

Hannah Arendt: el tiempo y la humano conditio. De la permanencia del mundo común a la alienación moderna del mundo

JOSÉ FRANCISCO DURÁN¹

INTRODUCCIÓN

Hannah Arendt (1906-1975) vino al mundo en la ciudad alemana de Hannover, pero cuando apenas tenía tres años su familia se trasladó a Königsberg, en donde transcurrió su infancia y su primera juventud.

Posteriormente, realizó estudios superiores en las universidades de Marburgo, Friburgo y Heildelberg, guiada por los consejos de personalidades de la talla de E. Husserl, K. Jaspers, y sobre todo de Martin Heidegger, con el que mantuvo una relación personal e intelectual muy intensa. Además de por esas influencias intelectuales, su pensamiento estuvo marcado también por la terrible experiencia del nazismo, lo que la llevó a replantearse el proyecto moral y político de la modernidad a partir de su principal fuente de inspiración, la tradición grecolatina.

Hannah Arendt siempre rechazó que se la ubicase en algunas de las principales corrientes ideológicas que estructuran la vida moderna. Nunca se consideró ni liberal, ni socialista, ni comunista. “Si usted me pregunta donde me sitúo- dijo en una ocasión-, no estoy en ninguna parte” (Arendt, 1999c: 169). Quizás por ello desde cada una de esas ideologías se le acusó de pertenecer a la otra. Pero su obra tiene tal profundidad que se resiste a tales clasificaciones simplificadoras.

En la obra de Hannah Arendt tiene un papel capital el tiempo, porque el tiempo estaba para ella en la raíz de la vida colectiva, era la materia intangible que daba sentido a todas las experiencias humanas; era el que, en fin, situaba al hombre en el mundo, posibilitando su continuidad, aun a pesar de la brevedad y de la fragilidad de su vida.

Este carácter esencialmente histórico de la condición humana, era para Hannah Arendt un hecho fundamental para entender la presencia del hombre en el mundo. En efecto, desde su mismo nacimiento, cuando comienza su aventura como un ser singular, que precisa sin embargo de sus congéneres, de un mundo que lo proteja y lo eduque, hasta la vida adulta, en la que puede desarrollar su singularidad en medio de sus semejantes, la existencia mundana del hombre cobra sentido dentro

¹ Email: joseduran@uvigo.es

de una determinada temporalidad, heredada y construida por la acción del hombre. El tiempo es así ese lazo invisible que permite a la humanidad mirar desde el pasado con confianza el futuro. Uniendo lo viejo y lo nuevo, lo nuevo y lo viejo (Arendt, 2003). Si ese lazo se quiebra, la humanidad, sostiene nuestra autora, se verá abocada a la más absoluta, y acaso terrible oscuridad, y también al olvido.

La Modernidad, piensa Arendt, se ha independizado de ese orden temporal. Ha roto con la tradición. Todo lo cual ha tenido importantes consecuencias en las distintas esferas de la vida colectiva. Esas consecuencias son hoy bien visibles en unas sociedades como las occidentales que todavía son esencialmente modernas.

La obra de Arendt tiene por ello una enorme profundidad sociológica. Es una constante invitación a pensar muchos de nuestros problemas sociales actuales, los de una época que ya no cuenta ni con el pasado ni con el futuro, y que quizás por ello está en permanente crisis. Su obra es, en efecto, radicalmente histórica y sociológica, porque reflexiona sobre estos problemas teniendo como preocupación principal a los hombres, y no al hombre. A los hombres que se relacionan inmersos en una determinada temporalidad que los constituye. A los hombres que crean y se sumergen en el mundo que han creado. Ese mundo que sólo es posible comprender pensando histórica y sociológicamente. Pensando antropológicamente.

En lo que sigue se analizará el pensamiento de Hannah Arendt siguiendo su preocupación por comprender la raíz esencialmente histórica y social de la condición humana. Se mostrará cómo esa condición, según ella señala, se ha transformado radicalmente a lo largo de la Época Moderna, alterando el sentido y el significado que tiene para el hombre moderno estar en el mundo. A partir de ahí, estaremos en condiciones de reflexionar más profundamente sobre la estrechez de la temporalidad actual, y su influencia en la configuración del orden social de la presente etapa de la modernidad.

EL TIEMPO Y LA HUMANA CONDITIO

“Sin esta trascendencia en un potencial de inmortalidad terrena, ninguna política, estrictamente hablando, ningún mundo común ni esfera pública resultan posibles, el mundo común es algo en que nos adentramos al nacer y dejamos al morir. Trasciende nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro; estaba allí antes de que llegáramos y sobrevivirá a nuestra breve estancia” Arendt, 1998: 64)

Hannah Arendt distinguió tres actividades fundamentales en la vida humana: La *labor*, el *trabajo* y la *acción*. La *labor* se corresponde con todos los esfuerzos hechos por el hombre para atender a sus necesidades biológicas. El *trabajo* con el mundo artificial de objetos útiles contruidos por el hombre, y que facilitan su existencia. La *acción* con la forma en que se relacionan unos hombres con los otros, singular y pluralmente, sin la mediación de la materia ni de las cosas (Arendt, 1998: 21-22).

Cada una de estas tres actividades- la labor, el trabajo y la acción- se relacionan con distintos aspectos de la existencia humana. La *labor* con la vida y con la muerte.

El *trabajo* con el mundo de la cultura material, con el conjunto de objetos útiles para el hombre, que perduran más allá de sus creadores. La *acción* con la instauración de un mundo común, a través del cual los hombres entran en la historia. Crean su propia historia (Arendt, 1998: 22). De este modo, mediante el trabajo y la acción los hombres superan su propia finitud biológica. Construyen un mundo que los trasciende y les da continuidad en el tiempo.

Estas tres vertientes de la condición humana poseen, por ello, su propia temporalidad. La *labor* es una ocupación básicamente destructiva, puesto que devora todo lo que ha creado en su afán por atender a los procesos biológicos de la vida. Quién labora tiene como principal interés producir y consumir lo que ha producido, dentro de un proceso cíclico y repetitivo que no deja huella alguna. Que no crea ninguna estructura estable y permanente que dé continuidad y sentido al mundo. La labor está por ello fuera de la historia (Arendt, 1998: 102; 1999b: 94).

