de las masas recuperar y potenciar la *vita contemplativa* o vida del espíritu, cuya principal actividad es el pensamiento, frente a la *vita activa*. El pensamiento es una actividad creativa que requiere memoria, narratividad, imaginación, coraje, independencia, etc.<sup>65</sup> El pensamiento es algo que la masa aborrece. A la masa no le interesa pensar, le interesa divertirse y el pensamiento sería algo así como perder el tiempo en un juego que no aporta nada a su vida, de ahí que pueda decirse que en ella reina la banalidad<sup>66</sup>, la falta de seriedad, la superficialidad<sup>67</sup>. La

---

Pueden verse artículos como “Una cultura creadora” o “La cultura española y la filosofía” ambos en MARÍAS, J., *España en nuestras manos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1978, pp. 252-262.

<sup>65</sup> Un estudio único sobre el concepto de pensamiento en Hannah Arendt por su precisión y por su claridad es el de Richard J. Bernstein. Ver “Arendt on thinking” en VILLA, D., *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, 2007, pp. 277-293.

<sup>66</sup> Uno de los aspectos que a Arendt más le preocupaba de la banalidad y de la superficialidad de las masas no era sugerir que, bajo unas ciertas circunstancias, todos podríamos ser Eichmann, sino algo más profundo. Lo que está en juego es la capacidad de juzgar en temas morales y políticos sin partir de esquemas previos, al margen de prejuicios. Estos «bannisters» nos permiten movernos sin problemas en el día a día, pero anulan nuestra capacidad de juicio, ya que quedan falseados. Ver VILLA, D. R., “The Banality of Philosophy”, en MAY, L. Y KOHN, J., (Ed.), *Hannah Arendt. Twenty years later*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts, 1996, p. 184.

<sup>67</sup> La superficialidad será la clave para comprender el concepto de «mal» que Arendt detecta en el siglo XX. Superficialidad en un primer momento e incapacidad para pensar des-

masa desea saciar sus necesidades primarias y todas aquellas que ella misma va creando a medida que toma el poder y lo ejerce. Aquella persona que piensa y va contra corriente corre el peligro de ser abatida inmediatamente por los medios de defensa de la masa, ya que ésta tiene una enraizada incapacidad para pensar, siendo la superficialidad su baluarte. Con estas palabras describe Arendt al alemán Eichmann<sup>68</sup> procesado por los crímenes de guerra en Jerusalén:

Los actos fueron monstruosos...pero el agente era totalmente corriente, común, ni demoníaco, ni monstruoso...la única característica destacable que podía detectarse en su conducta pasada...fue algo enteramente negativo; no era estupidez, sino incapacidad para pensar<sup>69</sup>.

El pensamiento es alejarse del mundo de las apariencias, detener las actividades ordinarias y comenzar a mirar lo ausente de los sentidos pero presente en el entender. Es pararse, detenerse y pensar. Al hacerlo desaparecen los abismos entre presente pasado y futuro. Por ello cuando Arendt se pregunta dónde estamos cuando pensamos, responde que estamos entre el pasado y el futuro. Cuando reflexionamos sobre el mundo, sobre lo que nos pasa lo hacemos en el presente, pero desde el pasado y con proyección de futuro. Que contraria es esta acción a la ya clásica expresión “vive el momento”, tan característica de la masa.

Lo que Hannah aprendió de su experiencia con los totalitarismos es que todas las capacidades humanas y especialmente la capacidad para actuar y

---

pués son dos caras de una misma moneda, el prototipo de hombre masa. El texto de Berstein sobre la evolución del concepto de «mal» en Arendt arroja mucha luz sobre este punto. Ver BERSTEIN, R.J., “Did Hannah Arendt change her mind? From Radical Evil to the Banality of Evil” en MAY, L. y KOHN, J., (Ed.), *Hannah Arendt. Twenty years later*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts, 1996, pp. 127-147.

<sup>68</sup> Sobre todo el proceso a Eichmann es célebre su obra *Eichmann en Jerusalén* donde afirma Arendt: Podemos decir que Eichmann, sencillamente, no supo jamás lo que se hacía. Y fue precisamente esta falta de imaginación lo que le permitió, en el curso de varios meses, estar frente al judío alemán encargado de efectuar el interrogatorio policial en Jerusalén, y hablarle con el corazón en la mano, explicándole una y otra vez las razones por las que tan solo pudo alcanzar el grado de teniente coronel de las SS, y que ninguna culpa tenía él de no haber sido ascendido a superiores rangos. Teóricamente, Eichmann sabía muy bien cuáles eran los problemas de fondo con que se enfrentaba, y en sus declaraciones postreras ante el tribunal habló de «la nueva escala de valores prescrita por el gobierno [nazi]». No, Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión –que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez– fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo. Y si bien esto merece ser clasificado como «banalidad», e incluso puede parecer cómico, y ni siquiera con la mejor voluntad cabe atribuir a Eichmann diabólica profundidad, también es cierto que tampoco podemos decir que sea algo normal o común”. ARENDT, H., *Eichmann en Jerusalén*, Debolsillo, Barcelona, 2000, p. 418.

<sup>69</sup> ARENDT, H., *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 30.

juzgar dependen de las condiciones de su ejercicio. Su esfuerzo por pensar en «lo que hacemos» nace de esa experiencia y pretende mostrar que para ello no es necesario estar en un régimen totalitario, pues también puede suceder en condiciones «pacíficas», como sería una democracia de masas, sin necesidad de terror<sup>70</sup>.

