

ENSAYOS

HANNAH ARENDT Y WALTER BENJAMIN: MASA, MULTITUD, POPULACHO

Elisa GOYENCHEA DE BENVENUTO
Pontificia Univ. Católica Argentina
✉ alelisa@fibertel.com.ar

Recibido: Abril de 2012
Aprobado: Septiembre de 2012

Resumen: Hannah Arendt y Walter Benjamin examinan los fenómenos asociativos de masa, multitud y populacho. Ambos sustraen tales grupos del ámbito político y los sitúan en el ámbito social. En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt indaga la noción de populacho o *mob* en el contexto del fenómeno imperialista. Asocia el carácter del populacho con el de la clase burguesa y posiciona ambos grupos en la emergencia de los nacionalismos tribales, ambos antecedentes del totalitarismo. La masa es consustancial con los regímenes totalitarios. La apatía cívica, el cinismo y el derrumbe de las costumbres burguesas no alcanzan para explicar el fenómeno totalitario. El hombre masa ha perdido incluso el interés por sí mismo y el gusto por las asociaciones no partidarias.

Walter Benjamin reflexiona literariamente los fenómenos de *la bohème* y de la multitud (crowd), a través de la poesía de Baudelaire y los relatos de Poe. El primer grupo incluye los conspiradores profesionales, cuyo aislamiento y resentimiento los emparenta con los miembros del *mob*. La falta de pertenencia y la ausencia de vínculos los conduce al activismo, sin un programa de acción. En el contexto de su reflexión sobre el fenómeno de la multitud, Benjamin indaga el impacto de las condiciones de vida moderna en las conductas automatiza-

Abstract: Hannah Arendt and Walter Benjamin review the associative phenomena of mass, crowd and mob. Both subtract those groups from the political sphere and place them in the social field. In *The origins of Totalitarianism*, Arendt explores the notion of mob in the context of the imperialist phenomenon. She associates mob character with the character of the bourgeois class and positions both groups in the emergence of tribal nationalism, both precedents of totalitarianism. Civic apathy, cynicism and the collapse of bourgeois manners are insufficient to explain the phenomenon of totalitarianism. The mass man has even lost self-interest and a taste for non-political associations.

Walter Benjamin ponders the phenomena of literary and bohemian crowd through the poetry of Baudelaire and the stories of E. A. Poe. The first group includes professional conspirators, whose isolation and resentment, ties these to the members of the mob. The lack of ownership and the absence of links lead to activism, not an action plan. In the context of its reflection on the phenomenon of the crowd, Benjamin explores the impact of modern living conditions in the automated behavior of individuals. The reflex behaviors, automated responses and the clichés are also

das de los individuos. Los comportamientos reflejos, las respuestas automatizadas y los clichés, son las notas que también Arendt encuentra en el hombre “normal” y diluido en la masa, como lo evidenció la conducta de Eichmann durante el proceso en Jerusalén.

Arendt notes in the “normal” man and diluted in the mass, as evidenced by the behavior of Eichmann in Jerusalem during the process.

Palabras clave: Masa. Multitud. Poblacho. Imperialismo. Totalitarismo.

Key-words: Mass. Crowd. Mob. Imperialism. Totalitarianism.

For the Crowd really is a spectacle of nature –if one may apply this term to social conditions. A street, a conflagration [...] assembles people who are not defined along class lines. They present themselves as concrete gatherings but socially they remain abstract –namely, in their isolated private concerns. [...] [T]he concentrations of private persons as such is an accident resulting from their private concerns. But if this concentrations become evident [...] their hybrid character is clearly manifest. [...] Totalitarian states [...] rationalize the accident of the market economy which brings them together in this way as “fate” in which the “race” is reunited. In doing so they give free rein to both the herd instinct and to reflective action.

Walter Benjamin

La verdad es que las masas surgieron de los fragmentos de una sociedad muy atomizada cuya estructura competitiva y cuya concomitante soledad solo habían sido refrenadas por la pertenencia a una clase. La característica principal del hombre masa no es la brutalidad y el atraso, sino su aislamiento y su falta de relaciones sociales. Procedentes de la sociedad estructurada en clases de la Nación-Estado, cuyas grietas habían sido colmadas por el sentimiento nacionalista, era solo natural que estas masas [...] tendieran hacia un nacionalismo especialmente violento, por el que los dirigentes de masas habían clamado [...] por razones puramente demagógicas.

Hannah Arendt

Introducción

Hannah Arendt emigró a los EE.UU. en el año 1941 y obtuvo la ciudadanía diez años después, en el año de publicación de su primera obra importante, por la que obtuvo el reconocimiento del círculo de intelectuales de Nueva York. La controversial *The Origins of*

Totalitarianism es un intento de comprensión de un fenómeno absolutamente novedoso y carente de precedentes: el evento totalitario. El carácter originario del movimiento y régimen totalitarios y la reluctancia de Arendt a explicarlo con arreglo a categorías de juicio provistas por la sabiduría política occidental conducen a la pensadora a enfocar el fenómeno desde un ángulo alternativo a las categorías de causa y efecto o a enmarcarlo en conceptos operativos ya conocidos. Arendt no desea explicar causalmente el acontecimiento central del siglo xx, sino sacar a la luz las corrientes subterráneas que el mismo acontecimiento ilumina como cristalización de eventos, en apariencia inconexos.

La historiografía fragmentada que Hannah Arendt heredó de su amigo, Walter Benjamin, y que le valió no pocas críticas, consiste en un método cuyo cometido es la comprensión de lo que no puede ser explicado por antecedentes ni previsto conforme a estudios estadísticos que permitan anticipar el futuro con arreglo a las conductas que los individuos tuvieron hasta el presente. La categoría arendtiana de la acción (*praxis*), ampliamente desarrollada en *The human condition* (Arendt, 1998: 175-247) indica precisamente el sesgo intempestivo, el gesto de inicio, la irrupción que la acción humana inserta en una cadena de comportamientos previsibles mediante antecedentes análogos o explicables conforme a las motivaciones de los agentes o a las circunstancias que los rodean. En este contexto, la pensadora acomete la empresa de configurar el fenómeno totalitario señalando aquellos sucesos o cursos de acción que pulsaban imperceptibles hasta que la eclosión del acontecimiento inesperado del totalitarismo los sacó a la luz.

¿Qué vinculación tienen entre sí el imperialismo; *The Heart of Darkness*, de Joseph Conrad; el *affaire* Dreyfus; el fenómeno de los *boers*; Benjamin Disraeli; el poeta medio judío Marcel Proust y la alianza de la burguesía propietaria con el populacho? Desde luego, no se trata de una conexión causal; Arendt no explica, sino que procura comprender, y la dialéctica entre acontecimientos, en apariencia tan dispares, es que todos confluyen y comparecen hoy ante la mirada del historiador (o de la pensadora política) ante quien se organiza un pasado no predeterminado. Como señala Margaret Canovan, Arendt no sugiere que el capitalismo, el imperialismo o cualquiera de las otras fuentes indicadas sean *causa* del totalitarismo, sino que su pasmosa novedad se vuelve comprensible a la luz de tales precedentes (Villa, 2002:32-33). Cobra sentido el pasado

porque el hecho sin precedentes, que eclosiona hoy, lo ilumina y configura. A propósito de este emprendimiento y conforme a este peculiar método, Hannah Arendt examina las cuestiones de la masa (*mass*) y el populacho (*mob*). Puesto que los movimientos y regímenes totalitarios *no hubieran podido acontecer sin el apoyo las masas* (Arendt, 2003: 482), procura la autora distinguir la noción de masa de otras entidades colectivas que, no obstante su semejanza, no son compatibles con el totalitarismo.

El examen del fenómeno de la masa permitirá abordar, brevemente, la cuestión de la identidad personal y la conformación del yo, como centro de imputaciones morales, ambos en riesgo de dilución bajo condiciones de masa. Dos vertientes temáticas conducen a la identidad del yo. La primera alude a la categoría de la acción y al espacio de apariciones en el que cada quien se presenta ante otros en actos y palabras, y remite al capítulo V de *The Human Condition*. La segunda transita la teoría del pensamiento y el juicio; el diálogo inquisidor del dos-en-uno, por un lado, y la habilidad de juzgar y hacer presente en el mundo la silenciosa, solitaria y catártica operación del pensamiento, a la que está íntimamente vinculada. Nos centraremos especialmente en esta segunda vertiente temática, expresamente mencionada por la pensadora en el capítulo 13 del tercer tomo de *Los orígenes del totalitarismo*, aunque definitivamente conceptualizada en el año 1971 en la conferencia “Thinking and Moral Considerations. A Lecture”.¹

Walter Benjamin fue un crítico literario, amigo personal de Gerschom Scholem, Hannah Arendt y Theodor Adorno; este último, conjetura Arendt, fue *su primer y único discípulo* (Benjamin, 2007a:2). Benjamin, que nunca obtuvo un puesto docente remunerado, a quien le fue rechazada su tesis de *Habilitation* (Benjamin, 2007a:24) por incomprensible (Benjamin, 2007a:8) y que siempre vivió muy pobremente, o de la caridad de sus padres o de contribuciones en publicaciones; se interesó por la mística y la teología judía por influencia de Scholem, y en la década del treinta se hizo marxista por la influencia (“disastrous influence”, según Scholem y Adorno [Benjamin, 2007a:15]) de su amigo Bertolt Brecht y de la dramaturga bolchevique Asja Lacis. Benjamin, que se suicidó en

¹ La versión en español de la conferencia fue publicada en *De la historia a la acción* (Arendt, 2005).

su ruta de escape a los EE.UU. en el año 1940, cuando la policía de Franco le revocó la visa de tránsito hacia Portugal, entregó a Arendt y a su esposo algunos de sus manuscritos que, años más tarde, Arendt se encargaría de publicar.

