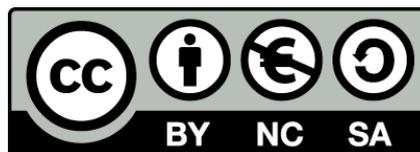




UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## El mundo y su pérdida: un intento de comprensión desde Hannah Arendt

Christian Alexander Narvéez Álvarez



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – CompartirIgual 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – CompartirIgual 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0. Spain License.**



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

Tesis doctoral

**El mundo y su pérdida: un intento de comprensión  
desde Hannah Arendt.**

Christian Alexander Narváez Álvarez

Tesis doctoral dirigida por

Fina Birulés Bertran  
Àngela Lorena Fuster Peiró

Universidad de Barcelona

Facultad de Filosofía

Departamento de Filosofía

Programa de Doctorado: Ciudadanía y Derechos Humanos



Dedicado a Mauricio Vásquez.



“...cada generación se cree dedicada a rehacer el mundo. Sin embargo, la mía sabe que no lo hará. Pero acaso su misión sea más grande. Consiste en impedir que el mundo se deshaga.”

Albert Camus.

## Agradecimientos

Porque cuando un hombre, por la razón que sea, se dedica al pensamiento puro, sea cual sea su objeto, vive completamente en singular, es decir, en total soledad, como si ningún hombre sino el Hombre habitase la tierra.<sup>1</sup>

A la profesora Fina Birulés por haber sido mi interlocutora y permitirme encontrar mi propia voz en este escrito, por haberme acercado, a partir de Arendt, a la comprensión de lo que significa pensar políticamente, esto es, a partir de la experiencia mundana, con la pluralidad y la contingencia que le son propias, nunca en soledad, siempre en dialogo con los demás. A la profesora Ángela Lorena Fuster Peiró por haber aceptado la codirección de este trabajo.

---

<sup>1</sup> Arendt, Hannah. (1978). *The Life of the Mind*, ed. de Mary McCarthy. Nueva York: Harcourt, Brace and Jovanovich. En castellano: Arendt, Hannah. (2002). *La vida del espíritu*. Trad. de Fina Birulés y Carmen Corral. Barcelona: Paidós. Pág.71.

## Índice

Resumen.....	9
Introducción y metodología .....	10
El proyecto de repensar y reivindicar el mundo.....	10
El mundo y la amundandad como problemas .....	14
Consideraciones metodológicas .....	24
Plan de la obra .....	27
Primera Parte: Mundo como dimensión política de la existencia.....	38
Capítulo I: La reinterpretación del mundo desde la afirmación de la pluralidad.....	39
La existencia del mundo. ....	45
El valor de la contingencia .....	62
El lugar de la apariencia y la esfera pública. ....	73
La revalorización de la experiencia política de los griegos.....	84
Capítulo II: Platón y la retirada del mundo.....	99
Capítulo III: El tesoro perdido de las revoluciones. ....	116
Segunda Parte: Alienación del mundo en la Época Moderna.....	135
Capítulo IV: La alienación del mundo, no del hombre. ....	136
Capítulo V: La inversión a la vida activa.....	150
Capítulo VI: Auge de lo social y la absorción de la política en lo social. ....	159
Capítulo VII: Marx como filósofo de la Época Moderna. ....	169
Capítulo VIII: Una sociedad de masas superfluas. ....	179
Interludio: El moderno asocio del poder con la violencia. ....	188
Tercera parte:Una fenomenología del totalitarismo .....	203
Preámbulo .....	204
Capítulo IX: La horrible originalidad de un fenómeno sin precedentes .....	206
Estar por fuera del mundo .....	209
El Estado-Nación y la expansión Imperialista.....	228
El movimiento y la organización de las masas.....	249
Capítulo X: La fabricación de hombres superfluos y la pérdida del mundo. ....	253
Ideología y organización como sustitutos de la política.....	260

Terror y dominación total .....	276
Capítulo XI: Un mal sin profundidad que puede devastar el mundo. ....	297
Capítulo XII: De por qué es tan difícil comprender lo que pasó. ....	315
Conclusiones .....	336
A vueltas con el mundo .....	345
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>348</b>

## Resumen

El propósito de este trabajo es examinar el concepto de mundo desde la perspectiva de Hannah Arendt. Nace de la convicción de que su correcta comprensión nos aporta luces para entender los problemas políticos de la actualidad. El objetivo es repensar y reivindicar el mundo como categoría política, escasamente presente en la tradición del pensamiento político occidental, además poco tratado de forma específica y separada en los estudios sobre Arendt. Uno de los aspectos centrales de este trabajo, consiste en mostrar la importancia de abordar la cuestión de la libertad política desde la categoría de mundo y no desde la de sujeto. En este sentido, se hace hincapié en que el mundo es el espacio en el que se dan las condiciones que hacen posible la vida humana: la pluralidad, la espontaneidad, la natalidad y la libertad, que se pierden, o corren el peligro de perderse, cuando este desaparece.

En Arendt, indagar por el mundo significa también indagar por su pérdida. El crecimiento moderno de la amundanía, entendida como la imposibilidad de un encuentro de los hombres, y el declive de todo *entre* humano por los intentos de fabricar la humanidad, constituyen el núcleo de su crítica a la Época Moderna y al Mundo Moderno. Como desarrollo de estas consideraciones, en las páginas siguientes se pretende profundizar en los rasgos y prácticas que condujeron, antes de la aparición del totalitarismo y en el totalitarismo, a una progresiva desaparición de lo político y de la esfera pública.

Para acometer esta tarea, se ha estructurado el trabajo en tres partes: el mundo como dimensión política de la existencia; la alienación del mundo en la Época Moderna y una fenomenología del totalitarismo. A lo largo de este abordaje de la cuestión, se intenta mostrar cómo el ejercicio de pensar el mundo, implica en Arendt una forma de acción que se halla estrechamente anclada a su experiencia de mujer judía y exiliada. Esta tesis no pretende ser una exposición exhaustiva de toda la obra de Arendt, se centra fundamentalmente en el análisis de los escritos arendtianos de la década de 1950: *Los orígenes del totalitarismo*, *La condición humana*, *Sobre la revolución*, entre otros, con el fin de exponer su perspectiva sobre el concepto de mundo, y la centralidad que este tiene en su pensamiento.

## Introducción y metodología

### El proyecto de repensar y reivindicar el mundo

Escuché hablar por primera vez de Hannah Arendt en el año 2002, en uno de los cursos de teoría política contemporánea, mientras estudiaba ciencia política. Por entonces aún no había el interés que se tiene hoy por la obra de Arendt en Colombia, y los estudios sobre su pensamiento eran escasos. La idea que proponía el curso de aquel entonces era muy simple: contrastar la noción política de Arendt articulada en el consenso, con la teoría del conflicto de Carl Schmitt, y teníamos como base un libro de Enrique Serrano Gómez, titulado: *consenso y conflicto. Schmitt y Arendt: la definición de lo político*, editado por la Universidad de Antioquia en el 2002. Después me daría cuenta que la palabra consenso está casi ausente en la obra de Arendt, y si aparece, no alcanza ni de lejos la centralidad que tienen otros conceptos como pluralidad, acción, natalidad, por no hablar de mundo. Más adelante, tres años después, cuando comencé a estudiar filosofía, volví a encontrarme con Arendt, esta vez en un curso que intentaba explorar las raíces de su concepto de política a partir de la teoría de la acción aristotélica. Aunque en mis trabajos de grado dediqué un capítulo a Arendt, fue en el año 2010, durante mis estudios de maestría, cuando decidí hacer una investigación solo sobre ella, y fijé el problema de investigación en la crítica que hace a la modernidad. Para entonces muchas cosas habían cambiado: algunas obras de Arendt habían sido reeditadas, otras se habían vuelto a traducir, e incluso eran impresas en Colombia, como *La condición humana* de Paidós de 2014. Además, los estudios de diversos tratadistas como Margaret Canovan dejaban de ser desconocidos —o por lo menos para mí—, lo mismo que la biografía realizada por Elisabeth Young-Bruehl, o los trabajos de Seyla Benhabib, Dana Villa, Fina Birulés y Manuel Cruz, por mencionar algunos. Con estas posibilidades más amplias, me di a la tarea de recoger y analizar la crítica de Arendt a la Época Moderna y al Mundo Moderno, partiendo de la hipótesis de que en el ejercicio de comprensión que la autora realiza del fenómeno totalitario subyace una crítica a los valores y las prácticas modernas, a partir de la cual ella intenta analizar el cierre del espacio político y la desaparición de los hombres de la acción, cuyo punto culminante se expresa en la aparición de los campos de concentración y en el despliegue del terror totalitario. Llegué a la conclusión de que, si bien, los regímenes totalitarios aparecen en el Mundo Moderno como formas inéditas de dominación, su emergencia está precedida por la aparición de un tipo de

sociedad caracterizada por trasladar lo privado a lo público y los medios de la productividad y la técnica al ejercicio del poder. También que la formulación de una teoría de la acción es el vehículo a partir del cual Arendt intenta comprender los acontecimientos históricos del presente, así como entablar un ejercicio de clarificación conceptual sobre el significado y el sentido de la política con la tradición filosófica. Había puesto el acento en el totalitarismo, pero sentía que algo había quedado en el aire, inconcluso. En la investigación hablé de la acción, de la esfera pública, de la libertad y el poder, pero faltaba el espacio, el lugar donde son posibles todas estas capacidades humanas, faltaba el mundo y, por tanto, no era posible ver cuál había sido la pérdida real tras el totalitarismo y sus implicaciones. Eso es lo que pretendo resolver en este trabajo.

En estos años he comprendido que Arendt plantea un cambio de paradigma, su acento está puesto no en el sujeto sino en el mundo, un mundo habitado por hombres que actúan, responsables de ese lugar que nos ha precedido, y esa comprensión me ha llevado a enunciar nuevos interrogantes sobre ella y su obra. Ya no se trata únicamente de saber ¿cómo se ha alienado el mundo? sino y, sobre todo: ¿Qué supone poner el énfasis en el mundo y no en el sujeto? y a propósito de la experiencia totalitaria: ¿Qué implica encarar la libertad política cuando hay una pérdida de mundo?

Estoy convencido de que la lectura original que hace Arendt de la Época Moderna y del Mundo Moderno nos indica, no solo, que la política ha sido suplantada por la necesidad o la burocracia, sino que la perspectiva moderna de considerar al individuo fuera del mundo, ha abierto las puertas para que en las sociedades contemporáneas ocurran experiencias que han amenazado con destruir el mundo y nuestro paso por él (como los totalitarismos). Esa tal vez sea la idea central de este trabajo. Pero también me interesa defender que la apuesta por el mundo supone en Arendt un distanciamiento de la tradición política moderna que, al desviar la atención del mundo, se ha mostrado incapaz, no solo de comprender el totalitarismo, u otros males políticos de nuestro tiempo, sino también de prevenirlos. Arendt afirma que la filosofía platónica, y en general, la filosofía occidental no es inocente:

...naturalmente no en el sentido de que Hitler tenga algo que ver con Platón. Más bien diría en el sentido de que la filosofía occidental no ha tenido nunca un concepto claro de la realidad

política, y no podía tener uno, ya que, por necesidad, ha hablado del hombre y solo tangencialmente se ha ocupado de la pluralidad.<sup>2</sup>

Esto es, no se ha ocupado del mundo. En 1964, en la entrevista televisiva con Günter Gaus, Arendt dirá, refiriéndose a lo mismo: “Lo que yo pensaba es que la cosa tenía que ver con la profesión misma, con el mundo intelectual. Pero hablo en pasado, hoy en día sé más al respecto”.<sup>3</sup> Sabía más, porque a medida que indagaba por la política y su experiencia en el presente, se acercaba al mundo, a ese lugar en el que los hombres nacemos y que “abarca muchas cosas, naturales y artificiales, vivas y muertas, efímeras y eternas”<sup>4</sup>, ese lugar que ella llegó a amar, aunque demasiado tarde, como le refiere en una carta a su amigo Jaspers.<sup>5</sup> Sabe que la política no se juega en la conciencia ni en la subjetividad, y que la falta de mundo implica una carencia de sentido para una dimensión esencial de la realidad humana.

El mundo ha sido una dimensión poco estudiada dentro de la obra de Arendt. Por supuesto hay autoras como Linda M. Zerilli o Joke J. Hermsen que se han ocupado del tema y aún más, han pensado desde el mundo, no obstante, siento que todavía no se ha hecho suficiente justicia a esta dimensión, y que nos sigue resultando difícil imaginar la política por fuera del individuo y sus categorías. Este trabajo intenta reabrir esta cuestión, problematizar el concepto de mundo y confrontarnos con sus implicaciones, no solo en la obra de Arendt, sino también en la filosofía política, y su relevancia para la comprensión de nuestra propia realidad. No se trata de intentar fijar un significado único de un concepto que ha tenido diferentes acepciones dentro y fuera del pensamiento de Arendt, sino, más bien, de tomar en cuenta la realidad mundana a la luz de sus distintas variaciones terminológicas y de los cambios que ha tenido en la historia, y plantear la discusión sobre las posibilidades e implicaciones de pensar y abrir este espacio, en sentido político, en el presente.

---

<sup>2</sup> Arendt, Hannah, Jaspers, Karl. *Correspondence, 1926–1969*. Kohler, (L. & Saner, H. eds.), Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, pág. 166. Citado por: Birulés, Fina. (1997) “¿Por qué debe haber alguien y no nadie?” En: Hannah Arendt. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós. Pág. 14.

<sup>3</sup> Arendt, Hannah. (1964). “Was bleibt? Es bleibt die muttersprache”. Tomado de: Günter Gaus. (1964). *Zur person: Porträts in frage und antwort*, 2 Vols. München: Ferder. pp. 13-32. En castellano: “Entrevista televisiva con Günter Gaus”. En: Arendt, Hannah. (2010). *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Trad. de Manuel Abella y José Luis López de Lizaga. Madrid: Trotta, pp. 42-65, pág. 53.

<sup>4</sup> Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*, opus citado, pág. 43.

<sup>5</sup> Arendt, Hannah. (1955). “Cartas a Karl y Gertrud Jaspers”. Carta del 6 de agosto de 1955. En: Arendt, Hannah. (2010). *Lo que quiero es comprender, sobre mi vida y mi obra*. Trad. de Manuel Abella y José Luis López de Lizaga, pp. 117-175, opus citado, pág. 136.

Aunque Arendt no solo fue crítica de la modernidad, sino de toda la tradición del pensamiento político occidental, es en la Época Moderna y el Mundo Moderno, y en sus condiciones, –el auge de lo social, el triunfo del *animal laborans*, el crecimiento no natural de lo natural, y, sobre todo, en la progresiva pérdida del mundo (*Weltlosigkeit* o *Worldlessness*), donde encontró un límite a las posibilidades que los hombres tienen para actuar y para vivir entre otros.

Como veremos, en Arendt, el proyecto de repensar y reivindicar el mundo tiene por fin el hacer frente a los problemas de su tiempo, en especial, al despliegue y la consolidación del totalitarismo. En este aspecto, Arendt es diferente de otros pensadores que le fueron contemporáneos, con quienes tenía una inquietud compartida por el mundo, sobre todo de Heidegger. Uno de los elementos fundamentales en este proyecto de hacer frente al totalitarismo a partir de la reivindicación del mundo reside en la apuesta arendtiana de engarzar el concepto de mundo con los de pluralidad y libertad.

Sólo puede haber seres humanos en el sentido auténtico del término donde hay mundo y sólo hay mundo en el sentido auténtico del término donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicación de ejemplares de una especie.<sup>6</sup>

En este sentido, podemos referirnos al mundo como un concepto que, en el terreno de la política, está necesariamente ligado a la pluralidad y libertad, al punto que su ámbito se restringe o desaparece cuando las otras se limitan. Esto implica moverse dentro de una nueva forma de comprender y asumir la política, por fuera de los márgenes de la tradición que ha centrado la libertad en el sujeto, a espaldas del mundo, razón por la que el mundo –igual que el pensamiento de Arendt– no encaja dentro de ninguno de los “ismos” corrientes de su época ni de la nuestra (existencialismo, liberalismo, conservadurismo, marxismo, anarquismo).<sup>7</sup> El principal propósito de esta tesis, por ello, consiste en aproximarnos a una comprensión del problema del mundo desde la perspectiva de Hannah Arendt. El objetivo, más que una exégesis de las obras de la pensadora de origen judío, es permitir oír su voz, para desde allí comprender nuestro presente, y seguir planteando el debate sobre un tema que, en el terreno de la filosofía, de la teoría y de la política apenas se está abriendo.

---

<sup>6</sup> Arendt, Hannah. (1993). *Was ist Politik? Aus dem Nachlass*, ed. d'Ursula Ludz. Munich: Piper. En castellano: Arendt, Hannah. (1997). *¿Qué es la política?* Trad. de Rosa S. Carbó y Fina Birulés. Barcelona: Paidós. Pág. 118.

<sup>7</sup> Birulés, Fina. (2000). “Presentación: veinticinco años después”. En: Birulés, Fina. (Comp.) (2000). *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, pp. 9-12, pág.10.

## El mundo y la amundandidad como problemas

En las últimas décadas se han producido grandes transformaciones en las sociedades occidentales y latinoamericanas. Se habla de crisis de gobernabilidad y de falta de legitimidad en las instituciones; de crisis en los paradigmas económicos y del desmonte del estado de bienestar, seguidos por el aumento del desempleo y la pobreza; de la consolidación de las llamadas sociedades masificadas de consumo, y de fenómenos como la globalización y la transnacionalización, acompañados de problemas ambientales y culturales, que han llevado a definir a las sociedades actuales bajo una serie de conceptos –posmodernas, líquidas, neoliberales–, que intentan dar una posible respuesta a los múltiples diagnósticos que manifiesta ésta crisis. Sin embargo, muchas de estas respuestas parecen tener el mismo efecto que Marshall Berman atribuye a la modernidad: “nos arroja a un remolino de desintegración y renovación perpetuas, de conflicto y contradicción, de ambigüedad y de angustia.”<sup>8</sup> La persistencia de la crisis nos exige algo más: pensar los problemas políticos de un modo distinto a cómo los hemos pensado, desde un terreno diferente, y fijando un punto de partida distinto.

La creciente inquietud y el interés por el pensamiento y la obra de Arendt, hoy en día, apunta en este sentido. Hay en ella una nueva forma de comprender los problemas de la sociedad del presente, una nueva perspectiva, que en muchas ocasiones desafía y se aleja de la tradición filosófica. Esta nueva perspectiva está precedida por una forma distinta de entender el ejercicio de pensar, como un *Denken ohne Geländer* o un *Thinking without bannisters*, un pensamiento sin barandillas,<sup>9</sup> lo cual exige “empezar a pensar como si nadie hubiera pensado antes y luego empezar a aprender de los demás”.<sup>10</sup> Con todo, Arendt no desprecia la tradición, más bien quiere ser fiel a su propósito de pensar por sí misma (*Selbstdenken*), lo cual implicaba, en muchos casos, un diálogo con la tradición filosófica que jamás estuvo exento de crítica. Pero no solo la forma de pensar es distinta, también lo es el terreno desde donde lo hace. Como ella se lo dijo a Roger Errera

---

<sup>8</sup> Marshall, Berman. (1991). “Brindis por la Modernidad.” En: Fernando Vivescas. (Comp.) (1991). *Colombia el despertar de la Modernidad*. Bogotá: Foro Nacional por Colombia. Pág. 44.

<sup>9</sup> Sánchez, Cristina. (2003). *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Pág. 35.

<sup>10</sup> Arendt, Hannah. (1979). “On Hannah Arendt”. The recovery of the public Word. En castellano: “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”. En: Arendt, Hannah. (1995). *De la historia a la acción*. Trad. de Fina Birulés. Barcelona: Paidós. pp. 139-180. Pág. 170.

en una entrevista que este le hizo en 1973: “echo mano de lo que puedo y me conviene (*moi, je me sers où je peux*)”,<sup>11</sup> esto es, transita, con plena libertad, dentro y fuera de la filosofía y de otras disciplinas para intentar comprender el fenómeno o concepto que le interesa, lo cual no dejó de valerle muchos ataques y detractores que llegaron a acusarla de falta de rigor.<sup>12</sup> El punto de partida también es distinto y en cierto modo, está marcado por el intento de enfrentarse a la experiencia de lo nuevo. La aparición en 1951 de *Los orígenes del totalitarismo*, al que Arendt pensó titular en un primer momento: *Los orígenes de la vergüenza: antisemitismo, imperialismo, racismo*, constituía un intento por enfrentar el pensamiento a la terrible originalidad de los gobiernos totalitarios, que carecían de precedentes y habían sido capaces de destruir las relaciones entre los hombres y la realidad misma. Una nueva experiencia exigía un nuevo punto de partida: el mundo.

En las páginas de “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing”, uno de los textos más espléndidos, Arendt señala que es el mundo, más que los hombres, lo que se halla en riesgo, esto es, que el mundo, como artificio humano, ha dejado de cumplir su función de “espacio entre” que une y separa a las personas.

El mundo está entre las personas, y este estar-entre –mucho más que los seres humanos o el ser humanos, como a menudo se piensa– es hoy la causa de la mayor preocupación y de la sacudida más obvia en casi todos los países del planeta. Aún en aquellos lugares donde el mundo sigue estando medianamente en orden o donde se lo mantiene más o menos en orden, el ámbito público ha perdido el poder de iluminar que originariamente formaba parte de su misma naturaleza.<sup>13</sup>

También en uno de los cursos que dictó en 1955, en la Universidad de Berkeley, sobre historia de la teoría política, ella señalaba que el crecimiento moderno de la amundandad,

---

<sup>11</sup> Arendt, Hannah. (1973). “From an interview R. Errera”. The New York Review of Books 25/16. (21.10.1978) Reconstruido del original de la versión firmada por Ursula Ludz. En castellano: “Entrevista televisiva con Roger Errera”. En: Arendt, Hannah. *Lo que quiero es comprender*. Trad. de Manuel Abella y José Luis López de Lizaga, pp. 101-115, opus citado, pág. 108.

<sup>12</sup> Eric Hobsbawm, por ejemplo, critica la aparente falta de rigor histórico de *Los orígenes del totalitarismo* y de *Sobre la Revolución*, los cuales a su juicio se desploman por sus ideas generales e interpretaciones. Más tajante es la crítica del historiador italiano Domenico Losurdo, quien opina que el intento de asemejar en exceso nazismo y comunismo en *Los orígenes del totalitarismo*, responde al hecho de que Arendt se amoldara a la ideología de la Guerra Fría. Además, señala que: “colocar en el mismo plano moral el comunismo ruso y el nazifascismo, en la medida en que ambos serían totalitarios, en el mejor de los casos es una superficialidad; en el peor es fascismo”. Losurdo, Domenico. (2011). *Stalin: historia y crítica de una leyenda negra*. Barcelona: El Viejo Topo. Pág. 17.

<sup>13</sup> Arendt, Hannah. (1960). “Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Gedanken zu Lessing”. *Menschen in finsternen Zeiten*, Munich, Piper. Traducción al anglosajón de Clara i Richard Winston, “On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing”, *Men in dark Times*. En castellano: “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing”. En: Arendt, Hannah. (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trad. de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro. Barcelona: Gedisa, pp. 13-42, pág.14.

entendida como la imposibilidad de un encuentro de los hombres, y el declive de todo *entre* humano, era lo que caracterizaba su propia época.<sup>14</sup> En medio del desierto, o de la propagación del desierto que distingue a esta amundanía, los hombres se encuentran privados de su capacidad para actuar y carecen de una identidad que los diferencie de los demás. Por eso viven en una desesperada y solitaria separación o están comprimidos unos contra otros. Este crecimiento de la amundanía, “de todo lo que hay entre nosotros”,<sup>15</sup> constituye el núcleo de la crítica de Arendt a la Época Moderna.

No debemos olvidar que, desde un comienzo, la modernidad se presentó como un proyecto emancipatorio. El término mismo reviste una connotación que insta una ruptura con el pasado y configura una transición entre dos modelos sociales distintos. Habermas señala en este aspecto que:

la palabra moderno, en su forma latina *modernus*, se empleó por primera vez a finales del siglo V para distinguir el presente, que se había convertido oficialmente en cristiano, del pasado romano y pagano. Con contenido variable, el término “moderno” expresa una y otra vez la conciencia de un época que se pone en relación con el pasado de la antigüedad para verse a sí misma como el resultado de una transición de lo viejo a lo nuevo.<sup>16</sup>

Varios siglos después, muchos han sido críticos de la modernidad. Autores como Marx, por ejemplo, han puesto en evidencia el dominio material de los hombres en las sociedades capitalistas por el influjo de la mercancía y los efectos del mercado; décadas después, algunos más conservadores, han interpretado la modernidad como un proceso de decadencia donde lo natural es destruido en beneficio de lo artificial,<sup>17</sup> o donde la razón instrumental, puesta al servicio de la técnica, se ha transformado en un instrumento de dominio.<sup>18</sup> Arendt se enfrenta a la Época Moderna y al Mundo Moderno de un modo distinto, los problemas que ella identifica propios de esta época y que se sintetizan en la pérdida del mundo (*Weltlosigkeit* o *Worldlessness*), van en

---

<sup>14</sup> Arendt, Hannah. (1995). “Lecture: History of Political Theory”. *The Hannah Arendt Papers. Box 58*, Library of Congress, Manuscript Division, Universitat de California-Berkeley 1955. La última parte de este curso ha sido editada por Jerome Kohn, *The Promise of Politics*, bajo el nombre de “Epilogue”, pp. 201-204. En castellano: “Epilogo”. En: Arendt, Hannah. (2008). *La promesa de la política*. Trad. de Eduardo Cañas y Fina Birulés. Barcelona: Paidós, pp. 225-228, pág. 227.

<sup>15</sup> Arendt, Hannah. “Epilogo”. En: *La promesa de la política*, opus citado, Pág. 225.

<sup>16</sup> Habermas, Jürgen. (1991). “Modernidad versus Posmodernidad”. En: Fernando Vivescas. (Comp.) (1991). *Colombia el despertar de la Modernidad*, opus citado, pág. 17.

<sup>17</sup> Canovan, Margaret. (2000). “Hannah Arendt como pensadora conservadora”. En: Birulés, Fina. (Comp.). *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*, pp.51-75, opus citado, pág. 53.

<sup>18</sup> Horkheimer, Max. (1973). *Crítica de la razón Instrumental*. Buenos Aires: Editorial Sur. Pág. 135.

contravía de la tradición filosófica y del diagnóstico hecho por otros pensadores de su tiempo.<sup>19</sup> Arendt es consciente de que el problema no está en el sujeto, de ahí que no pretenda caracterizar a los hombres a partir de su andamiaje jurídico, tal como lo plantea el liberalismo, ni de su condición de trabajadores como lo definió el marxismo. Lo que está en ruinas, políticamente hablando es el mundo. Arendt es tal vez la primera pensadora que, apartándose de los relatos modernos sobre la política, sobre todo de las concepciones liberales, emprende la tarea de comprender el presente de un modo distinto al de la tradición. Por eso, también su respuesta es novedosa, pues el modo en que ella responde a los problemas de la Época Moderna, que van desde el advenimiento de la sociedad con su liberación del proceso vital, hasta fenómenos tan diversos como el imperialismo, la acumulación y expansión de la economía, la existencia de parias y de masas superfluas y el totalitarismo, es estrictamente político: parte de la reivindicación y la defensa del mundo, como el espacio de aparición que hay entre los hombres, y en el que la presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos, nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos. El punto central de la política es siempre la preocupación por el mundo y no por el hombre.<sup>20</sup> En este sentido, la defensa y el rescate del mundo, como respuesta a la crisis de la Época Moderna y el Mundo Moderno, implica rescatar el espacio dentro del cual la política y es posible, y que se ha visto más en riesgo en el siglo XX.

Por todo ello, en estas páginas se quiere resaltar la preocupación de Arendt por el mundo, haciendo énfasis en que su pensamiento está estrechamente anclado a la experiencia. Arendt piensa a partir de su condición de mujer, de judía y luego de exiliada. Si nos atenemos a la opinión de Jerome Kohn, la experiencia de ser judía sostiene el pensamiento de Arendt, incluso cuando no está pensando sobre los judíos o las cuestiones judías.<sup>21</sup> El trabajo sobre Rahel Varnhagen, una mujer judía berlinesa de finales del siglo XVIII, que Arendt comenzó siendo todavía muy joven, le sirvió para plantearse su identidad –igual que Rahel–, como judía alemana. La marginación existencial expresada en la falta de reconocimiento de las mujeres y los judíos en la Alemania

---

<sup>19</sup> Margaret Canovan, por ejemplo, ha puesto de manifiesto como la crítica que hace Arendt de la Época Moderna tiene poco en común con la visión de los conservadores románticos que partía de un contraste nostálgico entre tradición y modernidad, entre naturaleza y artificialidad, ya que la visión romántica de una armonía con la naturaleza no era un ideal que Arendt contemplara de forma prospectiva o retrospectiva.

Canovan, Margaret. “Hannah Arendt como pensadora conservadora”, opus citado, pág. 53.

<sup>20</sup> Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* opus citado, pág.57.

