

Nuria Sánchez Madrid

Hannah Arendt
La filosofía frente al mal



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Diseño de colección: Estudio de Manuel Estrada con la colaboración de Roberto Turégano y Lynda Bozarth
Diseño de cubierta: Manuel Estrada
Ilustración de cubierta: Retrato de Hannah Arendt
© Oscar White /Corbis / VCG / Getty Images
Selección de imagen: Carlos Caranci Sáez

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.



© Nuria Sánchez Madrid, 2021
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2021
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid
www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-1362-243-9
Depósito legal: M. 7.297-2021
Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

A mi madre. A mi hija
Haec ornamenta sunt mea

A quienes construyen mundo

Índice

- 11 Introducción. Rescatar del olvido a la «ley de la Tierra»
- 31 1. Vivir en tiempos sombríos: los años de aprendizaje de una judía alemana en el siglo XX
- 87 2. Redescubrir la *vita activa*: los riesgos de la acción y el *amor mundi* como guía
- 133 3. Lessing vs. Platón: las lecciones de la *philia* frente a la decepción de la masa
- 175 4. La maquinaria burocrática y la exclusión administrada: el «derecho a tener derechos»
- 211 5. Revoluciones, violencia y desobediencia civil: el rostro jánico de la política
- 261 6. Las lecciones del *mal banal*: el caso Eichmann y la centralidad de la facultad de juzgar
- 301 Epílogo. El legado de Arendt en el siglo XXI: reivindicar la felicidad pública
- 323 Bibliografía

Introducción

Rescatar del olvido a la «ley de la Tierra»

En las «Conclusiones» de *La vida del espíritu*, libro publicado en 1978 –tras la muerte de Hannah Arendt– por su amiga Mary McCarthy, la primera hace balance del itinerario filosófico de Martin Heidegger, una figura con la que mantendrá siempre un vínculo íntimo de admiración y agradecimiento¹. Se trata de una relación –la surgida entre Arendt y Martin Heidegger a comienzos de la década de los años veinte del siglo XX– que no ha

1. En el epílogo que la sobrina de Arendt, Edna Brocke, residente en Israel, escribió para la edición de los escritos de Arendt sobre judaísmo a cargo de Jerome Kohn y Ron H. Feldman, la primera recoge la siguiente observación sobre el contacto personal que Arendt retomó al final de su vida con el viejo maestro en Alemania: «En la mañana del 5 de julio [de 1975] la llevamos a la estación de tren. Ella iba a encontrarse con Heidegger. Al separarnos de ella en el andén yo le susurré una pregunta: “¿Tienes que hacerlo?”. La respuesta ha resonado en mis oídos hasta el día de hoy: “*Fröschelein* [ranita], algunas cosas son más fuertes que el ser humano”» (Arendt 2007/2009: 625).

dejado de inquietar a intelectuales interesados en la obra de ambos, aparte de convertirse con frecuencia también en un mediocre McGuffin de dudoso interés epistémico. Pero, tras el arco dibujado por las contribuciones, de muy distinto rigor y signo, de Jacques Taminiaux a Emmanuel Faye, es obligado reconocer que lo que resulta un enigma insoluble para el observador externo se convierte en una comunicación fluida, no exenta de tensiones, cuando se accede a la correspondencia que Arendt y Heidegger intercambiaron, con largos periodos de silencio, entre 1925 y 1975². La conexión teórica entre ambos responde naturalmente a la pertenencia a una misma tradición filosófica –delimitada por los vértices del neokantismo, la fenomenología y el existencialismo– y despliega un deseo compartido de hacer de la reflexión filosófica un hábitat capaz de proteger al ser humano de una exposición mundana que suele dejarlo a la intemperie. Esa comunidad de intereses no queda ensombrecida por las posiciones divergentes a las que la práctica conceptual conduce a ambos. Prueba de ello es el contraste entre la naturalidad con que Arendt buscó a lo largo de su vida la comunicación con sus antiguos maestros –Jaspers y Heidegger– y la frialdad que en cambio mostró siempre hacia los planteamientos que hibridaban las aspiraciones de la filosofía con la metodología de las ciencias sociales, como es el caso de los

2. Rüdiger Safranski afirma que «Arendt entendía a Heidegger mejor de lo que él se había entendido a sí mismo», *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, trad. cast. de Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets, 2003, p. 174.

procedentes de la teoría crítica, con Theodor W. Adorno como referente principal³.