Entre las contribuciones de Benjamin para la revista de la School for Social Research, entre cuyos miembros estaban Adorno y Horkheimer (el antiguo Institut für sozialforschung de Frankfurt, exiliado en EE.UU.), se encuentran las meditaciones sobre la poesía de Baudelaire, en el contexto del Segundo Imperio y un estudio sobre París, la capital del siglo XIX. Durante el período del Segundo Imperio (1852-1870), bajo Napoleón III, se llevaron a cabo importantes transformaciones urbanísticas y edificaciones en París y sus barrios periféricos. Bajo la dirección del Barón Haussmann, se produjo la modernización de París, sus callejuelas medievales mudaron en amplios bulevares, se restauraron las fachadas, se remodelaron los espacios verdes, se construyó el sistema de alcantarillas y comenzó la conservación de monumentos públicos. Esta transformación a gran escala acondicionó París para el uso público y la transformó, pondera Benjamin, en la capital del siglo XIX.

Baudelaire, sentencia Benjamin, presencia con resignación e ira los despojos del industrialismo, la metamorfosis de la fisonomía parisina, la adaptación forzada del *homme de lettres* a los parámetros de la sociedad burguesa, la mercantilización progresiva de las relaciones humanas y el suceso novedoso de la vida social en las populosas urbes modernas. Mientras que Baudelaire se concentra en la ciudad luz, Benjamin indaga, literariamente, Londres y Berlín. En este contexto, muñado de una mirada crítica, el crítico literario examina el fenómeno de la *bohème*, que acoge a conspiradores y provocadores, y el de la multitud (*crowd*), aún no configurada según términos clasistas ni con la rúbrica de hierro de la masa proletaria de Marx. Observa el fenómeno a través de los ojos de Baudelaire, el poeta, quien asiste con desesperación (que también es la de Benjamin) a la ruptura de la modernidad y al ocaso de la *Edad de Oro de la Seguridad* (Arendt, 2003: 510), y advierte, premonitoriamente, los peligros que amenazaban Europa. Se procurará poner en evidencia la afinidad entre las nociones de la *bohème*, de Benjamin, y el *mob*, de Arendt, así como también la relativa aproximación entre *crowd* y *mass*. Con el propósito de mostrar afinidades y tensiones entre los autores, se procederá en contrapunto, presentando alternativamente sus posiciones.

Este trabajo propone examinar las nociones de multitud, masa y populacho en algunos de los textos de Hannah Arendt y Walter Benjamin. El marco en el que se instalan las reflexiones de Arendt es su intento por comprender el evento totalitario; en el caso de Benjamin, el pensador mesiánico y marxista analiza los textos poéticos empleando el marxismo exclusivamente como método dialéctico y materialista. La investigación se basa en el análisis de las siguientes obras: *Los orígenes del totalitarismo* (I. Antisemitismo; II. Imperialismo; III. Totalitarismo) de Hannah Arendt y “Paris, the Capital of the Nineteenth Century”; “The Paris of the Second Empire in Baudelaire”; “On Some Motifs in Baudelaire”, de Walter Benjamin. Para los textos de Benjamin se ha empleado la traducción inglesa editada por la Universidad de Harvard, Walter Benjamin, *Selected Writings, Volume 4*, y la obra del año 1968, editada e introducida por Hannah Arendt, titulada *Illuminations*.² Para la obra de Hannah Arendt, la traducción española de Alianza de *The Origins of Totalitarianism* y *The Human Condition*.

La bohème y el mob

En calidad de testigo del fin de la Modernidad, que observa las ruinas de la época y la quiebra con la tradición, Walter Benjamin emprendió la interpretación de la obra de Baudelaire conforme a categorías marxistas de juicio, actitud que le valió una crítica lapidaria de Adorno, quien pensaba que Benjamin abrazaba el marxismo sin mucho convencimiento, menos por convicción que por necesidad, habida cuenta de su dependencia financiera con el Instituto (Benjamin, 2006:99-105). En opinión de Arendt, Benjamin fue el marxista más peculiar producido por el movimiento. Fascinado por la doctrina de la superestructura, el crítico literario la hizo suya como “estímulo metodológico y heurístico” (Benjamin, 2007a:11), pero desestimó su base filosófica. Adaptó el marxismo a las exigencias de las co-

² *Illuminationen*, que compila algunos textos de Benjamin, fue editada e introducida por Arendt en el año 1955. La traducción al inglés, *Illuminations*, empleada para este trabajo, fue publicada en el año 1968, el mismo año de aparición de *Men in Dark Times*, que reúne las reflexiones de Hannah Arendt sobre personas que ejercieron el *Selbstdenken* en tiempos de ideologías omniabarcantes. Entre ellos, el capítulo intitulado “Walter Benjamin, 1892-1940” coincide exactamente con la “Introduction” a *Illuminations*, que he consultado para esta investigación.

rrespondances (Benjamin, 2007a:180-185) de Baudelaire, que evidenciaban la correlación y la mutua iluminación entre el espíritu de la época y sus manifestaciones materiales. Si la correspondencia y la clarificación espejada resultaban exitosas, acaecía la revelación inmediata de la verdad, que no requería comentarios ni explicaciones adicionales. Tal correlación se daba, por ejemplo, entre la escena de una calle transitada, un poema de Baudelaire y el aspecto de los bulevares parisinos, por un lado, y la atmósfera subterránea y compartida que los cohesiona y concede su ubicación en un mismo período. Influenciado por el surrealismo y apasionado por las cosas mínimas, Benjamin pretendía capturar el talante de una época histórica en los objetos más insignificantes de la realidad: “For him the size of an object was in an inverse ratio to its significance” (Benjamin, 2007a:11). Este salto no mediado de la iluminación profana es precisamente lo que provocó el rechazo de Adorno a la primera versión del ensayo sobre Baudelaire, que pretendía ser una expresión en miniatura del inconcluso *Passagenarbeit*, pues la teoría y la argumentación que debían mediar brillaban por su ausencia. Esta circunstancia, lamenta Adorno, situaba el pensamiento de Benjamin “entre el positivismo y la magia” (Benjamin, 2006:102), un espacio hechizado que solo el discurso razonado podían desencantar. Sin la mediación conceptual, de la teología profana y el marxismo, los dos extremos del arco en el que se movía el pensamiento de Benjamin, la teología degeneraba en “magia” y el marxismo en “positivismo”. En opinión de Adorno, Benjamin renunciaba, con esta estrategia, a toda explicación manifiesta y exigía la revelación de la verdad al impacto del montaje surrealista. En palabras de Buck-Morss (Buck-Morss, 2011:337-338), el surrealismo le proporcionó un modelo estético para su impulso teológico, al que Benjamin nominaba “iluminación profana”. La yuxtaposición arbitraria de imágenes en apariencia inconexas –imágenes dialécticas de Benjamin–, sin la mediación de argumentación crítica, fustigaba Adorno, solo producía contradicción y sinsentido.

La adopción que Benjamin hizo del marxismo como método es, entonces, enteramente original y pretende lograr la iluminación profana (una revelación inmanente de la verdad, que no aspira alcanzar un cielo inteligible de verdades inmutables). El aspecto dialéctico del método, compartido por los pensadores de la Escuela de Frankfurt, impugna la máxima hegeliana de la adecuación de sujeto y objeto, y la noción de verdad como identidad entre ambos polos. Como señala Susan Buck-

Morss, para quienes adherían a la teoría crítica, en general, y Benjamin, en particular, la verdad era in-intencional (Buck-Morss, 2011:305-307), es decir, no yacía en la presuposición de la adecuación de la conciencia al objeto, sino en la potencialmente infinita, aunque provisoria e inmanente, revelación de un contenido de verdad develado exclusivamente al pensador que inquiere hoy. En palabras de Benjamin:

[L]a verdad nunca entra en una relación, y particularmente no en una intencional. [...] El procedimiento que adecuadamente se conforma a ella [a la verdad] no es, por lo tanto, una intención dentro del proceso cognitivo, sino un entrar dentro [*de la verdad*] y desaparecer. La verdad es la muerte de la intención (Benjamin, 1998:35-36).

El talante dialéctico del marxismo como método de abordar la realidad implica sostener la tensión insoluble de sujeto y objeto; el axioma de su mutua reciprocidad; el imperativo de mantener la distancia crítica que habilita una actitud de no conformismo y espolea, incluso al intelectual, a cambiar situaciones indeseables (Buck-Morss, 2011:216-218). En este punto, Adorno y Benjamin diferían. Mientras que Adorno nunca comprometió la teoría y la independencia intelectual a las exigencias de la praxis (Buck-Morss, 2011:83-85) ni creyó en la consistencia y operatividad del proletariado como sujeto de praxis colectivo (Buck-Morss, 2011:90-94), en *La obra de arte en la era de la reproducibilidad técnica*, Benjamin consintió en la pérdida del aura de las obras de arte y en la subordinación de las técnicas artísticas modernas a las exigencias partidarias (Benjamin, 2007a:218, 224, 242). Asimismo, en *El autor como productor* Benjamin expresó su solidaridad con la clase obrera y con el Partido Comunista, afirmando la eficacia de un sujeto revolucionario colectivo (Benjamin, 2007b:230-233, 236-237). Aun así, la ambigüedad de Benjamin con respecto a la independencia del intelectual o a su compromiso político es manifiesta, y su explicitación ameritaría una investigación aparte. Lo cierto es que las *Tesis sobre el concepto de historia*, escritas después del pacto nazi-soviético (que eliminó la esperanza de que los obreros alemanes recibieran ayuda soviética) evidencian el cambio en sus simpatías políticas. Benjamin descarta allí la nomenclatura política marxista, al tiempo que retoma una prosa fragmentaria y errática, rica en imágenes y metáforas teológicas.