<sup>21</sup> Kohn, Jerome. (2007). “Una vida judía: 1906-1975”. En: Arendt, Hannah. (2007). *The Jewish Writings*, ed. de Jerome Kohn y Ron H. Feldman. Nueva York: Schocken Books. En español: Arendt, Hannah. (2009). *Escritos judíos*. Trad. de Miguel Candel, R.S. Carbó, Vicente Gómez Ibañes y Eduardo Cañas. Barcelona: Paidós. Pág. 33.

ilustrada romántica de finales del siglo XVIII y principios del XIX, ocupa el centro de la biografía. Lo que Arendt encuentra como un signo en la vida de Rahel es haber existido sin mundo, lo cual la convierte en una suerte de paria, no solo por el hecho de haber sido excluida socialmente, en un momento en que la identidad judía era despreciada por aquellos que aspiraban a la asimilación, sino además, por los obstáculos que le impidieron individualizarse, prohibición que la naciente sociedad burguesa extendía a todas las mujeres. Hacia 1938, al escribir los últimos capítulos de la biografía sobre Rahel Varnhagen, Arendt comprendió que la cuestión judía era un problema político y que ella hacía parte de ese problema. Así lo expresó en la entrevista con Günter Gaus:

Por entonces llegué a una convicción que expresaba repetidamente mediante una frase que todavía recuerdo: “si te atacan como judío, debes defenderte como judío”. No como alemán, ni como ciudadano del mundo, ni como defensor de los derechos humanos o como lo que sea. La cuestión era: ¿Qué es lo que puedo hacer como judío, en términos concretos? Y a esto se unía, además, una intención clara: ahora sí quiero encuadrarme en una organización. Por primera vez. Y, naturalmente, en una organización sionista. (...) El trabajo sobre Rahel Varnhagen estaba terminado cuando abandoné Alemania. Y en él, desde luego, el problema judío juega un papel importante. También entonces lo entendí en el sentido de: “Quiero comprender”. Los problemas que en él se analizaban no son mis problemas personales como judía. Pero ahora, por el contrario, la pertenencia al pueblo judío si se había convertido en mi propio problema. Y este problema propio era de carácter político. ¡puramente político!<sup>22</sup>

Un simple vistazo a la biografía de Arendt, revela que, hasta antes de 1933, vivió como cualquier joven estudiante de filosofía en una universidad alemana, que terminaban por ingresar a la vida docente a través de un *cursus honorum*.<sup>23</sup> La instauración del régimen nacionalsocialista en cabeza de Adolf Hitler, su hostilidad y los medios utilizados, le hicieron comprender muy pronto que no se hallaba ante un gobierno autoritario, sino ante algo radicalmente nuevo. Durante los meses del ascenso del nazismo los judíos fueron condenados a la pérdida de todos sus derechos, la condición de ciudadanía desapareció, comenzaron las expropiaciones, las “detenciones preventivas”, aunque lo más monstruoso vino después:

Podría mencionar el 27 de febrero de 1933, fecha del incendio del Reichstag, y las detenciones ilegales que se produjeron esa misma noche. Las denominadas “detenciones preventivas”. Como usted sabe, estas personas fueron conducidas a sótanos de la Gestapo o a campos de concentración. Lo que sucedió en aquel momento fue monstruoso, aunque hoy a menudo

---

<sup>22</sup> Arendt, Hannah. “Entrevista televisiva con Günter Gaus, opus citado”, pág. 53, 54.

<sup>23</sup> Sabemos que pasó su infancia en Königsberg, Prusia oriental, como hija de judíos asimilados, y tras la pérdida temprana de su padre —cuando ella tenía 6 años—, había tenido que escapar con su familia del avance de las tropas rusas al estallar la Primera Guerra Mundial.

queda ensombrecido por lo que vino después. Esto supuso para mí una conmoción inmediata, y a partir de ese momento me sentí responsable. Esto es, dejé de pensar que uno podía limitarse a mirar.<sup>24</sup>

Empezaría para Arendt un largo camino que la llevaría a una vida de refugiada, inmigrante y apátrida, pero también, de orientarse políticamente a partir de la cuestión judía, lo cual no significa que haya querido abordar la política a partir de este único punto de vista, sino que los acontecimientos y la catástrofe que los judíos tuvieron que enfrentar en el siglo XX fueron directamente reveladores de la catástrofe de la política en el totalitarismo.<sup>25</sup>

En 1933, después de ser arrestada e interrogada por la Gestapo por su participación en organizaciones de alemanes sionistas, Arendt dejó Berlín y se marchó a Francia, donde fue detenida junto a otros “judíos extranjeros” por los nazis que ocupaban París. Tras escapar del campo de concentración en el que estuvo recluida, embarcó hacia los Estados Unidos, donde consiguió su ciudadanía en 1951, 14 años después de que se la retirara el régimen nacional-socialista. Víctor Rocafort señala que:

Arendt había experimentado la amarga experiencia de ser confinada en un campo de internamiento francés, en Gurs, un centro que había estado desde abril de 1939 habilitado para los españoles refugiados huyendo de la Guerra Civil. En mayo de 1940 el gobierno galo había tomado la decisión de internar en diversos campos a todos aquellos que habían huido de Alemania durante el nazismo, calificándoles de extranjeros enemigos, y Arendt estaba entre ellos.<sup>26</sup>

Lo que había acontecido ante sus ojos era la experiencia más radical de todas: la de hallarse privada del mundo, lo cual significaba estar por fuera de este artificio humano donde podemos aparecer, siendo vistos y oídos por los otros. Esta experiencia también le permitía intuir lo que después se convertiría en uno de los grandes vectores de su pensamiento político: la capacidad humana de dar inicio a lo nuevo, aunque esta novedad este a veces envuelta en lo siniestro.

Si para Arendt el mundo es sinónimo de la dimensión política de la existencia, esto significa que es el espacio donde se dan las condiciones que hacen posible la vida humana: la

---

<sup>24</sup> Arendt, Hannah. Entrevista televisiva con Günter Gaus, opus citado, pág. 45, 46.

<sup>25</sup> Leibovici, Martine. (2005). *Hannah Arendt y la tradición judía: el judaísmo a prueba de la secularización*. México: Universidad Nacional autónoma de México. Pág. 9, 10.

<sup>26</sup> Rocafort, Víctor. (2009). “La libertad de movimiento en Hannah Arendt”. *Revista de Estudios Políticos*, núm.145, Madrid, pp. 33-64, pág. 36.

pluralidad, la espontaneidad, la natalidad, la individualidad.<sup>27</sup> Mundo, humanidad y política están conectados. En contravía con la tradición filosófica iniciada por Platón, que considera la vida política como una forma de vida inferior, el pensamiento de Arendt es un intento por comprender la política como uno de los grandes ámbitos humanos de la vida. En este sentido, lo que Arendt nos proporciona, son las condiciones existenciales para la capacidad política de la humanidad,<sup>28</sup> que se pierden, o corren el peligro de perderse, cuando desaparece el mundo.

Por eso, la vida humana (*bios*) –que para Arendt está en directa correspondencia con la vida política–, no solo no es igual, sino que es la cara opuesta de la vida natural de la especie. Existe una relación inversamente proporcional entre lo humano –garantizado por la política– y lo natural, entre el mundo y aquello que lo destruye. La advertencia hecha en *Los orígenes del totalitarismo*, a propósito de su crítica a la noción naturalista de los derechos humanos, es reveladora en este aspecto. Allí Arendt nos dice:

Si un ser humano pierde su estatus político, según las implicaciones de los derechos innatos e inalienables del hombre, llegaría exactamente a la situación para la que están concebidas las declaraciones de semejantes derechos generales. En realidad, ocurre lo contrario. Parece como si un hombre que no es nada más que un hombre hubiera perdido las verdaderas cualidades que hacen posible a otras personas tratarle como a un semejante.<sup>29</sup>

Perder el mundo significa perder la humanidad, pues para que los hombres sean seres humanos debe haber mundo, y dejan de serlo allí donde se han tornado superfluos.

Sólo puede haber seres humanos en el sentido auténtico del término donde hay mundo y sólo hay mundo en el sentido auténtico del término donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicación de ejemplares de una especie.<sup>30</sup>

Intentar comprender esta pérdida del mundo (*Weltlosigkeit* o *Worldlessness*), implica indagar y profundizar en aquellos aspectos bajo los cuales el totalitarismo se ha convertido en algo posible, advirtiendo, como hace Arendt en *La Condición humana*, sobre ciertas tendencias y

---

<sup>27</sup> Bernstein, Richard. (2000). “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”. En: Birulés, Fina. (Comp.) *Hannah Arendt, el orgullo de pensar*, pp. 235-257, opus citado, pág. 244.

<sup>28</sup> Campillo, Neus. (2013). *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. Valencia: PUV Universidad de Valencia. Pág. 264.

<sup>29</sup> Arendt, Hannah. (1951). *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Harcourt, Brace and Co. En Castellano: Arendt, Hannah. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza. Traducción de Guillermo Solana. Pág. 425.

<sup>30</sup> Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*, opus citado, pág. 118.

prácticas que han conducido antes de la aparición del totalitarismo a una progresiva desaparición de lo político y de la esfera pública. Esto significa que, aunque el totalitarismo supone la más radical pérdida del mundo, antes de que este fenómeno cristalizara en el Mundo Moderno, ya existía un progresivo deterioro del mundo, que en la Época Moderna, con la creciente sustitución de lo político por lo social, deshabilitó el espacio público, haciendo que este dejara de iluminar y ya no permitiera hacer visible al hombre de acción.<sup>31</sup>

El propósito de esta investigación consiste en llevar a cabo una aproximación al pensamiento de Arendt desde la perspectiva del mundo. Dicha empresa se ha realizado bajo la convicción de que, como concepto, el mundo, es uno de los que más está presente en la obra de Arendt, desde sus escritos de juventud hasta sus trabajos póstumos, y también de que ha sido uno de los menos tratados de forma específica y separada. También de que su correcta comprensión nos aporta luces para entender los problemas políticos de la actualidad. En el fondo, esta investigación parte de poner al mundo en el centro del pensamiento de Arendt, y desde allí intenta resolver dos preguntas: ¿Qué significa pensar la política desde la óptica del mundo? ¿Cuál es el relato del mundo que cuenta Arendt y qué luces nos aporta para comprender nuestro presente? No se trata solamente de rastrear el concepto de mundo en las obras de Arendt, sino de pensar a la propia Arendt y sus obras desde el prisma del mundo. Esto implica moverse en una doble tarea: por un lado, examinar cómo se relaciona o entrelaza este concepto con otros que también son centrales en la teoría política de la autora –acción, natalidad, pluralidad, libertad–, sin que por ello pretendamos llevar a cabo un análisis exhaustivo de todos los conceptos ni de toda su obra, lo que sería casi imposible. Por otro, abrir la obra de Arendt con la pretensión de sacar a flote su perspectiva acerca del mundo. También implica lo que una mirada atenta es capaz de advertir: que el concepto de mundo, por decirlo de alguna manera, no se explica tan sólo desde sí mismo, sino también desde su pérdida. De ahí que un estudio del mundo en Arendt no puede hacerse al margen de la lectura que hace de la Época Moderna y el Mundo Moderno y de acontecimientos como la aparición de lo social, las revoluciones o el totalitarismo, ni de su interpretación de filósofos como Platón, Hobbes, Descartes o Marx.

Conviene advertir que no se tiene aquí la intención de atribuir a Arendt algo así como una suerte de historia lineal y causal del mundo ni de su pérdida. Nada más lejos de su pensamiento. Se trata de captar el significado del mundo, su *raison d'être* en la política y las implicaciones que

---

<sup>31</sup> Birulés, Fina. “¿Por qué debe haber alguien y no nadie?”, opus citado, pág. 27, 28.

ciertos acontecimientos característicos para Arendt de la Época Moderna y el Mundo Moderno han tenido sobre él.

Siguiendo esta premisa, lo primero que se constata es que, así como no se puede hablar del mundo en un solo sentido, pues en Arendt este concepto adquiere una multiplicidad de acepciones, a nivel fáctico tampoco existe un única vía, sino diferentes experiencias. Por ello, ese relato sobre el mundo que se desarrolla en la segunda y tercera parte de esta investigación se encuentra dedicado, entre otras cosas, a dar cuenta de las distintas materializaciones que ha tomado el mundo de acuerdo a los rasgos distintivos de la Época Moderna.

Lo segundo que se observa en la lectura de este trabajo es que la perspectiva arendtiana del mundo no se resuelve desde una especulación teórica, sino a la luz de lo acaecido y de la contingencia de la historia. Salvo algunas excepciones como las revoluciones, la historia que cuenta Arendt del mundo es la de su incesante deterioro hasta llegar a su pérdida. La forma que asume esta pérdida es, no obstante, distinta en la Época Moderna y en el Mundo Moderno.<sup>32</sup> Lo propio de la Época Moderna es la alienación, en tanto lo que caracteriza al Mundo Moderno es la condición de superfluidad en la que han caído los hombres. Alienación y superfluidad son los rasgos distintivos de la pérdida del mundo (*Worldlessness*), aunque la superfluidad es más radical.

Que el problema central de la Época Moderna sea la progresiva pérdida del mundo, lo deja en claro Arendt en *La condición humana*, cuando dice: “La alienación del mundo, y no la mera alienación como Marx pensaba, ha sido la marca de contraste de la Época Moderna”. Arendt considera la alienación del mundo en correspondencia con dos de los cuatro acontecimientos que ella coloca en los inicios de la Época Moderna: el descubrimiento de América, la Reforma luterana, la Revolución industrial y la invención del telescopio; los cuales permitieron la doble huida del hombre moderno, de la Tierra hacia el universo y del mundo hacia el yo. La alienación de la Tierra

---

<sup>32</sup> Arendt distingue en el Prólogo de *La condición humana*, entre Edad moderna y Mundo Moderno:

“No obstante, la Edad Moderna no es lo mismo que el Mundo Moderno. Científicamente, la Edad Moderna que comenzó en el siglo XVII terminó al comienzo del XX; políticamente, el Mundo Moderno, en el que hoy día vivimos, nació con las primeras explosiones atómicas. No discuto este Mundo Moderno, contra cuya condición contemporánea he escrito el presente libro. Me limito, por un lado, al análisis de esas generales capacidades humanas que surgen de la condición del hombre y que son permanentes, es decir, que irremediablemente no pueden perderse mientras no sea cambiada la condición humana. Por otro lado, el propósito del análisis histórico es rastrear en el tiempo la alienación del Mundo Moderno, su doble huida de la Tierra al universo y del mundo al yo, hasta sus orígenes, con el fin de llegar a una comprensión de la naturaleza de la sociedad tal como se desarrolló y presentó en el preciso momento en que fue vencida por el advenimiento de una nueva y aún desconocida edad”.

Arendt, Hannah. (1958). *The Human Condition*. Londres-Chicago: University of Chicago Press. En castellano: Arendt, Hannah. (2016). *La condición humana*. Bogotá: Paidós Surcos. Traducción de Ramón Gil Novales. Pág. 33.

coincidió con el desarrollo de la ciencia moderna, mientras que la alienación del mundo se expresó en el terreno del pensamiento, en la introspección, que sirvió de punto de partida para la constitución del sujeto moderno.<sup>33</sup>

Como se verá en el capítulo dedicado a la alienación, la Época Moderna despojó del mundo a los hombres y los sumergió en el yo.<sup>34</sup> Arendt mostrará que lo que tienen en común los hombres no es el mundo, sino la estructura de sus mentes, su facultad de razonamiento.<sup>35</sup> Sin embargo, el carácter de la alienación del mundo en la Época Moderna es mucho más amplio: implica el desarrollo de una serie de inversiones al interior de la vida activa que han terminado con el ascenso del *animal laborans* y la exaltación de la naturaleza sobre la política, es decir, la reinterpretación de todas las actividades en términos de labor, erradicando la acción. El advenimiento de la sociedad trajo consigo la liberación del proceso vital y el comienzo de una serie de cambios que han amenazado con sepultar el mundo humano.<sup>36</sup> Como se verá más adelante, la sociedad capitalista rompió los límites de la economía, comprendida como la esfera de la administración del conjunto de las cosas domésticas (*oikia*), en la que se satisfacían las necesidades humanas, y la convirtió en una ciencia dedicada a la administración de los intereses particulares que se presentan como intereses generales.

La alienación se caracteriza por la pérdida del mundo común, que inaugura las condiciones para el desarraigo y la transformación de los seres humanos en hombres superfluos. Lo superfluo, no obstante, es un rasgo característico, ya no de la Época Moderna, sino del Mundo Moderno, visible en la experiencia del totalitarismo y los campos de concentración, que han logrado transformar la naturaleza humana y convertir a los hombres en seres sin ningún rasgo de espontaneidad. Al acabar con la pluralidad, la espontaneidad, la natalidad, que tienen como condición el mundo, los hombres pierden su humanidad.

---

<sup>33</sup> Sánchez, Cristina. (2015). *Estar (políticamente) en el mundo*. España: Batiscafo. Pág. 86

<sup>34</sup> Arendt también encuentra en esta introspección una pérdida del sentido común. Aunque sobre este punto volveré más adelante, por lo pronto vale decir que el argumento principal de Arendt es que con la afirmación de que la mente del hombre solo puede conocer lo que ella misma ha producido, la única certeza que existe es la que el hombre lleva dentro de sí, con lo cual no necesita nada de afuera, ningún sentido común, que permita percibir la realidad en su contexto mundano, ni del mundo, el cual incluye a todos los hombres con sus percepciones. Si el sentido común, es llamado así porque es común a todos los hombres y les permite ajustar sus otros sentidos, lo único común que quedo tras la introspección de Descartes en todos los hombres fue su facultad de razonamiento. Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 306.

<sup>35</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 306.

<sup>36</sup> Birulés, Fina. (2007). *Una herencia sin testamento. Hannah Arendt*. Barcelona: Herder. Pág. 108.

No resulta extraño asegurar que, los totalitarismos, en algunos aspectos, solo radicalizan algo que ya había iniciado con la emergencia de lo social y que la moderna sociedad de masas había consolidado: la reducción de los hombres a piezas seriales, la paulatina eliminación de su espontaneidad, su transformación en seres incapaces de actuar de modo imprevisible y de dar inicio a lo nuevo, aunque en los campos de concentración esta tendencia se llevará a niveles extremos, al punto de modificar la naturaleza humana y volver superfluos a los hombres a través del terror, transformándolos en un haz de reacciones que en igualdad de condiciones se comportarían siempre del mismo modo,<sup>37</sup> y acabando con el sentido de todo cuanto ocurre.

El diagnóstico de la Época Moderna manifiesto en la victoria del *animal laborans* y la alienación del mundo es un punto de conexión entre *La condición humana* y *Los orígenes del totalitarismo*, que nos permitirá ver a lo largo de este trabajo, tanto el momento en el que la política ya no tiene lugar entre los hombres, como el tiempo que amenaza con destruir el mundo, esto es, la morada terrenal de los hombres y con ella, su propia humanidad.

Esta suerte de historicidad, que se desarrolla a partir de la segunda parte del trabajo, está precedida por una aproximación conceptual sobre las distintas acepciones del concepto de mundo. Como se constatará a lo largo de la primera parte, se ha dedicado un buen número de páginas a una labor de exploración teórica para comprender mejor los múltiples sentidos y en algunos casos, ambivalencias, que se esconden detrás de este concepto en Arendt. Hay que pensar que esta categoría no está desarrollada desde un principio en la autora, sino que emerge gradualmente, va tomando diferentes acepciones y se va relacionando con otros conceptos, sobre todo a partir de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* (1951) y de *La condición humana* (1955), y se hace más consistente con *La vida del espíritu*.

### **Consideraciones metodológicas**

Son necesarias algunas precisiones de carácter metodológico. La primera de ellas se refiere a la ubicación disciplinaria de la investigación. Dado el objeto de estudio, la investigación se ubica dentro de la Filosofía Política y en los márgenes de la Teoría Política. Es necesario tener

---

<sup>37</sup> Arendt, Hannah. (1994). "Mankind and terror". *Essays in Understanding 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, ed. de Jerome Kohn. Nueva York: Harcourt, Brace and Co. En castellano: "Los hombres y el terror". En: Arendt, Hannah. (2005). *Ensayos de comprensión*. Trad. de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparrós Editores. pp. 359-370, pág. 367.

en cuenta esta última acepción, porque si bien es posible ubicar el pensamiento y la obra de Hannah Arendt dentro de la filosofía política, también es cierto que la misma Arendt trazó una separación entre filosofía política y teoría política, que se hace evidente en su crítica a la animadversión de la filosofía frente al mundo y la política, dominante a lo largo de la tradición occidental.<sup>38</sup>

La segunda precisión refiere a la técnica de investigación. En este trabajo se ha convalidado el análisis descriptivo e interpretativo a partir de la revisión detallada y cuidadosa de las principales obras de Arendt. Respecto a la clasificación de las fuentes documentales, en la investigación se privilegian las fuentes primarias, es decir, aquellas que provienen directamente del corpus disponible de la autora, desde los textos más conocidos hasta aquellos considerados como menores, su nutrida correspondencia y su *Diario Filosófico*. También se hace uso de fuentes secundarias, tanto generales, de estudios que se han hecho sobre Arendt y su obra, como especializadas, sobre el totalitarismo y la pérdida de la política en la Época Moderna. También ha sido necesario acudir a las mismas fuentes que leyó Arendt, a los autores con los cuales ella dialoga, como Martin Heidegger, Emmanuel Kant, Thomas Hobbes, Carlos Marx, Walter Benjamín, Agustín de Hipona, entre otros.

El modo de abordar los documentos se ha orientado por el propósito de analizar la obra y el pensamiento de Arendt desde el concepto de mundo, siguiendo la lógica interna de su pensamiento y sin atenerme rígidamente a los dictámenes de la cronología, pues no existe en la autora un desarrollo de esta categoría desde un principio, sino que va emergiendo paulatinamente. Reinterpretar estos sentidos y proponer un hilo relacional entre ellos ha constituido un sano ejercicio hermenéutico.

Para llevar a cabo este cometido, he fijado examinar cuatro cuestiones que me parecen cardinales: la primera es la exposición de las distintas acepciones que cobra el concepto de mundo en la obra de Arendt y su relación con otros como pluralidad, acción, libertad, natalidad; la segunda es la descripción de la alienación del mundo en la Época Moderna; respecto a la tercera cuestión, el punto más importante consiste en examinar como se ha dado el desmantelamiento del mundo y de la pluralidad en el totalitarismo; finalmente, la cuarta cuestión trata de la relación que existe entre comprensión y política. En este sentido, más que hacer un seguimiento temporal de las obras de Arendt, exponiendo las ideas que en cada una se presentan, he privilegiado seguir la trama que une sus ideas y su pensamiento en puntos coherentes, un poco en consonancia con lo señalado por

---

<sup>38</sup> Abensour, Miguel. (2006). *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* París: Sens&Tonga. Pág. 155, 156.

Oskar Negt, acerca de una “unidad singular” en lo referente a la búsqueda de una realidad de lo político en la autora.<sup>39</sup> Esto justifica algunos saltos cronológicos en el abordaje y la citación de las obras, evidente sobre todo en la segunda parte del trabajo.

La primera cuestión, a saber, el concepto de mundo, que constituye la primera parte de la investigación, se ha realizado a partir de *La condición humana*, en diálogo con obras muy anteriores como *El concepto de amor en san Agustín*, o póstumas, como *La vida del espíritu*. Cabe advertir que, al tratarse no de una palabra, sino de un concepto, el mundo al que Arendt se refiere no es una categoría estática y en muchos casos, la misma autora lo compaginó con otros como los de “entre” o “esfera pública”. Asimismo, conviene tener en cuenta que, en el relato histórico que Arendt hace sobre el mundo, este va adquiriendo distintas experiencias a partir de los cambios introducidos en él durante la Época Moderna y el Mundo Moderno. De una de estas experiencias nos ocupamos en la segunda parte, cuando analizamos la alienación del mundo en la Época Moderna, teniendo por punto de partida lo expuesto en el capítulo VI de *La condición humana*.

La tercera cuestión, que abarca los tres primeros capítulos de la tercera parte, trata sobre el desmantelamiento de la pluralidad en el totalitarismo. Aquí, la explicación acerca de la pérdida del mundo a partir de la implantación de terror totalitario, ha sido realizada desde *Los Orígenes del totalitarismo*. La relación de esta obra con otras, la he hecho siguiendo el planteamiento de Fina Birulés, según el cual, las reflexiones en torno al totalitarismo incidieron en los posteriores trabajos de índole teórica más general de Arendt, por lo cual es posible establecer una relación entre *Los orígenes del totalitarismo* de 1951 y *La condición humana* de 1958, y entre *Eichmann en Jerusalén* de 1963 y *La vida del espíritu*, obra que quedó inconclusa por la muerte de Arendt en 1975. También he tenido en cuenta en esta parte los estudios que componen la obra titulada: *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, por la aclaración de la misma Arendt de haberlos escrito para subsanar la laguna más seria de *Los orígenes del totalitarismo*: la falta de un análisis histórico y conceptual adecuado del trasfondo ideológico del bolchevismo. Otras contribuciones importantes han sido las extraídas de los textos compilados por la autora en *Entre el pasado y el futuro*, sobre todo su artículo titulado “¿Qué es la libertad?”.

---

<sup>39</sup> Negt, Oskar. (1993) “Die Zukunft des Politischen bei Hannah Arendt.” En: Kemper, Peter. (Ed) (1993). *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch. Pág. 65. Citado por: Uta-D. Rose. (2009). “La facultad del juzgar político según Hannah Arendt”. *Acta fenomenológica latinoamericana* vol. III. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Pág. 311.

La cuarta cuestión, la relación comprensión y política, ha sido concebida sobre todo desde los escritos que componen *Ensayos de comprensión 1930-1954*, y *¿Qué es la política?* Aquí de nuevo, la aclaración realizada por Fina Birulés sobre la inexistencia de una única explicación en Arendt para comprender el totalitarismo, ha sido importante para dar cuenta de cómo este fenómeno desafía la comprensión.

En cuanto a la bibliografía secundaria, los trabajos de Margaret Canovan por ejemplo, han servido para interpretar el pensamiento político de Arendt como un capítulo importante de la teoría política del siglo XX, no solo por la originalidad, sino también por poner en el centro de la reflexión al mundo y a la libertad como el auténtico sentido de la política. Así mismo, los estudios y la biografía realizados por Elisabeth Young-Bruehl fueron útiles tanto para conocer la trayectoria biográfica de la pensadora alemana, como para analizar sus obras desde el intento por devolverle el carácter central al mundo y la vida política.

En nuestro idioma, hago uso de algunos trabajos y recopilaciones que han sido pioneros como los de Fina Birulés: *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (2000); *En torno a Hannah Arendt*, compilado también por Fina Birulés junto a Manuel Cruz y el trabajo de Cristina Sánchez: *Hannah Arendt: el espacio de la política* (2003), entre muchos otros. También ha sido importante el libro publicado por Manuel Cruz, para conmemorar el centenario del nacimiento de Arendt, en el año 2006: *El siglo de Hannah Arendt*. Entre la serie de artículos que se recogen en el libro, destacan el de Seyla Benhabib, “La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”, donde se aborda el tema del feminismo en el pensamiento de Arendt, y el artículo de Fina Birulés, “El totalitarismo, una realidad que desafía la comprensión”, donde se ahonda en la tesis arendtiana de la banalidad del mal, y permite comprender el mal desde la irreflexividad, y el papel que juega la comprensión. El trabajo de Simona Forti, titulado: *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, ha sido de gran ayuda por la reconstrucción que realiza del significado general del itinerario intelectual arendtiano.

## **Plan de la obra**

Primera parte: mundo como dimensión política de la existencia.

La primera parte del trabajo se divide en tres capítulos. El objetivo consiste en comprender cómo repiensa Arendt el problema del mundo, dónde sitúa su origen, y cuál es su importancia dentro de la política. En un primer momento, se busca comprender los distintos sentidos del mundo a partir de la pluralidad y de la acción, como escenario de aparición y lugar de la apariencia, en el que juegan un papel central los espectadores. Más adelante se da cuenta de la interpretación que hace Arendt de la filosofía de Platón, y a partir de allí, su crítica a la metafísica occidental que ha pensado a espaldas del mundo y de la política. Luego, en el tercer capítulo se lee su aproximación a la experiencia de las Revoluciones Modernas, destacando no solamente la importancia de estas como una manifestación espontánea del poder, sino develando los rasgos de la fundación de un auténtico espacio para el ejercicio continuo de la libertad política.

De modo general, lo que pongo de relieve en esta primera parte es que la auténtica apuesta arendtiana de la política es la valoración y el rescate del mundo. La afirmación de que los hombres no solo viven en la Tierra, sino que habitan el mundo, supone que el mundo, como conjunto de las cosas humanas, comprende las obras destinadas a durar, pero, además, que es el espacio, el *entre*, que une y separa a los hombres, en el que cada uno ve y escucha al otro sin extinguir la distancia que les separa. El mundo se conecta con el espacio público, el cual articula la pluralidad, haciendo que los hombres se relacionen entre sí, confirmen su propia identidad, siendo vistos, escuchados, y reconocidos por los otros. Esta posibilidad que tienen los hombres de aparecer en el espacio público como una singularidad propia, garantiza que las relaciones establecidas entre ellos no sean relaciones jerárquicas de mando-obediencia, sino relaciones de concertación mediadas por la persuasión y la palabra.

Para esto, he creído necesario comenzar por una caracterización del concepto de mundo, teniendo en cuenta que, como categoría presente en casi todo el devenir del pensamiento de Arendt, ha ido adquiriendo diversos sentidos a lo largo de sus obras. Sin embargo, para no caer en una suerte de resumen, he optado por explicar la existencia del mundo a partir de su relación con la pluralidad y la acción, y pensarlo a partir de una serie de temas que se desprenden de esta relación: la contingencia del mundo, su carácter apariencial y la esfera pública. Comienzo señalando como para Arendt el mundo es el lugar de la pluralidad, esto se explica por el hecho que en Arendt el mundo siempre será un mundo compartido con otros. La pluralidad entendida como la principal característica de la condición humana, la *conditio per quam* de toda vida política<sup>40</sup>, se expresa en

---

<sup>40</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 35.

que nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá.<sup>41</sup> Me sumo a la interpretación de Neus Campillo sobre la deuda que tiene Arendt con el pensamiento de Heidegger.<sup>42</sup> Aunque Heidegger representa para Arendt el antiguo prejuicio de los filósofos frente a la política, también introdujo con su *Mitsein*, (ser-con), un concepto fundamental para el análisis de lo político. Sin embargo, postulo que Arendt logra apartarse de la filosofía de la existencia y transformar el concepto heideggeriano de mundo, restaurando el estar “entre los hombres”, sinónimo de la pluralidad humana, al centro de la experiencia política. Pero, así como el mundo en el sentido arendtiano no puede entenderse sin la pluralidad, tampoco puede verse al margen de la acción. De acuerdo con la opinión de Arendt, la acción les permite a los hombres desligarse de su "ser natural" y hacer parte del mundo en el que se adquiere existencia la libertad, entendida como la posibilidad de dar comienzo a lo nuevo. Acción y discurso articulan un nuevo comienzo en el mundo. La apelación de Arendt a la experiencia de la polis griega, le permite dar cuenta de un espacio y un tiempo donde los hombres conferían un sentido a su existencia, insertándose en el mundo y revelando a los demás y a sí mismos, su propia identidad como actores a través de la acción discursiva, esto es, a través de la palabra y la persuasión y no por la fuerza ni la violencia. Esta forma persuasiva de relación mutua estaba destinada, desde el ejercicio de la libertad, a la resolución de las cuestiones que concernían a la pluralidad de los hombres, la cual es para Arendt no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam* de toda vida política.