El balance que Arendt dedica al final de su vida al itinerario de Heidegger no solo atiende al periodo de la analítica existencial, coincidente con su etapa de formación, sino que se extiende también a escritos maduros como *Carta sobre el humanismo* y la interpretación de Nietzsche⁴, que Arendt presenta como una suerte de telón de fondo de su propia experiencia filosófica. En esas páginas se recuerda que desde *Ser y tiempo* (1927) Heidegger había sostenido que pensar es prestar oídos al ser, de suerte que el lenguaje «transforma la silenciosa escucha del ser en discurso» (Arendt 1978/2002: 407). De ello parecía desprenderse que solo la realidad en condiciones de convertirse en palabra podía escapar al olvido, aunque la pomposidad del *ser* tuviera que trocarse en la humildad de la *pluralidad humana*. A juicio de Arendt, un escrito como «La sentencia de Anaximandro» (1946) secunda la voluntad de considerar al pensamiento como brújula existencial, de la mano de las reservas que el maestro enuncia frente a lo que la primera califica como «los hechos cotidianos causados por los

3. En una carta a Jaspers, fechada el 19 de febrero de 1966, Arendt se refiere con decepción a un reportaje que *Der Spiegel* acababa de dedicar a Heidegger: «No me ha gustado nada. Habría que dejarlo en paz. Aparte de todo, tengo la impresión de que todo ha sido escenificado y organizado por el entorno de Adorno» (Arendt/Jaspers 1985: 663).

4. Sobre la recepción de Nietzsche en Arendt, animo al lector a consultar el trabajo que César Ruiz Sanjuán presentó en forma de ponencia en el Congreso *Arcana del pensamiento del siglo XX*, organizado por José Luis Villacañas, Cristina Basili y Roberto Navarrete en la Universidad Complutense en 2018, de próxima publicación.

hombres errantes» (Arendt 1978/2002: 428). Como la propia Arendt confiesa en esta misma obra, comparte con Heidegger el esfuerzo de deconstruir una tradición metafísica que se había revelado incapaz de orientar a la humanidad en tiempos de conmoción y zozobra⁵. Pero ese objetivo exigía recuperar el orgullo ante la acción, en lugar de someter el conjunto de energías humanas al yugo de la contemplación teórica. En esa senda, Arendt se sentía interpelada por la llamada de un pensador tan humano que difícilmente podría ser considerado filósofo de toga. Ese hombre era Sócrates, y resultaría oportuno reconocer la figura de nuestra pensadora en los rasgos del tábano, la matrona y el pez torpedo que –en la estela de la semblanza platónica del pensador– se recogen en *La vida del espíritu* como el mayor beneficio civil que Atenas pudo esperar recibir nunca de uno de sus ciudadanos (Arendt 1978/2002: 195-199).

Arendt se vio en la necesidad de responder en su temprana juventud al *shock* que le supuso apercebirse de la impotencia que la filosofía existencial y fenomenológica en la que se formó mostraba ante el abismo que atenazó su circunstancia, como ha señalado con acierto su editor y último asistente en la New School of Social Research, Jerome Kohn. Pero no es menos evidente que su camino de reflexión generó un impacto contundente en una filosofía que había llegado al siglo XX aparentemente segura

5. En este sentido Arendt afirma en *La vida del espíritu* (Arendt 1978/2002: 231) haberse «alistado en las filas de aquellos que desde hace ya algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días».

y satisfecha de los conocimientos acumulados. En lugar de confirmar las certezas del *cogito*, Arendt imprimió un giro sustancial a su método de pensamiento para ponerlo en sintonía con la realidad en derredor, al tiempo que para exhibir un benjaminiano «aviso de incendio» en el pórtico de la academia filosófica. Por de pronto, el golpe que supuso en su vida la persecución de los judíos en la Alemania posterior a 1933 evidenciaba que el filósofo profesional no estaba en condiciones de dar lecciones a los seres humanos corrientes que habían dedicado su vida a cultivar la libertad pública o a resistir ante la tiranía. Ciertamente, también los seres humanos corrientes habían oficiado como eficaces cómplices de las ideologías totalitarias. Pero era preciso cobrar conciencia –como se lee en una anotación de Arendt en su *Diario de pensamientos [Denktagebuch]* de septiembre de 1951, Cuaderno VI [12]– de que «la realización del absoluto», que a juicio de Arendt la filosofía sanciona con la idealización platónica de lo bueno, lo verdadero y lo bello, «efectivamente elimina lo absoluto del mundo» (Arendt 2002/2006c: 128), a saber, el hecho incontrovertible de la pluralidad. A diferencia de la filosofía, la política se instalaba únicamente allí donde un «entre» permite diferenciar y al mismo tiempo articular a un grupo de individuos diferentes en torno a proyectos comunes. «La distinción y la igualdad son los dos elementos constitutivos de los cuerpos políticos», leemos en la conferencia impartida en 1953 en Princeton, titulada «La tradición del pensamiento político» (Arendt 2005/2008: 98). Arendt manifiesta una decidida simpatía hacia la tradición republicana, combinada con serios reparos hacia la democracia de masas, en la que tiende a