Por medio del *trabajo* se crean, sin embargo, una serie de objetos útiles para el hombre que contribuyen a dar solidez y continuidad a su morada terrestre (Arendt, 1998: 157). Desde el punto de vista del *Homo Faber*, del trabajador, el mundo de las cosas producidas mediante el trabajo se mide por su utilidad, por su instrumentalidad. Desde esta perspectiva, la permanencia y la continuidad del mundo, su temporalidad, está supeditada a su utilidad. El *Homo Faber* asegura así la estabilidad y la continuidad del mundo, pero al precio de instrumentalizarlo, degradando todas las cosas a la mera utilidad que prestan (Arendt, 1998: 176-77; 1999b: 101-102). No obstante, sin su intervención, sin la presencia del fabricante, las acciones y las palabras no sobrevivirían a sus autores, cuya natural finitud, borraría todo su recuerdo, disolviéndolas en el tiempo. El poeta y el artista impiden, a través de sus creaciones, que tal cosa suceda (Arendt, 1998: 190-91).

La *acción* y el *discurso* son, sin embargo, las cualidades más propiamente humanas, porque a través de ellas los hombres construyen un mundo común que los iguala, que permite que se entiendan, en el sentido más profundo del término, pero también que se distingan, porque, aun teniendo un mundo en común, son capaces de expresar opiniones diferentes (Arendt, 1998: 200). La esencial humanidad de la acción y del discurso radica en que presupone la interacción entre los hombres, *qua* hombres, es decir, en lo que les es más esencialmente propio, su capacidad para comunicarse y actuar, manifestando lo que tienen en común pero también sus diferencias, dejando al margen los apremios de la necesidad o las preocupaciones por la utilidad.

Mediante la acción y el discurso los hombres entran en el mundo, comienzan su particular historia insertándose en el tiempo. En un tiempo que les precede, y al que dan continuidad uniendo el pasado con el presente y el futuro (Arendt, 1998: 201; 1999b: 105). Sin esta facultad de *comenzar* que se abre al hombre cuando nace, el mundo se precipitaría- piensa Arendt- a la más absoluta ruina (Arendt, 1998: 265). “La acción, con todas sus incertezas- escribe- es como un recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han *nacido* para eso, sino para comenzar algo nuevo” (Arendt, 1999b: 107)

Algo nuevo a partir de lo que ya existe, iniciando lo que todavía no es.

Cada uno de estos tres ámbitos de la existencia humana- la *labor*, el *trabajo* y la *acción*- estaba circunscrito en todas las sociedades preindustriales a su propia temporalidad, dependiente de su consideración como actividades públicas o privadas, lo que les confería una particularidad jerarquía dentro de la esfera de los asuntos humanos.

LA TEMPORALIDAD DE LA ESFERA PÚBLICA Y DE LA PRIVADA EN EL MUNDO PREMODERNO

“Sin la acción para hacer entrar en el juego del mundo el nuevo comienzo de que es capaz todo hombre por el hecho de nacer, “no hay nada nuevo bajo el sol”; sin el discurso para materializar y conmemorar lo “nuevo” que aparece y resplandece, “no hay memoria”; sin la permanencia del artificio humano, no puede haber “memoria de lo que sucederá en los que serán después”. Y sin poder, el espacio de aparición que se crea mediante la acción y el discurso en público se desvanece tan rápidamente como los actos y palabras vivas” (Arendt, 1998: 227)

No todas las actividades relacionadas con la vida del hombre tienen un carácter público. Es más, propiamente hablando sólo la acción posee esta condición, porque implica un espacio de aparición en el que todos pueden ver y oír lo que los demás hacen y dicen (Arendt, 1998: 59). Desde este punto de vista la esfera pública precisa de un mundo común. Común porque es compartido. Existen, por el contrario, otros aspectos de la existencia humana que son privativos de cada uno, y por esa razón necesitan refugiarse en la intimidad de lo privado. Es el caso de la labor y del trabajo, actividades privadas para las civilizaciones premodernas, que las sociedades modernas convirtieron sin embargo en públicas, invirtiendo así una jerarquía que había permanecido incólume a lo largo de toda la época preindustrial.

Esta nítida separación entre estos dos ámbitos de la existencia humana, estaba extremadamente claro en el mundo griego antiguo, en donde al espacio estrictamente privado de la familia se oponía la *polis*, la esfera pública por excelencia. El ámbito doméstico era privado, en efecto, porque sus miembros se conducían allí preocupados exclusivamente por atender a sus propias necesidades materiales, sin trascender este utilitario y particular nivel de la existencia. Desde este punto de vista, la vida familiar carecía de libertad, pues estaba gobernada por el peso acuciante de los imperativos biológicos de la condición humana, lo que significaba con frecuencia estar bajo el mandato de alguien, normalmente del cabeza de familia (Arendt, 1998: 44-45).

La temporalidad de esta esfera era por tanto tan oscura como la vida que transcurría dentro de sus límites. Nadie podría ser, en efecto, recordado por las actividades que allí realizaba. La vida humana carecía por ello de memoria, porque transcurría en medio de los esfuerzos necesarios y repetitivos que hacían los individuos para procurar su subsistencia y la de su especie.

La *polis* era, por el contrario, el lugar reservado a la relación entre iguales, los que ni gobernaban ni eran gobernados. Los que, liberados de las condicionantes biológicas de la vida, podían entregarse despreocupadamente a los asuntos

públicos. Dicha institución política creaba y garantizaba la igualdad así concebida, la *isonomía*, opuesta radicalmente a una supuesta condición natural y prepolítica inherente a todo el género humano, tal como la entendieron después los modernos (Arendt, 2006a: 39). La igualdad requería, en efecto, un espacio institucional en donde los hombres se condujesen con libertad entre sus iguales. Un espacio en el que, actuando con espíritu agonial, pudiesen mostrar sus cualidades personales, su esencial pluralidad, en competencia con sus iguales (Arendt, 1998: 45-52).

Este mundo así conformado estaba sujeto a la continuidad y a la permanencia en el tiempo. Trascendía la finitud de la vida humana, creando un espacio de inmortalidad, que vinculaba el pasado con el presente y el futuro. Sólo de este modo el tiempo actuaba como elemento de unión, impidiendo que acabase en la más absoluta ruina los hechos y las palabras de los hombres. Hechos y palabras que, por su carácter intangible y perecedero, tenían que ser recordados mediante su sacralización en la esfera de la polis, lugar en el que residía el poder que compartían todos los ciudadanos (Arendt, 1998: 220-21). El historiador y el poeta, el uno por medio de sus narraciones el otro a través de sus loas, permitieron la existencia de esta memoria individual y colectiva (Arendt, 2003b: 73).