Además de la pluralidad y la acción, el mundo también está en relación con el trabajo cuyos productos le aportan permanencia y seguridad. Desde esta perspectiva, el mundo aparece como un producto artificial fabricado por los hombres, un mundo objetivo de cosas, construido mediante la actividad del trabajo (lat. *Homo faber*). Este mundo construido por los hombres, es diferente del mundo natural, y dista de la labor (lat. *Animal laborans*), la actividad menos mundana de todas, correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano. Al no existir diferencia entre la labor y la vida misma (*zoe*), el hombre de la labor, el *animal laborans*, se encuentra atrapado por los imperativos biológicos y privado de mundo, vive en función de sus procesos biológicos, siendo la preservación de la vida su valor supremo. La separación arendtiana entre las actividades de trabajo y labor, y entre estas y la acción, a partir de la distinción por el grado de mundanidad que cada una de ellas envuelve, le sirve a Arendt, por un lado, para sentar las bases de su crítica a

---

<sup>41</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 36.

<sup>42</sup> Campillo, Neus. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, opus citado, pág. 71.

la Época Moderna, en la que, bajo el triunfo de la labor y del *animal laborans*, la política se ha puesto al servicio del sostenimiento de la vida, y por otro, para defender su idea de lo político en relación al mundo, desde la creación y preservación de un espacio público en el que los hombres, desde la pluralidad, revelen quienes son e integren la trama de las relaciones humanas. Estando de acuerdo con Cristina Sánchez,<sup>43</sup> señalo que uno de los grandes logros de Arendt es desarrollar su teoría política haciendo énfasis en las fronteras geográficas claramente establecidas entre las distintas actividades de la vida activa, de modo que le permita evidenciar las nefastas consecuencias que tiene para el mundo la intromisión de la labor en el espacio público, ocurrida en la Época Moderna.

Aquí también esbozo el concepto arendtiano de mundo en relación, por un lado, con la idea de amor al mundo (*amor mundi*), y por otro, con la noción de responsabilidad, la cual les confiere a los hombres la tarea del cuidado y mantenimiento del mundo, para evitar su disolución y olvido. Hago énfasis en que es gracias al *amor mundi* que los hombres convierten al mundo en su patria y lo habitan.

A partir de esta relación entre el mundo con la pluralidad y la acción, planteo tres nuevas connotaciones que adquiere el mundo. La primera de ellas es su carácter contingente, el cual se explica por el hecho de que cuando actuamos, nunca conocemos los resultados de nuestras acciones. De ahí que la contingencia se expresa tanto en la imposibilidad de prever las consecuencias que se derivan de las acciones, como en lo irrevocable de las acciones pasadas. Es de estacar que la contingencia del estar con los demás constituye para Arendt la trama en la que actuamos y el auténtico espacio de la política. Es desde este reconocimiento que Arendt vuelve a pensar la libertad y la acción, y plantea su crítica a la tradición filosófica que ha menospreciado el valor de la contingencia en el mundo y ha pretendido cambiarla de forma intencionada. La segunda, es la interpretación del mundo como espacio de aparición, lugar del habla y de la apariencia. Aquí, el acento está puesto en comprender cómo el carácter fenoménico del mundo va ligado para Arendt a la pluralidad de los espectadores que lo conforman. La realidad de lo percibido depende de la pluralidad de actores-espectadores presentes en la percepción. En este sentido, el mundo no solo es el lugar donde aparecemos a través de nuestras palabras y actos, sino también donde somos escuchados, vistos, tocados y percibidos por criaturas sensitivas, y a la vez, nos convertimos en espectadores de las acciones de los otros.

---

<sup>43</sup> Sánchez, Cristina. *Estar (políticamente) en el mundo*, opus citado, pág. 79

Después de abordar el carácter apariencial del mundo, avanzo en la comprensión del mundo como espacio de la pluralidad y esfera pública. Desarrollo la opinión de Arendt sobre el espacio público como mundo común (*common world*), que une y al mismo tiempo separa a los hombres, y en el que cada uno puede ser visto y oído por todos. La esfera pública es el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan,<sup>44</sup> donde, además de ser posible la acción y desarrollarse los asuntos humanos, surge el poder que mantiene a su vez la existencia de la esfera pública. Aquí trato la distinción entre el mundo como esfera pública y la esfera privada, que se presenta como un ámbito privativo, en el sentido de privar a los hombres de la presencia de los otros, de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, y de una relación objetiva con el mundo. Señalo cómo para Arendt, la salida en la Época Moderna de lo privado a lo público, no solo modificó la antigua demarcación entre ambas esferas, sino que, además, organizó el ámbito público en torno al proceso de la vida, transformando a la política en una actividad necesaria para el sostenimiento de la especie. En este sentido, analizo las implicaciones de la expansión de lo doméstico por la emergencia de lo social, y el modo en que la sociedad, al estar compuesta como una suerte de grupo masivo de *animal laborans*, constituye la organización pública del propio proceso de la vida, arruinando a un tiempo, tanto el ámbito de la esfera privada-íntima como el de la esfera público-política.

Hago relación a la experiencia de la polis griega que Arendt presenta como la experiencia agnoscitiva de la política, para mostrar cómo lo que caracterizaba la vida de la polis de las demás formas de organización humana era la libertad, entendida como no ser dominado y no dominar, y era el lugar donde los hombres se reunían para actuar en concierto, sin tener que recurrir a la fuerza ni a la violencia, sino a través de una forma persuasiva de relación, destinada a la resolución de los asuntos que concernían a la pluralidad de los hombres. Se trata de una experiencia política basada en el poder en un sentido arendtiano, que cobra existencia a partir de la acción concertada entre los hombres, desprovisto de dominación y de violencia.

Esta primera parte cierra con dos capítulos, uno dedicado a Platón, titulado: “Platón y la retirada del mundo”, y otro: “El tesoro perdido de las revoluciones” encaminado a examinar la mirada arendtiana sobre la experiencia de revoluciones en la Época Moderna. Sobre el primero, se plantea la crítica que la politóloga de Hannover hace a Platón y a la metafísica occidental, que ha asimilado la *praxis* a la *poiesis* y ha impuesto los cánones de la teoría sobre la política, devaluando

---

<sup>44</sup> Hannah Arendt. *La condición humana*, opus citado, pág. 226.

el mundo y la esfera pública. En contraste con esta visión, el segundo capítulo expone la lectura arendtiana sobre la experiencia revolucionaria que, a su juicio, conduce a plantear los fundamentos de la política moderna desde una nueva óptica, cuyas categorías son la libertad y el poder. En este sentido, se analizan comparativamente las diferentes experiencias de la Revolución Francesa y la Revolución Americana desde el problema de la fundación y la aparición de mundo. Acabo el apartado refiriéndome a la organización espontánea de los Consejos que dan cuenta de la constitución de espacios públicos en los que las personas pudieron discutir y actuar juntas.

### Segunda parte: alienación y pérdida del mundo

Un aspecto central de la investigación se presenta en este apartado, consiste en ver cómo se ha producido una experiencia como la de la alienación en la Época Moderna, sus repercusiones sobre el mundo, y las condiciones que dicha alienación inauguró para el desarraigo y la transformación de los seres humanos en superfluos.

De modo general, sigo el planteamiento de Arendt según el cual la desaparición del mundo en la Época Moderna estuvo precedida por una serie de inversiones que terminaron con el ascenso del *animal laborans*, y se dieron a la par de acontecimientos como el descubrimiento de América, la Reforma luterana, la Invención del Telescopio y la Revolución industrial, que afectaron las distintas formas de la vida humana. Se explica cómo la alienación terminó separando la existencia humana del mundo animal y de la Tierra, a partir de la doble huida del hombre, de la Tierra hacia el universo y del mundo hacia el yo. Pero es la alienación del mundo y no la del hombre, como dice en *La condición humana*, la auténtica marca de contraste de la Época Moderna.<sup>45</sup>

Señalo que uno de los problemas centrales que refiere la autora es la exaltación de la naturaleza sobre la política evidente en el ascenso del *animal laborans*, y a partir de esta premisa, desarrollo la alienación del mundo en dos terrenos: en el terreno del pensamiento y en el terreno de las actividades de la vida activa. Doy cuenta a modo general de la interpretación que hace Arendt de Descartes, a quien considera el artífice de la introspección moderna, que termina instaurando una nueva forma de realidad dentro del yo. Esta nueva fuente de realidad funda la existencia en la introspección y la soledad, al margen del mundo y del espacio público. En el plano

---

<sup>45</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 282.

de la vida activa, la Época Moderna colocó a la vida activa como la actividad más importante, cambiando la jerarquía que Platón legó a la tradición metafísica de la política occidental. El hacer y el fabricar se convirtieron en “las primeras actividades de la vida activa que ascendieron al puesto ocupado anteriormente por la contemplación”.<sup>46</sup> No obstante, la Época Moderna destronó rápidamente al hombre fabricante y cambio sus ideales de permanencia, estabilidad y carácter durable, por la abundancia que es el ideal del *animal laborans*, e hizo de las actividades relacionadas con la reproducción biológica el centro de las preocupaciones humanas.

Lo que pongo de relieve en este apartado es que la inversión a la vida activa no devolvió a la acción el lugar que tenía en la polis, sino que elevó la labor a la actividad más importante y convirtió al *animal laborans* en el protagonista de la sociedad. Con la moderna emergencia de lo social, que no es ni privado ni público, lo privado adquiere preeminencia en lo público, invadiendo el espacio político. Esta hibridación entre ambas esferas, hace de la sociedad el lugar del trabajo y del consumo y convierte a la política en el modo de administrar y gestionar los problemas derivados de la necesidad, de las actividades conectadas a la mera existencia.

Siguiendo las afirmaciones de Arendt, analizo el modo en que el desarrollo de lo social en la Época Moderna sustituye lo político, trayendo una expansión del *oikos* (hogar, familia) y de la *oikonomía* (economía), sobre el *bios politikos*. De la mano de este postulado, avanzo en el argumento que estoy siguiendo: la alienación y pérdida del mundo. Si lo público se ha privatizado y lo privado aparece en el espacio público, haciendo de lo público una función de lo privado, lo público se ha convertido en el espacio dominado por la necesidad donde se juega la mutua dependencia en nombre de la vida. Este hecho, termina en la conformación de un espacio público no político, limitado a la lógica de la producción y el consumo, en el que todos sus miembros se han transformado en ejemplares seriales de una misma especie, la del *animal laborans*, en el que la acción ha desaparecido sustituida por el consumo y todo es reinterpretado en términos de labor, signo evidente para Arendt de la masificación. Es este diagnóstico de la modernidad el que llevará a Arendt a una lectura crítica de Marx. Pero hay que tener en cuenta que cuando ella señala que, además de ser el filósofo por excelencia de la Época Moderna, también hay unos elementos totalitarios en el marxismo, no pretende trazar una línea continua entre Marx y Stalin, que haga confluir la tradición del pensamiento político occidental en el totalitarismo –algo inadmisibles para Arendt–, sino encontrar en el pensamiento de Marx algunas ideas que aparecerán de modo visible

---

<sup>46</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 315, 316.

en el totalitarismo. Así, en el capítulo que dedico a la lectura arendtiana de Marx, señalo la distancia en la dirección que toma la crítica entre ambos pensadores, pues mientras en Marx la crítica a la sociedad burguesa gira en torno a la explotación del *hombre por el hombre*, en Arendt, la crítica a la Época Moderna gira en torno al dominio de la vida sobre el mundo, que implica la destrucción de la política en beneficio de la esfera privada y la devaluación de la acción como forma de la vida activa.

Finalmente doy cuenta del problema de la sociedad de masas, su impacto sobre la cultura y el papel que desempeñó en el totalitarismo. Pongo de manifiesto que muchos de los rasgos de la sociedad totalitaria que produjo el totalitarismo ya se encuentran en la sociedad de masas moderna, caracterizada por la alienación, el desarraigo y la superfluidad de sus miembros.

### Tercera parte: Una fenomenología del totalitarismo

La tercera parte del trabajo, consta de cuatro apartados y, como se ha comentado, abriga la pretensión de realizar un análisis de la forma en que el totalitarismo ha puesto en riesgo al mundo. De acuerdo a la opinión de Arendt, la pérdida de continuidad con respecto al pasado es el signo que caracteriza la historia política del presente. Estamos –nos dice– ante un momento de la historia en que el hilo de la tradición se ha quebrado, y cuya ruptura se ha tornado irrevocable tras los trágicos acontecimientos del siglo XX, y en especial tras el triunfo de los regímenes totalitarios. Si el sentido de la política es la libertad, y su forma de realización es la acción, el totalitarismo ha significado la más ardua negación de la política.

En esta parte de la investigación presento tres ideas. La primera es la relevancia de entender el fenómeno totalitario desde su novedad, lo que Arendt llama su “horrible originalidad”, como un tipo de dominación inédita, capaz de pulverizar tanto nuestras categorías del pensamiento político, como las normas aceptadas del juicio moral, pero también, como el punto culminante –mas no necesario– del Mundo Moderno.

Mi objetivo, ha sido, analizar los elementos que, según Arendt, cristalizaron en el totalitarismo teniendo como telón de fondo la alienación del mundo y el triunfo del *animal laborans*, para desde allí, comprender aquellas experiencias que llevaron a la privación política del mundo de grupos enteros como los judíos. Para eso ha sido necesario abordar antes la desintegración del Estado-Nación a partir de la expansión imperialista, para ver cómo muchas de

sus prácticas, entre ellas la dominación humana a partir del discurso racial amparado en la burocracia, fueron claramente visibles en el propio fenómeno totalitario y desempeñaron en él un elemento decisivo.

La segunda idea es la asombrosa similitud, tanto en sus formas de dominación, como en sus instituciones, que a juicio de Arendt, presenta el nazismo y el estalinismo, como experiencias totalitarias. Ambos sistemas utilizaron la ideología y el terror como medios de dominación, dirigidos a eliminar la pluralidad y la espontaneidad humanas. Si la pluralidad nace en la posibilidad que tienen los hombres de estar juntos, bajo la existencia de un mundo común, en el que sus vidas particulares adquieren significado, la pérdida de este mundo significa la privación de una relación objetiva con los otros y la cancelación de la singularidad y la espontaneidad humanas, destruyendo la persona jurídica y moral, y finalmente eliminando la personalidad individual, a partir de la instauración del terror y de los campos de concentración, que con la ayuda de la ideología –caracterizada por ser un movimiento interno de deducciones que se desarrolla al margen de toda experiencia–, promueven el comportamiento previsible y estandarizado. Aquí enfatizo en la condición de ser superfluo, para mostrar como volver prescindibles a los seres humanos equivale a acabar las condiciones que hacen posible la humanidad: la pluralidad, la espontaneidad, la natalidad, la individualidad.<sup>47</sup>

Pero, además, es central su crítica a la premisa totalitaria de que “todo es posible”, elemento realmente novedoso de la dominación totalitaria, pues se trata en últimas de un intento por fabricar la humanidad, eliminando a los individuos a favor de la especie y acabando con el mundo que los une y los separa.

La tercera idea es la relación del mal, el juicio y la comprensión con el mundo. La noción de “mal radical”, que aparece expuesta al final del capítulo decimosegundo de *Los orígenes del totalitarismo*, en el cual Arendt señala que en su intento por demostrar que todo es posible, los regímenes totalitarios sacaron a flote la experiencia de un mal absolutamente incastigable e imperdonable, que no puede ser explicado por los motivos tradicionales como la maldad del interés propio o el resentimiento,<sup>48</sup> termina en una clara conexión con la superfluidad. El “mal radical” se presenta como un tipo de maldad que emerge en relación con un sistema que ha convertido a todos

---

<sup>47</sup> Bernstein, Richard. “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”, opus citado, Pág. 244.

<sup>48</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 615.

los hombres en superfluos,<sup>49</sup> tanto a las víctimas como a los mismos victimarios, que se articulan como piezas dentro del engranaje totalitario, bajo las ordenes del líder. Si el carácter de la superfluidad se encuentra en los efectos del dominio totalitario sobre sus víctimas, desde el lado de los funcionarios y agentes de este mal, lo que existe es una constante irreflexión, manifiesta en la atrofia de su capacidad de pensar y de elaborar un juicio propio, en virtud de la cual se tornan incapaces de asumir la responsabilidad de sus actos. Dicha irreflexión pone en evidencia una manifestación de la *banalidad del mal*, que nace de la ausencia de pensamiento y de la imposibilidad de elaborar un juicio personal, tan común en la vida cotidiana del hombre moderno. Lo que me ha interesado destacar es la idea de Arendt de la necesidad apremiante, frente a la experiencia del mal, de restituir el juicio y el pensamiento en el mundo.

Por último, me detengo en el papel que juega la comprensión y su relación con los regímenes totalitarios como el acontecimiento decisivo del presente, enfatizando en la propuesta arendtiana de rescatar a los hombres del intento de fabricar la humanidad, reivindicando un rescate del mundo a partir de una reformulación de la teoría de la acción y la pluralidad. La actividad de comprender, como una forma de buscar sentido, les permite a los hombres reconciliarse con el mundo, esto es, "aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo que inevitablemente existe".<sup>50</sup>

Muestro como en Arendt la comprensión necesita del juicio, y defiendo que su dialogo con Kant es provechoso, en tanto le da los elementos para pensar el juicio sin desligarlo de la pluralidad, señalando los límites de la razón práctica dentro de una comunidad política, pero a su vez, reconociendo a Kant como uno de los pocos filósofos que han tomado conciencia de la pluralidad humana, del hecho de que somos muchos y diferentes unos de otros.<sup>51</sup>

## Conclusiones

La crítica de Hannah Arendt a la Época Moderna, como la época en que lo social ha sustituido lo político, se compagina con su lectura del totalitarismo en el Mundo Moderno, pues

---

<sup>49</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 616.

<sup>50</sup> Arendt, Hannah. (1953). "Understanding and Politics. (The Difficulties of Understanding)". *Partisan Review*, 4, vol. 20, pp. 377-392. En castellano: Arendt, Hannah. "Comprensión y política". En: *De la historia a la acción*. Trad. de Fina Birulés, pp. 29-46, opus citado, pág. 44.

<sup>51</sup> Campillo, Neus. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, opus citado, pág. 97.

en ambos, el mundo y la esfera pública, como el lugar de la pluralidad y la libertad humanas, han desaparecido; en la primera, suplantada por la necesidad propia de la labor, y en la segunda, por el intento de fabricar la humanidad a partir de la supresión de la política, eliminando a los hombres de la acción.

Su propósito por tanto resulta doble, pues a la par de intentar comprender el fenómeno totalitario analizando aquellos rasgos totalitarios que subyacen en las prácticas y en los contenidos ideológicos de la sociedad de la Época Moderna, también trata de responder de nuevo a la pregunta ¿qué es la política?, lo cual equivale a preguntarse: ¿qué implica encarar la libertad en una época que ha reducido la *praxis* a la *póiesis*, el poder al dominio? Esto no significa que Arendt haya creado una suerte de receta o un manual de uso para nuestro presente, sino, más bien, como ha señalado Fina Birulés, su legado sigue abierto para realizar ejercicios de pensamiento que nos permitan comprender mejor nuestras propias experiencias políticas y también, para tratar de encontrar aquellas manifestaciones de la política moderna afines con el origen de la política, en las cuales los hombres han sido capaces de introducir un nuevo comienzo en el mundo.

Primera parte:

Mundo como dimensión política de la existencia

## Capítulo I: La reinterpretación del mundo desde la afirmación de la pluralidad.

No sé hasta qué punto sea válido hablar de un proyecto político en el conjunto de la obra de Arendt, pero si existe uno, podría sintetizarse en lo que Linda Zerilli ha llamado la incentivación de las prácticas de construcción de mundo.<sup>52</sup> Por eso, aunque para algunos intérpretes de Arendt, la categoría central de su pensamiento es la pluralidad, aquí sostenemos que el concepto central es el de mundo, no solo porque ha estado presente desde su temprana tesis doctoral acerca del amor en San Agustín, sino porque desde su perspectiva acerca de la política, el poder de los hombres se encuentra en su capacidad para estar en el mundo con los otros. En este sentido, el mundo, como mundo común y como lugar de las apariencias, es el espacio de aparición y relación, el lugar donde los hombres pueden actuar políticamente, y donde se dan las condiciones que hacen posible la humanidad: la pluralidad, la espontaneidad, la natalidad, la individualidad. Como la misma Arendt refiere en su ensayo *¿Qué es la política?*:

Sólo puede haber seres humanos en el sentido auténtico del término donde hay mundo y sólo hay mundo en el sentido auténtico del término donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicación de ejemplares de una especie.<sup>53</sup>

Arendt dejó numerosas muestras de que su preocupación, antes que por el hombre, es por el mundo. Esto, como se dijo en la introducción, es de suma importancia, porque implica un distanciamiento respecto a la tradición filosófica que ha puesto su énfasis casi exclusivamente en el sujeto.

El mundo es la dimensión política de la existencia, lo cual significa que es el espacio de la política, pues esta solo acontece en la medida que existe un espacio donde los hombres pueden estar juntos, los unos con los otros de los diversos, y pueden actuar. Es este espacio, y no los hombres que componen la sociedad, lo que constituye el objeto de la política. De ahí que:

Sea cual sea la postura que uno adopte frente a la cuestión de si es el hombre o el mundo lo que está en juego en la crisis actual, una cosa es segura: la respuesta que sitúa al hombre en el

<sup>52</sup> Zerilli, Linda. (2008). *El feminismo o el abismo de la libertad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

<sup>53</sup> Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* opus citado, pág. 118.

punto central de la preocupación presente y cree deber cambiarlo para poner remedio es profundamente apolítica; pues el punto central de la política es siempre la preocupación por el mundo y no por el hombre.<sup>54</sup>

Por tanto, si la política no quiere desaparecer ni ser reemplazada por una sociedad de *animal laborans* o por una sociedad totalitaria, no debe ir dirigida a los hombres individuales sino al espacio intermedio, al entre (*in-between*), que los relaciona, reúne y separa, y les permite vivir juntos, ocupando una posición diferente y singular. La destrucción de este espacio lleva a la supresión de la política y al paulatino crecimiento de la amundanía, entendida como la imposibilidad de un encuentro entre los hombres. Bajo este principio, Arendt fue trazando un pensamiento y una obra, cuyo intento no es otro más que un rescate y una defensa del mundo.

Ahora bien, que el mundo sea la dimensión política de la existencia implica todo un descubrimiento para Arendt. De hecho, y como bien lo ha puesto en relevancia Peter Venmans, el rescate y la defensa arendtiana del mundo tuvo grandes repercusiones, no solo en el terreno de la filosofía, sino en el liberalismo del siglo XX. Al hacer del mundo el espacio donde se juega la política y poner a los ciudadanos –a los hombres de acción– como sus protagonistas, Arendt va en contra de la idea, muy difundida en los 60, y con una fuerte raigambre liberal, de que en la sociedad hay un exceso de política, por lo que la libertad individual debe ser salvaguardada.<sup>55</sup> Por el contrario, Arendt no ve un exceso de política sino un quebranto de ésta, o lo que es lo mismo, una pérdida del mundo por efectos de la alienación de la Época Moderna.

Como mundo común (*common world*), el mundo es el lugar de la esfera pública, construido artificialmente por los hombres, no solo con sus manos, sino también con las relaciones que se dan entre ellos, este es el espacio donde los hombres aparecen y pueden actuar políticamente.<sup>56</sup> Como mundo de la apariencia (*world of appearances*), es el lugar donde los hombres ingresan, apareciendo de ningún lugar (*nowhere*) y dejan al momento de morir. En este sentido, implica una apertura al mundo, una apertura de lo visible preliminar a toda subjetivación

---

<sup>54</sup> Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*, opus citado, pág. 57.

<sup>55</sup> Venmans, Peter. (2016). *El mundo según Hannah Arendt: Ensayos sobre su vida y obra*. Chile: Edición universitaria Villa María. Pág. 60.

<sup>56</sup> Aquí hay que aclarar que cuando Arendt habla de “espacio” no necesariamente hace referencia a un lugar físico, sino más bien, al ámbito humano diferenciado y protegido por aquellas cosas que los hombres, en su relacionarse, han construido en común. Como Arendt precisa en *La Condición humana*, la esfera de los asuntos humanos está formada por la trama de relaciones humanas que existen dondequiera que los hombres viven juntos. No obstante: “el espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción, y por lo tanto precede a toda formal constitución de la esfera pública y de las varias maneras en las que puede organizarse la esfera pública”. Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 212.

de los hombres. Ambos, el mundo como mundo común y el mundo como lugar de la apariencia, están profundamente ligados para Arendt. En consonancia con esto, comenta Vincenzo Sorrentino:

El mundo común, no es un mero dato, sino que es el correlato de prácticas (*praxis* y *poiesis*) que lo sacan a la luz. Luz que coincide aquí con el horizonte de la apariencia, que constituye el espacio pre-público en el interior del cual solamente los hombres pueden dar vida a la esfera pública.<sup>57</sup>

Seyla Benhabib ha interpretado la propuesta arendtiana como una recuperación del mundo político, recuperación que en Arendt no solo fue un proyecto político sino también filosófico. Este rescate del mundo estuvo dado por el descubrimiento de la pluralidad humana como condición fundamental de la existencia, a partir de la cual emprendió revisiones fundamentales en la categoría de mundo y en el concepto de acción.<sup>58</sup>

El mundo es interpretado a partir de la afirmación de la pluralidad como característica de la condición humana. Esto se explica por el hecho de que el mundo, en sentido arendtiano, nunca es un mundo en solitario, sino siempre un mundo compartido con otros, en el que nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá.<sup>59</sup> En este sentido, la pluralidad del mundo se manifiesta en que son los hombres, no el Hombre, quienes habitan el mundo, y lo hacen como seres únicos, siendo iguales y distintos. Este doble carácter de la pluralidad, explica Arendt en *La condición humana*, es ineludible, porque:

Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso y la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades básicas e idénticas.<sup>60</sup>

Al poner el acento en la pluralidad, Arendt también revaloriza la vida activa, y el lugar propio de esta, la esfera pública, donde los hombres aparecen. Esto es de gran importancia, porque, como se verá en detalle más adelante, si el mundo es aquello que yace entre los hombres, su aparición en este espacio como seres singulares y únicos, a través de sus actos y palabras, opera

---

<sup>57</sup> Sorrentino, Vincenzo. (2009). “Amor mundi y política en Hannah Arendt”. Revista Laguna, 25, pp. 19-30, Pág. 21.

<sup>58</sup> Benhabib, Seyla. (1996). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. California: Sage publications, Thousand Oaks. Pág. 50, 51.

<sup>59</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 36.

<sup>60</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 205

no solo como condición de la existencia del mundo, sino que es el origen mismo de la pluralidad en el mundo. De ahí que algunos tratadistas hablen de una ontología del aparecer en la autora.

En Arendt, la consideración del mundo como el lugar de la pluralidad, presupone la crítica a la pretensión del yo como fundamento puro y condición de posibilidad de todas las representaciones del mundo, ya sea el *cogito* cartesiano o el yo trascendental de Kant, que Heidegger había designado como metafísica de la subjetividad. Recuérdese que Heidegger en cierta sintonía con la crítica realizada por Wittgenstein a la substancialización del yo, que presupone un conocimiento netamente introspectivo y autorreflexivo del sujeto, se había dado a la tarea de superar la metafísica de la subjetividad que inicia con Descartes, y que asimila el sujeto con el yo. En *Ser y tiempo*, Heidegger señala cómo el fenómeno del conocimiento se funda ontológicamente en un ser-en-el-mundo que constituye el ser del *Dasein*. El *Dasein*, en cuanto ser-en-el-mundo, es lo opuesto de un sujeto trascendental, ya que el ser del hombre consiste siempre en estar referido a posibilidades, pero este referirse se efectúa no en un coloquio abstracto consigo mismo, sino como existir concretamente en un mundo de cosas y de otras personas.<sup>61</sup> En este sentido el *Dasein* es también un *In-der-Welt-sein* (ser-en-el-mundo), que “tiene por constitución la existencia” y “vive comprendiendo su ser”.<sup>62</sup> El *Dasein* implica el *Mitsein* (ser-con), que permite ver la existencia como una construcción intersubjetiva. La preposición *mit* (con), a partir de la cual Heidegger compone algunos términos como *Mitsein* (ser con), *Mitdasein* (coexistencia), remite finalmente al *Mitwelt* (mundo compartido). El *mit* “con” expresa la participación originaria en el develamiento de los entes.<sup>63</sup> Desde esta perspectiva, el mundo no es una cosa extensa, ni una suma de entes, sino el horizonte de significación dentro del cual el hombre, en tanto *Dasein*, se comprende.<sup>64</sup> Dicho de otro modo, la aparición del sí mismo se da a través de los otros –entes– en el mundo, y al comprenderse a sí mismo a partir de las cosas y de los otros hombres, el *Dasein* se comprende a sí mismo como ser-en-el-mundo a partir de su mundo.<sup>65</sup>

Neus Campillo ha señalado la deuda que en este aspecto tiene Arendt con el pensamiento de Heidegger. Aunque para Arendt Heidegger representaba el antiguo prejuicio de los filósofos

---

<sup>61</sup> Vattimo, Gianni. (1987). *Introducción a Heidegger*. México: Gedisa. Pág. 72

<sup>62</sup> Heidegger, Martin. (2009). *Ser y Tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Pág. 58.