reconocer la *oclocracia* denunciada por Polibio (*Historias* VI 4) y la «tiranía de la mayoría» que Tocqueville había tematizado en el siglo XIX (Arendt 2018a: 56-57). En todo caso, cualquier forma de gobierno que no traicionara el sentido de la política debía conceder protagonismo no a la obediencia a *uno*, sino a la aparición de *todos*. Esa apuesta implicaba hacer de la pluralidad la instancia legítima para entender la constitución de la libertad, redimensionando la función que tradicionalmente los líderes habían desempeñado no solo en la concepción de la acción, sino en las mismas revoluciones políticas.

Los intérpretes contemporáneos de Arendt no pueden evitar sentir algún tipo de incomodidad ante sugerencias de esta autora en las que argumenta, por ejemplo, a favor de la fórmula del sufragio censitario, con el fin de determinar quiénes en el *demos* están efectivamente movilizados por los asuntos comunes (Arendt 1963/1988: 287-288). Ahora bien, este punto de vista es compatible con la prioridad de la forma «Consejo» frente a todo liderazgo tradicional o carismático. En efecto, en Arendt el poder está radicalmente repartido, con un efecto de fragmentación y dispersión que, en lugar de disolverlo, lo promueve. Esta visión de la política no sintoniza de manera especial con los intereses de los menesterosos de la Tierra frente a los de los propietarios, sino que se mantiene al margen de las fricciones sociales, cuya resolución deja en manos de la técnica (Arendt 1963/1988: 114). Por ello –nueva incomodidad para el intérprete contemporáneo–, la protección derivada de un marco legal no resulta nunca de las presiones que lo social pueda ejercer en el espacio público ni de sentimientos

irrefrenables que ahorren largas deliberaciones (Arendt 1963/1988: 95), sino de la voluntad colectiva de revertir el caos que se apodera de la existencia cuando «todo está permitido». En todo caso, la desazón producida por algunos de los argumentos de Arendt, que con tanta franqueza nos ponen ante los ojos la silueta de lo que tuvo que ser su *ethos* personal, exige del lector reconducir las aparentes paradojas a su origen en el campo de la experiencia. La capacidad para denunciar prejuicios arraigados acompañó siempre la actividad pública de esta autora, y es menester reconocer en ella un valioso legado de nuestra conciencia civil.

Seguramente la vertiente más conocida de la obra de Arendt la conforma la fenomenología de las actividades humanas que acomete en *La condición humana*, obra publicada en 1958 por la Chicago University Press. Cuando se dirige retrospectivamente la mirada a la amplia obra de esta pensadora, se advierte que la alargada sombra del análisis de las actividades definitorias de la *vita activa* –este será el título que elija para la versión alemana de la obra, que vería la luz en 1960– comenzó a fraguarse de la mano de un despertar previo de Arendt a la esfera pública. Tomar conciencia del valor que actividades de la mente como el pensamiento, la voluntad y el Juicio podían llegar a adquirir en tiempos sombríos puso a Arendt sobre la pista de lo ilegítimo del sometimiento tradicional de la acción a las metáforas de la producción. No en vano, las actividades mentales surgían como freno de emergencia en momentos históricos en los que quienes dicen restablecer el orden en realidad declaran la guerra a la condición humana. Pero, al tiempo que apa-

recían como ejemplos de resistencia, esas mismas actividades revelaban carecer de un suelo común previo. Ese soporte lo aportaba la vida activa, cuya articulación permite al ser humano encontrar soluciones sostenibles en la lucha por la supervivencia, de la misma manera que fundar un espacio mundanal que posibilita habitar la tierra y, finalmente, experimentar el brillo de la felicidad pública. Arendt había descubierto en el curso de su propia peripecia vital un bagaje de capacidades que el ser humano debía proteger, correspondiendo a la vocación que la natalidad suponía para cada espécimen humano. Si la filosofía política había terminado por enterrar las raíces auténticas de la actividad política, estas debían rastrearse de nuevo, aplicando las dotes de un sabueso para descubrir los pasos que una asentada tradición conceptual había intentado borrar.