En opinión de Arendt, a diferencia de Buck-Morss, difícilmente pueda calificarse el pensamiento de Benjamin como dialéctico (Benjamin, 2007a: 12-14). La figura del *flâneur* pone en evidencia la actitud de quien calleja sin destino por entre las multitudes de las modernas metrópolis, en un cuidadoso contraste con el ajetreo y el apuro de quienes despliegan sus actividades cotidianas con propósitos definidos. Para Arendt, es precisamente la condición del *flânerie* –*aimlessly*– la que concede la revelación del mundo en su significación. Esta revelación final, que en las *Tesis sobre el concepto de historia* encuentra su cenit en el “ángel de la historia” (Benjamin, 2007a:257-258), disuelve toda tensión dialéctica en la conclusiva evidencia de la verdad. El *flâneur*, junto con las figuras del coleccionista, el jugador, la prostituta y el conspirador, entre otras, constituye una constelación de imágenes dialécticas que intentan iluminar el mundo del pasado: París, la ciudad capital del siglo XIX.

Walter Benjamin divide su ensayo, “The Paris of the Second Empire in Baudelaire”, en tres secciones: “The Bohème”, “The Flâneur” y “Modernity”. En la primera, define la *bohème* parisina siguiendo las descripciones de Marx, como el producto de la división de las conspiraciones proletarias en dos tipos de arte conspirativo: los conspiradores de ocasión y los conspiradores de profesión, caracterizándose estos últimos como individuos de existencia incierta y un estilo de vida irregular. Su amistad con toda clase de personas dudosas (Benjamin, 2006:3) las ubica en la esfera social de París llamada *la bohème*. El ejemplo ofrecido por Benjamin es la Sociedad del 10 de diciembre, a la que también alude Hannah Arendt como ejemplo de populacho (*mob*), la agrupación antecesora de los movimientos de masas (Arendt, 2003:492-493). La Sociedad del 10 de diciembre fue una organización creada por Luis Napoleón Bonaparte (Napoleón III) en 1849. Bajo el pretexto de promover una sociedad de beneficencia, organizó una estructura que reunía al más bajo proletariado de París (el estrato posteriormente bautizado por Marx como *Lumpen Proletariat*) en pequeñas sociedades secretas bajo el mando de agentes policiales bonapartistas. Este bajo proletariado era muy heterogéneo y estaba formado por aventureros burgueses, jugadores, rateros, dueños de burdeles, prostitutas, traperos, mendigos, desocupados y vagabundos. Inicialmente, Luis fue el presidente de la Segunda República tras la revolución de 1848. Pero luego del golpe de Estado que él mismo se infligió, en diciembre de 1851, se convirtió en Napoleón III, el emperador del Se-

gundo Imperio. El golpe fue ampliamente apoyado por la Sociedad del 10 de diciembre y el *Lumpen* le permitió ganar por abrumadora mayoría el plebiscito que lo legitimó.

Benjamin identifica a los miembros de la Sociedad del 10 de diciembre, uno de los instrumentos del período presidencial de Napoleón III, como una masa fluctuante, indeterminada y desintegrada (Benjamin, 2006:3). La fisonomía de *la bohème*, que aloja a los conspiradores de profesión, guarda afinidad con los rasgos de los integrantes del populacho o *mob*, rúbrica con la que Arendt designa un mero agregado de individuos, sin un designio objetivo de reunión. Tales individuos, esencialmente aislados, han perdido su lugar en la estructura de clases de sociedad y son el despojo de la naciente economía capitalista y de las sucesivas etapas de la industrialización.

Como lo evidencia el párrafo introductor, Hannah Arendt considera imprescindible la pertenencia a grupos definidos, ya sean clases u organizaciones que cumplan el rol de coaligar a los hombres en torno a intereses u objetivos comunes, y vinculen al ciudadano indirecta o mediadamente al espacio público. Cuando los hombres pierden los lazos de pertenencia a las asociaciones menores, no solo caen en la oscuridad (por oposición a la luz de lo público) y el anonimato, sino que se vuelven impotentes. Oscuridad, impotencia y aislamiento son las notas de los individuos de *mob*, desprovistos de las *correas de transmisión*, que operan como vehículos de cohesión de todo el cuerpo político. La pérdida de dichos lazos es un riesgo siempre presente tanto en las sociedades del bienestar, en las que los ciudadanos abdican de sus responsabilidades y se adormecen en las bondades de un Estado benefactor, como también en las democracias liberales, en las que la ambición burguesa por la felicidad privada triunfa por sobre el gusto por la felicidad pública, la actitud del ciudadano comprometido (Villa, 2002:3-6).

La apatía ciudadana, advierte Arendt con tenor toquevilliano, fomenta el caldo de cultivo propicio para gobiernos abusivos y conduce, eventualmente, a regímenes totalitarios. Sin embargo, este pasaje de tiranía a totalitarismo no ha de entenderse como un decantamiento natural, que indique solo un incremento cuantitativo de lo específicamente tiránico. Hannah Arendt proclama innovar en la clasificación tradicional de las formas de gobierno, pues añade la novedad del totalitarismo a la tipología de Montesquieu (Arendt, 2003:691-692) y señala el terror como

esencia del mismo. Además, distingue la tiranía del totalitarismo como especies cualitativamente diversas, pues mientras que la tiranía ha de definirse como ausencia de leyes y gobierno arbitrario, el totalitarismo no es, estrictamente hablando, ilegal (Arendt, 2003: 684), pues sus líderes proclaman ajustar todas sus acciones a las leyes de la Naturaleza o de la Historia (Arendt, 2003: 684-689), las primeras tendientes a la depuración racial y el triunfo de la aria, las segundas destinadas a la elevación de la clase proletaria como sujeto redentor de la humanidad.

Cierto es que el aislamiento y el des-arraigamiento (*uprootedness* [Arendt, 1973:475]) son cualidades compartidas tanto por los integrantes del *mob* como por el hombre masificado, pero como se pondrá en evidencia, las notas específicas de este último son el carácter de superfluidad (*superfluouslyness* [Arendt, 1973:475]) y la total pérdida de interés en sí mismo, cometidos ambos de la ideología y el terror (Arendt, 2003:688-700), consustanciales al totalitarismo. El aislamiento, conjetura Arendt, pre-totalitario, es la condición en la que se asienta el terror: “Su característica es la impotencia en cuanto que el poder siempre procede de hombres que actúan juntos [...]; por definición, los hombres aislados carecen de poder” (Arendt, 2003:701). Estar desarraigado indica la carencia de un lugar en el mundo reconocido y garantizado por los demás, mientras que ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo.

En la *bohème* de la descripción de Baudelaire, los conspiradores de profesión, vinculados por lazos esencialmente negativos y compelidos por el resentimiento y la insatisfacción, desprecian profundamente las luces teoréticas o la capacidad discursiva de los trabajadores en lo concerniente a sus intereses de clase. La incapacidad para la argumentación razonada compele a los conspiradores a la primacía de la acción violenta e impulsa a la acción sin un programa de acción. Cierto es que Benjamin encuentra en las descripciones de la mentalidad conspirativa las notas propias del individuo perteneciente al populacho, pero su interpretación avanza sobre la peculiaridad de la escritura del mismo Baudelaire. Registra, en consecuencia, en la expresividad del poeta maldito, los rasgos comunes a los individuos rubricados como *la bohème*: la presentación apodíctica del propio punto de vista; la reluctancia a la discusión; la apelación a la elocuencia del sentimiento, que no es precisamente discursiva. El cinismo de Baudelaire impregna sus escritos y lo conduce a abdicar de la ardua tarea de fundamentar o dar razones de las propias opinio-

nes; introduce *ex professo* la contradicción en el discurso y manifiesta la ausencia de un interés compartido con otros, que invite a la asociación en torno a fines ético-rationales. El mismo Baudelaire, pondera Benjamin, reúne el perfil del bohemio, entre cuyas notas inherentes están la atomización, la carencia de vínculos, la ausencia de rigor lógico, la incapacidad para el discurso sensato, la cólera como único motor de la acción. Para expresar todos estos matices en un fragmento, en palabras del poeta:

Yo digo “¡larga vida a la revolución!”, como diría “¡larga vida a la destrucción! ¡Larga vida a la penitencia! ¡Larga vida al castigo! ¡Larga vida a la muerte!” ¡Yo sería feliz no solo como víctima; no me disgustaría hacer de verdugo también –como para sentir la revolución de ambos lados–! Todos nosotros tenemos el espíritu republicano en nuestra sangre, así como tenemos sífilis en nuestros huesos. Tenemos una infección democrática y sifilítica (Benjamin, 2006:4-5).