<sup>63</sup> Heidegger, Martin. (2001). *Introducción a la filosofía*. Madrid: Cátedra. Pág. 13.

<sup>64</sup> De forma más reciente, ha sido Paul Ricoeur, quien, en su obra: *La superación de la metafísica de la subjetividad*, ha rebatido la concepción del hombre como substancia pensante y como sujeto enfrentado a un objeto, al afirmar que el yo del hombre no se conoce de forma inmediata, sino que lo hace de manera mediada a través del lenguaje y de la objetivación que le permite la cultura.

<sup>65</sup> Heidegger, Martin. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta. Pág. 15.

frente a la política, él también habría introducido con su *Da-sein*, como ser en el mundo, un concepto fundamental para el análisis de lo político.<sup>66</sup> Es precisamente la noción de pluralidad lo que va a distinguir a Arendt de su antiguo profesor, pues al aludir a la condición de pluralidad, no al ser, sino al hecho mismo de que los hombres -no el Hombre- habiten el mundo, Arendt da el paso de lo que significa el mundo desde la estructura de *ser en el mundo*, al mundo entendido en términos de pluralidad como estar y actuar *entre los otros*, que es para ella la dimensión constitutiva de lo político. El hecho de la pluralidad del mundo se confirma por la sencilla razón de que este no puede ser construido siguiendo algún tipo de patrón externo, ni tampoco puede ser fabricado por ningún hombre en solitario, ni siquiera por Dios, pues en la pluralidad se establece el "entre" como un ámbito meramente humano.<sup>67</sup>

Siguiendo a Neus Campillo, es “precisamente ese requisito de común, que significa ser-con-los otros, en el que radica una de las condiciones de lo político”.<sup>68</sup> De modo más preciso, Arendt no habla de *Mitsein* (ser-con), en alemán ella se sirve de términos como *Zwischen*, *Zwischenraum* o *Zwischenwelt*, mientras que en inglés usa la expresión *in-between*, (entre), término que coincide con la expresión latina *Inter homines esse* (Estar entre otros hombres). De ahí que no se trate solo de estar en el mundo, sino entre los hombres, "entre" que da origen a la política, y que como espacio está completamente fuera del hombre, no se deja reducir a la gente que vive en él, sino que como afirma Fina Birulés, es el espacio que hay entre ellos.<sup>69</sup>

Al apartarse de la Filosofía de la existencia y transformar el concepto heideggeriano de mundo, Arendt lo que hace es restaurar el estar entre los hombres, o la condición de la pluralidad humana, al centro de nuestra experiencia mundana.<sup>70</sup> Por lo tanto, no existe en Arendt un yo que sea anterior al mundo, sino que somos desde el momento en que aparecemos, y nos hacemos visibles por la acción en un espacio intersubjetivo, que articula la pluralidad. Al no existir ningún tipo de esencia universal del hombre, cada hombre es libre, espontáneo e irrepetible, y vive en permanente relación con los otros en el mundo, que articula el espacio público de la intersubjetividad. De ahí que para Arendt, una nueva teoría de la política deba de tener como punto

---

<sup>66</sup> Campillo, Neus. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, opus citado, pág. 71.

<sup>67</sup> Arendt, Hannah. (2002). *Denktagebuch, 1950 bis 1973*, ed. de Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann. Munich: Piper. En castellano: Arendt, Hannah. (2006). *Diario filosófico*. Trad. de Raúl Gabás. Barcelona: Herder. Cuaderno XII, (10), diciembre de 1952, pág. 265.

<sup>68</sup> Campillo, Neus. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, opus citado, pág.79.

<sup>69</sup> Birulés, Fina. *Una herencia sin testamento. Hannah Arendt*, opus citado, pág. 77.

<sup>70</sup> Benhabib, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, opus citado, pág. 50, 51.

de partida la noción de mundo, por las implicaciones que esta tiene en el campo de la pluralidad. De ahí también su crítica a la primacía de la vida individual pregonada por el cristianismo, y su concepción del mundo como un lugar de tránsito hacia la vida eterna, que lleva a los hombres a vivir en el mundo sin ser del mundo.

El mundo se constituye como el lugar de relaciones que comparten todos los hombres, en donde cada uno ocupa una posición diferente y singular. Es el espacio en el que entramos al momento de nacer y solo abandonamos con la muerte, estaba allí antes de que llegáramos y sobrevivirá a nuestra corta estancia. Este mundo, nos dice Arendt:

Es lo que tenemos en común no solo con nuestros contemporáneos, sino también con quienes estuvieron antes y con los que vendrán después de nosotros. Pero tal mundo común solo puede sobrevivir al paso de las generaciones en la medida en que aparezca en público. La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quieran salvar de la natural ruina del tiempo. Durante muchas épocas anteriores a la nuestra –hoy día, ya no–, los hombres entraban en la esfera pública porque deseaban que algo suyo o algo que tenían en común con los demás fuera más permanente que su vida terrena.<sup>71</sup>

El mundo común, como espacio público, es el lugar donde los hombres pueden aparecer, siendo vistos y oídos por todos. Esta publicidad del espacio público permite la accesibilidad y visibilidad de todas las personas, y a su vez, busca preservar al mundo del olvido y de su disolución. Y esto, porque como señala Cristina Sánchez, el mundo "está sujeto a la incertidumbre, a la inestabilidad y fragilidad de la acción. Así pues, la política debe constituirse desde un punto de partida ciertamente inestable: la pluralidad humana".<sup>72</sup>

Esta consideración hecha por Cristina Sánchez nos ubica dentro de una de las críticas más contundentes de Arendt a la filosofía y su modo de ver la contingencia y la incertidumbre propia de la acción humana como un modo deficiente de ser que puede cambiarse intencionadamente. En Arendt, la pluralidad junto a la contingencia e inestabilidad que le son propias, no son un modo defectuoso de los hombres, sino el modo de ser del mundo político.

---

<sup>71</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág.75.

<sup>72</sup> Sánchez, Cristina. (2007). "Hannah Arendt: los caminos de la pluralidad." En: Mariano C. Melero. (ed.) (2007). *Democracia, deliberación y diferencia*. Barcelona: Quaderno gris 9, pp.239-242, pág. 240.

## La existencia del mundo.

Para Arendt, la realidad y confiabilidad del mundo descansa en el hecho de que estamos rodeados de cosas más permanentes que la actividad que las produce, incluso, más permanentes que la vida de sus autores.<sup>73</sup> Este carácter mundano de cosa producida no comprende solo los objetos del mundo, es decir las cosas y objetos de uso, sino también los “productos” de la acción y del discurso que constituyen el entramado de los asuntos humanos. Sin embargo, a diferencia de los primeros, la realidad de los segundos depende de la pluralidad humana, es decir, de la constante presencia de los otros que ven y oyen, que atestiguan su existencia. En este sentido, y Arendt es muy clara en este aspecto, para convertirse en cosas mundanas, la acción y el discurso han de ser oídos, vistos, recordados y luego transformados en cosas.

Todo el mundo real de los asuntos humanos depende para su realidad y continuada existencia en primer lugar de la presencia de otros que han visto, oído y que recordaran y, luego, de la transformación de lo intangible en tangibilidad de las cosas.<sup>74</sup>

Considerada en su mundanidad, la acción se da *entre* los seres humanos<sup>75</sup> y no en los seres humanos, lo cual indica que ninguna acción puede darse por fuera del mundo y al margen de la pluralidad. Estar en el mundo significa actuar entre otros seres humanos. La opinión de Arendt según la cual, “Somos del mundo y no sólo estamos en él”,<sup>76</sup> señala que los hombres no solo crean el mundo, sino que actúan en él, y que todas las potencialidades de la acción como el poder, la libertad, la facultad de hacer promesas, entre otros,<sup>77</sup> ocurren dentro del mundo.

Aunque de forma muy general se puede definir a la acción (gr. *prattein*, lt. *agere*) como la capacidad de iniciar algo nuevo desde la libertad, en concierto con otros hombres, esta definición comporta de entrada un entendimiento de la acción en términos estrictamente políticos, lo cual significa que, a diferencia y en oposición a la tradición filosófica occidental, que había eliminado cualquier rastro de contingencia en ella, Arendt reivindica la contingencia como una de las

<sup>73</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág.117, 118.

<sup>74</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág.117.

<sup>75</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 206.

<sup>76</sup> Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*, opus citado, pág. 46.

<sup>77</sup> Estrada Saavedra, Marco. (2001). “Acción y razón en la esfera política: sobre la racionalidad deliberativa de lo político según Hannah Arendt”. *Sociológica*, vol. 16, núm. 47, septiembre-diciembre, 2001. Universidad Autónoma Metropolitana Distrito Federal, México, pp. 65-99, pág. 70.

principales características de la acción, que le permite interrumpir la necesidad y la continuidad, desde la aparición de lo nuevo, lo imprevisto, lo inédito, que toda acción comporta. De ahí que la acción se caracterice por su libertad constitutiva y por la capacidad de comenzar y de dar inicio a lo nuevo.

El hecho de que el hombre sea capaz de actuar significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más esto es posible debido solo a que cada hombre es único, de modo que con cada nacimiento entra algo singularmente nuevo en el mundo.<sup>78</sup> Este sería para Arendt el sentido de la palabra actuar, asociado al inicio y a la novedad, que se ha perdido en el transcurso de la tradición filosófica. Actuar, en su sentido más general, –nos dice la autora–, significa “tomar la iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*: comenzar, conducir y finalmente “gobernar”), poner algo en movimiento (que es el significado original de *agere* latino)”.<sup>79</sup> La distinción aristotélica entre *poiésis* y *praxis*, que Arendt recupera, le sirve para situar el actuar no en relación con la prosecución de fines sino con la capacidad que tienen los hombres libres de dar comienzo a lo nuevo y revelar su singularidad. Por eso, Arendt insiste continuamente en acentuar la relevancia del vocablo *archein* dentro de la acción, pues en él, la experiencia de ser libre y la capacidad de empezar algo nuevo coinciden. En su célebre ensayo sobre la libertad, la autora nos dice:

La palabra griega *archein*, que abarca los campos de empezar, guiar y mandar, es decir, las cualidades sobresalientes del hombre libre, da testimonio de una experiencia en la que ser libre y la capacidad de empezar algo nuevo coincidían. La libertad, como diríamos hoy, se experimentó en la espontaneidad. El doble sentido de *archein* indica que sólo pueden empezar algo nuevo los que ya mandaban (es decir, los jefes de familia que tenían mando sobre sus esclavos y familiares) y así se liberaban de las necesidades de la vida (...) en ambos casos ya no gobernaban, sino que eran gobernantes entre gobernantes, se movían entre sus pares.<sup>80</sup>

Pero además, esta capacidad que tienen los hombres de dar inicio a lo nuevo y de revelar su singularidad solo es posible en la pluralidad. La pluralidad es, no sólo la condición necesaria, sino también el medio que hace posible la acción. Como señala Marco Estrada Saavedra:

---

<sup>78</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág.207.

<sup>79</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág.207.

<sup>80</sup> Arendt, Hannah. (1968). "What is freedom?". *Between Past and Future. Eight Exercises on Political Thought*. Nueva York: The Viking Press. En castellano: “¿Qué es la libertad?”. En: Arendt, Hannah. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. de Ana Poljak. Barcelona: Península. Pp. 155-184, pág. 178.

Si únicamente hubiera un hombre, la acción, como actividad, sería superflua. Aún peor: si existiera una inmensa variedad de hombres creada de acuerdo con un modelo elemental y reproducible ilimitadamente, no habría necesidad ni de comunicación ni de entendimiento: Eva no salió de la costilla de Adán. Para Arendt, la pluralidad es individualidad originaria y diferencia activa: cada hombre es único y singular en su propia identidad y en su biografía irrepetible.<sup>81</sup>

Así pues, es la acción lo que les permite a los hombres desligarse de su *ser natural* y hacer parte del mundo, del ámbito político, que constituye la esfera de la libertad, entendida como la posibilidad de dar comienzo a lo nuevo. De ahí que la acción sea un nuevo comienzo, que interrumpe la continuidad temporal, y que se halla vinculado con la natalidad. En relación a la libertad, esta está garantizada por el carácter impredecible de la acción, la cual, en la medida que no puede llevarse a cabo en solitario, –como sí puede hacerlo la labor o la fabricación–, genera consecuencias ilimitadas y no previstas por el actor. Toda acción sucede en una trama de relaciones ya existentes, de modo que siempre va más lejos de lo que el propio agente es capaz de prever. Dicha característica pone de manifiesto no solo la imposibilidad que tenemos de predecir y calcular las acciones, sino también la pluralidad en la que la acción es posible, pues es en los demás en quienes la acción se revela, operando como condición *sine qua non* para ese espacio de aparición que es la esfera pública. En este sentido, el significado de la acción, nunca se revela del todo al agente, sino a los demás hombres, y es por eso que cualquiera que comience a actuar, sabe que ha iniciado algo cuyo fin no puede predecir, porque al no depender solo de él, sino de la pluralidad de los demás hombres, estará siempre enfrentado a la contingencia de los actos humanos. De ahí que, como veremos más adelante, la acción imprime su carácter contingente sobre el mundo.

De acuerdo con la interpretación Arendtiana de la polis democrática, los griegos que hacían parte de ella, sabían que con su fundación buscaban remediar las deficiencias de la condición ineludible de la mera existencia, y crear un ámbito en el que, a través de la acción y la palabra, los hombres revelaran *quién* era el que actuaba; pero además, buscaban remediar la fragilidad y futilidad que envuelve a los asuntos humanos, inmortalizando las acciones merecedoras de recordación. En este sentido, la polis, en relación con la acción, tenía una doble función: permitía a los hombres insertarse en el ámbito político a través de sus palabras y actos, acrecentando las posibilidades de adquirir fama inmortal, y procuraba remediar la futilidad y poca estabilidad de los asuntos humanos. La acción y la palabra es lo que les permite a los hombres

---

<sup>81</sup> Estrada Saavedra, Marco. “Acción y razón en la esfera política: sobre la racionalidad deliberativa de lo político según Hannah Arendt”, opus citado, pág. 70.

aparecer entre los otros (*in-between*) en el mundo, manifestar su cualidad de ser distintos, distinguiéndose de los demás.

Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física. A dicha inserción no nos obliga la necesidad, como lo hace la labor, ni nos impulsa la utilidad, como es el caso del trabajo. Puede estimularse por la presencia de otros cuya compañía deseemos, pero nunca está condicionada por ellos; su impulso surge del comienzo, que se adentró en el mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa.<sup>82</sup>

La cita anterior es relevante en muchos aspectos. Primero porque vincula la acción y la palabra con el mundo, lo cual significa que, en cuanto los hombres dejan de poder actuar, también deja de existir para ellos el mundo común. Segundo, porque vincula la acción con la natalidad, haciendo de toda acción un nuevo comienzo que nos introduce en el mundo, y tercero, porque aclara que la acción es una iniciativa que surge con los hombres desde que nacen, no se encuentra condicionada por el impulso de la necesidad como en la labor, ni por la fabricación de un objeto útil como en el trabajo.

Así pues, mediante la acción y la palabra, los hombres manifiestan y descubren quienes son, revelan su única y singular personalidad. Salvo en determinadas experiencias como las revoluciones, esta singularidad es uno de los elementos que para Arendt se pondrá en riesgo en la Época Moderna, cuyas condiciones (el auge de lo social, el triunfo del *homo laborans*, la pérdida del mundo), al limitar las posibilidades de la acción, llevarán a la dificultad, casi imposibilidad de ser un quién. Como comenta Neus Campillo:

La crítica de Arendt a la Edad Moderna tiene ese punto crucial en el que se muestra la dificultad que hay en ella para ser un quien, una individualidad, dificultad que se da inherentemente en una esfera pública dominada por lo conductual y, luego, por la burocracia frente a la acción. El ser pocos ciudadanos era requisito para que se produjera la acción, y cuando, como sucede en la Edad Moderna, lo social ocupa todo el ámbito de la esfera pública, la acción pierde su sentido y la emergencia de la individualidad se hace imposible.<sup>83</sup>

El hecho de que para Arendt la palabra sea esencial para posibilitar la distinción entre los hombres, permitiéndoles estar entre los otros como alguien distinto y único, es porque para ella,

---

<sup>82</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 206, 207.

<sup>83</sup> Campillo, Neus. *Hannah Arendt, lo filosófico y lo político*, opus citado, pág. 102.

las palabras no solo tienen la función de comunicar, sino y sobre todo, de ofrecer la posibilidad de revelar el quien del agente. De ahí que toda situación donde interviene el discurso adquiere por definición un carácter político. Arendt retoma la idea aristotélica de que el discurso (*lexis*) y la acción (*praxis*), son las dos únicas actividades que pueden considerarse políticas.<sup>84</sup> En cierta sintonía con el filósofo estagirita, la pensadora de Hannover también acepta que el logos es algo más que lenguaje, y reivindica la distinción aristotélica entre la sociabilidad impersonal de otras especies animales y la sociabilidad propiamente política del hombre, vinculada al *lógos*,<sup>85</sup> aunque a diferencia de Aristóteles, para quien el lenguaje humano está vinculado a la ley común, en Arendt opera como una forma de revelación de la identidad del quien. No es en vano la alusión que hace Arendt de Aristóteles en su *Diario filosófico*:

*Politeúein*, que propiamente era una convivencia humana, por ser libre y voluntaria, para Aristóteles consistía esencialmente en el *légein*, hablar entre sí y hablar realmente, lo cual implica hacerlo “racionalmente y no en forma de un entenderse a lo bárbaro. Y eso sólo podía producirse bajo las condiciones de la *pólis*.”<sup>86</sup>

La relación entre acción y palabra se trata en Arendt, como señala Marco Estrada, de una relación recíproca: “Sin la palabra, toda acción sería ininteligible; sin el acto, todo discurso sería impotente”.<sup>87</sup> No es posible entonces una acción sin palabra ni una acción sin un quien, pues en ambos casos carecería de significado.

La manifestación de quien es alguien se halla implícita en el hecho de que, en cierto modo, la acción muda no existe, o si existe es irrelevante; sin palabra, la acción pierde al actor, y el agente de los actos solo es posible en la medida en que es, al mismo tiempo, quien dice las palabras, quien se identifica con el actor y enuncia lo que está haciendo, lo que ha hecho o lo que trata de hacer.<sup>88</sup>

---

<sup>84</sup> En la *Política*, Aristóteles señala como la palabra (y no la razón), distingue a los hombres de los animales, al servir para expresar lo justo de lo injusto, lo conveniente de lo nocivo.

<sup>85</sup> Campillo, Antonio. (2014). “Animal político. Aristóteles, Arendt y nosotros”. *Revista de Filosofía* Vol. 39 Núm. 2, pp. 169-188, pág. 175.

<sup>86</sup> Arendt, Hannah. *Diario filosófico*. Cuaderno XVI, (21), junio de 1953, opus citado, Pág. 381.

<sup>87</sup> Estrada Saavedra, Marco. “Acción y razón en la esfera política: sobre la racionalidad deliberativa de lo político según Hannah Arendt”, opus citado, pág. 71.

<sup>88</sup> Arendt, Hannah. (1967). “Lecture: Labor, Work, Action”. *The Hannah Arendt Papers. Box 75*, Library of Congress, Manuscript Division. En castellano: “Labor, trabajo, acción”. En: *De la historia a la acción*, traducción de Fina Birulés, opus citado, pp. 89-108, pág. 104.

Esto no puede llevarnos al malentendido de asumir que todas las acciones involucran el discurso. Anabella Di Pego, siguiendo a Margaret Canovan, ha puesto de manifiesto como esta observación resulta central para no reducir la acción en Arendt a una acción comunicativa de orientación habermasiana.<sup>89</sup> De acuerdo con Di Pego, habría que entender la acción en Arendt como “performance”, a la manera en que lo presenta Dana Villa, es decir, como una ejecución que se revela en el virtuosismo de la propia actuación de los hombres y que no puede reducirse, por tanto, al plano discursivo.<sup>90</sup> En este sentido, la acción no solo se enuncia, sino que pone de manifiesto la propia actuación en la que se revela la singularidad de quien actúa.

Está claro que la acción, en la medida en que depende de los otros se encuentra relacionada con el discurso, pero no se limita solo al habla, pues significa la posibilidad que tienen los hombres de instaurar un nuevo comienzo en el mundo. En todo caso, hay que enfatizar, que la acción en relación con la palabra le permite a Arendt vincular la acción con la pluralidad y la posibilidad de distinción, esto es, la posibilidad que tienen los hombres de convivir entre otros como seres distintos entre iguales.

La existencia del mundo no solo se mantiene a partir de la acción y del carácter mundano de la pluralidad, necesita, además, de la transformación de lo intangible en la tangibilidad de las cosas. Sin la materialización que han de sufrir para permanecer en el mundo las acciones perderían su realidad final y desaparecerían como si nunca hubieran existido.<sup>91</sup> Esto no puede conducirnos al malentendido de pensar que la acción puede fabricarse, pues una de las cosas que más le interesaba a Arendt de la acción, como comienzo de algo nuevo, era precisamente su carácter imprevisible y por tanto, imposible de ser fabricada por los hombres.<sup>92</sup> Sin embargo, el mundo, aunque menos, también está en relación con el trabajo cuyos productos aportan permanencia, seguridad y familiaridad a ese hogar mundano que los hombres han creado en común y de manera plural, y tiene muy poco en común con la labor.

En algunos apartes, Arendt pone particular interés en distinguir entre la Tierra y el mundo, por un lado, y entre la naturaleza y la política –como un producto artificial– por otro. A diferencia de la Tierra, que es natural, el mundo, es un producto artificial construido por los

---

<sup>89</sup> Di Pego, Anabella. (2015). *La modernidad en cuestión: Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*. La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (EduLP), Colección de Filosofía. Pág. 197.

<sup>90</sup> Di Pego, Anabella. *La modernidad en cuestión: Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*, opus citado, pág. 198.

<sup>91</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág.117.

<sup>92</sup> Campillo, Neus. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, opus citado, pág. 97.

hombres.<sup>93</sup> Esto significa que, a diferencia de las demás especies animales que viven en la Tierra, los hombres están en un mundo construido por ellos mismos, más precisamente por el *homo faber*. El mundo objetivo, en tanto que mundo de cosas, es construido mediante la actividad del trabajo. Cuando decimos esto, hay que aclarar, como hace Arendt de manera explícita, que, al ser el mundo un *entre* que se origina en la pluralidad, no puede ser fabricado por ningún individuo siguiendo un patrón preestablecido, ni tampoco le pertenece a nadie en concreto. Se trata más bien de entender que los objetos del mundo, en contraposición con el ciclo de la naturaleza, conforman una realidad estable y permanente, a partir de la cual se construye la objetividad, que va más allá de la duración de las vidas individuales y sirven de vestigio de generaciones o culturas pasadas.

Este mundo, sin embargo, no es idéntico a la Tierra o a la naturaleza, como el limitado espacio para el movimiento de los hombres y la condición general de la vida orgánica. Más bien está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre.<sup>94</sup>

Aquí es necesario explicar cuál es, en opinión de Arendt, la relación entre los hombres y la naturaleza. Mientras a la naturaleza le es inherente la repetición del ciclo eterno de la vida, a los hombres les es dado el hablar y actuar, y sus palabras y actos son efímeros. Si los hombres solo habitaran la Tierra y no hubiera mundo, estarían, por un lado, supeditados al ciclo repetitivo del metabolismo de la naturaleza, sin la objetividad, la estabilidad y la continuidad que el mundo les otorga, y por otro, quedarían reducidos a ejemplares de la especie humana. Habitar el mundo, significa, que los hombres han construido una casa estable sobre la Tierra, impulsados por la naturaleza, pero también contra ella, en donde sus vidas individuales logran tener significado. Por ello, entrar al mundo es como un segundo nacimiento, porque con este acto se inicia alguien, esto es, la posibilidad que tienen los hombres de revelar el “quién” y no el “qué”, a través de sus actos y palabras.

El mundo es construido gracias al trabajo. De ahí que, considerados como parte del mundo, los productos del trabajo –y no los de la labor– garantizan la permanencia y la durabilidad, sin las cuales no sería posible el mundo.<sup>95</sup> En Arendt, el término trabajo (lat. *facere*), queda

---

<sup>93</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág.116.

<sup>94</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág.62.

<sup>95</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág.116.

exclusivamente reservado a la producción de cosas artificiales de uso.<sup>96</sup> Como una de las manifestaciones de la vida activa –las otras son la labor y la acción–, el trabajo construye objetos destinados a perdurar y permite levantar un mundo artificial que libera a los hombres del proceso de la naturaleza. En este sentido, aunque implica, igual que la labor, una cierta interacción con el medio ambiente, es también creativo, una actividad plenamente humana. El trabajo es además para Arendt, la única actividad regida bajo las categorías de los medios-fines, que tiene un comienzo y un fin definidos. En él se origina la permanencia objetiva del mundo que revela la individualidad de quien la produce, por lo que el hombre de la fabricación es el hombre del dominio y de la instrumentalización, que impone su fuerza y su voluntad sobre la naturaleza a la que transforma y domina.

En este sentido, la fabricación, al dar origen a un mundo de objetos claramente diferenciado del mundo natural, dista de la labor, cuya actividad responde únicamente a la condición ineludible del hombre como organismo vivo, produciendo bienes de consumo.<sup>97</sup> El verdadero trabajo de fabricación se realiza bajo la guía de un modelo, de acuerdo con el cual se construye el objeto. De ahí que los principios que rigen al *homo faber* están extraídos de las categorías que rigen el proceso de fabricación (medios-fines), que son en última instancia, los criterios de la instrumentalidad y utilidad, con los que el *homo faber* trata de instaurar su dominio sobre la naturaleza. En este punto Arendt está cerca de Marcuse, al identificar el razonamiento de medios fines con la dominación del hombre sobre la naturaleza,<sup>98</sup> aunque ella, a diferencia del filósofo berlinés, no va a recusar este dominio, antes bien, reconoce como un elemento importante la capacidad humana de crear un mundo artificial, un hogar.

---

<sup>96</sup> Birulés, Fina. (2006). “Revolución y violencia en Hannah Arendt”. En: Rius Gatell, Rosa. (Ed.). *Sobre la guerra y la violencia en el discurso femenino (1914-1989)*. Barcelona: Ediciones Universidad de Barcelona, pp. 3-24, Pág. 4.

<sup>97</sup> Respecto a esta diferencia entre labor y trabajo, Arendt se vale de la distinción realizada por Locke entre manos que trabajan y cuerpo que labora, que para ella rememora la diferencia griega entre artesano (*cheirotechnes*), que en alemán se corresponde con la palabra *Handwerker*, y aquellos que, como los “esclavos y animales domésticos”, atienden con sus cuerpos a las necesidades de la vida.

“Sólo en un aspecto que, sin embargo, es el más importante desde el punto de vista lingüístico, el uso antiguo y moderno de las dos palabras deja de ser sinónimo, es decir, en la formación del nombre correspondiente. De nuevo encontramos aquí completa unanimidad; la palabra 'labor', entendida como nombre, nunca designa el producto acabado, el resultado de la labor, sino que se queda en nombre verbal para clasificarlo como gerundio, mientras que el propio producto deriva invariablemente de la palabra que indica trabajo, incluso cuando el uso corriente ha seguido el desarrollo moderno tan estrechamente que la forma verbal de la palabra 'trabajo' se ha quedado más bien anticuada”. Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 108.

<sup>98</sup> Lessnoff, Michael. (2011). *La filosofía política en el siglo XX*. Madrid: Akal. Pág. 83.

Este dominio del *homo faber* sobre la naturaleza solo es posible en la esfera privada, no obstante para Arendt, el *homo faber*, a diferencia del *animal laborans*, es capaz de una esfera pública propia, "aunque no sea una esfera política propiamente hablando".<sup>99</sup> En el proceso de transformación de la naturaleza el fabricante no se encuentra enteramente aislado, sino que por mediación de los productos, establece relación con otros hombres en el mercado. El mercado de cambio está más allá de la esfera privada, y aunque no es estrictamente político,<sup>100</sup> permite el intercambio de esos objetos independientes hechos mediante el trabajo, es el lugar donde el hombre, "puede mostrar los productos de sus manos y recibir la estima que se le debe"<sup>101</sup>

A diferencia del trabajo y de la acción, la actividad menos mundana de todas es la labor. Ateniéndonos a una caracterización rápida tendríamos que decir que la labor (lat. *laborare*), es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano; el trabajo (lat. *facere*), es la actividad que concierne a lo artificial de la existencia del hombre y proporciona un mundo construido de cosas, y la acción (gr. *archein*)<sup>102</sup> en tanto inicio, es la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, y "corresponde a la condición humana de pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten el mundo".<sup>103</sup>

Siguiendo esta línea, Arendt puntualiza que la labor es una actividad que corresponde a los procesos biológicos del cuerpo, proviene de la necesidad de conservar la vida de la especie, y como tal, está inmersa en la naturaleza. Más que una categoría específica humana, la labor es una suerte de función biológica. El hombre, igual que el resto de los animales usa su entorno natural con el fin de preservar su vida y lo convierte en objeto de consumo. Esta se realiza en el ámbito de las relaciones domésticas o familiares. De las cosas que son tangibles, los productos de la labor son las menos duraderas de todas, sus productos, al ser bienes de consumo necesarios para

---

<sup>99</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 184.

<sup>100</sup> Pues se trata de un lugar de relación en el que son los productos y no los hombres los que priman.

<sup>101</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 184.

<sup>102</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 207.

<sup>103</sup> Como se verá más adelante, en el apartado dedicado a la acción, Arendt muestra que en la época clásica existía una marcada diferenciación entre dos maneras distintas de comprender la acción humana, expresada en dos palabras distintas, presentes tanto en el griego como en el latín. Parafraseando lo escrito en *La condición humana*, podemos decir que, a los verbos griegos *archein* ("comenzar", "guiar" y finalmente "gobernar") y *prattein* ("atravesar", "realizar", "acabar") le corresponden los verbos latinos *agere* ("poner en movimiento", "guiar") y *gerere* (cuyo significado original es "llevar"). Es como si la acción se dividiera en un comienzo —realizado por una sola persona—, y el final, en el que se unen otros para "llevar" y "acabar" la acción. En la Época Moderna parece perderse el primer sentido, quedando el segundo, que designaba originalmente solo la conclusión de la acción (*prattein* y *gerere*).