Tanto el mundo Griego Antiguo como el romano compartieron este ideal de vida. Si bien los griegos con un espíritu mucho más agonial que los romanos, más centrados en la tradición (Arendt, 2003b: 107-108). La *polis* y la *res publica* fueron las realidades institucionales que preservaban el mundo, la continuidad de los asuntos humanos más relevantes, permitiendo así que este mundo, plural y común, se transmitiese de una generación a la otra (Arendt, 2003b: 114).

La Época Moderna acabó con esta situación al elevar las actividades productivas, hasta ese momento ocultas en el ámbito de lo privado, al primer plano de la esfera pública. A partir de entonces, se inauguró un nuevo tipo de temporalidad en clara ruptura con la anterior, que contribuyó en buena medida a socavar el mundo común que había protegido el espacio público, permitiendo su continuidad en el tiempo.

EL TRIUNFO DE LA VIDA ACTIVA Y LA IMPLOSIÓN DEL TIEMPO MODERNO

“Mientras la necesidad hacía del trabajo algo indispensable para la vida, la excelencia era lo último que cabría esperar de él” (Arendt, 1998: 58)

La época Moderna terminó, según Arendt, con la absoluta diferenciación, tan clara para los romanos y los griegos de la antigüedad, entre la esfera pública y la privada. No sólo difuminó las diferencias entre ambas esferas, invirtió también su jerarquía, otorgando a las actividades, anteriormente consideradas privadas, un auténtico estatuto público. Todo ello fue debido a la emergencia de la sociedad, “la forma- escribe Arendt- en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la mutua supervivencia se permiten aparecer en público” (Arendt, 1998: 57). Este proceso supuso la transformación de las sociedades modernas en comunidades de

trabajadores, cuyo interés primordial era producir y reproducir una y otra vez sus medios de vida (Arendt, 1998: 56-57).

No obstante- considera Hannah Arendt- todo ello no hubiera ocurrido sin la presencia, más de dos siglos antes de que emergiera la sociedad del trabajo, de una serie de acontecimientos que propiciaron otra forma de entender y de estar en el mundo propia de la Época Moderna. Estos acontecimientos fueron el descubrimiento de América, la Reforma protestante, el desarrollo de la ciencia moderna y de la filosofía cartesiana, y la invención del telescopio (Arendt, 1998: 277). Todos ellos incidieron en una misma dirección porque supusieron la *alienación del mundo*, la separación del hombre de la esfera de sus propios asuntos, para entregarse personal y obsesivamente a la transformación de la naturaleza con el firme propósito de acumular más y más riqueza.

Esta dedicación constante y continuada a la acumulación de riqueza, y la erosión del mundo común de la que fue acompañada, supuso la ruptura del hilo de la memoria que unía a las distintas generaciones a través del tiempo. Sin ese lazo común intergeneracional, lo que a partir de ahora iba a unir y a dar continuidad a los distintos intereses humanos, era la producción y la reproducción permanente de la riqueza. Pero esta continuidad era de otro signo porque estaba vinculada al *proceso* de su multiplicación; proceso dentro del cual el pasado era contemplado como una mera etapa superada de una evolución que habría de conducir a un futuro de mayor prosperidad y de más riqueza (Arendt, 1998: 74; 2002: 79). A un futuro, en suma, de progreso.

Esta actitud impregnó tanto a las ciencias naturales como a las sociales, orientadas a explicar los hechos con los que se enfrentaban como si se tratasen de funciones de un proceso general y universal de desarrollo continuado y progresivo de la naturaleza y de la humanidad en su conjunto. “El tremendo cambio intelectual que tuvo lugar a mediados del siglo pasado- afirmó Arendt en este sentido- consistió en la negativa a ver o aceptar nada tal y “como es”, y en la consecuente interpretación de todo como base de una evolución ulterior” (Arendt, 2006b: 622. Comillas de la autora).

A partir de ese momento, no sólo se instauró una temporalidad que tenía en el futuro su principal y única fuente de sentido, sino que esta nueva concepción del tiempo ya no estaba relacionada con lo que los hombres tenían en común, dejando al margen sus privadas e individuales necesidades materiales, sino con estas mismas necesidades, identificadas con el interés individual por la acumulación de riqueza, interés que se situaba ahora en el centro de la esfera pública.

Es más, la identificación de la vida humana con un proceso que se proyectaba constantemente hacia el futuro, suponía en esencia, en una economía basada en el crecimiento y la acumulación constante de la riqueza, la creación y la destrucción continuada de los objetos del mundo. Este proceso de destrucción creativa pasó a identificarse con lo que el mundo tenía de más estable, que era, paradójicamente, su cambio incesante, una dinámica de valoración y devaluación constante y sin límite de todo lo dado, cuya meta era un futuro siempre abierto al desarrollo y al progreso (Arendt, 1998: 281).

A partir de la Revolución Industrial, se consumará esta alienación del mundo, que significaba que hombres y cosas no tenían otro destino que no fuese el de su valorización y revalorización constante dentro de la dinámica capitalista de la reproducción continuada de la riqueza.

EL TIEMPO MODERNO Y LA EROSIÓN DEL MUNDO COMÚN

“El proceso de acumulación de riqueza, tal y como lo conocemos, estimulado por el proceso de la vida y a su vez estimulando la vida humana, sólo es posible si se sacrifican el mundo y la misma mundanidad del hombre” (Arendt, 1998: 284)

El advenimiento de la Época moderna significó una ruptura temporal sin precedentes debido al hecho de que las actividades laborales, anteriormente recluidas en el ámbito privado, colonizaron la esfera pública (Arendt, 1998: 56-57). Estas actividades fueron concebidas a partir de entonces como las ocupaciones más elevadas, las que incluso habían configurado la misma humanidad del hombre¹. Todo ello supuso, en opinión de Hannah Arendt, la desnaturalización de dicha esfera, sometida al imperio de la necesidad y de los intereses materiales de cada individuo (Arendt, 1998: 140).

Las sociedades modernas, en cuanto sociedades de laborantes, hicieron así del ciclo incesante de la producción y del consumo la medida fundamental de su proceso evolutivo, de su progreso.