Parece adecuado recordar, para finalizar, unas palabras que Salvador Giner decía de Hannah:

Me ha quedado, por encima de todo, un recuerdo: su melancólica seriedad. Su completa seriedad de que la vida del espíritu vale la pena. Y no me cuesta escuchar aún su voz, en el absoluto silencio del aula, precaviéndonos contra la tragedia de una modernidad que, a pesar de todo, sentía intensamente suya<sup>71</sup>.

La obra de esta pensadora no es sólo una gran crítica a la Modernidad sino también un gran mensaje de esperanza para los nuevos hombres y mujeres que entran en el mundo con cada nacimiento. Es necesario, en definitiva, seguir anunciando y defendiendo junto a ella el orgullo de pensar y de dialogar, para así poder hacer que el «desierto» retroceda en lugar de asimilarlo como nuestro medio natural. Como apunta Laure Adler al describir sus últimos momentos de vida: “se entregó física, psicológica y mentalmente al trabajo del pensamiento, que ella trataba como una tarea que venía impuesta desde, finalmente, el inicio de su existencia. Hannah nació para pensar. No cesará jamás. Hasta su último aliento de vida, honrará la promesa que se hizo: tratar de pensar”<sup>72</sup>.

## Bibliografía

- AA.VV. *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona 2000.  
 ADLER, L., *Hannah Arendt*, Destino, Barcelona, 2005.  
 AGUILAR ROCHA, S., “La educación en Hannah Arendt”, *A parte rei. Revista de filosofía*, nº 49, Enero 2007.  
 ARENDT, H., *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 1992.  
 — *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995.

<sup>70</sup> Así lo explica VILLA, D. R., *Arendt and Heidegger. The fate of the political*, Princeton University Press, New Jersey, 1995, p.206-207.

<sup>71</sup> GINER S., “Hannah Arendt. Un recuerdo personal”, en AA.VV. *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona 2000, p. 22.

<sup>72</sup> ADLER, L., *Hannah Arendt*, Destino, Barcelona, 2005, p. 497.

- *¿Qué es política?*, Paidós, Barcelona, 1997.
  - *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy 1949-1975*, Ed. Lumen, Barcelona, 1998.
  - *Eichmann en Jerusalén*, Debolsillo, Barcelona, 2000.
  - *Tiempos presentes*, Gedisa, Barcelona, 2002.
  - *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002.
  - *Entre el pasado y el futuro*, Península, Barcelona, 2003.
  - *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 2004.
  - *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005.
  - *Sobre la violencia*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
  - *Essays in understanding 1930-1954*, Schocken and colophon, U.S.A., 2005.
  - *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Encuentro, Madrid, 2007.
  - *Responsabilidad y juicio*, Paidós, Barcelona, 2007.
  - *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*, Trotta, Madrid, 2014.
- BENHABIB, S., *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Sage publications, California, 1996.
- BIRULÉS, F., *Una herencia sin testamento. Hannah Arendt*, Herder, Barcelona, 2007.
- BOELLA, L., *Pensar con el corazón. Hannah Arendt, Simona Weil, Edith Stein, María Zambrano*, Narcea, Madrid, 2010.
- CAMPILLO, A., “Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt”, *Daimon. Revista de filosofía*, nº 26, Universidad de Murcia, 2002, pp. 159-186.
- CANOVAN, M., *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*, Cambridge University Press, 1995.
- CRUZ, M. Y BIRULÉS, F. (Comp.) *En torno a Hannah Arendt*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1994.
- CRUZ, M., “Hannah Arendt. Filósofa en tiempos de perplejidad”, *Daimon. Revista de filosofía*, Universidad de Murcia, nº 26, 2002, pp. 33-41.
- DOSSA, S., *The public realm and the public self. The political theory of Hannah Arendt*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo Ontario, 1989.
- FORTI, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, Cátedra, Madrid, 2001.
- HABERMAS, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975.
- HINCHMAN, L.P. Y HINCHMAN, S. K. (Ed.) *Hannah Arendt. Critical essays*, State University of New York, 1994.
- HUSSERL, E., *Renovación del hombre y de la cultura*, Anthropos, Barcelona, 2002.

- LANG, A. F. Y WILLIAMS, J. (Ed.), *Hannah Arendt and international relations. Regarding across the lines*, Palgrave-Macmillan, New York, 2005.
- MARÍAS, J., *España en nuestras manos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1978.
- MAY, L. Y KOHN, J., (Ed.), *Hannah Arendt. Twenty years later*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts, 1996.
- ORTEGA Y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- RIVERA GARCÍA, A., “Crisis de la autoridad: Sobre el concepto político de «autoridad» en Hannah Arendt”, *Daimon*, Universidad de Murcia, n° 26, 2002.
- RODRÍGUEZ SUAREZ, L.P., “Fenomenología y política en el pensamiento de Hannah Arendt”, *Investigaciones fenomenológicas. Anuario de la sociedad española de fenomenología*, Volumen monográfico 3, Madrid, 2011, pp. 419-431.
- SAN MARTÍN, J., *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
- SERRANO DE HARO, A., “Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt”, *Investigaciones fenomenológicas. Anuario de la sociedad española de fenomenología*, n° 6, Madrid, 2008, pp. 299-308.
- VILLA, D. R., *Arendt and Heidegger. The fate of the political*, Princeton University press, New Jersey, 1995.
- *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, 2007.
- YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt*, Ed. Alfons el Magnànim, Valencia, 1993.
- ZUBIRI, X., *Naturaleza, Hombre, Dios*, Ed. Nacional, Madrid, 1963.