Véase: Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 217.

garantizar el proceso de la vida, no llegan a ser parte duradera en el mundo. Como lo ha señalado Dana villa:

In Arendt's view, labor is a mode of activity so driven by the needs of life that it sinks bellow the horizon of instrumentality. As laboring beings we are, so to speak, prior to preoccupation; we are absorbed not be the world, buy by ourselves, by our sheer bodily existence.<sup>104</sup>

A diferencia del trabajo y sobre todo de la acción, la labor arrebatada a los hombres de sus otras actividades y conlleva la pérdida del mundo. Parafraseando a Arendt diríamos que, lo que los objetos de uso son para el mundo, los bienes de consumo son para la vida.<sup>105</sup> Por eso, la necesidad es la categoría fundamental del *animal laborans*. Su actividad está centrada en la propia conservación de la especie. Por ser una actividad que corresponde a lo natural de la vida de los hombres, a través de la cual estos producen lo que necesitan para mantener su proceso vital – alimento, vestido, entre otros–, la labor está atada al ciclo de la vida, cuya característica es la repetición constante entre la necesidad y la saciedad momentánea. En este sentido, la labor y el consumo no son más que dos etapas del mismo proceso. Según Arendt, este ciclo de la labor se pone de manifiesto en lo que Marx denominó en *El capital*, "el metabolismo del hombre con la naturaleza". En la transformación que la labor hace de la naturaleza no se halla nada distinto al ciclo de la vida biológica.

Este ciclo requiere que lo sustente el consumo, y la actividad que proporciona los medios de consumo es la labor. Cualquier cosa que esta produce pasa casi de inmediato a alimentar el proceso de la vida, produce –o más bien reproduce– nueva "fuerza de la labor" exigida para el posterior sostenimiento del cuerpo.<sup>106</sup> Además, al ser la conservación de la vida el signo de la

---

<sup>104</sup> La cita completa dice lo siguiente:

"We need to recall, first, that the world crated by *homo faber* (what Arendt calls "The human artifice") is not a different world from the "illuminated" by action are the same world, notwithstanding Arendt's insistence that hese activities occupy quite different places within the world. For Arendt, the wordlines of human existece first becomes manifest in the activity of work- man as animal laborans being a específicamente worldlees creature. To be sure, labor also takes place "in the world"; however, the harder the forces of nature, necessity, and life press upon us, the more the world "the worlds" itself. In Arendt's wief, labor is a mode of activity so driven by the needs of life that it sinks bellow the horizon of instrumentality. As laboring beings we are, so to speak, prior to preoccupation; we are absorbed not be tne world, buy by ourselvs, by our sheer bodily existence".

Villa, Dana. (1995). *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. New Jersey: Princeton University Press. Pág. 137.

<sup>105</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 137.

<sup>106</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 120.

labor, mientras la vida dure, el movimiento de la labor no tiene fin, su intensidad está en relación con las necesidades del cuerpo de quien labora, cuya disminución es proporcional al aumento de la edad, y su duración será de acuerdo con la longevidad e incluso con la muerte prematura. De ahí que nacimiento y muerte sean el principio y el final del proceso vital, del que la labor es parte integral.

Después de todo lo anterior, podemos comprender que al ser la labor la vida misma (*zoé*), el hombre de la labor, el *animal laborans*, se encuentra atrapado por los imperativos biológicos y está permanentemente coaccionado a atender las necesidades inherentes a la vida.<sup>107</sup> Para él no existe el mundo, vive en función de sus procesos biológicos, siendo la preservación de la vida su valor supremo. De este postulado se desprenderá una de las críticas que Arendt extenderá sobre la modernidad, como la época en la que con el triunfo del *animal laborans*, la política se pone al servicio del sostenimiento de la vida y de la economía, que administra la sociedad poniendo el acento en los intereses particulares como si fueran intereses generales.<sup>108</sup> La labor es además anónima, y puede realizarse sin la presencia de otro. De ahí que es diferente de la actividad del trabajo, cuyo:

...necesario prerequisite es el aislamiento, aunque puede no ser capaz de establecer una esfera pública autónoma en la que aparezcan los hombres *qua* hombres, sigue estando de muchas maneras en relación con este espacio de apariciones; por lo menos sigue en relación con el mundo tangible de las cosas que produjo. Por consiguiente, la elaboración puede ser una forma no política de la vida, pero ciertamente no es antipolítica. Precisamente éste es el caso del laborar, actividad en la que el hombre no está junto con el mundo ni con los demás, sino solo con su cuerpo, frente a la desnuda necesidad de mantenerse vivo.<sup>109</sup>

Algunos estudiosos de la obra de Arendt encuentran en esta distinción entre labor y trabajo innumerables deficiencias. Antonio Campillo, por ejemplo, ve en Arendt una fragmentación del ser humano, como si este pudiera llevar tres tipos de vidas separadas, sin tener en cuenta que el hombre es un compuesto inseparablemente bio-tecno-político.<sup>110</sup> Además, al situar la acción y la comunicación exclusivamente en el ámbito político, Arendt desconocería las relaciones sociales que se originan en los terrenos de la labor y el trabajo en los que también está

<sup>107</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 112.

<sup>108</sup> Sobre este carácter moderno de la economía y el papel que desempeña en lo social se hablará más adelante, en el capítulo dedicado al auge de lo social.

<sup>109</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 237.

<sup>110</sup> Campillo, Antonio. (2014). "Animal político. Aristóteles, Arendt y nosotros", opus citado, pág. 186.

presente el discurso.<sup>111</sup> Más acertada me parece la objeción realizada por Seyla Benhabib, para quien la disociación de Arendt entre labor y trabajo, como dos actividades diferentes, pierde de vista los aspectos que hacen posible trasladarlas a actividades concretas.<sup>112</sup>

Aun cuando esta diferenciación pueda ser problemática en muchos aspectos, vale decir, en defensa de Arendt, que la distinción entre labor y trabajo como dos actividades, pero también como dos ámbitos claramente diferenciables, le permite, por un lado, evidenciar las consecuencias que tiene para el mundo y la política la intromisión de la labor en el espacio público que tuvo lugar en la Época Moderna, y por otro, separar la labor y el trabajo de la acción, y plantear la libertad en el ámbito de esta última. Como se verá más adelante, Arendt considera que la liberación del *animal laborans* en el Mundo Moderno lo llevó a ocupar la esfera pública, acabando con esta. De forma más precisa, lo que se dará en la Época Moderna es una progresiva erosión del espacio de aparición gracias a una exaltación de lo natural, de modo que la política queda subordinada a la vida y la libertad sometida a la necesidad, poniendo en riesgo la existencia del mundo.

La incómoda verdad de esta situación es que el triunfo logrado por el Mundo Moderno sobre la necesidad se debe a la emancipación de la labor, es decir, al hecho de que al *animal laborans* se le permitió ocupar la esfera pública; y sin embargo, mientras el *animal laborans* siga en posesión de dicha esfera, no puede haber auténtica esfera pública, sino sólo actividades privadas abiertamente manifestadas.<sup>113</sup>

No obstante, aun cuando sean los productos del trabajo los que garantizan la permanencia y la durabilidad que hace posible el mundo, no es la fabricación lo que convierte a los hombres en habitantes del mundo. Como bien lo ha expuesto Françoise Collin, para Arendt, lo que quita al mundo el carácter de extranjero y convierte a los seres humanos en sus habitantes es el amor al mundo, *amor mundi*:

Por medio del cual el ser humano convierte al mundo explícitamente en su patria, y del que solo espera, en el deseo, su bien y su mal. El ser humano no contribuye al mundo fabricando sino amando. Por lo tanto, solo así el ser humano y el mundo se vuelven “mundanos”.<sup>114</sup>

---

<sup>111</sup> Campillo, Antonio. (2001). *Variaciones de la vida humana: una teoría de la historia*. Madrid: Akal ediciones. Pág. 63.

<sup>112</sup> Benhabib, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, opus citado, pág. 247.

<sup>113</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 146.

<sup>114</sup> Collin, Françoise. (2000). “Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano.” En: Birulés, Fina. (Comp.). *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*. pp. 77-96, opus citado, pág. 84.

En opinión de Arendt, el mundo solo es mundo humano a partir del momento en que es asumido, “amado” por los hombres, humanizado por su iniciativa. En este sentido, más que un acto de la fabricación, es el amor al mundo el que permite a los hombres convertir al mundo en su patria.<sup>115</sup> Este amor al mundo constituye la médula de la reflexión arendtiana, pues con ello, Arendt toma distancia de la tradición filosófica, caracterizada por el miedo o el desprecio por el mundo, sobre todo en su forma de esfera pública, a la que consideraban como dominio de la simple opinión.

Si bien, en algunas de sus obras, como en *La condición humana*, Arendt se refiere al amor como una fuerza antipolítica,<sup>116</sup> en otras, utilizó el concepto de “Amor mundi”, al cual dotó de significativas implicaciones políticas. Ya en su tesis doctoral, *El concepto de amor en san Agustín*, terminada en 1929,<sup>117</sup> la pensadora alemana de ascendencia judía, se dio a la tarea de pensar si era posible encontrar alguna relación entre los conceptos de amor, prójimo y mundo, y las implicaciones políticas –no teológicas– de esta relación. Su interés estaba puesto, como ella misma dice, en “la cuestión de la relevancia del otro en el amor,<sup>118</sup> que atraviesa la obra del obispo de Hipona y le da cierta unidad. De acuerdo con Teresa Gutiérrez de Cabiedes:

En medio de la maraña terminológica y de las distinciones conceptuales sobre el amor, Arendt buscaba un fundamento para su emergente preocupación política: quería testar si el amor, como fenómeno que trasciende el ser individual, servía de lazo suficiente para establecer un vínculo social sólido. El mayor escollo que tuvo que sortear fue el uso de la panorámica agustiniana desde una perspectiva puramente filosófica. Desnudada su filosofía de las vestimentas teológicas, parece complicado admitir que la fidelidad al propio espíritu del santo quedase asegurada. Quizá por eso, o por ser su primer ensayo académico, el trabajo se reveló más como un fundamento de la obra posterior que como obra en sí.<sup>119</sup>

---

<sup>115</sup> Collin, Françoise. “Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano”, opus citado, pág. 88.

<sup>116</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 261.

<sup>117</sup> Téngase en cuenta que, en 1929, con el título *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*, Julius Springer, editor de Arendt, le publicó su tesis doctoral. Más de treinta años después, en 1966, Arendt se ocupó de revisar el documento y rescribirlo en inglés para su publicación, la cual apareció póstumamente, en 1996, publicada por Joanna Vecchiarelli Scott y Judith Chelius Stark.

<sup>118</sup> Arendt, Hannah. (1929). *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Berlín: Julius Springer. En castellano: Arendt, Hannah. (2001). *El concepto del amor de San Agustín*. Trad. de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Encuentro. Pág. 16.

<sup>119</sup> Gutiérrez de Cabiedes, Teresa. (2009). *El hechizo de la comprensión. Vida y obra de Hannah Arendt*. Madrid: Encuentro. Pág. 58.

En su tesis doctoral, dirigida por Karl Jaspers,<sup>120</sup> Arendt comenzó por investigar los tres géneros de amor presentes en la obra de Agustín, (*appetitus*, *cupiditas* y *caritas*)<sup>121</sup>, y de entre estos, rescató el amor al prójimo, esto es, la relevancia del otro, que nace de *caritas*. En opinión de Arendt, la clave para entender la *caritas* agustiniana se encuentra en su idea de comunidad, en la cual es posible diferenciar una doble comprensión de la fe. Por un lado, la comunidad de fe, entendida como el conjunto de creyentes reunidos por un principio no mundano, cuya realización depende del proceder individual de cada uno y de la gracia de Dios. Por otro, la fe como sustento de la comunidad terrena de hombres que, emparentados por ser descendientes de Adán –lo cual los vuelve parientes y herederos de su pecado original–, fueron salvados por Cristo. En esta segunda acepción, el hombre no solo pertenece a la comunidad de la raza humana fundada por Adán, sino que, por estar vinculado a los demás hombres por su pasado remoto, hace parte de una comunidad histórica que lo mantiene ligado a un origen común y un destino compartido. Elizabeth Young-Bruehl lo refiere de esta manera:

Cuando se relaciona con este pasado, más que con su Creador, el hombre se da cuenta de que el amor es debido a todos los hombres porque éstos son su parentesco mundano, porque todos tienen una naturaleza común y una culpabilidad común.<sup>122</sup>

Es a partir de esta idea de comunidad en la que los hombres se igualan por su condición de pecadores, que es posible comprender el amor al prójimo, pues ante la posibilidad de la muerte eterna, el otro, en su posición de miembro de la comunidad de fe, aparece como una oportunidad de amor a Cristo y, por tanto, como una posibilidad de salvación. Dicho de otro modo: la caridad nace y se hace necesaria para los hombres en virtud de su pasado en común del pecado y la vida en el mundo.

En líneas generales podemos decir que Arendt llega a la conclusión de que para Agustín, la relevancia del otro en el mandato de amar al prójimo, se resuelve en el origen mundano y por tanto pecador del género humano, y la consiguiente salvación de Cristo dirigida a la comunidad de los hombres. De modo indirecto, Agustín le abre el camino a Arendt para pensar el amor en

---

<sup>120</sup> En una carta escrita a su director de tesis y amigo, 26 años después, ella misma refiere que ha empezado tan tarde a amar realmente el mundo, *que debería poder hacerlo*. Véase: Arendt, Hannah. “Cartas a Karl y Gertrud Jaspers”. Carta del 6 de agosto de 1955, opus citado, pág. 136.

<sup>121</sup> Agustín de Hipona (354-430) clasificó el amor en tres tipos: *appetitus*, *cupiditas* y *caritas*. El amor en el sentido de *appetitus*, se trata del anhelo, incluso de la nostalgia de la criatura respecto de su creador. El segundo, *cupiditas*, es el amor errado por lo terrenal, que se aferra al mundo y al propio tiempo, y finalmente la *caritas* es el amor justo, que busca la eternidad y el futuro absoluto.

<sup>122</sup> Young-Bruehl, Elisabeth. (2008). *Hannah Arendt. Una biografía*. Barcelona: Paidós. Pág. 601.

relación al mundo y la pluralidad, que definirá luego su idea de “amor mundi”, inseparable del encuentro en plural de los hombres. Como ella misma lo refiere en su *Diario filosófico*:

Amor mundi: trata del mundo, que se forma como dimensión espacial y temporal, tan pronto como los hombres están en plural; no hace falta que estén los unos con los otros, o los unos junto a los otros, basta la pura pluralidad (el puro entre). Trata del mundo en el que erigimos nuestros edificios y nos instalamos, en el que queremos dejar algo permanente, al que pertenecemos, en cuanto somos en plural.<sup>123</sup>

La idea de amor que Arendt rescata de Agustín suplirá una carencia que ella encontró en la tradición filosófica metafísica: concebir la realidad desde el modelo subjetivista de un yo pensante que no necesita del encuentro con los otros, y cuyo referente moderno se halla en la teoría de Descartes. También podría decirse que, el "inter homines", el entre los hombres de Agustín en las *Confesiones* le da a Arendt una visión más amplia sobre el mundo, que el solo "ser con los otros" propuesto por Heidegger en *Ser y tiempo*.

Si nos atenemos a la consideración hecha por Elizabeth Young-Bruehl, de acuerdo a la cual, lo que unía el pensamiento de Arendt era el amor "que, según había llegado a comprender, une el yo con los otros",<sup>124</sup> entonces, esta idea del amor le habría permitido a Arendt, por un lado, combatir el aislamiento de los hombres modernos y abogar por el encuentro entre ellos, lo que significa rescatar el mundo de la alienación y, por otro, crear una teoría política de la responsabilidad y cuidado del mundo, que permitiría restaurar el auténtico espacio de la política y librar a los hombres de la superfluidad, tras la experiencia totalitaria.

La idea del *amor mundi*, que solo es posible en el estar juntos, va ligada en Arendt a la conservación del mundo, lo que implica la responsabilidad por su cuidado. En este aspecto, Simona Forti ha puesto de relevancia los elementos centrales de esta preocupación arendtiana:

Actuar de tal manera que se evite que el mundo se disuelva y olvide: tal es el único objetivo del “estar juntos” sobre la escena pública. El único modo que no cosifica la praxis reduciéndola a póiesis...La arendtiana es todavía una “comunidad inoperante” ...que no persigue ningún cumplimiento, sino, más bien, el “estar en común” gracias al mundo y “por amor al mundo”.<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> Arendt, Hannah. *Diario filosófico*. Cuaderno XXI, (55), julio de 1955, opus citado, pág. 524.

<sup>124</sup> Young-Bruehl, Elizabeth. *Hannah Arendt. Una biografía*, opus citado, pág. 37.

<sup>125</sup> Simona Forti. (2001). *Vida de espíritu y tiempo de polis: Hannah Arendt, entre filosofía y política*. Madrid: cátedra. Pág. 344, 345.

Los hombres están llamados a amar y conservar el mundo. A partir de esta premisa, Arendt intenta allanar el camino que permita pensar, a lo largo de toda su teoría política, no tanto el para qué hay que amar y conservar el mundo, sino cómo hacerlo. Por eso su defensa de la política, pues el mundo debe ser conservado, pero no de cualquier manera, sino en pos de la recuperación de la esfera pública que permita el encuentro entre los hombres y la libertad y el poder que se originan a partir de este encuentro.

Aunque es a partir de su obra *Eichmann en Jerusalén* (1963), donde el concepto de responsabilidad adquiere un carácter sobresaliente en Arendt, lo cierto es que desde su temprana biografía sobre Rahel Varnhagen, ya está el interés por señalar la necesidad de los hombres de hacerse cargo de su inscripción en el mundo, y de proteger la pluralidad, entendida como la capacidad de actuar entre los hombres. Esto coincide con la apreciación de Elizabeth Young-Buehl, de que el pensamiento de Arendt se vuelve cada vez más político y más histórico entre 1931 y 1932. Lo que Arendt comprende a partir de la biografía de Rahel Varnhagen, es la condición de amundanía, la no pertenencia al mundo, a la cual se ve abocada Rahel, igual que otros judíos de su tiempo como Henriette Herz o Dorothea Schlegel, tras el proceso de asimilación, y su búsqueda de refugio en la vida interior, que Arendt rechaza por ser antipolítica, además de no dejar huella en el mundo, y ser en aquel momento enormemente peligrosa.

En el mundo sólo permanece lo que se puede comunicar. Lo incomunicado, lo incomunicable, eso que no se contó a nadie y no dejó huella en nadie, lo que por ninguna vía penetra en la conciencia de los tiempos y carente de significado, se hunde en el oscuro caos del olvido, está condenado a repetirse y se repite porque aunque haya ocurrido de verdad, no encontró en la realidad un refugio estable.<sup>126</sup>

Aquí la responsabilidad tiene que ver con el hecho de considerar el mundo como propio, hacerse cargo de él y con la necesidad de dejar huella en el mundo, lo cual se traduce en la búsqueda de la libertad política que únicamente acontece en el mundo, en el que solo tenemos un lugar en la medida en que logramos aparecer ante los otros. Pero también, preservando las acciones del olvido a través de la narración, y dejárselas como herencia a los nuevos hombres que nacen en el mundo.

---

<sup>126</sup> Arendt, Hannah. (1958). *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman*. Nueva York: Harcourt, Brace and Company. En castellano: Arendt, Hannah. (2000). *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Barcelona: Lumen. Traducción de Daniel Najmías. Pág.145.

En su respuesta a la crítica que Eric Voegelin le hace sobre su falta de científicidad y objetividad histórica en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt responde de un modo eminentemente político, esto es, como un modo de combatir el olvido en defensa del mundo:

El problema con que originalmente me confrontaba era al mismo tiempo simple y desconcertante: toda historiografía es necesariamente una operación de salvación y con frecuencia de justificación; nace del temor del hombre al olvido y del empeño que el hombre pone a favor de algo, lo cual es más incluso que un simple recordar.<sup>127</sup>

Tras la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* (1951) y en sus trabajos posteriores, la noción de responsabilidad adquiere un nuevo carácter, esta vez ligado a la necesidad de comprender lo acontecido tras la experiencia totalitaria, como un acto de responsabilidad ineludible por el hecho de hacer parte de la humanidad.<sup>128</sup> En opinión de Arendt:

La idea de humanidad, depurada de cualquier sentimentalismo, tiene una consecuencia política de mucho peso: que cada uno de nosotros tendrá que cargar de una manera u otra con la responsabilidad de todos los crímenes perpetrados por seres humanos, y los pueblos, con la de todas las atrocidades cometidas por los pueblos.<sup>129</sup>

Si comprender significa reconciliarse con el mundo, el acto de responsabilidad, en relación con la comprensión, implica, además de la necesidad que tienen los hombres de hacerse cargo del mundo, enfrentarse con la realidad tal y como es, y asumir el peso de la responsabilidad política sobre lo acontecido en el mundo. En relación con la experiencia del totalitarismo, ante la imposibilidad de deshacernos del pasado, y de la ruptura con la tradición, en la que el pasado ya no ilumina al presente, sólo nos queda la reconciliación con el mundo a través de la comprensión, y asumir la responsabilidad que todos tenemos en lo que paso, incluso por las acciones que no hemos iniciado, lo cual es el precio que debemos pagar por la pluralidad:

por el hecho de que no vivimos nuestra vida encerrados en nosotros mismos, sino entre nuestros semejantes, y que la facultad de actuar, que es, al fin y al cabo la facultad política por

---

<sup>127</sup> Arendt, Hannah. (1953). "Rejoinder to Eric's Voegelin Review of *The Origins of Totalitarianism*". *The Review of Politics*, XV, 1, pp. 76-85. En castellano: "Una réplica a Eric Voegelin". En: Arendt, Hannah. *Ensayos de comprensión*. Trad. de Agustín Serrano de Haro, opus citado, pp. 483-492, pág. 485.

<sup>128</sup> Un desarrollo más amplio de este tema se hará en la tercera parte de este trabajo, en los capítulos sobre el mal totalitario y Las dificultades de la comprensión.

<sup>129</sup> Arendt, Hannah. (1976). *Die Verborgene Tradition. Acht Essays*. Frankfurt del Main: Suhrkamp. En castellano: Arendt, Hannah. (2004). *La tradición oculta*. Trad. de Rosa S. Carbó. Barcelona: Paidós. Pág. 46.

excelencia, sólo puede actualizarse en una de las muchas y variadas formas de comunidad humana.<sup>130</sup>

Esta responsabilidad también está en relación a los otros. En la entrevista televisiva con Günter Gaus, Arendt señala que:

El problema, el problema personal, no era lo que hacían nuestros enemigos, sino lo que hacían nuestros amigos (...) Yo me movía en un medio intelectual, pero conocía también a otro tipo de gente. Y pude comprobar que entre los intelectuales la adaptación al pensamiento único (*Gleichschaltung*) fue, por así decir, la regla.<sup>131</sup>

Entre esos "amigos" está, además de numerosos universitarios y académicos, por supuesto Heidegger, quien nunca explicó a Arendt los motivos que lo llevaron a su compromiso político con el nazismo.

Hoy en día, frente a acciones en las que no hemos participado podríamos preguntarnos ¿Qué responsabilidad tenemos en la destrucción de la Amazonia, en la crisis migratoria, en los conflictos violentos en África o en América Latina? Sin embargo, la pregunta no es, como bien lo ha señalado Victoria Camps: ¿qué he hecho yo para que esto ocurra?, sino ¿qué he hecho o qué estoy haciendo para que no ocurra?"<sup>132</sup>

## El valor de la contingencia

El mundo es contingente, la acción es contingente, la vida de los hombres es contingente. Al afirmar esto, lo que decimos es que la contingencia del estar con los demás constituye la trama en la que actuamos y el auténtico espacio de la política. El valor de la contingencia descansa tanto en el carácter inesperado de la acción como en la pluralidad de los hombres, pues como señalábamos en líneas pasadas, para Arendt, el hecho de que los hombres sean capaces de actuar significa que cabe esperar de ellos lo inesperado, lo que es infinitamente improbable. Y una vez

---

<sup>130</sup> Arendt, Hannah. (1968). "Collective Responsibility". En castellano: "Responsabilidad colectiva". En: Arendt, Hannah. (2007). *Responsabilidad y Juicio*. Trad. de Miguel Candel. Barcelona: Paidós. pp. 151-160, pág. 151.

<sup>131</sup> Arendt, Hannah. Entrevista televisiva con Günter Gaus, opus citado, pág. 52.53.

<sup>132</sup> Camps, Victoria. (1990). *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa-Calpe. Pág. 71.

más, esto es posible debido a que cada hombre es único, de modo que con cada nacimiento entra algo singularmente nuevo en el mundo.<sup>133</sup>

Considerada en su mundanidad, la acción se halla en relación a la libertad, garantizada por su carácter impredecible y contingente. La acción, en la medida que no puede llevarse a cabo en solitario, –como sí puede hacerlo la labor o la fabricación–, genera consecuencias ilimitadas y no previstas por el actor. Dicha característica pone de manifiesto no solo la imposibilidad que tenemos de predecir y calcular las acciones en el mundo, sino también la pluralidad en la que la acción es posible, pues es en los demás en quienes la acción se revela, operando como condición *sine qua non* para ese espacio de aparición que es la esfera pública. En este sentido, el significado de la acción nunca se revela del todo al agente, sino a los demás hombres, y es por eso que cualquiera que comience a actuar, sabe que ha iniciado algo cuyo fin no puede predecir, porque al no depender solo de él, sino de la pluralidad de los demás hombres, estará siempre enfrentado a la contingencia de los actos humanos. De ahí que la acción, además de impredecible sea contingente.

De acuerdo con Fina Birulés, las acciones en Arendt:

... son significativas o inauguran algo en la medida en que exceden las mutuas expectativas que constituyen las relaciones humanas. Por ello, a diferencia de la fabricación y del trabajo, las acciones no están gobernadas por la lógica medios-fines y sus resultados no son ni calculables ni limitados, de modo que se caracterizan por su contingencia.<sup>134</sup>

Esta contingencia se explica por el hecho de que cuando actuamos, nunca conocemos los resultados de nuestras acciones; actuar, en cierto modo, significa no saber lo que se hace. De ahí que la contingencia se expresa tanto en la impredecibilidad de las consecuencias, –unida a la imposibilidad de prever las consecuencias que se derivan de las acciones–, como en el carácter irrevocable de las acciones pasadas. Esta incapacidad de deshacer lo ya hecho, se relaciona con la imposibilidad que tienen los hombres de controlar por anticipado las consecuencias de sus actos. En un párrafo muy esclarecedor, extraído de la conferencia que Arendt dictó posiblemente en 1957, titulado: *Labor, trabajo, acción*, y que se publicó en español, en el libro: *De la historia a la acción*, se señala:

---

<sup>133</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág.207.

<sup>134</sup> Birulés, Fina. (2009). “Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt”. Congreso Internacional: la Filosofía de Ágnes Heller y su dialogo con Hannah Arendt. Murcia: Universidad de Murcia. Pág. 3.

...En claro contraste con esta fragilidad y esta falta de fiabilidad en los asuntos humanos, hay otra característica de la acción humana que parece convertirla en más peligrosa de lo que tenemos derecho a admitir. Y es el simple hecho de que, aunque no sabemos lo que estamos haciendo, no tenemos ninguna posibilidad de deshacer lo que hemos hecho. Los procesos de la acción no son solo impredecibles, sino también irreversibles; no hay autor o fabricante que pueda deshacer, destruir, lo que ha hecho si no le gusta o cuando las consecuencias muestran ser desastrosas.<sup>135</sup>

De todos modos, la consideración arendtiana de que el significado de la acción escapa a las intenciones de quien la impulsa, supone que los hombres, en la medida en que no pueden prever los efectos de la acción en el mundo, tampoco pueden tener certeza de lo que hacen, por lo que el significado de toda acción depende finalmente de los demás, que operan como actores y espectadores en la esfera pública. En este aspecto, Bonnie Honig, citada por Neus Campillo, señala:

A través de su obra, Arendt insiste en que el significado de la acción se agota por su fuerza “perlocucionaria”. Y “el veredicto final del éxito o el fracaso está en manos de los espectadores”. Así, incluso en el espacio público, en donde tenemos una identidad personal coherente, no tenemos un sí mismo responsable de sí mismo. Las historias revelan un actor, pero ese actor no es “un autor o un productor”. Su historia e identidad son propiedad de la comunidad, porque “la esencia de quien es alguien” no puede ser “reificada” por sí mismo. Y esto parece proporcionar una versión que ve el sí mismo como multiplicidad, privilegia la acción sobre el actor, insiste en que la identidad no es la condición, sin el producto de la acción, rehúsa identificar libertad con autonomía, atribuye solo a los espectadores un punto de ventaja desde el cual la acción puede ser plenamente identificada, y les asigna, a los espectadores, la tarea de inmortalizar los acontecimientos poniéndolos en una historia, narración.<sup>136</sup>

Que los actos humanos padezcan la irreversibilidad e impredecibilidad significa, no solo que nunca podemos predecir de forma absoluta lo que sucederá después, sino que la contingencia del estar con los otros es el contexto en el que actuamos, algo que generalmente no ha entendido la filosofía. Esta incertidumbre de la acción está garantizada por la natalidad, que a su vez imprime la novedad en el mundo.

Cabe señalar que el concepto de natalidad es central en el pensamiento de Arendt, y ha tomado tal relevancia que algunos de sus estudiosos y comentaristas como Bowen-Moore, 1989; o Saner, 2003, hablan de una “filosofía de la natalidad” en la autora. Ciertamente la categoría ocupa

---

<sup>135</sup> Arendt, Hannah. “Labor, trabajo, acción”, opus citado, pág. 106.