Como el párrafo lo evidencia, el cinismo, la disposición para la ironía, el sentido del humor macabro y la rabia constituyen la fisonomía de los conspiradores profesionales o los bohemios armados (Arendt, 2003:497-507), como Hannah Arendt nominará a los individuos del populacho e imputará casi los mismos calificativos que Benjamin atribuye a Baudelaire: “Son alquimistas de la revolución, [...] comparten [...] la desintegración de la ideas, la intolerancia” (*narrow-mindedness* [Benjamin, 2006:7]), la tendencia a urdir misterios (*mystery-mongering*). Arendt atribuye a los jefes del populacho “la simple ansia de poder, combinada con el desprecio por la especificación ‘parlanchina’ de lo que piensan hacer” (Arendt, 2003:507). *La bohème*, los conspiradores de profesión, de Baudelaire y Benjamin, y los bohemios armados o el populacho de Hannah Arendt, comparten el aislamiento; conforman un fenómeno asociativo natural, no político, como lo indica el epígrafe de Benjamin. Lo que los enlaza no es la voluntad concertada y razonada para cambiar un estado de cosas no deseadas, sino el puro instinto contestatario e impugnador del orden. Al *herd instinct* aludido en el epígrafe, al instinto de rebaño, que Benjamin identifica como lazo de unión, le es compatible un dirigente lo suficientemente carismático como para capitalizar y orientar la insatisfacción, el cinismo y el deseo de anarquía que homogeniza al rebaño. Para Hannah

Arendt, el aislamiento y la carencia de lazos con otros hombres conspiran contra la capacidad de experimentar los hechos de la realidad, porque los vínculos con los demás confirman nuestra experiencia del mundo común. Los pareceres de nuestros pares permiten que nuestra propia experiencia del mismo sea convalidada y nos asegura que todos hablamos sobre lo mismo, desde distintas posiciones.

Es posible que Walter Benjamin, el aficionado a los aforismos, la escritura hermética y esotérica; el coleccionista de objetos raros y sin valor comercial, se sintiese emparentado con la protesta de Baudelaire ante el filisteísmo cultural de su época y compartiera el reclamo del poeta maldito ante la necesidad que se imponía al *homme de lettres* de adaptarse a la sociedad burguesa y sus parámetros de juicio. Si bien sus obras aquí examinadas pertenecen a la década del treinta del siglo xx, Benjamin comparte con Baudelaire la nostalgia por tiempos pretéritos y la desolación por la fragmentación que opera la modernidad. Según Hannah Arendt, Walter Benjamin es un hombre de letras que, perteneciendo al xix, transita por error el siglo xx (Benjamin, 2007a:19-20) y que, al igual que Baudelaire, experimenta la violencia que el industrialismo, la sociedad productora con su glorificación del éxito y la competencia infligen al poeta, quien sale a venderse para sobrevivir. Benjamin, pondera Arendt, hubiera desarrollado toda su obra en fragmentos y aforismos “hadn’t he been paid by the line” (Benjamin, 2007a:23), y la sola idea de ser un miembro útil de la sociedad le hubiera repelido (Benjamin, 2007a:4).

La distancia entre naturaleza y politicidad, manifiesto en el epígrafe de Benjamin (“Crowd is really a spectacle of nature”) es también un tema recurrente en Hannah Arendt. La discípula de Heidegger, que se tiene a sí misma como detractora de la metafísica y considera obsoleto el entramado de referencias compatible con la distinción entre lo que es y lo que aparece (Arendt, 1971), descarta la noción de naturaleza como anclaje de la politicidad humana y eleva la potencia de los hombres que actúan concertadamente para erigir un artificio humano, para cuya institución se conjugan tanto la *póiesis* del *homo faber* como la *praxis* del agente. El mundo, el artificio humano (“the human artifice” [Arendt, 1998:136, 173]), erigido por los hombres en su calidad de productores, organizado y dispuesto conforme a criterios que superan la mera funcionalidad y utilidad, aspira alcanzar el criterio de la belleza (Arendt, 1993:210, 218-219) para decidir lo que merece la pena ser conservado como parte del

espacio público. Palabras y acciones significativas confieren sentido al mundo humano y pierden su especificidad si son juzgadas con arreglo a categorías utilitarias. Por ello, si bien es cierto que Arendt rechaza la noción de naturaleza como fundamento de la capacidad de los hombres para reunirse e instituir comunidades e instituciones sólidas, tal virtud no ha de ser atribuida a la capacidad constructora y rotular, en consecuencia, el espacio público-político, o el espacio de apariciones, o el mundo, como constructo, artefacto o manufactura. Arendt se toma demasiadas molestias en distinguir las operaciones de la *vita activa* y en sustraer de la recta apreciación de *lexis* y *praxis* la referencia los medios y los fines como para incluirla sin escrúpulo dentro de los teóricos constructivistas.

Su desconfianza hacia las asociaciones naturales y su insistencia en distinguirlas de las *organizaciones* rigurosamente políticas yace en que, para Hannah Arendt, los lazos naturales no solo aluden a cualidades físicas: misma sangre o misma contextura corporal –como lo evidenció el nacionalismo tribal–, sino también a los lazos fraternales de quienes, desprovistos de la luz de un espacio público, se reúnen en torno a los vínculos tibios de la hermandad. Del trípede enunciado en la fórmula de la Revolución Francesa: libertad, igualdad, fraternidad (Arendt, 1983:11-17), Arendt expresamente rechaza el último, precisamente porque el acento está puesto en la cercanía e intimidad de quienes están desprovistos de una esfera pública con instituciones lo suficientemente estables como para que puedan en ella insertarse. Para Arendt, el concepto de mundo incluye como *sine qua non* la distancia y el sano espacio entre los hombres para que puedan mostrarse a sí mismos como diversos y únicos. El problema con la hermandad, el sentimiento y la efusividad de la afectividad (Arendt, 1963:69,70, 79-94) es que anulan dicha distancia y establecen una perniciosa intimidad, bienvenida en la esfera privada, pero ruinosa para la pública. Cuando los regímenes totalitarios anulan tanto la esfera pública como la privada, el terror “reemplaza las fronteras y los canales de comunicación entre individuos con un anillo de hierro que los mantiene unidos. [...] Presionando a los hombres unos contra otros, el terror total destruye el espacio entre ellos” (Arendt, 2003: 689-690).

La segunda sección de “The Paris of the Second Empire in Baudelaire” describe al paseante parisino del siglo XIX; el *flâneur* vagabundea despreocupado, para ver y ser visto. En la “Introducción” a *Illuminations*, Hannah Arendt glorifica la figura del caminante que deambula por el solo

placer del espectáculo, compelido por el deleite de la contemplación, no polucionada por el uso y el consumo. Arendt asume el *flânerie* (Benjamin, 2007a: 12-14, 21-23), el callejeo despreocupado, como actitud teórica, y se la atribuye al historiador y al narrador de historias. Señala el parentesco entre el crítico de arte y el cronista o historiador, y les endosa la despreocupación, la falta de implicación, el hecho de *no estar directamente afectado* o implicado en la praxis, actitudes que, en su opinión, son manifiestas en el *flanêrie*. Si evocamos las *Lectures on Kant's Political Philosophy*, la condición para el recto juicio de apreciación, que Arendt atribuye tanto al crítico de arte como al historiador, es la habilidad para observar los hechos o los objetos bellos *a la distancia*, actitud teórica espoleada únicamente por el placer desinteresado o la complacencia inactiva (Arendt, 1992:61). El desinterés, el hecho de la no implicación, el estar desafectado de la praxis, pondera Arendt en deuda con Kant, confiere al juicio su virtud: la imparcialidad (Arendt, 1992:66-68). Ciertamente es que los rasgos del paseante no espoleado por las necesidades vitales, la motivación del *homo laborans*, ni por la utilidad y conveniencia, los criterios del *homo faber*, no coinciden con el talante que le atribuye Benjamin en su interpretación de Baudelaire. Arendt hace suyas las notas del *flânerie*, las adapta para sus propios propósitos y le atribuye a Benjamin, una interpretación que, en rigor, no le pertenece.

El *flâneur* de Baudelaire (Benjamin, 2006:18-19), el cual le interesa rescatar a Benjamin, sale a vagabundear sin propósito ni destino por las calles parisinas, como poeta o artista que cultiva su arte bajo el ojo de un gobierno reaccionario; sus versos se transforman, compulsivamente, en poesía inofensiva y la sátira política, en caricaturas de los tipos humanos de París (los *physiologue* [Benjamin, 2006:18-19]). El *flâneur* benjaminiano es el hombre de letras compelido, por un lado, a limitar sus expresiones a un arte inocuo, a neutralizar el pensamiento crítico y aceptar el *statu quo*. En este sentido, su ocupación se convierte en un arte libre. La mercantilización de todos los oficios y quehaceres obliga al *flâneur* a adaptarse a los cánones burgueses que permean todos los niveles, actividades e individuos de la sociedad. Contra la invasión de los hábitos de pensamiento y de conducta burgueses (la mentalidad del *homo faber* o del filisteo, en palabras de Arendt) en todos los ámbitos del quehacer humano, posiciona Benjamin el cinismo y el tenor inconformista de Baudelaire. En el caso de Arendt, el hecho de supeditar los propios juicios sobre

los hechos de la historia, a la conveniencia privada o al interés de facción (Arendt, 1993:51) compromete la libertad e independencia del juicio.