Arendt era consciente de que el distanciamiento con respecto a la filosofía académica imponía un alto precio. La renuncia al sistema en beneficio del fragmento y la recogida de pecios de una tradición política premoderna que sonaba periclitada equivalían a situarse del lado de la flaqueza y de la precariedad a los ojos del mundo, aun cuando esa pauta de debilidad estuviera llamada a regenerar la experiencia de la libertad civil. Si hubo un temple de ánimo a la medida del itinerario de Arendt, ese fue el de la confianza, cuyo fundamento se pierde en lo desconocido para la propia pensadora. En efecto, la confianza en la rectificación de lo que está torcido en el mundo, aun con el único apoyo de minorías virtuosas, aproxima a Arendt, incluso en los momentos más duros, al mensaje que transmiten los versos de Osip Mandels-

tam citados en *La vida del espíritu*: «Recordaremos en las frías aguas del Leteo / que la tierra ha valido para nosotros mil cielos» (Arendt 1978/2002: 419). Ante la experiencia de la tribulación, cada ser humano estaba llamado a responder de manera singular, teniendo en cuenta el margen de intervención que quedara en su mano. En efecto, sentir que «la desesperanza se convierte [...] en el último residuo de la religiosidad» (Arendt 2014: 101) será un gesto que Arendt atribuya en su juventud a *Las elegías de Duino* de Rainer Maria Rilke –en un estudio redactado para la *Neue Schweizer Rundschau* en 1930 junto a su primer marido, Günther Anders–. Pero el «nihilismo positivo» de la elegía, como «expresión de la propia pérdida» (*ibid.*), suscita en Arendt el despertar a la acción, y este solo se produce de la mano de la indignación del pensamiento ante lo que le parece intolerable, una nota en la que bien podrían apreciarse también resonancias foucaultianas⁶.

La preocupación por localizar a un árbitro de los asuntos humanos en circunstancias de decadencia de la tradición conduce a Arendt al «Él» –*Er*– de la parábola homónima de Kafka, compuesta en los años veinte del siglo XX⁷, en el que reparan unas conocidas páginas de *La vida del espíritu* (1978/2002: 222-229)⁸. En la «brecha en-

6. Véase al respecto el texto de intervención de Michel Foucault, «Je perçois l'intolérable (entretien avec Geneviève Armleder)», en *Dits et Écrits II* (1970-1975), París, Gallimard, 1994, pp. 174-175 (36).

7. Véase Franz Kafka, *Obras Completas*, vol. V, ed. de Jordi Llovet y trad. cast. de Adán Kovacsics, Barcelona, Galaxia Gutenberg, p. 287.

8. Como muestra de la proximidad que Arendt conservará hacia la enseñanza de Martin Heidegger, valga una carta a este del 24 de septiembre de 1967, donde declara que la lectura de *La tesis de Kant so-*

tre el pasado y el futuro» este personaje, al que Arendt considera representativo de la situación del ser pensante, encarna una suerte de «no-tiempo» –el rasgo propio del presente– que posibilita la formación de una «trascendencia inmanente», en la estela de otro insigne maestro alemán del siglo XX, Georg Simmel. Ese «no-tiempo» que abre el pensamiento obraría como antesala del tiempo de la acción, en la medida en que representa la única respuesta coherente al *novum* de la natalidad, por el que todos venimos al mundo. Ese despertar se revela asimismo tan paradójico como el propio nacimiento, toda vez que los tiempos en que la violencia y el daño se han convertido en regla atestiguan asimismo la rebeldía de quienes eligen no doblegarse y el consuelo de los seres humanos que siguen llegando al mundo. Y estos siempre son individuos, y con frecuencia están solos, aislados por los perversos marcos mentales que se han convertido en pauta generalizada de conducta social en su tiempo. Sin embargo, la resistencia civil de los individuos se produce siempre en nombre de una comunidad política por venir, a pesar de que esta vea interrumpida, obturada o suspendida su manifestación pública. Arendt desconfía de los esfuerzos históricos –especialmente los procedentes del marxismo– para troquelar la imagen de la comunidad a partir del *animal laborans* o desde la fraternidad de la clase trabajadora mundial. No solo percibe en estas proyecciones el eco monocorde de una vida que, lejos de ser

bre el ser sostiene una teoría de la relación que la condición humana mantiene con el espacio y el tiempo próxima a la de la parábola de Kafka (Arendt/Heidegger 1998/2000b: 150-151).