<sup>136</sup> Honig, Bonnie. (1998). “Arendt, identity, and difference”. *Political Theory*, vol. 16, n°1, pág. 88, 89. Citado por: Campillo, Neus. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, opus citado, pág. 119.

un lugar privilegiado en algunas de sus obras, no solo porque nos remite al mundo en común y a las posibilidades de los hombres para actuar, sino porque representa una novedad, en contraste con la herencia filosófica y el peso que esta le ha asignado a la muerte, en especial la filosofía heideggeriana, donde la muerte se relaciona con lo transcendental y con el sentido de la existencia. Como bien lo señala Teresa Gutiérrez de Cabiedes:

La revolución arendtiana, que abandona los planteamientos heideggerianos centrados en un hombre como ser para la muerte, convirtiendo al ser humano en fuente de la vida, tenía el punto de cognición en una premisa enunciada en la condición humana que sitúa en el nacimiento el origen de la novedad, del inicio, del comienzo.<sup>137</sup>

Margaret Canovan también ha destacado como la condición de pluralidad atraviesa la noción de natalidad arendtiana, en contraste con la mirada de Heidegger. De acuerdo con la opinión de Canovan, Arendt expresa claramente que el predicamento de la existencia de los hombres no es la soledad sino la pluralidad, en oposición a su profesor de juventud, para quien la soledad es la cuestión principal de la existencia humana hasta la muerte. Para Arendt, el rasgo más significativo de la condición humana es el hecho de que los hombres nacemos dentro de un mundo en el que otros nos preceden, de ahí que, por nacimiento, un hombre es un ser en compañía, nunca un ser solitario.<sup>138</sup> La categoría de natalidad también pone en duda la idea cartesiana de un sujeto que se piensa a sí mismo pensando, en el que pensamiento y existencia son una misma cosa. La natalidad como apertura a los otros en el mundo, significa superar la identidad sentada por Descartes entre ser y pensar y la subjetividad moderna. Como lo explica Anne Amiel, para Arendt, la historia, el devenir de la coexistencia humana, no es un acontecimiento del pensamiento, sino una experiencia del mundo.<sup>139</sup>

Aunque una de las primeras veces que Arendt se refiere a la natalidad es en su *Diario filosófico*, en mayo de 1952<sup>140</sup>: “cada nacimiento nuevo es como una garantía de la salvación en el mundo, es como una promesa de redención para aquellos que ya no son un comienzo”<sup>141</sup> es en

---

<sup>137</sup> Gutiérrez de Cabiedes, Teresa. *El hechizo de la comprensión. Vida y obra de Hannah Arendt*, opus citado, pág. 169.

<sup>138</sup> Canovan, Margaret. (1992). *A reinterpretation of her political thought*. New York: Cambridge University Press. Pág. 190.

<sup>139</sup> Amiel, Anne. (2000). *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*. Buenos Aires: Nueva visión. Pág. 12.

<sup>140</sup> Otra alusión temprana de este concepto se halla en su artículo “Comprensión y política” publicado en *Partisan Review*, XX, en 1953, junto a la afirmación de Agustín de Hipona sobre la creación del hombre: “para que hubiese un inicio fue creado el hombre, antes del cual no hubo nadie”.

<sup>141</sup> Arendt, Hannah. *Diario filosófico*. Cuaderno IX, (12), mayo de 1952, opus citado, pág. 200.

*La condición humana*, años más tarde, donde lo desarrolla con mayor profundidad.<sup>142</sup> Allí Arendt define la natalidad como la precondition de la existencia humana y la posibilidad que tiene la acción para hacer entrar en el juego del mundo el nuevo comienzo de que es capaz todo hombre por el hecho de nacer, pues los hombres no son solo mortales sino que son "natales" en tanto no vinieron al mundo para morir sino para comenzar.<sup>143</sup>

Arendt resignifica el concepto de natalidad, lo aparta del ámbito meramente biológico, de la vida cíclica de la especie, y lo pone dentro del mundo político, de la *bios politikos*, dónde se convierte en una condición existencial de la política.<sup>144</sup> Lo importante aquí es la insistencia de la pensadora de Hannover, en recalcar el carácter de lo inesperado, como algo inherente a todos los comienzos y a todos los orígenes. De ahí que lo nuevo "siempre se da en oposición a las abrumadoras desigualdades de las leyes estadísticas y de su probabilidad, que para todos los fines prácticos y cotidianos son certeza, por lo tanto, lo nuevo aparece en forma de milagro".<sup>145</sup> Incluso la existencia de la Tierra y de la vida orgánica sobre ella, se basa en una especie de milagro<sup>146</sup>, puesto que desde la lógica de los procesos universales y de la probabilidad que los rige, el sólo nacimiento de la Tierra es una improbabilidad infinita.<sup>147</sup>

Esta capacidad suprema de los hombres de dar comienzo a la nuevo, garantizada por cada nacimiento, es posible gracias a la acción, pues "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

---

<sup>142</sup> Françoise Collin ha tratado el origen agustiniano del concepto de natalidad. Ver: Collin, Françoise. "Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano", opus citado, pág. 78.

<sup>143</sup> Como bien lo ha señalado Pablo Bagedelli, después de ser tratado en *La condición humana*, el concepto de natalidad va a diseminarse hacia otras obras de la autora, específicamente la edición de 1958 de *Los orígenes del totalitarismo* y la revisión de mediados de la década del 60 de *El concepto de amor en san Agustín*.

<sup>144</sup> Paolo Flores D'Arcáis ha puesto de manifiesto el hecho de que Arendt rechaza la indiferencia característica de los seres cuya realidad se limita a la especie. Por el contrario, para ella no existe paralelo entre la existencia y la vida animal; los hombres nacen y el nacimiento les confiere un carácter irrepetible a diferencia de las especies que se reproducen.

Flores, Paolo. (1996). *Hannah Arendt. Existencia y libertad*. Madrid: Tecnos. Pág. 53, 54.

<sup>145</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 207.

<sup>146</sup> Aquí el milagro debe entenderse de una forma parecida a su sentido de comienzo (*Anfang*). Éste señala hacia algo nuevo, que no puede ser explicado de modo causal. Si como veremos a continuación, gracias a la acción, los hombres pueden dar inicio a lo nuevo, esto quiere decir que están dotados para realizar milagros, pero también que el "milagro" es el acontecimiento que abre a los hombres a la acción política. En las últimas líneas del capítulo de *La condición humana* dedicado a la acción, Arendt afirma:

"El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y "natural" es, en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de acción. Dicho con otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido".

Arendt, Hannah. *La condición Humana*, opus citado, pág. 265.

<sup>147</sup> Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* opus citado, pág. 64.

bajo el sol”.<sup>148</sup> En este sentido, y como bien lo ha hecho notar Bárcena, la natalidad, en tanto inicio de algo nuevo, es la condición ontológica de la acción, aunque no comporta integralmente su significado.<sup>149</sup> La distinción que hace Arendt entre *archein* y *prattein*, como dos palabras completamente diferentes para la acción que posee tanto el griego como el latín (*agere/gerere*), le sirve para explicar el doble carácter de la acción que va más allá del inicio. *Archein* significa comenzar; *prattein* significa atravesar, realizar y acabar.

Señalábamos en páginas anteriores que la libertad de la acción está garantizada por su carácter impredecible y por el hecho de que no puede llevarse a cabo en solitario, –como sí puede hacerlo la labor o la fabricación–. Dicha particularidad de la acción pone de manifiesto la pluralidad de los hombres entre quienes la acción se revela y adquiere significado, por lo que, las acciones inauguran algo "en la medida en que exceden las mutuas expectativas que constituyen las relaciones humanas".<sup>150</sup>

Es como si la acción tuviera dos partes: el comienzo, hecho por una sola persona, y la realización, en la cual se asocian muchos, “conduciendo” y “acabando”, llevando hasta el fin el emprendimiento.<sup>151</sup> De este modo, actuar siempre se realiza en presencia de otros que aparecen como espectadores y que también actúan y reaccionan; no existe un acto en solitario, para que un acto sea político es igual de indispensable la existencia de un acto que revele la identidad de su agente, como los distintos puntos de vista de quienes lo presencian y juzgan, de lo contrario, la acción perdería su carácter específico y pasaría a ser una forma de realización entre otras.<sup>152</sup>

La noción de natalidad también le permite distinguir entre *zoé* y *bios*, o lo que Arendt llamó, “mera existencia” a diferencia de la “vida política” pues, "mientras el proceso biológico en

---

<sup>148</sup> La cita continua de la siguiente manera: "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, aunque sea de manera tentativa, 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 las palabras vivas. Arendt, Hannah. *La condición Humana*, opus citado, pág. 230.

<sup>149</sup> Bárcena, Fernando. (2006). *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*. Barcelona: Herder. Pág.40.

<sup>150</sup> Birulés, Fina. “Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt”, opus citado, pág. 3.

<sup>151</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 207.

<sup>152</sup> Como señala Daniel Fernández, este hecho explica no solo el carácter indispensable de la pluralidad, sino la doble dimensión de los hombres como agentes y espectadores de la acción. Fernández ha hecho notar como en *La vida del espíritu*, Arendt señaló que es el espectador, y no el actor, quien goza de las condiciones óptimas para comprender el espectáculo, y en *La condición humana*, que es el narrador, y no el actor, quien capta el relato. Ambas dimensiones, la de agente y espectador, se requieren, se complementan y se retroalimentan. Fernández, López, Daniel. (2016). “El concepto de amor en Hannah Arendt.” *Foro interno* 16, Ediciones Complutense, pp. 101-122, pág. 106.

el hombre (...) (es) eternamente repetitivo”<sup>153</sup> la vida humana es una “interrupción” del círculo natural de la vida. En este sentido, el paso de la vida de la especie a la vida del individuo, va desde la génesis y la corrupción –inherentes del ciclo natural–, hasta la singularización que le es propia a los hombres, y que realizada como acción, le permite distinguirse de los demás.

Así pues, la novedad que supone cada nacimiento y la posibilidad de que aparezcan, gracias a él, nuevos individuos singulares, que salen a la luz, es una condición previa indispensable de la política y de la posibilidad de la acción, que renueva la promesa de perseverancia de la pluralidad entre los hombres. El milagro que cada nacimiento es, simboliza no solo que los hombres aparecen al mundo dotados de una actitud para el comienzo, sino que cada hombre es ese comienzo.<sup>154</sup> Esto significa además que al ser cada nacimiento un nuevo comienzo que acontece en el mundo, ese comienzo está marcado por la libertad. Lo que Arendt entresaca a partir de la relación entre libertad y la natalidad, es una nueva forma de entender la primera, ya no se trata de una idea de libertad subjetiva, sino de una libertad que se realiza en la acción misma, que tiene lugar en el mundo, con los otros.

En este aspecto, Arendt se apoya en Kant, quien, en la *Crítica de la razón Pura*, destaca:

El hombre es capaz de iniciar algo independiente de la causalidad de la naturaleza porque la libertad como idea trascendental pura sin vínculos fenomenales, constituye el sentido último de la facultad de comenzar por sí mismo una sede causal (nueva). Sobre esta libertad trascendental se funda el concepto práctico de libertad, es decir, la independencia de la voluntad con respecto a la coacción de las inclinaciones de la sensibilidad.<sup>155</sup>

Es desde esta libertad del nacimiento –en la que cada hombre está en capacidad de dar comienzo a lo nuevo–, desde donde los hombres aparecen al mundo, al cual entran como extraños. Aunque la primera aparición en el mundo es previa a lo que Arendt llama el amor al mundo, el nacimiento, al poner a los hombres en un mundo ya dado, hace de ellos seres del mundo, en el que entramos por palabras y actos; “y esta inscripción es como un segundo nacimiento, en el cual confirmamos y asumimos el hecho simple de nuestro apareamiento físico original”.<sup>156</sup> Con este

---

<sup>153</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 98.

<sup>154</sup> Ricoeur le da un gran valor a este carácter de la natalidad que para él supone un salto en la visión de la política, la cual pasa de ser entendida como el arte de gobernar siguiendo los principios de dominación y obediencia, a ser asumida como el encuentro en el mundo de los seres “nacimentales” y de su propia acción.

Ricoeur, Paul. (1995). *Le juste I*. París: Esprit. Pág. 152.

Kristeva, Julia. (1999). *Le génie féminin I. Hannah Arendt*. París: Gallimard. Pág. 138.

<sup>155</sup> Kant, Immanuel. (2002). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Tecnos. Pág. 532.

<sup>156</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 190.

segundo nacimiento, además de aparecer al mundo, el hombre puede invertir el curso de la historia y de la tradición.<sup>157</sup>

En este punto, Daniel Fernández, en su estudio sobre el concepto de amor en Hannah Arendt, ha señalado:

Aunando los planteamientos de Immanuel Kant (1724-1804) y de san Agustín (del primero heredó la espontaneidad y del segundo el concepto de *initium*), Arendt planteó la libertad como un híbrido entre el *arjein*, un término griego que hace referencia a la inauguración, a la novedad; y el *agere*, concepto de raíz latina que alude a la puesta en movimiento. Por tanto, es la capacidad de iniciativa lo que da lugar a la acción y, en consecuencia, al núcleo de la libertad en Arendt.<sup>158</sup>

La natalidad es por consiguiente la entrada al mundo y la condición de posibilidad de la acción, porque en el comienzo que ella es, se halla la posibilidad y la capacidad de toda acción política.

Que los actos humanos padezcan la irreversibilidad e impredecibilidad significa entonces que, una vez hemos hecho algo, ya no es posible deshacerlo y nunca podemos predecir de forma absoluta lo que sucederá después. Para Arendt, sin embargo, existen ciertas potencialidades de la acción en sí misma, que actúan como remedios contra los peligros inherentes a ella, y que acontecen dentro del mundo: una es el perdón, que está ligado al pasado y sirve para deshacer las acciones que ya están hechas. En opinión de la pensadora de Hannover, lo que se perdona es al sujeto más que a la acción. En la referida carta que Arendt envía a Scholem, fechada el 20 de julio de 1963, ella señala que “el acto de gracia no perdona el crimen, sino que indulta al asesino, porque este puede ser algo más que el crimen.”<sup>159</sup>

La otra es la capacidad de hacer y mantener promesas, que sirve para establecer, en medio de la incertidumbre del futuro, cierta seguridad, que no sería posible, de ninguna otra forma, en las

---

<sup>157</sup> Nótese además que la natalidad al remitir al mundo en común, al mundo de los hombres, entendidos como hombres de comienzo, se opone al solipsismo filosófico que nos limita a la filosofía de la conciencia. En el artículo de 1946, titulado *¿Qué es la filosofía de la existencia?* Arendt, entrando en una abierta polémica con Heidegger, afirma que para Heidegger el sentido del Ser es la nada, y que la "la muerte (aparece) como el garante del *principium individuationis* debido a que, aunque es el más universal de los universales, inevitablemente deja al hombre aislado". Arendt, Hannah. (1964). "What is existential philosophy?" En castellano: "¿Qué es la filosofía de la existencia?". En: Arendt, Hannah. *Ensayos de comprensión*. Trad. de Agustín Serrano de Haro, pp. 203-232, opus citado, pág. 204.

<sup>158</sup> Fernández, López, Daniel. "El concepto de amor en Hannah Arendt. Opus citado, pág. 106.

<sup>159</sup> Arendt, Hannah. (1963). "Ein Briefwechsel über Hannah Arendt buch Eichmann in Jerusalem". En: *New Zürcher Zeitung* 184/287 (19.10.1963), pp. 20-21. En castellano: "Carta a Gerhard Scholem". En: Arendt, Hannah. *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Trad. de Manuel Abella y José Luis López de Lizaga, pp. 29-35, opus citado, pág. 34.

relaciones entre los hombres.<sup>160</sup> Ambas, la facultad de perdonar y la capacidad de hacer promesas, involucran a la pluralidad de los hombres, en el sentido de que tanto para perdonar como para prometer se depende de los otros.<sup>161</sup>

Sin el perdón estaríamos siempre atados al pasado que la acción ha hecho irreversible, estaríamos confinados a las consecuencias de un único acto y no podríamos comenzar algo nuevo; y sin las promesas no seríamos capaces de alcanzar el grado de continuidad que necesitamos para no errar desamparados por el mundo.

La posible redención del predicamento de irreversibilidad –de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo– es la facultad de perdonar. El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener las promesas.<sup>162</sup>

El perdón y la promesa son dos facultades de la acción que pueden tener lugar en el mundo, en un espacio entre los hombres. Esto queda claro en *La condición humana*, donde Arendt señala que ni el perdón ni la promesa son cristianos, sino que se originan por experiencias humanas, en la relación recíproca entre los hombres. Para Arendt, Jesús de Nazaret, es un personaje histórico, por lo que el énfasis, más que en lo sagrado, está puesto en el papel que juega el perdón dentro de la esfera de los asuntos humanos. No es Dios quien perdona, sino los hombres quienes tienen que hacerlo mutuamente. En este sentido, el perdón, como una forma de acción, hace parte del ámbito de los asuntos humanos y es, por tanto, una noción de carácter político.

Si los hombres están llamados a perdonarse mutuamente, “siete veces y siete veces, setenta veces o, interminablemente”, el perdón no es otra cosa que una respuesta de la acción misma a su carácter inesperado e imprevisible, que vincula a los hombres entre sí, y no los deja atados a un único acto, y esto porque, al ser también la acción irreversible, si no fuera por la capacidad de perdonar, los hombres quedarían presos de una única acción y ya no podrían seguir adelante. Señala Arendt:

Sin ser perdonados, liberado de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos

---

<sup>160</sup> Arendt, Hannah. “Labor, trabajo, acción”, opus citado, pág. 106.

<sup>161</sup> Téngase en cuenta que tanto el perdón como la promesa no constituyen para Arendt ningún modelo de acción, son dos ejemplos de acción que pueden tener lugar en el ámbito de los asuntos humanos.

<sup>162</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 256.

recobramos; seríamos para siempre víctimas de sus consecuencias, semejantes al aprendiz de brujo que carecía de la fórmula mágica para romper el hechizo.<sup>163</sup>

Al ser una forma de acción, el perdón no solo hace posible la liberación de la acción que le precede, sino que además posibilita la continuidad de la acción. De ahí que, el perdón, al igual que la acción, tenga la capacidad de introducir algo nuevo en el mundo y de darle continuidad al actuar de los hombres.

El perdón, igual que la promesa, no puede ser realizado en soledad, pues carecería de realidad y no tendría otro significado que el de un papel desempeñado ante el yo de uno mismo. En este sentido, el perdón y la promesa no pueden situarse por fuera del mundo, del ámbito de los asuntos humanos, porque establecen vínculos entre las personas, e implican cargar al individuo de la responsabilidad por la acción. Dicha responsabilidad se explica, en relación al perdón, por el hecho de que para ser perdonados, los hombres deben reconocer antes la responsabilidad de sus actos; en el caso de la promesa, significa mantener las promesas, pese a la inseguridad del futuro que acompaña todos nuestros actos.<sup>164</sup>

Es fundamental comprender que según Arendt, perdonar, en la medida en que descarga de la acción al agente, permite revertir las consecuencias impredecibles de los actos, permitiéndoles a los hombres comenzar de nuevo, ya que solo mediante el perdón mutuo los hombres pueden seguir siendo libres. Si no fuera por el perdón que nos libera de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría casi que confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobramos, seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias.<sup>165</sup> Solo el perdón hace posible un nuevo comienzo para el actuar, comienzo que necesitamos todos y que constituye nuestra dignidad humana.

Si el perdón sirve para deshacer los actos del pasado, prometer sirve para establecer islas de seguridad en el océano de inseguridad del futuro, sin las cuales no sería posible la continuidad

---

<sup>163</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 256, 257.

<sup>164</sup> Jorge Peña Vial ha señalado cómo la facultad de hacer promesas en Arendt es doble: “Por un lado dominamos la oscuridad de los asuntos humanos, esa oscuridad que hace confiar en sí mismo y creer que se es el dueño único de lo que se hace. Por otro lado, quien promete busca asegurar la identidad subjetiva lograda por la sujeción a la promesa. Quien promete algo implícitamente está diciendo: “Yo seguiré siendo el mismo a lo largo de la promesa, yo no cambiaré.” En la promesa hay una voluntad de perdurar siendo yo mismo, de superar el desgaste propio del tiempo, del deterioro”.

Peña Vial, Jorge. (2002). *La poética del tiempo. Ética, estética y narración*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. Pág. 90.

<sup>165</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 257.

en las relaciones entre los hombres. Sin estar obligados a cumplir las promesas, estaríamos condenados a vagar desesperados, sin dirección fija, en la oscuridad de nuestro solitario corazón, atrapados en sus contradicciones y equívocos, oscuridad que solo desaparece con la luz de la esfera pública mediante la presencia de los demás quienes confirman la identidad entre el que promete y el que cumple.<sup>166</sup>

El perdón y la promesa no anulan la contingencia, si bien aparecen como remedios a la fragilidad de la acción, Arendt nos recuerda que la política siempre se constituye desde un punto de partida inestable que es la pluralidad humana. Es desde este reconocimiento de la pluralidad, como se dijo antes, que la teórica de Hannover repiensa la libertad y la acción, y plantea su crítica a la tradición filosófica que no solo ha menospreciado el valor de la contingencia en el mundo, como un modo deficiente de ser, sino que ha pretendido cambiarla de forma intencionada, desconociendo el espacio de la política.

Esto, que Arendt llama la aversión de la razón a la contingencia, encuentra para ella un claro representante en Hegel. En su ensayo de 1971, titulado “La mentira en política. Reflexiones sobre los Documentos del Pentágono”, la pensadora de Hannover cita a Hegel, quien señala que “la contemplación filosófica no tiene otro propósito que el de eliminar lo accidental”, y renglón seguido, señala:

Desde luego, gran parte del moderno arsenal de la teoría política –las teorías de los juegos y los análisis de sistemas, los guiones escritos para audiencias “imaginadas” y la cuidadosa enumeración de las consabidas tres opciones A, B y C, en dónde A y C representan los extremos opuestos y B la solución “lógica” del término medio para el problema, tienen su fuente en esta aseveración profundamente arraigada. La falacia de semejante pensamiento comienza cuando se fuerza la elección entre dilemas mutuamente excluyentes; la realidad nunca se nos presenta con nada tan claro como las premisas para unas conclusiones lógicas.<sup>167</sup>

La pretensión de conducir y reducir la contingencia no solo desconoce la pluralidad de la condición humana, sino que además niega la acción, la cual, en sentido arendtiano solo es libre si trasciende los motivos e intenciones del agente, pero además, si trasciende el determinismo de la

---

<sup>166</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 257.

<sup>167</sup> Arendt, Hannah. (1971). “Lying in Politics. Reflections on the Pentagon Papers”. *The New York Review of Books*, XVII, 8, pp. 30-39; reeditado en *Crisis of the Republic*. En castellano: “La mentira en política. Reflexiones sobre los Documentos del Pentágono”. En: Arendt, Hannah. (1998). *Crisis de la República*. Trad. de Guillermo Solana Alonso, opus citado, pp. 9-55, pág. 20.

voluntad. Insistimos una vez más en que el gran mérito de Arendt al interpretar el mundo desde la afirmación de la pluralidad es que la contingencia que de ella se origina constituye el auténtico modo de ser del mundo político.

### El lugar de la apariencia y la esfera pública.

En su obra póstuma, *La vida del espíritu* (1978), la pensadora alemana de origen judío se detiene en el carácter apariencial del mundo. Allí, el mundo es descrito como un espacio de aparición, el lugar donde ser y apariencia coinciden, donde somos vistos y oídos, pero también olidos, tocados, catados, percibidos por criaturas sensitivas, entre las cuales también están los animales.<sup>168</sup> El mundo no solo es el lugar donde aparecemos a través de nuestras palabras y actos, sino también donde escuchamos y nos convertimos en espectadores de las acciones de los otros. Cada quién que percibe es así mismo percibido, cada actor es un espectador, de modo que nada existe en el mundo exclusivamente en singular, todo lo que es, está destinado a ser percibido por alguien.<sup>169</sup> El mundo es como el gran escenario de una obra de teatro, en el que los actores ponen en marcha una serie de relatos y son los espectadores de la obra, quienes dotan de significado lo que está ocurriendo en el escenario.<sup>170</sup>

La inclinación a mostrarse –de reaccionar mediante la exhibición al efecto arrollador de ser mostrado– parece ser una característica compartida por hombres y animales. E, igual que el actor necesita del escenario, de sus compañeros y de los espectadores para hacer su entrada, cada objeto vivo depende de un mundo que aparece sólidamente como la localización para su aparición.<sup>171</sup>

Compartir un mundo en común en el que aparecemos, supone la inclinación a mostrarnos a los demás. Aparecer implica, en este sentido, parecerle algo a otros, y esto cambia en función del punto de vista y la perspectiva de los espectadores. Se trata, como propone Neus Campillo, de una ontología del aparecer, en la que el carácter fenoménico del mundo va unido a la pluralidad de los

---

<sup>168</sup> Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*, opus citado, pág. 43

<sup>169</sup> Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*, opus citado, pág. 43

<sup>170</sup> Díaz Gómez, Álvaro. (2007). “Entrevista a Cristina Sánchez Muñoz.” *Discusiones Filosóficas* vol.8 no.11. Manizales Julio/Diciembre, 2007. En línea: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0124-61272007000200017](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0124-61272007000200017)

<sup>171</sup> Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*, opus citado, pág. 46.

espectadores, haciendo claridad, en que no solo somos espectadores, sino que tenemos un papel activo formando parte del mundo.<sup>172</sup>

Una de las maneras de mostrarnos está dada por el discurso, la otra por la acción. Esto significa que a través de las palabras y los actos aparecemos ante los otros. Arendt señala reiteradas veces la imposibilidad de compartir un mundo sin el discurso o la acción, ambos, la acción política y el discurso, constituyen un ámbito de aparición en el cual los agentes, en su actuar juntos, dan luz a lo que son y a la forma en que quieren que sea el mundo. En el escrito publicado originalmente en alemán en 1960, *Hombres en tiempos de oscuridad*, "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing", Arendt puntualiza que el mundo es humano cuando se ha convertido en objeto de discurso.

Por mucho que nos afecten las cosas del mundo, por muy profundamente que nos estimulen, sólo se tornan humanas para nosotros cuando podemos discutirlos con nuestros semejantes. Aquello que no puede convertirse en objeto de discurso –lo verdaderamente sublime, lo verdaderamente horrible o sobrenatural–, aunque encuentre una voz humana a través de la cual pueda sonar en el mundo, eso no es exactamente humano. Humanizamos aquello que está sucediendo en el mundo y en nosotros mismos por el mero hecho de hablar sobre ello y mientras lo hacemos aprendemos a ser humanos.<sup>173</sup>

Y recalca en *La condición humana*:

La realidad y confiabilidad del mundo humano descansan principalmente en el hecho de que estamos rodeados de cosas más permanentes que la actividad que las produce, y potencialmente incluso más permanentes que las vidas de sus autores. La vida humana, en la medida en que construye el mundo, se encuentra en constante proceso de transformación, y el grado de mundanidad de las cosas producidas depende de su mayor o menor permanencia en el propio mundo.<sup>174</sup>

Esto es así porque al ser el mundo el espacio para la acción, dicha acción solo es política si va acompañada de la palabra. Siguiendo a Fina Birulés, tendríamos que decir que, en la medida en que siempre percibimos el mundo desde la posición que ocupamos en él, sólo podemos

---

<sup>172</sup> Campillo, Neus. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, opus citado, pág.134.

<sup>173</sup> Es por eso que desde la perspectiva de Arendt, en el mundo en tanto espacio público, los intereses comunes que se sitúan en él, no se constituyen a partir de la sumatoria de los intereses privados, sino que se construyen a través del dialogo y el debate, que lleva al acuerdo o desacuerdo en torno a ellos.

Arendt, Hannah. "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing", opus citado, pág.35.

<sup>174</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 117,118.

experimentarlo como mundo común en el habla.<sup>175</sup> De ahí que la degradación de la opinión como la forma discursiva inherente de los asuntos humanos implique el inicio de la destrucción de la realidad mundano-política.

A través de la palabra y de los actos los hombres se relacionan entre sí. Esta trama de relaciones de los asuntos humanos les permite construir su realidad y crear una dimensión objetiva del mundo, que no es igual a la realidad de los objetos naturales o de las cosas fabricadas por los hombres, sino que surge en el entre, como espacio que relaciona, reúne y separa a las personas, y en cuyo espacio cada uno ve y escucha al otro sin extinguir la distancia que les separa. Es por eso que la "mayor parte de la acción y del discurso atañe a este intermediario, que varía según cada grupo de personas, de modo que la mayoría de las palabras y actos se refieren a alguna objetiva realidad mundana, además de ser una revelación del agente que actúa y habla".<sup>176</sup>

Este entre (*in-between*), como espacio constituido por la trama de relaciones humanas, que mantiene unidos y, al mismo tiempo, separados a los hombres, les permite vivir juntos, ocupando una posición diferente y singular. De ahí que, como espacio de relación, el mundo sea el escenario de la pluralidad y de la diversidad de perspectivas y, por ende, el ámbito de actuación de la política. En opinión de Arendt:

Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en el medio (*in-between*), une y separa a los hombres al mismo tiempo.<sup>177</sup>

El mundo, como espacio de aparición (*space of appearances*), cobra existencia cada vez que los hombres se relacionan por el discurso y la acción, por lo que es anterior a toda constitución formal del espacio público y de cualquier forma de gobierno.<sup>178</sup> Lo que distingue a este espacio de aparición es que deja de existir tan pronto los hombres, que se habían agrupado por el discurso y por la acción, se dispersan. Como bien lo ha expresado Dana Villa, el mundo, como espacio de

---

<sup>175</sup> Birulés, Fina. "¿Por qué debe haber alguien y no nadie?" En: Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* opus citado, pág. 18.

<sup>176</sup> Estrada Saavedra, Marco. "Acción y razón en la esfera política: sobre la racionalidad deliberativa de lo político según Hannah Arendt", opus citado, pág. 72.

<sup>177</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 73.