Las cualidades del hombre burgués son, parcialmente, las atribuidas por Arendt al *homo faber* en el capítulo IV de *The Human Condition* (Arendt, 1998:139-143, 153-159) y las endosadas al filisteo en *Between Past and Future* (Arendt, 1993:201-206). En *The Human Condition*, a propósito de su indagación sobre la actividad del trabajo (*work*), el quehacer propio del tipo humano *homo faber*, la pensadora esboza el perfil del hombre productivo. Su actividad es poiética, pues se trata de un proceso de manufactura, cuyo procedimiento lineal comienza y termina con el fin propuesto. El fin o resultado es independiente de la actividad, en tanto queda como existencia independiente una vez finalizado el proceso. El fin antecede, en la mente del *faber*, todo el proceso de fabricación y organiza los medios instrumentales más convenientes para el éxito del resultado. Como entidad independiente del proceso de manufactura, el objeto de uso producido vuelve a formar parte de una cadena de medios. La categoría central del pensamiento y la conducta del *homo faber* son el uso o la utilidad (Arendt, 1998:163-167). Valora todos los entes, incluso los objetos bellos y los hechos de la historia, con arreglo a criterios de beneficio y utilidad (los primeros) y conforme a criterios de éxito o de resultado (los segundos). Como ella misma lo expresa en *Between Past and Future* (Arendt, 1993:217), Arendt no pretende impugnar la actividad productora *per se* ni propone una argumentación razonada en contra de las categorías de la *póiesis*. Tampoco considera pernicioso en sí mismo el quehacer del *homo faber*. Sobre lo que sí advierte es sobre la traslación de la mentalidad productora y sus criterios de juicio hacia el ámbito público, que es lo mismo que alertar sobre la invasión del quehacer práctico-técnico en la esfera de lo práctico-político, y es sinónimo del reemplazo del ciudadano por el tecnócrata o el experto.

En *Between Past and Future*, Hannah Arendt analiza la mentalidad filisteo a propósito del modo de relación del *homo faber* con los objetos culturales u objetos bellos. El filisteísmo designa estrechez de pensamiento y actuación por conveniencia (Arendt, 1993:215), alude a la incapacidad emitir juicios apreciativos independientes del propio interés y conveniencia. En relación con el mundo cultural, la mentalidad filisteo es ruinoso porque convierte la obra de arte en mercancía y valora los objetos de la cultura como valores de cambio o *commodities* (Arendt, 1993:205) de un

mercado. Para el filisteo, el acceso al mundo de la cultura y los objetos bellos es un medio de promoción social. Se trata de un ámbito al que, ya sea por nacimiento o por cuna, le es vedado el acceso.

El hábitat inherente al burgués o al filisteo es la esfera social o sociedad (Arendt, 1998:38-49, 68-72); el territorio propio del *faber*, el hombre productivo, es el mercado de cambio (Arendt, 1998:159-166); el filisteo, rasgo privativo de la mentalidad utilitaria, se mueve en el magro mundo de las mercancías. Es uno de los motores del pensamiento de Arendt el intento de devolverle independencia a la esfera público-política y sustraerla del ámbito de lo que denomina “lo social” o “sociedad”.

Recordemos la curiosa definición de Benjamin sobre el aura de los objetos, los cuales, precisamente por su aura, es decir, no en calidad de mercancías reificadas ni de objetos transformados en valores de cambio, sino en su unicidad y autenticidad (Benjamin, 2007a:221-223) son capaces de *devolvernos la mirada* (Benjamin, 2007a:188), sermos significativos. La estrategia es sustraerlos de la funcionalidad y utilidad habitual que se les atribuye socialmente, para referirlos a la esfera de la afectividad. *Mutatis mutandis*, Hannah Arendt manifiesta esta actitud teórica en la inspección de los acontecimientos de la historia, que son removidos de su ubicación habitual del hilo de la tradición oficial, de manera que brillen por sí mismos, con independencia del éxito en el logro de los fines de los actores concernidos. Los *System Räte* alemanes, las repúblicas elementales de Jefferson, las cuarenta y ocho secciones de la Comuna de París, los *soviets*, la revolución húngara de 1956, son explosiones erráticas de un *trudere* y un *religare* que no aluden a la tradición canónica y al concepto de *auctoritas* por ella legada (Arendt, 1993: 91-95, 104-128, 139-141). Elevados a la categoría de ejemplo, son capturados por la mente de Arendt, una judía europea del siglo xx, porque dichos acontecimientos, disrupciones altamente significativas, condensan la libertad como hecho mundano y la capacidad asociativa espontánea. Estos hechos no son útiles para una ideología ni funcionales a un proceso histórico omniabarcante; su significado se hace presente al referirlos, no al ámbito de la afectividad (como en Benjamin), sino al estético-político. En otras palabras, el valor del sistema de consejos, glorificado por Arendt, es independiente del éxito o el fracaso en sus sucesivos intentos de implementación.

Anticipándose treinta años a la teorización de Arendt sobre el populacho, Benjamin encuentra en clave estética el origen de la casta de los des-

heredados en los poemas de Baudelaire. Los desheredados, los desechos de la industrialización, engrosan las filas de *la bohème* parisina, cuyos caracteres registra Arendt en el *mob*. En el contexto de su meditación en torno a la creciente pauperización de las ciudades, el poeta francés señala como uno de los tipos humanos caracterizados como conspiradores profesionales al *ragpicker* (Benjamin, 2006:7-8) (el traperero, en la versión española; *chiffonnier*, en el título de la poesía de Baudelaire “Le Vin des Chiffonniers” [Benjamin, 2006: 7]). Este compartía un permanente estado de revuelta contra la sociedad, la incertidumbre del futuro y la simpatía con todos aquellos que buscaban vulnerar los cimientos de la sociedad. Estos desechos de la sociedad industrializada asumen, bajo la inspección de Baudelaire, la fisonomía de una casta –los desheredados–, en eterna enemistad con los bendecidos por Dios. El poema proclama a Caín como el ancestro y padre fundador de los malditos (la anticipación de la clase proletaria, pondera Benjamin) y a Abel como el primogénito de los honrados con la abundancia y el bienestar: “Race of Abel, sleep, drink and eat; / God smiles on you indulgently. Race of Cain, in the mire / Grovel and die miserable” (Benjamin, 2006:9). Hannah Arendt recoge, con modificaciones y para sus propios propósitos, el tenor cínico, la desesperación, el fracaso y la perversión de los bohemios armados y los conspiradores que Benjamin proclama encontrar en la poesía de Baudelaire, y traslada sus rasgos al *mob*, “los bohemios armados, para quienes la guerra es su hogar y la guerra civil su patria” (Arendt, 2003:497). Entre los ejemplos de populacho, menciona Arendt a los miembros del partido primitivo de Hitler (todavía con connotaciones de nacionalismo tribal, no de movimiento totalitario). Las cualidades de los miembros del populacho, especula la pensadora, caracterizan también la fisonomía de los dirigentes de masa del siglo XX, mas no al hombre diluido en la masa. Los dirigentes de masas, que capitalizan la insatisfacción y la ira de individuos sin vínculos consistentes, no son ellos mismos hombres anónimos y masificados, sino que comparten los rasgos del *mob*.

[F]racaso en la vida profesional y social, perversión y desastres en la vida privada, [...] encarnaban el deseo [...] de sacrificarlo todo al movimiento, [...] consagrarse a aquellos [...] alcanzados por la catástrofe; su determinación por no retroceder nunca a la seguridad de la vida normal y su desprecio por la respetabilidad (Arendt, 2003:510).

Imperialismo y populacho

En *Los orígenes del totalitarismo*, en el contexto de su indagación sobre el fenómeno imperialista, Hannah Arendt presenta su tesis sobre la naturaleza, el origen y la función del populacho. Hannah Arendt nomina al populacho como el *engendro* (Arendt, 1987:242) o la *prole* (Arendt, 1987:247) de la burguesía.

El imperialismo, como fenómeno distinto del de colonización y conquista, consistió en la “emancipación política de la burguesía” (Arendt, 1987:205), fenómeno que consistió en la irrupción, en territorios conquistados, de las normas de conducta y los hábitos de pensamiento burgueses. En términos teóricos, el Estado-Nación, no fue lo suficientemente elástico para adaptar su política exterior a sus necesidades de expansión comercial. Tal circunstancia, sentencia Arendt, puso de manifiesto que la *expansión por la expansión* (Arendt, 1987:209), el lema del imperialismo, y la estructura y esencia del Estado-Nación son incompatibles. Las naciones europeas cedieron a los reclamos expansionistas de inversión, producción y consumo de la burguesía, los hombres de negocios asumieron prerrogativas de hombres de estado con el prejuicio fatal para el ámbito político del copamiento de esta esfera por criterios operativos de juicio y de acción ajenos, pertenecientes al ámbito de la producción y comercial; o, en los términos de *The Human Condition*, los criterios del filisteo: pensamiento vulgar y actuación por conveniencia (Arendt, 1993:201-207), *lo útil es lo justo* (Arendt, 1987:225).

A la noción de Nación-Estado le es propio el asentimiento de una población homogénea (mismo suelo, mismas raíces, misma tradición, misma sangre, misma lengua, religión, etc.) y limitada. Un Estado-Nación con prerrogativas expansionistas, pondera Arendt, es un *oxímoron* y su implementación significa la ruina de la nación precisamente porque intenta conciliar lo inconciliable. Siguiendo su propia lógica de funcionamiento, separó las instituciones administrativas de las colonias y no trasplantó sus instituciones políticas, que en la madre patria controlaban los instrumentos de violencia del Estado, la policía o el ejército (Arendt, 1987: 223-225). En las colonias éstos operaban con arreglo a parámetros ajenos a los práctico-políticos (lo bueno, lo malo; lo bello, lo feo, según Arendt) y se adaptaron a la ley de la selva; el derecho del más fuerte; *the golden rule: who has de gold makes the rule*.