El tiempo que comenzó a regir en este espacio público así configurado fue el que imponían las actividades productivas, laborales y consumistas, con su ciclo incesante de destrucción creativa en el que nada parecía “durar lo suficiente para rodear al proceso de vida” (Arendt, 1998: 141).

Este proceso ininterrumpido de creación y de destrucción no se vería alterado-consideraba Hannah Arendt- por el hecho de que la automatización liberase cada vez más tiempo de trabajo, porque el tiempo así liberado se consagraría finalmente al consumo, es decir, a la desaparición continuada de los objetos que habían sido producidos (Arendt, 1998: 140-41). Habríamos entrado así, escribía la pensadora judía:

“en una economía de derroche, en la que las cosas han de ser devoradas y descartadas casi tan rápidamente como aparecen en el mundo, para que el propio proceso no termine en repentina catástrofe () El peligro radica- decía nuestra autora- en que tal sociedad, deslumbrada por el proceso de su creciente fertilidad y atrapada en el suave funcionamiento de un proceso interminable, no sea capaz de reconocer su propia futilidad, la futilidad de una vida que “no se fija o realiza en una circunstancia permanente que perdure una vez transcurrida la (su) labor” (Arendt, 1998: 141-42. Comillas y paréntesis del original)

La futilidad a la que se refiere Hannah Arendt es la de una sociedad sin una conciencia temporal profunda. Carente de una tradición y de una memoria que proporcione continuidad, confianza y sentido a las distintas experiencias humanas unidas por el tiempo (Arendt, 2003c: 149). Esta alienación del mundo, tal como ella denominó a todo este proceso, tuvo consecuencias funestas para los distintos ámbitos de las sociedades modernas, en particular para el mundo de la educación, de la cultura y de la política.

4.1-LA ESFERA EDUCATIVA: TRADICIÓN, TRANSMISIÓN, RENOVACIÓN

La educación es, tal como nos recuerda Arendt (Arendt, 2003d: 296-297), una tarea radicalmente incardinada en el tiempo, en una determinada tradición, porque implica la transmisión de un mundo común de una generación a la otra (Bárcena, 2009: 115). Esta transmisión intergeneracional vincula a personas separadas y unidas a su vez por el tiempo. Separadas por la edad, por su conocimiento o desconocimiento del mundo. Unidas por un legado común que permanece más allá de la desaparición de quienes educan o son educados.

Ahora bien, permanencia no quiere decir inmutabilidad. Lo permanente convive en educación con lo que se renueva, y aquí el tiempo vuelve a jugar otra vez un papel esencial. En efecto, educar, señala Arendt, es poner en relación lo nuevo con lo viejo, a los niños con los adultos, con la intención de que los primeros no destruyan el mundo en el que apenas son unos recién llegados, pero también para que éste, el mundo, pueda ser renovado por la acción de los que comienzan a vivir en él, por los que aún están necesitados para empezar su camino del legado de sus mayores (Arendt, 2003d: 295). La Educación es, desde esta última perspectiva, una tarea esencialmente conservadora, pero únicamente en la medida en que precisa de una herencia común que transmitir, de una tradición, que necesariamente antecede a quienes la reciben, y no porque su objetivo fundamental sea mantener esa tradición, encerrándola en un mero tradicionalismo que se recrea en sí mismo a cualquier precio (Bárcena, 2009: 120). No obstante, sin la presencia de una determinada tradición, el mundo estaría en un perpetuo devenir (Lombard, 2003: 69), sin otra meta que no fuese un puro proceso de cambio cuya única referencia sería el cambio mismo. La tradición evita este desenlace a través del encuentro fructífero entre el pasado, el presente y el futuro.

Este encuentro sólo es posible por la intervención de los adultos, que asumen la responsabilidad ante el mundo mediante el ejercicio de la autoridad. La autoridad impide, en efecto, que los nuevos destruyan el mundo en el que son unos recién llegados, pero evita también que el mundo no los destruya a ellos cuando aún no disponen del acervo de conocimientos necesarios para enfrentarse a él (Arendt, 2003d: 291-292). La autoridad posibilita así la transmisión de lo permanente, de un mundo común, que otorga confianza a la acción del educador, pero también a quienes reciben dicha herencia, que pueden así comenzar a hacer su propia historia, iniciando la renovación del mundo (Arendt, 2003c: 149).

La erosión de la autoridad en las sociedades modernas estaría por ello directamente relacionada con la pérdida de la tradición (Arendt, 2003d: 296); con la desaparición de ese vínculo común que unía a las distintas generaciones a través del tiempo.

La ruptura de ese “hilo de la memoria” se habría debido, según Arendt, a la influencia de las ideologías modernas, que establecieron y legitimaron una serie de principios que acabaron por desterrar el sentido común de la esfera educativa (Arendt, 2003d: 276).

El primero de estos principios, ampliamente aceptado, se relaciona directamente con los niños, los principales destinatarios del legado educativo de sus mayores. Las ideologías modernas otorgaron a la infancia una mayor autonomía en función de su naturaleza pretendidamente singular, que no podía ser comprendida por normas ajenas a ella. Ellos, los niños, debían ser, pues, los que se gobernasen a sí mismos sin demasiadas interferencias de sus mayores, que como mucho tenían reservada la función de consejeros o de guías. Desaparecían así las condiciones que posibilitaban la transmisión efectiva de una determinada tradición entre distintas generaciones a través del tiempo. Sólo la realidad presente de cada grupo infantil *autorizaba* dicha transmisión. La autoridad fue así expulsada del mundo de los adultos, emergiendo en su lugar la desnuda dominación del grupo, cuya única justificación era el propio número, lo que la hacía mucho más tiránica (Arendt, 2003d: 279-280).

El segundo principio que arraigó en la ideología educativa moderna se vincula directamente con el contenido de la transmisión, con la enseñanza. Por medio de la psicología, convertida en la ciencia que por antonomasia fundamentaba la relación educativa, los distintos saberes se supeditaron a la metodología. Dichos saberes se disolvieron así en una serie de habilidades necesarias para adaptar los contenidos de la enseñanza a cada naturaleza infantil. Como consecuencia de todo ello se erosionó la autoridad del profesor, cuya función ya no encontraba justificación en el dominio de un saber que sus discípulos desconocían (Arendt, 2003d: 281). La transmisión del saber se resolvía ahora en una relación puramente personal y permanentemente actualizada, con el propósito de adaptarla a cada situación de aprendizaje.