<sup>178</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 225

aparición, refiere más al lugar que hace posible la aparición pública que a un lugar de estabilidad compartida, como sería el mundo común.<sup>179</sup>

En este sentido, el mundo como espacio de aparición, es también el lugar de la apariencia, pues si la realidad del mundo objetivo se inaugura en el entre, que pone en juego los distintos puntos de vista, la realidad de un hombre no se agota en sí mismo, sino que está condicionada por las relaciones con los otros, por la cara exterior de nosotros mismos. La identidad de un hombre, al estar precedida por el juego de apariencias que convergen en un mismo espacio y que se desplazan infinitamente, no se agota en la certeza de su propia existencia, ni presenta una forma acabada, como afirma Descartes, sino que está precedida por el espacio de aparición, que es también un lugar de la apariencia, donde los hombres logran adquirir realidad para los demás.

El mundo en el que nacen los hombres abarca muchas cosas, naturales y artificiales, vivas y muertas, efímeras y eternas; todas tienen en común que aparecen, lo que significa ser vistas, oídas, tocadas, catadas y olidas, ser percibidas por criaturas dotadas de órganos sensoriales adecuados. Nada puede aparecer; el término “apariencia” carecería de sentido si no existiesen receptores para las apariencias, criaturas vivas capaces de percibir, reconocer y reaccionar – frente a lo que no solo está ahí, sino que aparece ante ellos y tiene significado para su percepción.<sup>180</sup>

De acuerdo con Arendt, la realidad de la apariencia está dada por la intersubjetividad; necesita de la pluralidad, de la presencia de otros. La realidad no reside en la objetividad, sino en la pluralidad de perspectivas que se dan en la esfera pública, en la que los hombres confirman su propia realidad. En este aspecto, por ejemplo, son evidentes, sobre todo en la obra *La vida del espíritu*, las cercanías entre Hannah Arendt y Maurice Merleau-Ponty, pues este último también considera no solo la necesidad de la evidencia del otro, sino que además señala que dicha evidencia solo es posible porque ningún hombre es totalmente transparente para sí mismo y su subjetividad. Dice Merleau-Ponty:

Es menester que aparezcamos uno para el otro, es menester que haya un exterior y que yo lo tenga, y que haya a más de la perspectiva del Para-sí -mi perspectiva sobre mí mismo, y la perspectiva del Otro sobre mí. Desde luego, estas dos perspectivas, en cada uno de nosotros, no pueden simplemente yuxtaponerse, porque entonces no sería a mí a quien el otro vería y no sería el a quien yo vería. Es preciso que yo sea mi exterior, y que el cuerpo del otro sea el mismo.<sup>181</sup>

<sup>179</sup> Villa, Dana. *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, opus citados, pág. 127.

<sup>180</sup> Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*, opus citado, pág. 43.

<sup>181</sup> Merleau-Ponty, Maurice. (1957). *Fenomenología de la percepción*. México: Fondo de cultura económica. Pág. X.

Para Merleau-Ponty, los actos políticos transcurren siempre en una situación cambiante, en un determinado estado de la opinión. En contra de una suerte de *logos*, entendido como armonía, Merleau-Ponty plantea una semejanza entre la apariencia política y la percepción fenomenológica, ambas *dóxicas*. La política siempre se desarrolla en las apariencias, por lo que no existe una verdad política por fuera de la apariencia misma, un hombre es como los otros lo ven, y lo importante para Merleau-Ponty, siguiendo a Maquiavelo, es conocer cómo nos ven los demás, porque no podemos vernos sino es a través de la mirada de los otros, o dicho de otra manera, es a través de los otros que nos volvemos reales para nosotros mismos.

En Arendt, el carácter de la apariencia también significa un rescate del mundo. Su pensamiento es crítico frente a la tradición filosófica, en especial de la tradición metafísica que, desde Platón, como veremos más adelante, ha desvalorizado el mundo común a partir del entendimiento de la apariencia como una manifestación mundana, no esencial de la realidad eidética originaria. En opinión de Arendt, el descrédito filosófico del aparecer, y de aquellas actividades como la acción, cuyo significado mismo se logra en el aparecer entre los otros, allanó el camino para el declive de lo político. De hecho, que Arendt emplee el término apariencia (*appearance*), en lugar del de fenómeno (*phenomenon*) comúnmente aceptado por la fenomenología, da cuenta de su convencimiento en la realidad de la apariencia, y en la coincidencia –más que en la identidad– entre fenómeno y aparecer,<sup>182</sup> rechazada por la tradición filosófica.

Por ello, su defensa y rescate del mundo implica un rescate de la apariencia, que Arendt realiza combatiendo la “teoría de los dos mundos”. En un movimiento análogo al realizado por Nietzsche y Heidegger, Arendt también considera que la ontología de Platón marca el momento inaugural de la metafísica occidental. La “teoría de los dos mundos” tiene su origen en la diferencia trazada por Platón entre dos dimensiones ontológicas, de las que la esfera sensible y concretamente mundana solo es una derivación secundaria de la realidad eidética esencial.<sup>183</sup> En *La vida del espíritu*, opina Arendt:

Para descubrir si algo es auténticamente, el filósofo debe abandonar el mundo de las apariencias donde se siente natural y originariamente e casa, como hizo Parménides cuando fue transportado hacia arriba, más allá de las puertas de la noche y el día, hasta el camino divino que se extendía “bien alejado por cierto de la ruta trillada de los hombres”, o como Platón al enunciar el mito de la caverna. El mundo de las apariencias es anterior a cualquier ámbito que el filósofo

---

<sup>182</sup> Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*, opus citado, pág. 43

<sup>183</sup> Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*, opus citado, pág. X.

pueda escoger como su “auténtico” hogar, en el que, sin embargo, no nació. La condición de apariencia del mundo siempre ha sido lo que le ha sugerido al filósofo, es decir, a la mente humana, la idea de que puede existir algo que no sea apariencia: *Nehmen wir die Welt als Erscheinung so beweiset sie gerade zu das Dasein von Etwas das nitch Erscheinung ist* (“si contemplamos el mundo considerándolo como apariencia, el mismo muestra la existencia de algo que no es apariencia”) según decía Kant.<sup>184</sup>

Lo particular del intento de Arendt, es que no solo se queda en señalar los obstáculos que la metafísica representa para el carácter apariencial del mundo, sino que además, propuso una ontología cuyo sentido procede del aparecer. De ahí su propósito de rescatar el mundo desde una revalorización de la apariencia.<sup>185</sup> La realidad de lo percibido no depende, para Arendt, de la certeza de una autoconciencia, sino de una pluralidad de actores-espectadores presentes en la percepción. En esta medida, la realidad está dada por la presencia de otros que también perciben, y que configura el sentido común, el cual le permite al pensamiento acudir una y otra vez a los objetos del mundo de las apariencias, y percibir una realidad compartida. Como señala Antonio Campillo, Arendt llama espacio de aparición a este mundo de las apariencias fenoménicas, precisamente porque es el horizonte originario de la humana experiencia del mundo.<sup>186</sup>

En Arendt, aparecer en público significa adquirir realidad para los demás. “Para nosotros, la apariencia –"algo que ven y oyen otros al igual que nosotros– constituye la realidad",<sup>187</sup> nos dice en *La condición humana*. Si para Merleau-Ponty, el fin de entender la política como apariencia es volcarse a pensar en los medios que permitan conservar el poder, como habría hecho Maquiavelo en *El príncipe*, pues la política está basada en la opinión, y a juicio de Merleau-Ponty, la opinión popular no juzga más allá de los resultados, –los concretos reflejos de la apariencia–, en Arendt, la apariencia y el espacio de aparición son necesarios para la constitución de un *quien*, pues la pluralidad de individuos, que nos perciben de manera distinta es necesaria para la constitución del sujeto.<sup>188</sup> Por lo demás:

---

<sup>184</sup> Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*, opus citado, pág. 47.

<sup>185</sup> Esta revalorización no implica borrar por completo la metafísica, sino tomar en serio su intento de dar cuenta de lo real. Se trata, en últimas, de darse a la tarea de pensar aquello que la metafísica intentó pensar y rescatar de su tradición, aquellas “perlas” de pensamiento que abren caminos a un pensamiento nuevo sobre las apariencias.

<sup>186</sup> Campillo, Antonio. (2002). “Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt.” *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 26, pp. 159-186, pág. 162. Recuperado a partir de: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/11891>.

<sup>187</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 71.

<sup>188</sup> Sánchez, Cristina. (2005). “Hannah Arendt como pensadora de la pluralidad”. *Intersticios*, pp. 20-34, pág. 22.

La realidad de la esfera pública radica en la simultánea presencia de perspectivas y aspectos en los que se presenta un mundo en común y para el que no cabe inventar medida o denominador común. Pues, si bien el mundo común es el lugar de reunión de todos, quienes están presentes ocupan diferentes posiciones en él, y el puesto de uno puede no coincidir más con el de otro que la posición de dos objetos. Ser visto y oído por otros deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente. Éste es el significado de la vida pública, comparada con la cual incluso la más rica y satisfactoria vida familiar sólo puede ofrecer la prolongación o multiplicación de la posición de uno con sus acompañantes aspectos y perspectiva.<sup>189</sup>

La defensa arendtiana del mundo como lugar de la apariencia está marcada por el pensamiento de Nietzsche, quien en oposición al intento platónico de entender el mundo a partir de categorías metafísicas (ser, idea, sustancia, verdad) y de leyes inmutables que suprimen el devenir, el cambio y la apariencia, reivindica el conocimiento como perspectiva. El muy citado fragmento escrito por Nietzsche en 1886: “No hay hechos, sino interpretaciones”<sup>190</sup>, da cuenta de que no existe una verdad absoluta sino diferentes puntos de vista, que cada hombre ofrece en relación al lugar distinto que ocupa en el mundo. Para el filósofo alemán, la perspectiva, más que un puro subjetivismo, se trata de la posibilidad de involucrar muchos sentidos, sin que ninguno de ellos tenga más relevancia que los demás. En consonancia con este planteamiento, Linda Zerilli señala que en Arendt –a diferencia de Habermas, por ejemplo–, no surge la idea de que existe una única verdad detrás de las numerosas interpretaciones que se hacen de ella: “Mas bien, el mundo común –no la Tierra o la naturaleza como tales, sino el artefacto humano– solo cobra existencia a través de perspectivas plurales”.<sup>191</sup>

Para la tradición metafísica, en particular, para la tradición filosófico-política inaugurada por Platón, a diferencia de las ideas, que son lo real por su carácter universal e inmutable, el mundo de la política, como lugar de la apariencia, de la opinión y de la *doxa* que envuelven los cambiantes asuntos humanos, se revela como falso. Arendt, concibiendo el mundo desde la pluralidad, rescata en él el lugar de las apariencias y de la opinión. “El mundo se manifiesta como un “me-parece”, dependiendo de las perspectivas particulares, determinadas por la situación en el mundo y por los órganos de percepción de cada uno”.<sup>192</sup> Esto marca una decisiva distinción de Arendt, no solo

---

<sup>189</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 76,77.

<sup>190</sup> Nietzsche, Friedrich. (2006). *Fragmentos póstumos (185-1889) Volumen IV*. Madrid: Tecnos.

<sup>191</sup> Zerilli, Linda. *El feminismo y el abismo de la libertad*, opus citado, pág. 270.

<sup>192</sup> Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*, opus citado, pág. 62.

respecto a otras posiciones teóricas como el liberalismo, sino también frente a la idea constitutiva del Yo de la Época Moderna,<sup>193</sup> dado que como señala Cristina Sánchez, Arendt:

...no comienza su reflexión desde el sujeto, elucidando sus características y desde ahí se deduciría y diseñaría la comunidad política, sino que en Arendt no hay sujeto si no hay espacio de aparición previo. Y no hay en ningún caso sujeto en soledad, al modo de un Robinson, del sujeto aislado de un Hobbes o del sujeto rawlsiano, indiferente hacia los otros bajo el velo de la ignorancia, sino que ese espacio es un espacio habitado por una pluralidad de individuos, donde nos incorporamos a una trama ya existente de narraciones e historias interpretadas.<sup>194</sup>

El mundo se conecta así con el espacio público, el cual articula la pluralidad, haciendo que los hombres se relacionen entre sí, confirmen su "quién", siendo vistos, escuchados, identificados y reconocidos por los otros. No es posible entonces, para Arendt, la idea de un hombre como un yo aislado, al margen de los otros. El sujeto arendtiano se constituye de forma intersubjetiva desde el momento que aparece en el espacio público que todos comparten.<sup>195</sup>

La opinión arendtiana del mundo, que concuerda ampliamente con su concepción de lo político, es que en el mundo ser y apariencia coinciden, que es necesario la presencia de espectadores para suponer la existencia de algo, lo cual significa que nada dentro del mundo existe exclusivamente en singular, y finalmente, que la pluralidad es la condición para que el mundo permanezca. Dicha tesis, como lo ha precisado Neus Campillo, supone una revalorización del mundo, una recuperación de este como esfera pública. Al ser la esfera pública el lugar donde los hombres, en su diversidad, pueden estar juntos, se constituye como el espacio situado entre ellos, donde, además de ser posible la acción, con la libertad y la impredecibilidad que le son propias, cobra existencia el poder y se desarrollan los asuntos humanos. Lo que se ha perdido en la Época Moderna es el "estar-entre", y la forma de salir de la alienación y recuperar el mundo es rescatar la esfera pública con la pluralidad que dentro de ella es posible. Señala Campillo:

La crisis producida en el Mundo Moderno, la alienación del mundo junto con la pérdida del mundo de los sin-mundo, o sin hogar, así como la pérdida del espacio público, la vuelta a la intimidad romántica, la desaparición de un mundo común en las sociedades comunistas capitalistas, el crecimiento de un mundo fabricado en una sociedad de masas, todos esos fenómenos llevan a buscar la recuperación de lo político como la recuperación del mundo.<sup>196</sup>

<sup>193</sup> De este carácter del Yo protagonista en la Época Moderna me ocupó en el capítulo dedicado a la alienación del mundo.

<sup>194</sup> Sánchez, Cristina. *Estar (políticamente) en el mundo*, opus citado, pág. 82.

<sup>195</sup> Sánchez, Cristina. *Estar (políticamente) en el mundo*, opus citado, pág. 82.

<sup>196</sup> Campillo, Neus. *Hannah Arendt: Lo filosófico y lo político*, opus citado, pág. 132,133.

Por eso, Arendt no se cansa de traer ejemplos de la recuperación de dicho espacio bajo la Época Moderna, no solo presentes en las revoluciones Norteamericana y Francesa, sino también en otros acontecimientos durante el siglo XX, como la Resistencia francesa durante la Segunda Guerra Mundial, el levantamiento húngaro de 1956 y en los movimientos antibélicos y de desobediencia civil de finales de los años 60 en Estados Unidos.<sup>197</sup>

Para Arendt, el mundo como espacio de la pluralidad, está lleno de hombres únicos y distintos entre sí. De acuerdo con Marco Estrada Saavedra, la pluralidad humana se compone en Arendt de dos aspectos esenciales:

Uniformidad (*Gleichartigkeit*) y distinción (*Verschiedenheit*), que, a su vez, se han de clasificar bajo la dimensión del “entendimiento” comunicativo entre los hombres. Arendt discrimina entre una pluralidad ontológica y una activa. La primera descansa en el hecho de la unicidad y singularidad de cada humano desde su nacimiento, en tanto que la segunda hace referencia directa a la acción y al discurso, que son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros.<sup>198</sup>

En este sentido, el espacio público es el mundo común (*common world*), que une y al mismo tiempo separa a los hombres, y en el que cada uno puede ser visto y oído por todos. Explica Arendt:

El término ‘público’ significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. Este mundo, sin embargo, no es idéntico a la Tierra o a la naturaleza, como el limitado espacio para el movimiento de los hombres y la condición general de la vida orgánica. Más bien está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre.<sup>199</sup>

Aquí debemos acogernos a la precisión que Fina Birulés ha hecho en la introducción a *¿Qué es la política?*, sobre la diferenciación existente entre espacio público y espacio político. Aunque el espacio público es el mundo común, no todo espacio público es inmediatamente

---

<sup>197</sup> Benhabib, Seyla. (2000). “La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt.” En: Birulés, Fina. (Comp.) *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, pp. 97-116, opus citado, pág. 111.

<sup>198</sup> Estrada Saavedra, Marco. “Acción y razón en la esfera política: sobre la racionalidad deliberativa de lo político según Hannah Arendt”, opus citado, pág. 71.

<sup>199</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 73.

político.<sup>200</sup> Podríamos decir que el espacio público es más amplio que el espacio político, por lo cual, aunque el espacio político comparte todas las características del espacio público, se diferencia de este último, en que necesita del establecimiento de unas leyes y de unas instituciones que garanticen un lugar duradero en el cual los hombres puedan actuar. Por eso la polis griega es políticamente distinta de otras organizaciones políticas, ya que solo ella se construye en torno al espacio público, donde los hombres, libres e iguales, pueden encontrarse.<sup>201</sup>

Al apartarse de la Filosofía de la existencia y transformar el concepto heideggeriano de mundo, Arendt lo que hace es restaurar el estar entre los hombres, o la condición de la pluralidad humana, al centro de nuestra experiencia mundana.<sup>202</sup> Por lo tanto, no existe en Arendt un yo que sea anterior al mundo, sino que somos desde el momento en que aparecemos, y nos hacemos visibles por la acción en un espacio intersubjetivo, que articula la pluralidad. Al no existir ningún tipo de esencia universal del hombre, cada hombre es libre, espontáneo e irrepetible, y vive en permanente relación con los otros en el mundo, que articula el espacio público de la intersubjetividad. De ahí que para Arendt, una nueva teoría de la política deba de tener como punto de partida la noción de mundo, por las implicaciones que esta tiene en el campo de la pluralidad. De ahí también su crítica a la primacía de la vida individual pregonada por el cristianismo, y su concepción del mundo como un lugar de tránsito hacia la vida eterna, que lleva a los hombres a vivir en el mundo sin ser del mundo.

El mundo se constituye como el lugar de relaciones que comparten todos los hombres, en donde cada uno ocupa una posición diferente y singular. Es el espacio en el que entramos al momento de nacer y solo abandonamos con la muerte, estaba allí antes de que llegáramos y sobrevivirá a nuestra corta estancia. Este mundo, nos dice Arendt:

Es lo que tenemos en común no solo con nuestros contemporáneos, sino también con quienes estuvieron antes y con los que vendrán después de nosotros. Pero tal mundo común solo puede sobrevivir al paso de las generaciones en la medida en que aparezca en público. La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quieran salvar de la natural ruina del tiempo. Durante muchas épocas anteriores a la nuestra –hoy día, ya no–, los hombres entraban en la esfera pública porque deseaban que algo suyo o algo que tenían en común con los demás fuera más permanente que su vida terrena.<sup>203</sup>

---

<sup>200</sup> Birulés, Fina. "¿Por qué debe haber alguien y no nadie?", opus citado, pág. 24.

<sup>201</sup> Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* opus citado, pág. 74.

<sup>202</sup> Benhabib, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, opus citado, pág. 50, 51.

<sup>203</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 75.

El mundo común, como espacio público, es el lugar donde los hombres pueden aparecer, siendo vistos y oídos por todos. Esta publicidad del espacio público permite la accesibilidad y visibilidad de todas las personas, y a su vez, busca preservar al mundo del olvido y de su disolución. Y esto, porque como señala Cristina Sánchez, el mundo "está sujeto a la incertidumbre, a la inestabilidad y fragilidad de la acción. Así pues, la política debe constituirse desde un punto de partida ciertamente inestable: la pluralidad humana".<sup>204</sup> Steve Buckler, ha sintetizado magistralmente este aspecto, cuando señala:

The political, for Arendt, answers to the human condition of plurality. The public realm, where authentic politics takes place and freedom is enacted, is constituted by speech and action undertaken by plural beings in public view, interacting on the basis of autonomous viewpoints and freely-formed opinions. For this very reason, it is contingent: it comes into being wherever men are together in the manner of speech and action, wherever people gather it is potentially there, but only potentially, not necessarily and not forever.<sup>205</sup>

Aquí, saltan de nuevo a la vista las diferencias entre el espacio político y la esfera pública. Mientras en el espacio político, este carácter efímero y frágil de la acción, intentaba ser remediado a partir del establecimiento de una *polis*, con sus leyes, buscando instaurar ciertas condiciones más estables para las acciones y las palabras de los hombres (por lo que las leyes e instituciones no solo posibilitan la interacción entre los hombres libres e iguales, sino que además confieren de cierta perdurabilidad al espacio político), en la esfera pública, Arendt nos recuerda que uno de los remedios contra la futilidad y fragilidad de los asuntos humanos era la búsqueda de la inmortalidad, la cual, como veremos a continuación, en el apartado dedicado a la revaloración arendtiana de la experiencia griega, se alcanzaba por la capacidad que tenían los hombres de realizar actos, cuyas huellas fueran imborrables y les garantizaran la fama inmortal.

---

<sup>204</sup> Sánchez, Cristina. (2007). "Hannah Arendt: los caminos de la pluralidad", pág. 240.

<sup>205</sup> Buckler, Steve. (2011). *Hannah Arendt and Political Theory. Challenging the Tradition*. Edimburgo: Edinburgh University Press. Pág. 7.

## La revalorización de la experiencia política de los griegos

La idea que tiene Arendt sobre la acción supone una forma de entender la libertad que delinea su concepción de la política. Si la libertad se desarrolla solo cuando la acción ha creado su propio espacio mundano, en el que aparece,<sup>206</sup> la experiencia originaria de esta libertad la encuentra Arendt en la experiencia de la polis griega. De acuerdo con Arendt, “ser libre y vivir en una polis eran en cierto sentido uno y lo mismo”.<sup>207</sup>

Aunque han sido muchas y muy conocidas las interpretaciones –y los cuestionamientos–, sobre el papel que ocupa la polis griega en el pensamiento y la obra de Arendt, una que ha tomado mucha fuerza, impulsada en gran parte por Habermas, ha sido la que sostiene que Arendt ve la polis griega como un modelo idealizado de lo político, a partir del cual plantea una serie de dicotomías conceptuales que no se ajustan a la realidad de la sociedad moderna.<sup>208</sup> Esta aparente fascinación por la política griega estaría en consonancia y establecería una continuidad con el pensamiento de Heidegger, de modo que, si para él filósofo alemán el problema estaría en el olvido del ser en el seno de la metafísica occidental, para Arendt, en un movimiento análogo en el ámbito político, lo que habría caído en el olvido es la acción y el espacio de la política en la Época Moderna. Sin embargo, es preciso añadir que estas críticas no son del todo justas, sobre todo si se tiene en cuenta que Arendt también recurre a otras experiencias políticas tanto de antigüedad –la romana–, como de la Época Moderna –la americana–, evidentes en obras como *Sobre la revolución*,<sup>209</sup> y las presenta, no como modelos fijos que deben aplicarse o adaptarse en el presente, sino como experiencias que es necesario rescatar del olvido para pensar e iluminar nuestro presente. De ahí que, aunque el referente griego resulta innegable y es considerable en el pensamiento de Arendt, su propósito al mirar a la polis es otro del que han querido ver sus críticos, y no la convierte en una helenista “grecomaniaca”, apelando a la expresión utilizada por Jacques Taminiaux.<sup>210</sup>

<sup>206</sup> Arendt, Hannah. “¿Qué es la libertad?”, opus citado, pág. 182.

<sup>207</sup> Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*, opus citado, pág. 69.

<sup>208</sup> Habermas, Jürgen. (2000). *Perfiles filosóficos-políticos*. Madrid: Taurus. pág. 214.

<sup>209</sup> Sobre ambos aspectos nos ocuparemos más adelante, en el capítulo dedicado a la experiencia de las revoluciones.

<sup>210</sup> Taminiaux, Jacques. (2008). “¿Performatividad y Grecomanía?”. En: Birulés, Fina (2008). (Edit.). *Hannah Arendt: el legado de una mirada*. Buenos Aires: Sequitur.

El camino que aquí hemos esbozado parte del supuesto de que la defensa de Arendt, más que por una experiencia de la política en particular, es por el mundo, un mundo compartido con otros, entendido a partir de la pluralidad. En este sentido, el mundo, o su equivalente, la esfera pública, se identifica para Arendt con la polis, entendida como el lugar donde los hombres se reunían para actuar en concierto, sin tener que recurrir a la fuerza ni a la violencia. Se trata de una experiencia política basada en la libertad y en el poder en un sentido arendtiano, que cobra existencia a partir de la acción concertada entre los hombres, desprovisto de dominación. Por eso, y como bien lo ha puesto de relieve Margaret Canovan, más que tomar la polis como un ideal, Arendt lo que hace es recuperar una experiencia del pasado para a partir de ella repensar uno de los sentidos de la política que han sido olvidados.<sup>211</sup>

Arendt se detiene en el carácter de la acción de la época homérica, donde los héroes sobresalían no solo por sus actos sino también por ser grandes oradores. Se trata de una relación agonal, caracterizada por el afán de destacar sobre los demás, sin recurrir a la violencia.<sup>212</sup> Simona Forti ha señalado como Homero, Heródoto y Tucídides, son para Arendt ejemplos significativos de la valoración griega prefilosófica de la vida activa.<sup>213</sup> Para el héroe antiguo, la búsqueda de la gloria, alcanzada gracias a sus grandes gestas, le garantizaba su supervivencia individual después de la muerte, así como a la ciudad, que quedaba inmortalizada por las hazañas de sus ciudadanos.<sup>214</sup> Si para Homero y Hesíodo, los hombres, a diferencia de los dioses, son mortales, –lo cual significa que están condenados a desaparecer en el tiempo–, una de sus principales misiones era procurarse los medios de perdurar en el mundo a través de sus hazañas y alcanzar la fama inmortal. Este tipo

---

<sup>211</sup> Canovan, Margaret. (1992). *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, opus citados, pág. 116.

<sup>212</sup> Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*, opus citado, pág. 115.

<sup>213</sup> Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, opus citado, pág. 98.

<sup>214</sup> Una consideración importante que se ha hecho sobre la imagen del héroe clásico que expone Arendt es la de Seyla Benhabib, en su ensayo titulado: "La paria y la sombra. sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt". Benhabib señala que "uno de los aspectos curiosos de la aseveración de Arendt sobre el espacio agonista de la polis es que ella somete, e incluso "domestica" al héroe-guerrero homérico para producir al ciudadano deliberativo aristotélico. Ver: Benhabib, Seyla. (2000). "La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt", opus citado, pág. 110.

De este modo, existe en Arendt una relación entre heroísmo y pluralidad. Scheherezade Pinilla ha hecho notar como en Arendt el heroísmo no es únicamente la marca de la excepcionalidad, sino el carácter de todo hombre que actúa, lo cual se ratifica en un pasaje de *La condición humana*, donde Arendt opina que:

"El héroe que descubre la historia no requiere cualidades heroicas; un hombre que se deba a todo hombre libre que participa en una empresa troyana y sobre el cual podía contarse una historia. La connotación de valor, que para nosotros es cualidad indispensable del héroe, se halla en la voluntad de actuar y hablar, de insertar el propio yo en el mundo y comenzar una historia personal".

Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 215.

Sobre el texto de Scheherezade Pinilla, ver: Pinilla, Cañadas Scheherezade. (2014). *Las ciudades intermitentes: el heroísmo de los muchos en Balzac y Galdós*. Zaragoza: Prensas de la universidad de Zaragoza. Pág. 130.

de fama que hacía inmortal a quien la hubiera ganado para sí, se obtenía a cambio de la propia vida, por lo cual, solo el hombre que no sobrevivía a su acto supremo era paradójicamente el dueño indisputable de su identidad, el único héroe, –cuyo máximo ejemplo lo fue Aquiles–, capaz de entregar en las manos del narrador el pleno significado de su acto. La certeza en la finitud de la vida habría impulsado a los hombres a buscar la fama inmortal en actos y palabras, es decir, en la política. La inmortalidad se alcanzaba por la capacidad que tenían los hombres de realizar actos, cuyas huellas fueran imborrables. Solo los mejores (*aristoi*) buscaban la fama inmortal, de ahí el desprecio por los esclavos, quienes morían sin dejar huella de su existencia. De modo semejante, mediante la acción pública se superaba la finitud humana, por lo que la polis –para los griegos–, servía de garantía contra la futilidad de la vida individual y fuera el lugar donde se garantizaba la fama inmortal.

De hecho, Arendt resalta que lo que inspira a los hombres a actuar son principios como la búsqueda de la distinción y la excelencia, lo cual distancia la acción de ser un producto de la voluntad, y de convertirse en un medio para conseguir un fin determinado. Al prescindir de los motivos de la voluntad, la acción solo puede darse por amor al mundo, por virtud.<sup>215</sup> En este sentido, estaríamos más cerca de un modelo de la acción –ya no referida al plano discursivo–, sino a lo que Seyla Benhabib ha señalado como un modelo agonístico de la acción inspirado en los héroes homéricos, en el que los hombres competían por el reconocimiento, la prioridad y la aclamación. Dice Benhabib:

---

<sup>215</sup> Arendt rescata la noción de virtud de Maquiavelo. Como se verá más adelante, para el pensador florentino, la virtud no está asociada a ningún tipo de bondad que se ubique en el ámbito privado de la vida de los hombres, por el contrario, la virtud solo es posible en el mundo de los hombres, en el espacio público. Mery Castillo ha señalado como algunos comentaristas, entre ellos Russel Price, mencionan por lo menos tres sentidos en los que *Virtù* puede ser considerada en Maquiavelo: el sentido político, el político militar y el militar. Señala Castillo: "en el primer sentido, la *virtù* tiene la calidad de estadista, de fundar y gobernar estados. El sentido político militar implica la noción de valor y destreza, la virtud de ánimo, la fuerza del espíritu y del cuerpo, como capacidad de vigor personal. El último sentido hace referencia al aspecto militar y tiene como implicación la preparación sensata y hábil para la guerra, la lucha fuerte y valiente en un sentido colectivo, más que individual." En relación a Arendt, continúa Castillo: "así entonces, la virtud de Maquiavelo tiene su sentido más pleno en cuanto se aplica a acciones que se dirigen a fines políticos públicos y esto rememora el modelo clásico, especialmente el romano. Si efectivamente la inclusión en asuntos públicos se debía a las cualidades que distinguían a un hombre de los demás, entonces, una virtud, era admirada y apreciada en cuanto nada debía al origen social y al nacimiento, era una virtud construida en ese espacio público". Castillo, Mery. (2014). *La tradición política en la obra de Hannah Arendt*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario. Pág. 84.