La esencia de la Nación excluye, por definición, la integración de los pueblos conquistados y la reemplaza, en el marco de la colonización y la conquista de tierras extrañas, por la asimilación compulsiva. En consecuencia, la expansión bajo la égida de la justicia –fenómeno que Arendt atribuye a la expansión imperial romana (Arendt, 1987:208)–, muda en la asimilación forzada de los conquistados bajo la égida de la arbitrariedad, es decir, muda en tiranía. Consustancial con el fenómeno imperialista es la distinción entre ciudadanos de primera y ciudadanos de segunda. El surgimiento del nacionalismo tribal (el fenómeno antecesor del totalitarismo) se debió a que esta fatal distinción se trasladó, como un *boomerang* (Arendt, 1987:247), desde los territorios conquistados hacia la madre patria y se materializó en los pan-movimientos, en los que la sustancia común no es la ley y la unión no es política, sino natural y racial. Los pan-movimientos, sentencia Arendt, son formas de organización del populacho. En los orígenes del nazismo, en consecuencia, yace el traslado del *modus operandi* de gobierno en territorios conquistados hacia la patria y la anulación de las instituciones políticas que tutelan el estado de derecho, y su reemplazo por un estado policial arbitrario.

Con esta maniobra, la igualdad abandonó el terreno político, al que pertenece, y se trasladó al ámbito de lo social, al que la discriminación le es inherente (Arendt, 2000:210-216). Cuando la igualdad deja de ser política y muda en igualdad social, los lazos políticos y legales mudan en naturales: la igualdad de la raza, de la sangre, de la contextura física. Entonces, la discriminación, políticamente inofensiva cuando circula en el ámbito social, al que pertenece, mina la estructura política de la nación, impregnando su legislación.

La tesis de Arendt sobre el parentesco y afinidad entre el *mob* y la burguesía ha de entenderse en el marco de sus elucubraciones sobre el fenómeno imperialista, como esencialmente distinto del fenómeno de conquista o colonización. El atractivo y la admiración de la burguesía por el hampa o populacho (*mob*) indicaba la fragilidad de las costumbres que hasta fines del XIX habían contenido y refrenado las acciones que la burguesía, una vez despojada la máscara de la hipocresía, estaba dispuesta a ejecutar, haciendo suyos el cinismo, la crueldad y el desprecio por las normas de los dirigentes del populacho. El aspecto decisivo de la posición de Arendt respecto del parentesco entre burguesía y *mob*, yace en la afirmación de que ni el excedente de dinero ocioso ni la inversión de ca-

pital en el extranjero ni los grupos de hombres superfluos e inadaptados bastan para explicar el fenómeno imperialista y los elementos en él latentes, que cristalizaron, eventualmente, en el evento totalitario. Observa la pensadora una desproporción entre la causa y el efecto, compatible con su método historiográfico, hiato que se salva con la liberación de una fuerza (Arendt, 1987:249) latente y oculta en el fenómeno burgués y que había estado piadosamente cubierto por la hipocresía, cuando las tradiciones y las normas morales de Occidente eran aún operativas, al menos en las conductas públicas. El fenómeno imperialista evidenció que la ruina y la perversión de las costumbres instaladas en lo privado minaron la estructura política. Esto aconteció, en primer lugar, cuando la esfera social y sus *mores* aglutinaron el espacio público, y, en segundo lugar, cuando el delgado barniz de civilidad garantizado por las costumbres cedió. Si el lema “vicios privados, virtudes públicas” dejó de ser significativo, esta caducidad significó, en opinión de Arendt, el develamiento de la confrontación entre el burgués y el ciudadano y sus puntos de vista diversos para juzgar el ámbito público: “La indiferencia que había prevalecido en la vida privada [...] estaba a punto de ser elevada a la categoría de un principio político públicamente honrado” (Arendt, 1987:225).

Masa y multitud

Para examinar rigurosamente el totalitarismo, al que la pensadora ubica en el siglo xx y distingue de otros modos de dominación, es imprescindible referirlo al fenómeno de la masa. La emergencia de los movimientos totalitarios y el posterior establecimiento de los regímenes totalitarios fueron posibles por la existencia de individuos uniformados y homogéneos, el fenómeno de la masa. El aspecto atractivo de los movimientos totalitarios que cautivó a los sectores decepcionados con la filosofía liberal, individualista y competitiva de la burguesía fue que prometía la erradicación de lo privado y lo público. Máxima engañosa, acierta Arendt, por cuanto lo que preconizaban no era la restitución del ámbito ciudadano o la salvación de una esfera no contaminada por criterios economicistas, sino la total nivelación y homogenización de la población, en una única esfera que permeaba cualquier actividad y la transformaba en funcional al partido. La definitiva e implacable obliteración no solo del ámbito privado, sino también del pú-

blico –el cual, para Arendt, es, por definición, configurado por ciudadanos diversos que comparten diversas perspectivas acerca de cómo debe verse el mundo (Arendt, 1993:220-224, 241-242)– es uno de los modos de comprender la empresa totalitaria.

La marca de contraste de los movimientos totalitarios es la completa anulación del *interés por sí mismo* (Arendt, 2003:496) en cada uno de sus miembros. Si la dominación totalitaria depende de la fuerza del puro número de las masas, entonces, no es solo el desinterés cívico, prerrogativa de la burguesía y del *mob*, su condición, sino la completa ausencia de cualquier interés, vínculo, tarea u ocupación que sea un fin en sí mismo o, lo que es lo mismo, que no sean funcionales al movimiento. Ciertamente es que tanto el *mob* como cierto grupo de intelectuales, encandilados por el sesgo antiburgués, antiliberal del *movimiento* totalitario, suscribían la demolición de la doble moral, por medio de la cual se develaba el fondo ominoso del hipócrita. Sin embargo, ambos eran, aún, tanto los integrantes del populacho como los de la elite, individuos particulares y lo único que los salvaba del aislamiento completo de la masa era el lazo precario, no del interés de clase, sino del puro activismo (Arendt, 2003:516). Su praxis no estaba definida por objetivos precisos, sino como puro medio de expresión de odio ciego y resentimiento (aquello ya señalado por Benjamin, en los escritos de Baudelaire, y que lo que definen como un bohemio armado). Si el individualismo y la situación de personas privadas de la elite y el *mob* son aún compatibles con el movimiento totalitario, no pueden ser toleradas bajo condiciones de dominación o régimen totalitario.

Dos son los regímenes aludidos como totalitarios. El nazismo y el stalinismo, argumenta Margaret Canovan (Villa, 2002:26-27), no constituyen un sistema sociopolítico coherente, bajo la égida de una ideología que legitima el único partido dominante, el cual, a su vez, monopoliza un ilimitado poder de coerción para garantizar la ortodoxia. Ciertamente es que la coerción y la ideología les son inherentes; sin embargo, ni el uso de la violencia es instrumental ni la ideología constituye un cuerpo doctrinal sólido y estable sobre el que se asienta el sistema. Cualidad específica de los regímenes totalitarios es la ausencia de una racionalidad estratégica en el empleo de los instrumentos de violencia, por lo que el terror es, sin más, su esencia. La ideología, *la lógica de una idea* (Arendt, 2003: 694), reemplaza al pensamiento y al sentido común, obliterados por el aislamiento progresivo y sistemático. En opinión de Canovan, la imagen

del totalitarismo que Arendt ofrece no evoca la rigidez, la inmovilidad y la quietud de un sistema cerrado y completo, sino, por el contrario, la perenne movilidad torrentosa –“la manía del perpetuo movimiento”– que lo devora todo a su paso. Totalitarismo en sentido arendtiano es un movimiento destructivo, frenéticamente dinámico, caótico y no utilitario (Villa, 2002:26).

El totalitarismo como régimen, que coacciona desde fuera, mediante los instrumentos de violencia y el terror, y desde dentro, mediante la ideología, logra la *lealtad total* e irrestricta (Arendt, 2003:505) como condición psicológica del dominio. La ideología suplanta al pensamiento porque se asienta sobre el presupuesto de la desconexión con el mundo común y la incapacidad para la experiencia; invoca como científico el desarrollo lógico de premisas y conclusiones, a partir de una idea que se aplica al proceso histórico. Proclama con pretensión científica la capacidad de predicción apodíctica del curso de los acontecimientos o se arroga a sí misma la prerrogativa de *hacer* la realidad a imagen y semejanza del desarrollo lógico, es decir, del proceso deductivo a partir de una premisa. Lo temible de la lógica es su compulsión, obliga irresistiblemente al asentimiento; precisamente porque se ha desvinculado de la realidad, la ideología erige por sí misma un andamiaje conceptual inexpugnable. Para decirlo en palabras de Arendt: “La deducción lógica [pretende] la emancipación de la realidad y de la experiencia, [...] porque su pensamiento [...] no procede de la experiencia, sino que es autogenerado” (Arendt, 2003:697).

El prerrequisito del dominio total es la reducción de las clases, los partidos, los sindicatos, las asociaciones de cualquier tipo, incluso aquella que reuniera a los que se dedican al *ajedrez por el ajedrez mismo* (Arendt, 2003:504), es decir, por el gusto de practicarlo, a la pura atomización de los individuos en la masa. El antiguo desinterés cívico de la burguesía, que consideraba los asuntos públicos como un drenaje improductivo de energías, tenía aún el contrapeso de toda la gama de asociaciones laborales, profesionales, religiosas, culturales y familiares por las que eran mantenidos los vínculos interpersonales. Lo novedoso del sistema totalitario, la manía totalitaria del perpetuo movimiento, el puro activismo ciego, no admite ningún tipo de estratificación en el cuerpo social, ni vínculos que estrechen los lazos sociales. La práctica de la mutua delación y la *culpabilidad por asociación* (Arendt, 2003:504) como método para lograr el más puro aisla-

miento abonó la ruptura de todos los vínculos, la pura concentración en la soledad del yo: “El hombre condenado: [...] sin intereses personales, asuntos, sentimientos, lazos, propiedad, ni siquiera un nombre propio” (Arendt, 2003:513-514). La ausencia de interés en sí mismo indica el vaciamiento de la fuente de todas las preocupaciones que hacen que la vida humana valga la pena; la pérdida del instinto de supervivencia y la disolución del individuo en el todo del partido o del movimiento es la expresión más condensada del sacrificio individual como garantía del mantenimiento del movimiento perpetuo (Arendt, 2003:536).