A todo ello contribuyó también el tercer principio en el que se basa la teoría educativa moderna, estrechamente relacionado con una sociedad para la que el trabajo y la ciencia experimental son la medida de todas las cosas. Según dicho principio la esencia de la enseñanza radica en el sujeto que aprende, que sólo puede comprender lo que él mismo ha producido a través de su propia actividad práctica (Arendt, 2003d: 281-282). La educación se transforma así en un proceso en el que cada individuo se enfrenta continuamente a distintos escenarios poniendo en juego una serie de habilidades prácticas.

La crisis que padece la educación en la modernidad se debe en buena medida, según Hannah Arendt, a la influencia de estas ideologías, que erosionaron el contenido de la tradición que otorgaba confianza a los educadores en el sentido de su tarea. Esta tradición era portadora de un mundo común; un lugar de encuentro entre distintas temporalidades. El pasado, en el que arraigaba el contenido de los saberes transmitidos; el presente, en donde se daban cita los nuevos con los viejos, los que enseñan con los que aprenden; y el futuro, aquel momento temporal en el que los jóvenes tienen que decidir qué hacer con la herencia recibida, si conservarla o, por el contrario, renovarla. Roto este vínculo temporal, es como si mayores e infantiles quedasen confinados en sus respectivos mundos, aislados los unos de los otros y a merced de los vaivenes del presente.

La consecuencia de todo ello es una abierta crisis, cuya manifestación más evidente es un permanente afán reformista. Se pretende reformar los contenidos,

para que así se adapten mejor a las necesidades del alumno y a los contextos en los que éstos deben ser aplicados. Se invoca a los profesores para que se formen continuamente en nuevas metodologías, más adecuadas a una realidad siempre cambiante. Pero las reformas agudizan aún más la situación de crisis. En efecto, carentes de una perspectiva temporal que permita analizar las circunstancias que la han provocado, se generan todavía más incertidumbres que aconsejan finalmente nuevas reformas. Pero estas reformas, presentadas como novedades, no son sino en muchos casos meras repeticiones de los discursos ideológicos que la modernidad había construido en torno al hecho educativo. La educación, como otros ámbitos del mundo moderno, ya no es dueña del tiempo, de su tiempo, sino su mera prisionera. Una prisionera que se nutre vorazmente con el *pathos de la novedad*.

Si la esfera educativa padece especialmente las consecuencias de la pérdida de la tradición en unas sociedades como las modernas que hacen de la reproducción continuada de sus medios de vida la fuente principal de su sentido, algo parecido sucede con el mundo de la cultura.

4.2-LA VALORIZACIÓN Y DESVALORIZACIÓN DE LA CULTURA EN LA SOCIEDAD DE MASAS

La cultura, según Hannah Arendt, se ha transformado radicalmente en las modernas sociedades de masas. Esta transformación se explica por la tendencia que tienen dichas sociedades a juzgar casi todas sus creaciones por la utilidad que prestan a la reproducción de los procesos de vida.

No obstante, con anterioridad a la aparición de la sociedad de masas, la cultura todavía era la expresión del deseo de las clases burguesas, en disputa con las viejas aristocracias, de alcanzar y de consolidar nuevas posiciones sociales (Arendt, 2003e: 310-314). Si bien sus manifestaciones se degradaban y envejecían a medida que perdían su funcionalidad, no por ello desaparecían del mundo, quedando como testimonio de otras épocas.

Este no es el caso ya, cree Hannah Arendt, de la sociedad de masas, en donde los bienes culturales se han convertido en unos objetos más de consumo, cuyo fin principal es servir al entretenimiento (Arendt, 2003e: 314).

El tiempo de la cultura se integra así en la misma lógica reproductiva de los demás procesos vitales. En efecto, así como es necesario trabajar continua y regularmente para atender al ciclo ininterrumpido de creación de la riqueza, también es necesario descansar. Y se precisa, asimismo, de un tiempo dedicado al entretenimiento despreocupado para recuperar la energía psicológica que se ha perdido en la jornada de trabajo. Sin embargo, todos estos tiempos poseen la misma condición, la de contribuir continua y regularmente a reparar lo que ha sido desgastado en el proceso reproductivo de la vida material de la especie (Arendt, 2003e: 315 y ss). Cuando este objetivo ha sido colmado, comienza un nuevo proceso, en el que los objetos han de ser otra vez renovados para continuar sirviendo al mismo propósito (Arendt, 2003e: 313). La novedad, lo que aparece una y otra vez con distintos ropajes pero con la misma esencia, se eleva así a valor principal. Se transforma en la norma

con arreglo a la cual han de ser juzgadas todas las cosas, también las que pertenecen al ámbito de la cultura. De ellas se exige que sean fácilmente consumibles, excluyéndose todas aquellas manifestaciones que se resisten a ser así versionadas para ser digeridas (Arendt, 2003e: 317-318).

No obstante, señala Hannah Arendt, nada hay más extraño a la esfera de la cultura que este afán consumista por la novedad (Arendt, 2003e: 318). Porque la cultura, en efecto, extrae todo su sentido de su permanencia en el tiempo. Las creaciones culturales que resisten el paso del tiempo son las que más capacidad tienen para conmover a las distintas generaciones, ya que comunican algo esencial de la condición humana. Fueron creadas precisamente como realidades humanas tangibles, no por su mera funcionalidad, que podría ser atendida de cualquier otro modo no necesariamente cultural, sino por el sentimiento que las inspiró (Arendt, 2003e: 318-319). Este sentimiento es el que tienen los hombres cuando, liberados del apremio de sus necesidades, sean estas sociales o materiales, actúan guiados por un afán común de contemplar, juzgar y glorificar lo que consideran que es bello (Arendt, 2003e: 334).

En este preciso sentido el mundo de la cultura comparte con el de la política, al menos tal como la entendieron los griegos y los romanos de la antigüedad, un mismo rechazo por las dimensiones materiales y funcionales de la existencia humana. Comparte también con la política la necesidad de un espacio público de aparición, de un mundo común, en el que acciones, palabras y objetos puedan mostrarse al juicio humano, dejando al margen toda preocupación por lo útil. Este juicio, en el caso de la cultura, se expresa como un gusto profundamente mundano, porque está guiado por un interés común por las cosas del mundo consideradas más o menos bellas. Cosas de las que merece la pena hablar e intentar persuadir a los que, como uno mismo, tienen la misma preocupación desinteresada por ellas (Arendt, 2003e: 323).