creativa, se reproduce a sí misma, sin ser capaz de ofrecer nada nuevo, sino la pesadilla de una homogeneidad que entorpece la manifestación del ser humano como un *quien* dispuesto a intervenir en el mundo como *alguien* concreto, no como *cualquier otro*.

No despierta sorpresa que un pensamiento que se declara hermanado con la contingencia solo encuentre algún consuelo en la práctica de la reflexión, de suerte que la orientación proporcionada por la facultad de juzgar suministre el hilo conductor de lo ejemplar. En este contexto, la iniciativa de la que hacen gala con frecuencia el pensamiento y el Juicio no suplanta la realidad fenoménica de la pluralidad, sino que más bien reivindica la falta de margen que esta posee en determinados contextos históricos. Se deriva de ello que la comunicación no contribuye necesariamente a construir lo común y que la pluralidad humana no debe confundirse con una mera proyección de la relación dual entre «tú y yo» sobre un «nosotros». Los amigos o los amantes pueden aspirar a la transparencia e incluso a la fusión –como los hermanos Ulrich y Ágata en *El hombre sin atributos* de Robert Musil–, pero la condición del «nosotros» –como declara la apelación de la Constitución estadounidense, *We the People*– debe asumir la constitutiva oscuridad que resulta de la conjugación de actividad y pasividad propia de la existencia en régimen de publicidad. Ese es el caso de los «muchos-en-uno» que Michael Oakeshott atribuye a los Estados modernos⁹, una expresión sobre

9. Véase Michael Oakeshott, *El Estado moderno europeo*, trad. cast. de Víctor Pérez Díaz, Barcelona, Paidós, 2001.

la esencia de una unidad civil y política maduras que Arendt encuentra especialmente afortunada. De ello se deriva asimismo un reparto de la acción potencialmente democrático, donde cada ser humano cuenta por nacimiento con su oportunidad para revelarse como un agente. Pero también el misterio de que la más antigua libertad negativa sobre la Tierra admita que se pueda dar la espalda a esta posibilidad, eligiendo una forma de vida interesada únicamente en el bienestar privado. No hay pesar en Arendt en relación con esta evidencia histórica, sino aceptación de la respetable opción de la libertad para boicotarse incluso a sí misma, dando la espalda a lo público.

El saldo del pulso que Arendt mantuvo con la tradición especulativa filosófica acabó en cierta reconciliación con esta. Ahora bien, no sin un largo camino empedrado de reveses. El nivel de penetración de los escritos y planteamientos de esta autora en la opinión pública contemporánea, más allá del público interesado en la filosofía, supera con creces el alcanzado por propuestas contemporáneas mucho más sistemáticas y vertebradas conceptualmente. El lector medio accede fácilmente a su prosa llana y sus clarividentes argumentos, y estos últimos suelen abrir el apetito para incrementar el conocimiento que se posee sobre los temas que aborda. La transferencia social de la filosofía como disciplina está en deuda paradójicamente con una pensadora que, sin embargo, nunca sintió especial atracción por lo que calificó como «la emergencia de lo social» (Arendt 1958/1998a: 48). Es evidente la potencia de interpelación que posee su reflexión, en la que siempre se recoge el guante de una

realidad cuya contingencia desubica con frecuencia a quien se propone actuar en ella. Posiblemente, la escritora Isak Dinesen y sus alambicadas tramas barrocas se presten a aparecer como un *alter ego* de Arendt, para quien la narración siempre proyecta luz sobre lo efectivamente realizado, pero sin pretender suplantar la acción por el relato (Arendt 1968/2001b: 117). Arendt dominó como nadie en el campo filosófico la habilidad de dirigir al interlocutor preguntas que conmuevan la base de sus prejuicios y convicciones, en aras de la confección de una «herencia sin testamento» —como advertiría René Char—, sencillamente por tener que ser esta ratificada por cada generación y en cada presente.