Walter Benjamin y Hannah Arendt se interrogan sobre las cualidades del hombre sumergido en una masa anónima. Mientras que Benjamin indaga literariamente al individuo inmerso en las multitudes (*crowd*) de las ciudades populosas, Hannah Arendt se refiere al hombre masificado. Si bien masa y multitud no son sinónimos, ambos son coincidentes cuando atribuyen a sus miembros la incapacidad para la experiencia (la falta de conciencia de –o de conexión con– la realidad) y el desarrollo de los comportamientos reflejos. Esta última nota indica a la carencia de pensamiento crítico o de reflexión propia como precondition de la aparición de los automatismos, tanto en el pensamiento como en las conductas.

Una de las notas características que Hannah Arendt le atribuye al hombre que se diluye en la masa, como resultado de la lealtad extrema exigida por la dominación totalitaria, es la incapacidad para la experiencia, a tal punto que ni la posibilidad de la muerte (“la indiferencia cínica y aburrida ante la muerte” [Arendt, 2003:498]) puede activar la más mínima acción espontánea. La incapacidad para la experiencia y el comportamiento reflejo resultante son síntomas de la ausencia de la continuidad del yo a lo largo del tiempo. La discontinuidad de la identidad personal en el transcurso temporal indica la pérdida de la función recolectora de la memoria que acoge las experiencias pasadas y acrecienta la densidad de la conciencia moral a lo largo de la vida. La progresiva densidad de la conciencia moral es concomitante con la creciente solidez de la identidad del yo. Recuérdese la descripción que Arendt hace de Eichmann en el párrafo, incapaz de generar comentarios espontáneos, las respuestas *cliché* y la facilidad para abrazar intempestivamente un nuevo código de conducta alternativo al que seguía como funcionario nazi (Arendt, 2001:38-59). Como se señaló anteriormente, el aislamiento y la soledad comprometen la capacidad para la experiencia del mundo porque, para Arendt,

la experiencia personal ha de ser siempre confirmada o corroborada por la de los otros, que también miran el mundo ubicados en otra posición. El aspecto decisivo es que necesariamente ha de mediar el espacio mundano —en *inter esse*— (Arendt, 1998:182), como *sine qua non* que garantiza la pluralidad de hombres y la unicidad de cada quien. Los gobiernos totalitarios destruyen, precisamente mediante el aislamiento compulsivo y la soledad total, el espacio mundano que emerge del recíproco intercambio, de lo que resulta la fusión de los individuos en “un hombre de dimensiones gigantescas” (Arendt, 2003:689), uniforme y homogéneo.

El aislamiento y la soledad atentan contra la capacidad de pensar y de juzgar, las operaciones del espíritu, en las que la condición de la pluralidad es inextricable. Incluso la solitaria actividad del pensador, si quiere mantener el contacto con la realidad y evitar la asepsia lógica, tiene como condición la dualidad del dos-en-uno (Arendt, 1971), por la cual, incluso en *solitud*, me hago compañía a mí mismo. El dos-en-uno del pensamiento que Arendt registra magistralmente en el parlamento final de Ricardo III, en la obra homónima de Shakespeare, indica la interminable y aporética actividad de cualquier hombre que examina su vida y se cuestiona sobre sus parámetros de juicio y de conducta. El diálogo inquisitivo con uno mismo, el que nunca tuvo Eichmann, a quien Arendt le endosó la incapacidad de pensar, rehúye el aislamiento, incluso en la actividad más solitaria: la del pensador. En opinión de Arendt, empero, tal actividad discriminante, por la que nos interrogamos a nosotros mismos sobre cómo actuamos y pensamos, ha de exigírsele a todo hombre. La capacidad de pensar, que Hannah Arendt registró tanto en Sócrates como en Kant, indica la coherencia de vida de quien somete a examen sus hábitos y *prefiere*, como Sócrates, “sufrir la injusticia antes de cometerla” (Arendt, 2007:102-178) o, como Kant, somete sus acciones a una ley universal, porque quiere seguir respetándose a sí mismo y le teme al autodesprecio (Arendt, 2007:96-97). Lo decisivo del asunto es que, aunque el pensamiento jamás nos dice qué debemos hacer, sí nos señala qué no debemos hacer si queremos seguir en buenos términos con nosotros mismos, si queremos seguir conviviendo con nosotros mismos. El ejercicio del pensar, concluye Arendt, robustece la identidad personal en la medida en que asumimos un compromiso con nosotros mismos.

La dualidad que se establece en la solitud del diálogo con uno mismo, no es, empero, sinónimo de soledad, porque “este diálogo de dos en uno

no pierde contacto con el mundo de los semejantes, [...] necesita de los demás para convertirse de nuevo en uno”. Unifico en el mí mismo la dualidad que opera el pensar al regresar a la compañía de mis semejantes: “Para la confirmación de mi identidad, dependo enteramente de otras personas [...] y esta gran gracia salvadora de la compañía es la que [...] restaura la identidad que les hace hablar con la voz singular de una persona incambiable” (Arendt, 2003:703).

Cuando, como evidenció la conducta estandarizada de Eichmann, la capacidad discriminante de pensar no es ejercitada, se abandona el hábito de cuestionarse a sí mismo sobre lo que se hace o lo que se piensa. Bajo tales condiciones, la iniciativa de la acción se atrofia y la reemplaza el automatismo de las conductas. La soledad sobre la que se asienta el poder total “puede ser lograda y salvaguardada en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin el más ligero rasgo de espontaneidad” (Arendt, 2003:677).

A propósito de sus meditaciones sobre un género literario que se desarrolló en Francia, precisamente cuando Baudelaire realizó la traducción de las obras de Poe, examina Benjamin el tema de la multitud. El género literario en cuestión es la novela detectivesca, surgida a fines del XIX como manifestación, en el plano literario, del creciente incremento de población de las urbes modernas, cuyas multitudes, pondera Benjamin, de la mano de Baudelaire, truecan la acción espontánea en comportamientos reflejos. El contexto social que late en la literatura en torno a la cuestión de la multitud es la creciente pérdida del *incógnito* (Benjamin, 2006:27) en las ciudades en las que la planificación racional,; la identificación personal por la firma y la invención de la fotografía (Benjamin, 2006:26-27) hacen de la multitud un refugio en cuyo seno el individuo perseguido, el antisocial, o el criminal, buscan *asilo* (“The crowd is [...] the asylum of outlaws” [Benjamin, 2006:31]).

Poe, que jamás estuvo en Londres, escribió “The man of the crowd” (Benjamin, 2006:324-329). El relato describe la inmersión en la masa urbana de Londres de un hombre después de una larga enfermedad. El atractivo de la multitud lo absorbe pero, a diferencia del *flâneur* parisino, el paseante de Poe objetiva el fenómeno de la multitud apostado en una cafetería. No ha perdido la habilidad para el juicio crítico y es capaz de experimentar el horror y la aversión ante la multitud. “Crowd... the amorphous crowd of passers-by” [Benjamin, 2006: 321]) no tiene aquí el

tenor clasista ni la homogeneidad pasiva de las masas del siglo xx. La intención del poeta es hacer una fenomenología de los comportamientos de los hombres, quienes, aunque parezcan *robots o borrachos*, son *nobles, comerciantes, abogados, mercaderes, deudores y acreedores* (Benjamin, 2006:325). El aspecto decisivo de la exagerada descripción de Poe, y lo que captura el ojo de Benjamin, es la incapacidad para la acción espontánea. Los movimientos reflejos preconicionados por la sobreestimulación de la vida en la gran ciudad son nominados por Benjamin como *Chockerlebnis* (Benjamin, 2006: 329), lo cual designa una vivencia o experiencia condicionada por el *shock*. La descripción de Poe no se refiere a las masas oprimidas, sino a los paseantes condicionados por el ajetreo y el ritmo de vida asimilado a procesos de producción y consumo en la Londres del período de la industrialización:

[The passers-by] had a satisfied business-like demeanour, and seem to be thinking only of making their way through the press. [...] Their eyes rolled quickly; when pushed against by fellow-wayfarers they evinced no symptom of impatience, but adjusted their clothes and hurried on. Others [...] were restless in their movements [...], talked and gesticulated to themselves, as if feeling in solitude on account of the very denseness of the company around. When impeded in their progress [...] redoubled their gesticulations, and awaited, with an absent and overdone smile upon the lips.³

El carácter amenazante de la multitud denunciado por Poe es su tenor esencialmente inhumano. El hombre de la multitud ha desarrollado un comportamiento maniaco, que devela el fondo bárbarico y salvaje bajo la misericordiosa y fina capa de civilidad que aparenta. El habitante de los grandes centros urbanos, conjetura Benjamin, revierte en un “estado de salvajismo, esto es, de aislamiento” (Benjamin, 2006:327) porque la conciencia de los vínculos sociales y el sentimiento de ser dependiente de otros se diluye en el suave funcionamiento de los mecanismos sociales. Los hombres coagregados accidentalmente en las multitudes están, polí-

3 Poe, E. A.: “The man of the crowd”, disponible en: <www.kingkong.demon.co.uk/gsr/mancrowd.htm> [consultado en febrero de 2013].

ticamente hablando, aislados; su existencia comunitaria se reduce a la aglomeración del mercado de cambio; se aúnan en su calidad de productores y consumidores; deudores y acreedores, como indica el epígrafe inicial. Su comportamiento automatizado responde, sentencia Benjamin, a una disminución de su capacidad de experimentar. La modernidad y la vida urbana traen consigo una forma novedosa de experiencia, que Benjamin nomina *Erlebnis* (Benjamin, 2006:317-319), que puede traducirse como “vivencia”, pero cuya marca de contraste es la falta de continuidad y su incapacidad de ser insertada en un continuo temporal en el que la identidad del individuo se va configurando.