La cultura está así estrechamente vinculada en la interpretación arendtiana con un humanismo radical. Radical, porque es la expresión de lo que los hombres han apreciado y aprecian en compañía de sus congéneres, libres de toda coacción, del tipo que ésta sea (Arendt, 2003e: 342).

La esfera cultural y la política tienen también en común un mismo afán por permanecer en el tiempo. En efecto, así como las narraciones históricas conservan la memoria de los actos y de las palabras que merecen ser recordados, así también las obras culturales son el testimonio más tangible y mundano de una sensibilidad compartida, que por ser profundamente humana, puede ser transmitida de una generación a la otra.

Esta dimensión esencialmente temporal e histórica de la cultura y de la política, se difumina, en opinión de Hannah Arendt, en una sociedad de masas. Su obra es el más claro testimonio de las consecuencias dramáticas que todo ello tuvo en la política moderna.

4.3-LAS INCERTIDUMBRES DE LA POLÍTICA EN LA SOCIEDAD INDUSTRIAL DE MASAS

La política es para Arendt, siguiendo la tradición clásica greco-latina, el ámbito por antonomasia en el que los hombres muestran su condición esencialmente plural y libre. Libre, porque configura un espacio común en el que pueden relacionarse los unos con los otros sin el apremio de la necesidad y en condiciones de igualdad. Plural, porque al relacionarse políticamente los unos con los otros, los hombres pueden manifestar puntos de vista diferentes acerca de lo que sin embargo tienen en común, su propio mundo (Arendt, 2001a: 45; 2001b: 69 y ss). Al actuar así, plural y libremente, los hombres crean estructuras de poder con voluntad de permanencia en el tiempo. Estructuras que sacralizan un espacio de aparición en el que es posible fundar, comenzar algo nuevo, o continuar lo que ya tenía existencia, uniendo el pasado con el presente y el futuro. La política, como actividad libre y plural, asegura así- escribe Arendt- la: “continuidad del mundo en el que (un) grupo o pueblo viven, mundo que han construido a lo largo de las generaciones con el fin de encontrar una permanencia digna de confianza para el actuar y el hablar, o sea, para las actividades propiamente políticas” (Arendt, 2001: 93).

Esta dimensión de la política, arraigada profundamente en la tradición clásica greco-latina, pero también en otras experiencias más recientes como la revolución Norteamericana (Arendt, 2006a), cambió drásticamente en la Época moderna. En efecto, con posterioridad a las revoluciones modernas, más concretamente, después de la Revolución Francesa², comenzó una nueva etapa en la que la masa de los oprimidos, de los que estaban sujetos a la necesidad, constituidos legítimamente en voluntad nacional, reivindicó por primera vez en la historia un activo papel dentro de la esfera pública (Arendt, 2006a: 64-144). A partir de entonces se inauguró un nuevo tiempo, cuyo origen estaba en este momento revolucionario que liberó todas las fuerzas históricas encarnadas en la multitud necesitada y oprimida (Arendt, 2006a: 68). Estas fuerzas pasaron a concebirse ahora como agentes de un proceso histórico inevitable y necesario, que sólo osaban reprimir los contrarios a la libertad y al progreso de la humanidad en su conjunto.

El progreso, por el contrario, caminaba del mismo lado de los que querían lograr la mayor riqueza y el mayor bienestar para el mayor número (Arendt, 2006b: 235-236). “Lo que la Edad Moderna esperaba de su estado y lo que éste ha cumplido sobradamente- afirmó Hannah Arendt- ha sido que los hombres se entregaran libremente al desarrollo de las fuerzas productivas sociales, a la producción común de los bienes exigidos para una vida “feliz” (Arendt, 2001b: 90).

La política se convirtió así en el principal medio para alcanzar esta prometida felicidad localizada en un futuro de prosperidad y de progreso sin límite (Arendt, 2006b: 238).

Esta “invasión de la esfera pública por la sociedad” (Arendt, 2006a: 305) hizo que esta esfera se administrase como si se tratase de cualquier otra empresa (Arendt, 2003e: 245; 2001b: 89), garantizando que la actividad laboral y la productiva se desarrollasen libre y pacíficamente (Arendt, 2001b: 95; 2003f: 237).

En estas circunstancias la diversidad de opiniones se transformó en mera opinión pública, gobernada por la fuerza de la mayoría que la impulsaba. Una fuerza que ahogaba la verdadera pluralidad, esencial, según Arendt, para el mantenimiento de una república verdaderamente libre y democrática (Arendt, 2006a: 311-312).

La persecución de la libertad, que en otro tiempo había justificado el uso de la violencia, la hacía ahora innecesaria, en unas sociedades cuyos miembros luchaban diariamente por vencer la necesidad. La violencia sólo fue empleada por el Estado cuando este proceso no podía continuar del mismo modo. O cuando se requería expandirlo fuera de las fronteras nacionales (Arendt, 2006b: 212). Pero esa violencia tenía un potencial enorme porque estaba monopolizada por el Estado (Arendt, 2001b: 95).

Ese potencial fue explorado de la forma más terrible por los gobiernos totalitarios, que pusieron la política asociada al poder del estado al servicio de un destino histórico, en el contexto de una sociedad industrial de masas. Una sociedad compuesta por individuos aislados que carecían de toda forma de poder porque eran incapaces de actuar conjuntamente (Arendt, 2006b: 635).

Con un poder nunca antes visto estos regímenes anularon todo tipo de libertad en nombre de un destino histórico que sólo ellos, los representantes del régimen, podían alcanzar a comprender (Arendt, 2003b: 77). Actuando así encumbraron la ideología del *cambio* como auténtica necesidad histórica que realizaba el verdadero ser de la especie. A esta necesidad que actuaba según una ley propia, y cuya fuerza era todopoderosa, ninguna voluntad humana podía ya oponérsele (Arendt, 2006b: 625). El terror totalitario no fue sino la consecuencia lógica de la obligación de cumplir con este destino histórico que anulaba cualquier otra experiencia del tiempo.

Si el totalitarismo fue la expresión más novedosa, terrible y acabada de un estado todopoderoso en una sociedad industrial de masas, puso también de manifiesto una “potencialidad” y un “peligro siempre presente” (Arendt, 2006b: 625). Evitarlo es sin embargo, nos recuerda Hannah Arendt, tarea nuestra. Porque en los hombres anida siempre la esperanza de cambiar la historia, de fundar y de comenzar un tiempo nuevo. Pero esta capacidad sólo puede materializarse en un espacio políticamente constituido, en el que los seres humanos, libre y conjuntamente, puedan expresar su esencial singularidad y pluralidad. Sólo así el poder de los muchos frenará el dominio total del hombre por el hombre.