El volumen que el lector tiene en sus manos aspira a familiarizarlo con algunas cuestiones nodales que permiten advertir la especificidad que la obra de Arendt posee con respecto a la teoría política clásica y moderna. Los diferentes capítulos de este ensayo pretenden suministrar una reconstrucción de esas cuestiones atendiendo a la evolución de la reflexión de Arendt y a las fuentes que esta consideró más oportunas en cada momento. Por ello propongo, en primer lugar, una aproximación a la experiencia de la exclusión que Arendt vivió en su propia piel como mujer judía en la década de los treinta del siglo XX, pues ese dato impulsa una suerte de catarsis de los marcos reflexivos recibidos de la universidad alemana en la década anterior. Un lugar no menor en este giro lo ocupa la biografía de Rahel Varnhagen, en la que Arendt trabaja antes de verse forzada a abandonar su país natal. Tras ese proceso de revisión del sentido de la teoría emergerá con fuerza el método de pensar tentati-

vo y provisional de nuestra pensadora, cuya aceptación de la contingencia no hunde su discurso en el relativismo ni menoscaba la contundencia verbal con la que defiende la dignidad humana en tiempos del totalitarismo. En segundo lugar, me ocuparé de arrojar algo de luz sobre la interacción constante en Arendt entre acción y narración, de suerte que esta última promueva por así decir la huella de la pluralidad sobre la Tierra, al ampliar la escala miope que el sujeto agente suele manejar para dar cuenta de lo que hace. Puesto que Arendt se desmarca muy pronto de una noción de verdad disociada de la pluralidad, he considerado oportuno dedicar en tercer lugar un capítulo entero a la apropiación que esta autora lleva a cabo de las virtudes epistémicas de la amistad en Lessing, tan alejada del imperativo metafísico de obediencia a un fundamento originario. Si bien tendemos a identificar lo verdadero con lo uno, Arendt se esfuerza por subrayar que la verdad se disemina en la pluralidad que somos, de suerte que solo la articulación de las diferentes perspectivas podría devolvernos la riqueza que nos constituye sin deslealtad con los hechos.

La exploración que Arendt dedica a la emergencia de una auténtica maquinaria de destrucción humana por medio de una perversa combinación de burocracia e industria delinea el cuarto capítulo de este libro, cuyo saldo no es otro que ese «derecho a tener derechos», en el que Arendt encontró siempre el postulado que volvía posible por primera vez una coexistencia pacífica entre los pueblos a la altura de la dignidad humana. La admiración arendtiana por los procesos de emancipación popular aparece en el quinto capítulo con el propósito de per-

seguir de la mano de la revolución, la violencia y la desobediencia civil la ambivalencia fundacional de la política, radicada en la exigencia de contar con un origen que con frecuencia debe ser establecido como doble cooriginario de la empresa emancipadora. En este apartado me haré cargo de la heterogeneidad de las vías de liberación analizadas por Arendt, a la vista de que no todas fortalecen el orden civil de una comunidad. El último capítulo se sumerge en las dificultades que Arendt encontró tras la publicación del informe sobre Eichmann (1963), donde presentó su tesis de la «banalidad del mal», que la autora acuña para describir el desequilibrio entre los horrendos crímenes que el funcionario nazi había ayudado a perpetrar y las mermadas capacidades intelectuales que mostró como acusado en el juicio al que lo sometió el Estado de Israel. Como en otros momentos de su vida, Arendt se sentirá víctima de una cruzada instigada contra sus escritos. Pero, en consonancia con su reacción ante el escenario totalitario, la decisión que tome en esta ocasión será mantenerse firme y confiada en las razones que estima acordes con su diagnóstico, sin atender a la comodidad que pudieran depararle otros posicionamientos. Finalmente, intento delimitar el legado que el elogio de la «felicidad pública» pronunciado por Arendt propone para el siglo XXI, especialmente en un tiempo conmovido por una crisis pandémica como la desatada en 2020, que ha desencadenado un auténtico pavor a nivel global al contacto y a la salida del espacio doméstico. Precisamente en momentos de tribulación el camino reflexivo de Arendt resulta especialmente fecundo por prestar testimonio de la existencia de una mujer que construyó su