La *Chockerlebnis* se contrapone a *Erfharung* (Benjamin, 2006:314, 316, 318-319), término que alude a un modo de experiencia a través del tiempo o un modo peculiar de experimentar, irremediablemente perdido, en el que el factor tiempo y la continuidad de la conciencia son ineludibles. La distinción entre *Erlebnis* y *Erfharung* yace en la facultad de la memoria (Benjamin, 2006: 314-321), ausente en el primero y consustancial al segundo. El ritmo de vida urbana, sumado a la reclusión del individuo en sus propios emprendimientos y a su siempre creciente aislamiento, genera un tipo de experiencia hasta tal punto atomizado y puntual, que eclipsa la posibilidad de producir la identidad del yo a lo largo del tiempo. Lo operativo hoy, lamenta Benjamin, es una habilidad desgajada de la continuidad en el tiempo. Tal continuidad es concedida por la memoria (*Erfharung*), que recoge y reúne en torno al yo, proveyendo no solo la identidad del yo, sino también el sentido de la vida personal. Una especie de conciencia sin memoria incapaz de recoger y reunir en torno al yo los datos del pasado individual y colectivo genera un tipo de experiencia puntual y escindida (*Erlebnis*) del núcleo de imputación de todos los actos –el yo moral–, atribuible al hombre moderno. Por esa razón, la discontinuidad de la experiencia del sí mismo es sinónimo del mero agregado de instantáneas inconexas que diluyen al yo en mera fragmentación vacía. La fragmentación del yo en instantáneas pasadas atentan contra el engrosamiento de la conciencia moral conforme transcurre el tiempo vivido. Tal transcurrir muda en verdadera experiencia o *Erfharung* cuando la memoria que recoge y amalgama el pasado en torno a un mismo yo es aún operativa.

En otras palabras, la incapacidad para la experiencia coincide con la incapacidad de organizar el pasado conforme al tiempo interno, el tiem-

po almacenado y decantado en significación. Dicha discapacidad, coinciden nuestros pensadores, genera un tipo humano inhibido de identificarse a sí mismo a lo largo del tiempo, sin identidad personal que lo configure como centro de imputaciones morales. Tal tipo humano sostiene Arendt, coincide con el individuo diluido en la masa: inhabilitado para el juicio reflexivo y proclive a enfrentar todos los acontecimientos del mundo conforme a normas de conducta estandarizadas, arrastradas sin escrúpulo –acríticamente– a lo largo de la vida.

* * *

Hannah Arendt y Walter Benjamin abordaron la cuestión de los movimientos totalitarios e indagaron, desde sus propios intereses filosóficos y políticos, las virtualidades de la masa, la multitud y el populacho. Benjamin, que no vivió lo suficiente como para ser testigo de la dominación totalitaria, murió en el momento más oscuro de la guerra: el intento republicano fracasado en España, el pacto germano-soviético y la caída de Francia. Nominó “fascismo” a los regímenes abusivos que, como dictaduras de partido único, confinaban a los individuos a su magra esfera privada. En la década del treinta se acercó al marxismo y, aunque nunca fue afiliado, tomó y adaptó sus categorías para el análisis de las manifestaciones del arte y la literatura. En este contexto, interpretó a Baudelaire y a Poe como hombres de letras que denunciaban en pleno siglo XIX el derrumbe de la modernidad; la violenta intromisión de los parámetros de la sociedad industrial en la otrora libre esfera estético-política; la repulsión y el atractivo que para el *homme de lettres*, devenido *flâneur*, tenían las populosas urbes modernas. Baudelaire medita poéticamente la transformación de la vida, las conductas y los sentimientos bajo condiciones modernas. Benjamin, por su parte, se encolumna tras la nostalgia y el activismo del poeta maldito, cuya protesta ante la asimilación del artista a los usos y criterios de la buena sociedad lo emparenta más con las cualidades del conspirador profesional, que reniega de todo el humanismo e individualismo hipócrita burgués que con el hombre masificado.

En “The man of the crowd”, de Poe, encuentra Benjamin la ocasión de ilustrar estéticamente una intuición propia y denunciar la perversión de la experiencia bajo condiciones urbanas modernas. El automatismo, los

actos reflejos, los comportamientos predeterminados por estímulos y la atemorizante perspectiva de que las ciencias sociales prescriban las leyes de la conducta humana y su potencial manipulación (posibilidad que Benjamin encuentra en el fascismo [Benjamin, 2007a:217-254]) dan cuenta de una experiencia defectiva que, escindida del tiempo e inhabilitada para la recolección de la memoria y la evocación de un pasado signifiante, procede tan atomizada y puntualmente como aislados están los hombres bajo condiciones de masa.

Una de las tesis más novedosas del pensamiento de Hannah Arendt es la calificación de totalitarios exclusivamente del nacionalsocialismo y el stalinismo. La novedad del siglo xx, el peso de nuestro tiempo (*The Burden of our Time*, como se titula la obra en su edición inglesa), conducen a la pensadora a despachar las categorías de juicio que le proporcionan los hábitos de pensamiento estandarizados, que inducirían a categorizar estas dominaciones bajo la rúbrica de las dictaduras o las tiranías. El fenómeno novedoso de la masa explica, en parte, lo original de estos regímenes. Si los bohemios armados de Benjamin y Baudelaire revisten las cualidades del *mob*, la burguesía (esta es la posición más sorprendente de Arendt), que originalmente tomó como su instrumento al populacho para sus emprendimientos imperialistas, mudó sus propias convicciones morales precariamente sostenidas por las *mores* tradicionales. Sin el freno de la hipocresía, la burguesía adoptó el cinismo y el talante destructor del populacho, condiciones que caracterizaron también a los dirigentes de masa. Si el individualismo, la pérdida del interés en los asuntos públicos, la apatía cívica y el confinamiento a la esfera privada son las notas del ya decadente mundo burgués, los movimientos totalitarios se instalaron en una sociedad cuya estructuración en asociaciones o su estratificación en clases estaba en ruinas. Tesis central del pensamiento de Hannah Arendt es que la igualdad como fenómeno político, no como cualidad natural, solo funciona cuando los hombres están organizados en torno a intereses u opiniones por los que se distinguen comunitariamente unos de otros. El hecho de la asociación como garante de excelencia política frente a la *tiranía de la mayoría* es tan viejo como Tocqueville (2009: 206-212, 266-277), pero Arendt desea indicar algo diverso y que supera las dictaduras de partido único.

El fenómeno de masas, por medio del cual pueden establecerse los dominios totalitarios, radica en la igualación compulsiva bajo la égida de

la raza o de la clase, que no distingue, sino que uniformiza. La homogenización, sobre la que pueden instalarse los gobiernos totalitarios, se filtra hasta los aspectos más personales y privados, no solo liquida cualquier posibilidad de antagonismo político, sino que extiende el control hasta los individuos más inofensivos y las prácticas más neutras políticamente. El control total consiste en un movimiento perpetuo, que anula el sentido de cualquier acción o actividad por sí misma. La lealtad del hombre masa no tiene “contenido”, precisamente porque del contenido depende la confrontación de opiniones o la negociación de intereses. En todo caso, las opiniones e intereses del hombre masificado pueden mudarse de la noche a la mañana, *como los modales en la mesa*, como Arendt constató en la conducta automatizada de Eichmann, un ser humano perfectamente “normal”, incapaz de someter a examen sus hábitos de conducta, pero siempre presto a adoptar acriticamente un nuevo código de conducta.

Referencias

Bibliografía primaria

- ARENDT, Hannah (1963): *On Revolution*. Nueva York: The Viking Press.
- (1971): “Thinking and Moral Considerations. A Lecture”. *Social Research*, vol. 38, n° 3, pp. 417-446.
- (1973): *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Hartcourt Brace.
- (1983): *Men in Dark Times*. San Diego, Nueva York y Londres: Hartcourt Brace.
- (1987): *Los orígenes de totalitarismo. 2. Imperialismo*. Madrid: Alianza.
- (1992): *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (1993): *Between Past and Future*. Nueva York: Penguin Books.
- (1998): *The Human Condition*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- (2000): *Los orígenes del totalitarismo. 1. Antisemitismo*. Madrid: Alianza.
- (2001): *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- (2003): *Los orígenes del totalitarismo. 3. Totalitarismo*. Madrid: Alianza.

- (2005): *De la Historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- (2007): *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
- BENJAMIN**, Walter (1998): *The Origin of German Tragic Drama*. Londres y Nueva York: Verso. Con Introducción de George Steiner y traducido por John Osborne.
- (2006): *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*. Cambridge y Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- (2007a): *Illuminations*. Nueva York: Schocken Books. Editado y con Introducción de Hannah Arendt.
- (2007b): *Reflections* Nueva York: Schocken Books. Editado por Peter Demetz.

Bibliografía secundaria

- BUCK-MORSS**, Susan (2001): *El origen de la dialéctica negativa*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- TOCQUEVILLE**, Alexis de (2009): *La democracia en América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VILLA**, Dana (ed.) (2002): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Nueva York: Cambridge University Press.

Elisa GOYENECHEA DE BENVENUTO es doctoranda en Ciencias Políticas (Universidad Católica Argentina) y graduada en Filosofía (Universidad Católica Argentina).