Las amenazas que se ciernen sobre la humanidad en la etapa actual de la modernidad dependen precisamente de su capacidad para preservar un espacio auténticamente político en el que sea posible establecer libremente una particular forma de habitar y de comprender el mundo, pudiendo así crear un tiempo enteramente humano. No obstante, en unas sociedades como las modernas obsesionadas con la producción y el consumo, es como si la humanidad no reconociese otra temporalidad que no fuese la establecida por la dinámica de estos procesos de vida. En un momento como el actual en el que las promesas futuras de liberación asociadas a estas actividades son cada vez más inciertas, emerge una temporalidad

que se actualiza permanentemente proyectando cada vez más sombras sobre los mundos de vida de los sujetos.

CONCLUSIÓN: SIN TRADICIÓN NI PORVENIR. REFLEXIONES ACERCA DE LA ESTRECHEZ DE LA TEMPORALIDAD ACTUAL

La modernidad ha generado, en efecto, un orden social basado en la producción y el consumo que ha sometido todas las dimensiones de la vida colectiva a su propia temporalidad, alienando al hombre del mundo. La decadencia de la nación-estado significaría, según Hannah Arendt, la culminación de todo este proceso, cuya etapa final sería- y en la actualidad esto suena a profecía autocumplida- que el ciclo inagotable de la creación de riqueza ya no encontraría ningún límite, pudiendo así expandirse globalmente (Arendt, 1998: 285).

No obstante, hubo un momento, el de la primera modernidad, en el que la Nación, el trabajo, la educación, todavía conferían sentido y seguridad a las experiencias humanas proyectadas hacia un futuro de promesas aplazadas. Esas promesas servían, como Arendt nos recordó metafóricamente, “para establecer en el océano de inseguridad del futuro islas de seguridad”. Esas islas sin las cuales ni la “continuidad, ni la durabilidad de cualquier tipo sería posible en las relaciones entre los hombres” (Arendt, 1999b: 106). Pero tampoco la autonomía y la libertad que va unida a ellas (Bauman, 2006: 157).

Estas promesas son las que en la actualidad se han roto, y con ellas se ha desvanecido también todo el orden institucional al que estaban vinculadas, con su “capacidad para disponer del futuro como si fuera del presente” (Arendt, 1998: 264).

De ahí, que en el ambiente general de crisis en el que están inmersas muchas sociedades occidentales, se aconseje reformar casi todas las instituciones, que parecen no cumplir ya con las funciones que les fueran atribuidas (Deleuze, 1999: 5; Dubet, 2006).

Emerge así una realidad sin perspectiva temporal, dominada por un presente continuamente cambiante en el que impera la urgencia permanente; el cambio como hecho histórico inexorable e inherente a los nuevos tiempos (Le Goff, 2002: 19 y ss).

En este escenario carente de promesas que depositen la confianza en alguna clase de permanencia que vincule a los individuos al mundo, la condición humana se vuelve frágil. “Cada uno de nosotros- escribe Hannah Arendt- está así condenado a errar desamparado, sin dirección” (Arendt, 1999b: 106).

Esta trayectoria errática, en unas sociedades como las actuales que entronizan la individualidad, y que hacen del cambio su única promesa, tiene que ser asumida por los propios sujetos que deben estar continuamente ensayando sus capacidades y sus actitudes para el cambio, comenzando y recomenzando una y otra vez sus respectivos proyectos de vida. En otras palabras, cada individuo debe enfrentarse a su propia debilidad y ser él mismo capaz de integrar todos los riesgos (Beck, 2006).

Se da así la paradoja, como se ha señalado acertadamente (Bárcena-Mèlich, 2000: 43), que cuanto más se invoca el cambio y la innovación; cuanto más se

identifica ese cambio y esa innovación con la libertad humana, más se anula esta libertad en nombre de una necesidad histórica gobernada por la continua mutación de los procesos de vida. No obstante, como ha repetido Hannah Arendt en numerosas ocasiones, sin un mundo permanente y estable que otorgue confianza y seguridad a los individuos, y que los proteja, además, contra las incertidumbres de su vida material, nadie puede sentirse realmente libre en compañía de sus semejantes.

Sin esa confianza y sin esa seguridad tampoco es posible crear espacios de autoridad en los que ciertas personas se atrevan a actuar y hablar en nombre de las demás. De ahí esa falta de autoridad y de responsabilidad generalizada ante el mundo característica de nuestra época (Arendt, 2003d: 294). De los padres hacia sus hijos; de los profesores con los alumnos; de la empresa con los trabajadores; del Estado con los ciudadanos.

La ausencia de autoridad no ha ido acompañada, sin embargo, de la desaparición de otras formas de dominación. Si bien éstas son cada vez más anónimas e invisibles, “el gobierno de nadie- como ya advirtiera Hannah Arendt- no es necesariamente un no-gobierno”. Es más- afirmó- “bajo ciertas circunstancias, incluso puede resultar una de sus versiones más crueles y tiránicas” (Arendt, 1998: 51). Deslegitimada la autoridad, que unía el pasado con el presente y el futuro, proporcionando seguridad y confianza en el mundo; y deslegitimadas también las personas e instituciones que la encarnaban, aparecen así líderes por todas partes que, invocando un discurso pretendidamente cientifista y tecnológico, aconsejan reformar a instituciones y a sujetos según la ley de la nueva dinámica histórica. Personas y organismos que son evaluados periódicamente para comprobar su grado de adaptación y su buena disposición a seguir adaptándose (Le Goff, 2002: 31-32). Aunque estos nuevos poderes hablan de liberación, porque anuncian a los sujetos la posibilidad de desprenderse de todas las tradiciones y de todas las jerarquías heredadas, en realidad limitan cada vez más la oportunidad de desarrollar esa libertad prometida, pues son cada vez menos los espacios institucionalmente protegidos que garanticen su ejercicio.

Estos espacios han sido sustituidos por otros en los que las relaciones son mucho más personalizadas, y en los que la autoridad es sustituida por el control. Mientras que aquellos establecían rutinas espaciales y temporales, que aunque limitaban la libertad de los sujetos, también les proporcionaban itinerarios vitales seguros para componer sus respectivas biografías. Éstos son “*metaestables*” (Deleuze, 1999: 6), porque reactualizan permanentemente las relaciones entre dominadores y dominados en un continuo “volver a empezar”, sin que existan ya rutas ni metas previstas.

Todo ello se produce en un contexto social, cuyo ciclo inagotable de creación de la riqueza no parece encontrar hoy ya ningún límite. La sociedad, en efecto, con su dinámica inexorable del cambio permanente, ha invadido- como ya pronosticara Hannah Arendt hace ya varias décadas (Arendt, 1998: 285)- casi todas las esferas de la vida colectiva, sin que queden ya apenas ámbitos del mundo en los que sea posible vivir conforme a otras temporalidades, más autónoma y libremente.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (1998) *La condición humana*, Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1999a) "Historia e inmortalidad", in Arendt, H. (1999) *De la historia a la acción*, Barcelona: Paidós, pp. 47-73.
- Arendt, H. (1999b) "Labor, trabajo, acción", in Arendt, H. (1999) *De la historia a la acción*, Barcelona: Paidós, pp. 89-107.
- Arendt, H. (1999c) "Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento", in ARENDT, H. (1999) *De la historia a la acción*, Barcelona: Paidós, pp. 139-171.
- Arendt, H. (2001a) "¿Qué es la política", in Arendt, H. (2001) *¿Qué es la política?*, Barcelona: Paidós, pp. 45-47.
- Arendt H., (2001b) "Introducción a la política II", in Arendt, H. (2001) *¿Qué es la política?*, Barcelona: Paidós, pp. 67-99.
- Arendt, H. (2002) *La vida del espíritu*, Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2003a) "La tradición y la Época Moderna", in Arendt, H. (2003) *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Paidós, pp. 33-66.
- Arendt, H. (2003b) "El concepto de historia: Antiguo y Moderno", in Arendt, H. (2003) *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Paidós, pp. 67-143.
- Arendt, H. (2003c) "Qué es la autoridad", in Arendt, H. (2003) *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Paidós, pp. 145-225.
- Arendt, H. (2003d) "La crisis en educación", in Arendt, H. (2003) *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Paidós, pp. 269-301.
- Arendt, H. (2003e) "La crisis en la cultura: su significado político y social", in Arendt, H. (2003) *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Paidós, pp. 303-345.
- Arendt, H. (2003f) "Qué es la libertad", in Arendt, H. (2003) *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Paidós, pp. 227-268.
- Arendt, H. (2006a) *Sobre la Revolución*, Madrid: Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2006b) *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza Editorial.
- Bárcena, F. (2009) "Una pedagogía del mundo. Aproximación a la filosofía de la educación de Hannah Arendt", *Anthropos*, 224: 113-138.
- Bárcena, F. & Mèlich, J. (2000) *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Barcelona: Paidós.
- Bárcena, F. (2000) "Hannah Arendt: Educación y natalidad", in Bárcena, F. & Mèlich, J. (2000) *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Barcelona: Paidós, pp. 63-90.
- Bárcena, F. (1999) "La educación como creación de novedad. Una perspectiva Arendtiana", *Revista de Educación*, 318: 189-210.
- Bauman, Z (2006) *Modernidad líquida*, Buenos Aires: FCE.

- Bauman, Z. & Tester, K. (2002) *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Barcelona: Paidós.
- Beck, U. (2006) *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona: Paidós.
- Beriain, J. (2007) *Aceleración y tiranía del presente*, Barcelona: Anthropos.
- Birulés, F. (2006) "El totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión", in CRUZ, M. (2006) *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona: Paidós, pp 37-61.
- Birulés, F. & Cruz, M. (1994) *En torno a Hannah Arendt*, Madrid: CIS.
- Bowen-Moore, P. (1989) *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, Londres: Mc Millan.
- Cruz, M. (2009) "¿Qué hacemos con la política", *Anthropos*, 224: 92-99.
- Cruz, M. 2006) *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona: Paidós.
- Cruz, M. (2006) "Memoria: ¿extrañeza o reconciliación? (Una meditación en compañía de Arendt)", in Cruz, M. 2006) *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona: Paidós, pp. 87-105.
- Deleuze, G. (1999) "Post-scriptum sobre las sociedades del control", in Deleuze, G. (1999) *Conversaciones*, Valencia: Pre-Textos, pp. 1-9.
- Dubet, F. (2006) *El declive de la institución*, Barcelona: Gedisa.
- Durán Vázquez, J. F. (2008) "Hannah Arendt: el trabajo, la educación y las contradicciones de las sociedades tardo-modernas", *Praxis Sociológica*, 12 : 99-117.
- Eslin, J.C. (1996) *Hannah Arendt. L'obligée du monde*, París: PUF.
- Hartog, F. (2009) "La autoridad del tiempo", *Historia y Grafía*, LVIII (4): 1419-1445.
- Jaeger, W. (1996) *Paideia*, Madrid: FCE.
- Koselleck, R. (1993) *Futuro pasado*, Barcelona: Paidós
- Le Goff, J.P. (2002) *La démocratie post-totalitaire*, París: La Découverte.
- Lombard, J. (2003) *Hannah Arendt. Education et modernité*, Paris : L'Harmattan.
- Luhmann, N. (1992) "El futuro no puede empezar : Estructuras temporales en la sociedad moderna", in Ramos Torre, R. (1992) *Tiempo y sociedad*, Madrid: CIS, pp. 130-152.
- Pérez-Argote Aguirre, A. (2009) "La desconfianza de Hannah Arendt: consideraciones críticas respecto a su pensamiento educativo", *Anthropos*, 224: 139-150.
- Ramos Torre, R. (1987) "El presente ubicuo: tiempo y sociedad en una época de crisis", *Revista de Occidente*, 76: 96-107.
- Revault D'Allonnes, M. (2008) *El poder de los comienzos. Ensayo sobre la autoridad*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Sánchez Capdequí, C. (2009) "De la banalidad a la licuefacción del mal. Relectura actual del totalitarismo", *Anthropos*, 224: 62-79.
- Sennett, R. (2011) *El declive del hombre público*, Barcelona: Anagrama.

Tocqueville (1989) *La democracia en América* (II Vols), Madrid: Alianza Editorial.

Vallespín, F. (2006) "Hannah Arendt y el republicanismo", in Cruz, M. (2006) *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona: Paidós, pp. 107-138.