Según la óptica “agonista”, el reino público representa ese espacio de apariencia en que la grandeza moral y política, el heroísmo y la preeminencia son revelados, desplegados, compartidos con los demás.<sup>216</sup>

Este argumento se ve reforzado por el hecho de que para Arendt el coraje es la más alta de las virtudes políticas, pues es gracias a este que el hombre sale de lo privado, abandona la soledad de la esfera de la fabricación y entra en el mundo. Al ser una “decisión crucial”, por la que los hombres entran a la vida política, el coraje está relacionado con la capacidad de amar al mundo. Es en este sentido que el coraje es indispensable, porque en la política no está en juego la vida sino el mundo, el amor al mundo. Este amor al mundo, expresado en el coraje “libera a los hombres de la preocupación por la propia vida y la reemplaza por la libertad del mundo”,<sup>217</sup> los hace pertenecer al mundo y asumir su propio paso sobre la Tierra. Implica además, una forma de salir del interior hacia la realidad, alejándose de la violencia y la instrumentalización.<sup>218</sup>

Frente al carácter efímero y frágil de la acción, el héroe necesita de los otros para preservar sus acciones y perpetuarlas a través del recuerdo, narrando historias que las salvaguarden de la ruina del tiempo. Se trata en últimas del deseo de los mortales de participar de la inmortalidad que Arendt no se cansará de defender como un elemento constitutivo de la experiencia originaria de la polis. De acuerdo con Roberto Esposito, que la comunidad arendtiana vaya de la mano de la aspiración a la inmortalidad por parte de sus miembros a través de sus actos y palabras, queda expresado en el hecho de que, para ella, una de las funciones de lo público no es tanto la de ampliar, sino al menos estabilizar y sostener a los hombres que actúan a través de sus relaciones recíprocas.<sup>219</sup>

También hay que decir, que, si en el mundo griego se narraban las gestas de las acciones de los héroes para salvarlas de la ruina del tiempo, Arendt también encuentra en las instituciones y las leyes una forma de contrarrestar las frustraciones de la acción, su carácter volátil y efímero. Tanto las instituciones como las leyes intentan crear un marco de relativa estabilidad en los asuntos humanos. Este elemento ha llevado a algunos de sus estudiosos, entre ellos a

---

<sup>216</sup> Benhabib, Seyla. “La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”, opus citado, pág. 110.

<sup>217</sup> Arendt, Hannah. “¿Qué es la libertad?”, opus citado, pág. 169.

<sup>218</sup> Risueño, Iván. (2004). “Crítica de libros. Fina Birulés: Hannah Arendt. El orgullo de pensar.” *Foro Interno*, 4, (pp.159-199). Pág. 163.

<sup>219</sup> Esposito, Roberto. (2000). “¿Polis o comunitas?”. En: Birulés, Fina. (Comp.). *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*, pp.117-129, opus citado, pág. 118.

Margaret Canovan, a encontrar en ella ciertos rasgos conservadores, que la ubicarían dentro de un republicanismo institucional. Lo sorprendente en Arendt, nos dice Canovan, es que:

Al mismo tiempo que acariciaba la posibilidad de un nuevo origen, era profundamente sensible al potencial perturbador de las acciones humanas y a la necesidad de ponerles unos límites que la contuvieran. En su opinión, la función de las leyes no tenía que consistir solamente en proteger los derechos, sino también en actuar como muros de contención para proteger la estabilidad del mundo humano contra las iniciativas anárquicas de la gente nueva que iba apareciendo en su seno.<sup>220</sup>

Aquí proponemos que lejos de eso, su teoría de la acción, pese a querer encajarse dentro de una “política de los límites” como señala Canovan, es altamente innovadora, y uno de los aspectos más significativos de ella es su asocio con la idea de natalidad, que le imprime el carácter contingente al mundo, del cual nos ocupamos en líneas pasadas.

La ciudad-estado era el lugar donde los hombres se reunían para actuar en concierto, permitiéndoles alcanzar su propia identidad a través de la acción y la palabra, sin tener que recurrir a la fuerza ni a la violencia. Se trataba de una forma persuasiva de relación, destinada a la resolución de los asuntos que concernían a la pluralidad de los hombres. Para Arendt, el hecho de que para los griegos los hombres aparecían en el mundo humano y adquirían una identidad desde el poder revelador de la palabra –capaz de fundar una comunidad política sobre los acuerdos o las promesas mutuas, al margen del uso de la violencia–, nos coloca frente al auténtico significado de la vida política.

Lo que caracterizaba la vida de la polis de las demás formas de organización humana era la libertad, entendida como no ser dominado y no dominar y cuyo requisito previo era la liberación de la labor. Solo en un espacio donde los otros son mis iguales, hay libertad. Por eso la expresión griega de *isonomía*, según la cual todos tienen el mismo derecho a la actividad política, materializada como libertad de palabra. Y aunque Arendt también es consciente de los males de la política griega, (los iguales eran unos pocos en especial la esclavitud y la violencia como condiciones previas de la política), es preciso no perder del horizonte que la polis griega y la civitas romana fueron las experiencias originarias de la política, cuya gran innovación se halla en el hecho de que su organización empezaba allí donde las esferas de las necesidades materiales y de la violencia habían terminado. Es por eso, que para Arendt, el sentido de la política es la libertad:

---

<sup>220</sup> Canovan, Margaret. “Hannah Arendt como pensadora conservadora”, opus citado, pág. 58.

A la pregunta por el sentido de la política hay una respuesta tan sencilla y tan concluyente en sí misma, que se diría que otras respuestas están totalmente de más: La respuesta es: el sentido de la política es la libertad.<sup>221</sup>

Se trata de comprender el ejercicio de la política –y por ende la ciudadanía–, a partir de la experiencia de la polis, de un modo político y no privado, como una existencia que actúa y aparece en la vida pública y se ocupa de los asuntos comunes. Lo político en este sentido griego se centra en la libertad, entendida como un espacio sólo establecible por muchos, en que cada cual se mueva entre iguales.<sup>222</sup> En consonancia con esta opinión de Arendt, Agustín Serrano de Haro ha caracterizado acertadamente la libertad en el mundo antiguo, diferenciando su sentido del que adquiere en la Época Medieval y Moderna: primero, no se trata de una libertad individual, sino que la libertad gozaba de un estatuto intersubjetivo, su ámbito es la interrelación con los otros. Segundo, la libertad tenía condición ontológica mundana, no íntima, en este sentido, la libertad se vinculaba al mundo y su cuidado. Finalmente, la libertad del mundo antiguo estaba vinculada a la acción –no a la voluntad–, una acción que se revela en la palabra y el discurso y no en la toma de decisiones en el foro íntimo de la conciencia.<sup>223</sup>

Arendt es crítica de los conceptos de libertad que la definen como una libertad negativa (de acuerdo al término de Isaiah Berlin). Esta se recluye en la privacidad de cada uno, privándose del mundo. De acuerdo con nuestra autora, la libertad en su sentido pleno, en su sentido político, es una libertad en el mundo, entre los otros. Igual que la acción, la libertad es intrínsecamente plural, ella no es libertad para sí sino libertad con los otros.<sup>224</sup>

Además de la libertad, de acuerdo a la comprensión de los griegos sobre la política que Arendt rescata, la *bios politikós* era la igualdad.<sup>225</sup> Esta igualdad nos dice Arendt, significaba ante todo que ningún hombre estaba sometido al mando de otro ni mandaba sobre nadie, es decir, ni

---

<sup>221</sup> Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* Opus citado, pág. 61,62.

<sup>222</sup> Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* Opus citado, pág. 69,70.

<sup>223</sup> Serrano de Haro, Agustín. (2006). “La Epístola a los Romanos según Hannah Arendt”. En: Mate, Reyes y Zamora, José. (eds.) (2006). *Nuevas Teologías Políticas. Pablo de Tarso en la Construcción de Occidente*. Barcelona: Anthropos, pp. 95-104, pág. 102.

<sup>224</sup> Collin, Françoise. (1999). *L'homme est-il devenu superflu: Hannah Arendt*. París: Odile Jacob. Pág. 132.

<sup>225</sup> Esta igualdad que se llevaba a cabo en la esfera pública debe ser entendida según Arendt como una igualdad de desiguales que necesitan ser igualados en ciertos aspectos y para ciertos fines específicos. En este sentido, la igualdad política no surge de la naturaleza y es lo opuesto a la igualdad ante la muerte -como destino común que comparten todos los hombres- o a la igualdad cristiana ante Dios, al menos en su interpretación cristiana.

Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 238.

governaba ni era gobernado, sino que vivía entre pares, teniendo la posibilidad de que con sus acciones se revelara quién era.<sup>226</sup> La idea griega de igualdad era opuesta a la concepción creada en el Mundo Moderno, según la cual todos los hombres nacemos iguales, convirtiendo la humanidad en un único colectivo. La igualdad política no era una igualdad natural o una igualdad de condiciones, sino una igualdad artificial del mundo de la polis, creada por los mismos hombres a través de leyes e instituciones, que les permitían relacionarse de forma recíproca y simétrica sin acabar con la singularidad de cada uno. Al respecto, la siguiente cita de Arendt es muy aclaratoria:

La igualdad que lleva consigo la esfera pública es forzosamente una igualdad de desiguales que necesitan ser “igualados” en ciertos aspectos y para fines específicos. Como tal, el factor igualador no surge de la “naturaleza” humana, sino de fuera, de la misma manera que el dinero –y continuamos con el ejemplo aristotélico– se necesita como factor externo para igualar las desiguales actividades del médico y del agricultor. La igualdad política, por lo tanto, es el extremo opuesto a nuestra igualdad ante la muerte, que como destino común a todos los hombres procede de la condición humana, o a la igualdad ante Dios, al menos en su interpretación cristiana, en la que afrontamos una igualdad pecaminosa inherente a la naturaleza humana. En estos casos no se requiere ningún igualador, ya que prevalece la uniformidad; sin embargo, por el mismo motivo, la experiencia real de esta uniformidad, la experiencia de la vida y de la muerte, no sólo se da en aislamiento, sino en total soledad, donde no es posible la verdadera comunicación, y mucho menos la asociación y comunidad. Desde el punto de vista del mundo y de la esfera pública, la vida y la muerte y todo lo que atestigua uniformidad son experiencias no mundanas, antipolíticas y verdaderamente trascendentes.<sup>227</sup>

A diferencia de la esfera privada, donde la desigualdad se daba por sentado, la polis solo reconocía a los iguales, y por tanto, quienes participaban en ella estaban por fuera de la esfera en que se distinguían gobernantes y gobernados.<sup>228</sup> A esto hacía alusión el concepto de isonomía, a una igualdad de las personas que formaban un conjunto de pares, y que era un atributo de la polis, y no de los hombres, los cuales accedían a la igualdad en virtud de la ciudadanía y no de su nacimiento. La isonomía se equiparaba con la libertad política, pues en la polis no había una distinción entre gobernantes y gobernados. El mundo público aparecía entonces como salvaguarda del espacio político y, por lo tanto, de la libertad. La isonomía garantizaba la igualdad, pero no

---

<sup>226</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 56.

<sup>227</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 238, 239.

<sup>228</sup> Este punto es muy importante porque como se verá más adelante, en el aparte dedicado a la lectura que Arendt hace de Platón, será él quien desde su forma de entender la organización de la polis, deshace el principio familiar y lo expande a lo público. Al separar el saber y el hacer, Platón identificará el conocimiento con mando y gobierno, y la acción con obediencia y ejecución. A partir de allí se introdujo la teoría de la dominación y la esfera pública paso a ser autoritaria para toda la tradición del pensamiento político occidental.

Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 246

debido a que todos los hombres fueran iguales desde el nacimiento o la creación, sino, por el contrario, debido a que “por naturaleza los hombres eran desiguales y se requería que una institución artificial, la polis, les hiciese iguales”.<sup>229</sup>

Al respecto, Margarita Boladeras, sustenta que:

La igualdad griega se refiere a aquella situación de igual a igual que rige entre los ciudadanos, en el ámbito de lo público, gracias a su posición social de oikodéspotas. Y el elemento característico del ejercicio de la libertad y de la igualdad consiste en el ejercicio de la discusión, en la publicidad que tiene lugar en el ágora y que se prolonga en la conversación entre ciudadanos, en las deliberaciones de los distintos tribunales, en la dirección de las empresas comunes, etc.<sup>230</sup>

El hecho de que dentro de la polis solo se reconociera a los iguales, hacía que el ejercicio de la política fuera ajeno a las relaciones de dominación y sumisión constitutivas de lo privado. Como señala Neus Campillo:

La dicotomía necesidad-libertad es paralela a la de desigualdad-igualdad, porque ser iguales en la polis no obedece a un concepto de justicia, como en la Edad Moderna, sino a ser libres: tratar solo entre pares, lo que presuponía la existencia de desiguales.<sup>231</sup>

De ahí que era la libertad aquello que distinguía la vida en la polis de todas las demás formas de convivencia humana. Esta libertad se entendía, en su sentido negativo, como no ser dominado y no dominar, y positivamente, como el espacio establecido por muchos, en el que cada uno se relaciona entre iguales.<sup>232</sup> Por eso lo decisivo de esta libertad política era su vínculo a un espacio –la polis–, el único dentro del cual el hombre podía ser libre y se hallaba en compañía de sus iguales, al margen de todo poder –entendido como dominación–, sin una separación entre gobernantes y gobernados.<sup>233</sup>

En definitiva, el significado de la polis está en que los hombres –como a un igual entre iguales–, interactúan libremente a través del diálogo persuasivo, y por lo tanto en una relación libre de coacción, fuerza o dominación. Así, para los griegos, el significado de la política no se basaba en alcanzar la libertad, como si la libertad se encontrara fuera o por encima de la política, sino que,

<sup>229</sup> Arendt, Hannah. (1963). *On Revolution*. Nueva York: Viking Press. En castellano: Arendt, Hannah. (2017). *Sobre la Revolución*. Trad. de Pedro Bravo. Madrid: Alianza. Pág. 46.

<sup>230</sup> Boladeras, Margarita. (2001). “La opinión pública en Habermas.” *Revista Análisis*, 26, Barcelona, pp. 51-70, pág. 57.

<sup>231</sup> Campillo, Neus. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, opus citado, pág. 101.

<sup>232</sup> Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* opus citado, pág. 69,70.

<sup>233</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la Revolución*, opus citado, pág. 44.

–y atendiendo a la precisión de Arendt, de que el significado de una cosa en comparación a su fin, está siempre contenida en la cosa misma–, la libertad es en sí misma el sentido de la política. Ahora bien, la razón de que el pensamiento político griego insistiese

en la interrelación entre libertad e igualdad se debía a que concebía la libertad como un atributo de ciertas actividades humanas, y que estas actividades solo se podían realizar cuando los otros las veían, las juzgaban y las recordaban. Por lo menos, esto es lo que opina Arendt en *Sobre la revolución*, donde, además, añade:

la vida de un hombre libre requería la presencia de otros. la propia libertad requería, pues, un lugar donde el pueblo pudiese reunirse: el ágora, el mercado o la polis, es decir, el espacio político adecuado.<sup>234</sup>

Si la razón de ser de la política es la libertad, y su modo de materializarse es la acción, la experiencia de la polis griega fue la de una forma de gobierno que dio a los hombres un espacio de aparición donde a través de la acción y la palabra, estos podían distinguirse en lugar de seguir siendo sólo diferentes, dando forma a la pluralidad humana, condición básica de la política.

A diferencia de este espacio de aparición que es el mundo común como esfera pública, la vida privada es una vida privativa, en el sentido de estar privado de la presencia de los demás y de aquellas cosas que son esenciales para una verdadera vida humana: estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, estar privados de una relación objetiva con los otros que proviene de hallarse relacionado y a la vez separado de ellos, estar privado de realizar algo más permanente que la propia vida.<sup>235</sup> El hombre que vive una vida privada no aparece, y por tanto, es como si no existiera.<sup>236</sup> El lugar de lo privado es el círculo limitado de la esfera doméstica de la casa, destinado a la conservación de la vida y lo laboral, además de ser el lugar de la propiedad.

---

<sup>234</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la Revolución*, opus citado, pág. 47.

<sup>235</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 78.

<sup>236</sup> Arendt opina que en el Mundo Moderno esta carencia de relación objetiva con los otros y de realidad garantizada mediante ellos se convierte en el fenómeno de masas de la soledad, donde ha adquirido su forma más extrema y antihumana. Y esto, porque la sociedad de masas destruye no solo la esfera pública sino también la privada, dejando al hombre no solo sin un lugar en el mundo, sino además sin su hogar privado, donde tenían un abrigo del mundo. Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 78.

Lo privado era semejante al aspecto oscuro y oculto de la esfera pública, y si ser político significaba alcanzar la más elevada posibilidad de la existencia humana, carecer de un lugar privado propio (como era el caso del esclavo) significaba dejar de ser humano.<sup>237</sup>

No obstante, en este punto, es válido señalar la indicación hecha por O'Sullivan, a propósito de que no se ha entendido bien la distinción arendtiana entre lo privado y lo público, en cuanto que ella no solo se limita a entender lo privado como una esfera de la privación, sino que rescata el valor de la privacidad.<sup>238</sup> Dicho valor estaría para Arendt en la necesidad de la esfera privada como ámbito de la vida íntima, donde predominan las pasiones del corazón, los pensamientos de la mente, las delicias de los sentidos,<sup>239</sup> y donde se llevan cabo algunos actos humanos como el nacimiento, la muerte, o el amor, que requieren estar ocultos.<sup>240</sup> No se trata, pues, de una distinción que lleve a anular la esfera privada por representar lo exclusivamente privativo en la vida de los hombres, se trata más bien, de dos ámbitos separados pero interrelacionados, de cuya relación emergen los hombres como individuos y como ciudadanos de la polis.

El problema real para Arendt se encuentra en la Época Moderna, con el auge de lo social, cuando las fronteras que separaban la esfera pública y la privada se desdibujan, restringiendo la capacidad de lo público, esto es, el sitio de los hombres en el mundo. Aunque de este tema me ocuparé en detalle más adelante, valga por ahora decir que, lo social, al subsumir dentro de sí lo público y lo privado, o más exactamente, al sacar lo privado a lo público, no solo modificó la antigua demarcación entre ambas esferas, acabando con el espíritu agonial de la polis, sino que además, organizó el ámbito público en torno al propio proceso de la vida, transformando las comunidades en sociedades de trabajadores y empleados, centradas en una actividad necesaria para mantener la vida. De ahí la afirmación de Arendt:

La emergencia de la sociedad –el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos– desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública,

---

<sup>237</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 81.

<sup>238</sup> O'Sullivan, Noel. (1973). "Politics, Totalitarianism and Freedom: the Thought of Hannah Arendt". *Political studies* XXI, N°2. Pág. 190.

<sup>239</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 59.

<sup>240</sup> Arendt señala con mucha contundencia en *La condición humana*, como en la Época Moderna, la sociedad invadirá permanentemente la intimidad, estableciéndose una entre relación entre ambas, y señalará a Rousseau como el gran descubridor de la intimidad del corazón, la cual, a diferencia del hogar privado, no tiene un lugar tangible en el mundo. "Para Rousseau, lo íntimo y lo social eran más bien modos subjetivos de la existencia humana y, en su caso, era como si Jean-Jacques se rebelara contra un hombre llamado Rousseau."

Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 62.

no sólo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo político, sino que también cambió casi más allá de lo reconocible el significado de las dos palabras y su significado para la vida del individuo y del ciudadano.<sup>241</sup>

Aquí se vislumbra uno de los puntos principales de lo que hay que extraer de la emergencia de lo social en la Época Moderna, y que explica la valoración peyorativa que sobre este ámbito tiene Arendt. Al invadir lo privado el ámbito público, expandiendo el *oikos* (hogar) sobre la *bios politikos*, la necesidad pasó a gobernar lo público, esta dejó de ser un medio para convertirse en el fin último, y a la inversa, el mundo político pasó de ser el espacio donde los hombres tenían la posibilidad de encontrarse y reconocerse unos a otros a través de sus actos y palabras y donde se forjaba el poder, a convertirse en el medio que garantiza la vida, y donde se ejerce la violencia de unos sobre otros. Esta sustitución implica que la esfera pública ya no es el espacio de libertad, sino de la necesidad de la labor, de la conducta como forma de relación humana en lugar de la acción que caracterizaba la esfera pública en el mundo de los griegos.<sup>242</sup>

De acuerdo con Arendt, para los griegos, el hogar, el dominio privado, arbitraba lo que correspondía al orden de la necesidad, en oposición a lo público que se definía por la libertad, y por tanto era el lugar donde la labor era el aspecto característico del hacer humano. También era el espacio donde la violencia no sólo estaba aceptada, sino que además era validada como el único recurso para salvaguardar la vida de la especie. Así pues, dentro de la familia no existía la libertad, no solo porque las relaciones entre sus miembros eran relaciones jerárquicas de mando y obediencia, sino también porque a la cabeza de la familia solo se le consideraba libre en cuanto tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera política. Sin embargo, al ser la familia el lugar de la liberación de la necesidad de la vida, esta actuaba como condición para alcanzar la libertad requerida para entrar en la esfera pública, por lo que la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad política.<sup>243</sup> En *La condición humana*, Arendt opina:

---

<sup>241</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 61.

<sup>242</sup> Campillo, Neus. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, opus citado, pág. 101, 102.

<sup>243</sup> Que la familia arbitre lo que corresponde al orden de la necesidad, en oposición a lo público que se define por la libertad, no es la única objeción que hace Arendt sobre el hogar (*oikia*) de la antigüedad griega. En su ensayo sobre *¿Qué es la Política?*, –publicado póstumamente, Arendt señala que la ruina de la política resulta del desarrollo de cuerpos políticos a partir de la familia, puesto que esta deshace la variedad originaria y destruye la igualdad esencial de todos los hombres. Al fundarse como albergue y fortificación en un mundo inhóspito y extraño en el que los hombres desean establecer parentescos, deseo que “conduce a la perversión fundamental de lo político, porque, a través de la introducción del concepto de parentesco, suprime, o más bien pierde, la cualidad fundamental de la pluralidad.”

Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* opus citado, pág. 46.

Según el pensamiento griego, la capacidad del hombre para la organización política no solo es diferente, sino que se halla en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar (*oikia*) y la familia. El nacimiento de la ciudad-estado significó que el hombre recibía “además de su vida privada, una especie de segunda vida, su *bios politikos*. (...) No es mera opinión o teoría de Aristóteles, sino simple hecho histórico, que la fundación de la *polis* fue precedida por la destrucción de todas las unidades organizadas que se basaban en el parentesco, tales como la *phratria* y la *phylé*.<sup>244</sup>

El fundamento de la esclavitud en los griegos residía en el desprecio que estos sentían hacia la labor, y en la ineludible exigencia de que los hombres se pudieran liberar de ella, para poder erigirse como ciudadanos libres de la polis. Lo que los hombres comparan con otras formas de vida animal no se consideraba humano, por lo que la institución de la esclavitud no era un instrumento de explotación o de trabajo barato, sino más bien el intento de excluir la labor de las condiciones de la vida de los hombres.<sup>245</sup> En este sentido, la política significaba la inserción en el mundo público, en el que, abolidos los principios de utilidad y necesidad, propios de la esfera privada, los iguales se relacionaban a través de la acción y la palabra.

En la Época Moderna, si bien, no existe ninguna teoría que diferencie para Arendt entre labor y trabajo, la distinción realizada por Locke entre manos que trabajan y cuerpo que labora, bien podría valer como una reminiscencia de la distinción clásica, pues mientras la labor es la actividad de nuestro cuerpo, el trabajo es la actividad realizada con nuestras manos, cuyos productos conforman el mundo objetivo. En Marx también estaría presente, de acuerdo con Arendt, esta distinción, aunque no signifique nada sustancial. La diferencia entre trabajo improductivo – que se agota en el consumo–, y trabajo productivo –que deja como resultado un producto–, se vuelve trivial dentro de la teoría marxista, ya que la fuerza productiva no se acaba en el sostenimiento de la propia vida, sino que produce un “superávit”, es decir, más de lo necesario para su propia reproducción. Aunque de la lectura que hace Arendt de Marx nos ocuparemos con detalle más adelante, por ahora digamos que para Arendt, Marx no sólo confunde la labor y el trabajo, sino que además es uno de los artífices de la moderna reducción del trabajo a la labor, a partir de la cual se ha definido al hombre como un *animal laborans*.

Más allá de esto, lo que también queremos poner de relieve en estas páginas es que, ya sea valiéndose de la experiencia de la Grecia clásica o dirigiendo su mirada a la Época Moderna,

---

<sup>244</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág.52.

<sup>245</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 110.

el interés de Arendt es recuperar la distinción de la acción frente a la concepción que ha reducido toda la praxis al trabajo y la labor, recapturando y reactualizando una concepción de la praxis de inspiración aristotélica, vinculada no sólo a la pluralidad y la palabra, sino también a la revelación de singularidad de cada hombre. El gran mérito de la política que para Arendt tuvo origen en la época clásica griega (y que muchos de sus críticos han sostenido que se trata de un retrato idealizado y romántico)<sup>246</sup> es que esta surgió a partir de una desnaturalización de la vida, de modo que las actividades relacionadas con el sostenimiento de vida y la necesidad eran “pre-políticas”. Al diferenciar entre labor, trabajo y acción, los griegos le confirieron un lugar principal a la acción, por ser la característica esencial de la política, cuyo espacio había sido creado para remediar las carencias de la condición ineludible de la mera naturaleza.<sup>247</sup> Pero también, volver a la polis, significa recuperar una experiencia del pasado donde la política se pensaba no solo al margen de la violencia, sino también más allá de los individuos y de los intereses privados, y cuyo lugar era el espacio político-público, lo común (*koinon*), en que todos se reunían, sobre la pluralidad, y gracias al cual las cosas adquirirían validez.<sup>248</sup>

Dicho esto, conviene afrontar ahora otra cuestión ligada al modelo de la polis griega arendtiano, y es: ¿qué ocurre cuando los iguales no son unos pocos como en el caso de la polis? ciertamente, Arendt no se queda en una experiencia originaria de la política anclada al mundo clásico, sino que se saca a flote experiencias políticas de la Época Moderna. En *La condición humana*, Arendt no propone la polis como modelo, allí, la politóloga de Hannover va más lejos, y rescata el papel político del movimiento laboral en sus primeras etapas, al que volveremos más adelante, reconociendo no solo su intento de diferenciarse de la sociedad, sino de luchar contra la sociedad como un todo.<sup>249</sup> Incluso en el siglo XX, durante la Revolución Húngara, Arendt nos recuerda que los trabajadores no se diferenciaban del resto del pueblo, entendiendo por *le peuple* el cuerpo político real, diferenciado tanto de la población como de la sociedad.<sup>250</sup>

---

<sup>246</sup> Bernstein, Richard. (1991). *Perfiles filosóficos: ensayos a la manera pragmática*. México: siglo XXI Editores. Pág. 276.

<sup>247</sup> Es por eso que la labor, por estar sujeta a la necesidad biológica, que impide –mientras no sea satisfecha–, la aparición de la libertad. Aunque en el trabajo es posible avizorar una parte de libertad, la auténtica libertad sólo se alcanza en la esfera pública en la que los hombres se encuentran como iguales y tratan de alcanzar la gloria, dedicándose a la forma más alta de actividad humana que era la acción.

<sup>248</sup> Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* opus citado, pág. 111.

<sup>249</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 241.

<sup>250</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 242.

Durante la revolución húngara los trabajadores no se diferenciaban en riada del resto del pueblo; lo que desde 1848 hasta 1918 había sido casi un monopolio de la clase trabajadora –la noción de un sistema parlamentario basado en consejos en lugar de partidos- se había convertido en la unánime demanda de todo el pueblo.<sup>251</sup>

Contrario a lo que muchos han criticado como un republicanismo elitista en Arendt, que excluye a la mayoría de los hombres, ella es consciente de que el modelo de la polis confinaba la igualdad y por tanto la libertad y la acción política a una pequeña minoría, de ahí que busque otras experiencias, como las revoluciones, que encuentra en la Época Moderna, en las que la política ya no está constituida por un grupo minoritario. Aunque en el capítulo dedicado a las revoluciones profundizaremos en ello, valga decir por ahora que la Revolución Americana y algunas formas espontaneas de organización como los sistemas de consejos, que a su juicio, aparecieron en todas las revoluciones, desde la Francesa y la Americana, hasta la Comuna de Paris y las Revoluciones rusas,<sup>252</sup> constituyen testimonios de una experiencia en la que todo el mundo tenía derecho a participar, pero también, y en esto si se asemejarían a la experiencia de la polis griega, de potencialidades políticas que se sustraen al orden de la violencia.

De acuerdo con la opinión de Arendt, los sistemas de consejos de la Época Moderna nos colocan ante un principio de organización que empieza desde abajo, continua hacia arriba y finalmente conduce a un parlamento.<sup>253</sup> Lo interesante de esta experiencia política no es solo que comience desde abajo, sino además, que la oportunidad de participar en los asuntos públicos no excluye a ninguna persona. Esto no significa que todos los ciudadanos de un país tengan que ser miembros de un consejo, pues como lo refiere Arendt:

... ni todo el mundo desea, ni todo el mundo tiene que preocuparse de los asuntos públicos. De esta manera se hace posible un proceso autoselectivo del que se extraerá en un país una verdadera élite política. Quien no esté interesado en los asuntos públicos tendrá que contentarse con que sean decididos sin él. Pero debe darse la oportunidad a cada persona.<sup>254</sup>

---

<sup>251</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 242.

<sup>252</sup> Arendt, Hannah. (1970). "Ein Gespräch mit Adalbert Reif". *Gespräche*, pp. 41-71. En castellano: "Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario". En: *Crisis de la república*, traducción de Guillermo Solana, opus citado, pp. 201-234, pág. 232.

<sup>253</sup> Arendt, Hannah. "Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario", opus citado, pág. 233.

<sup>254</sup> Arendt, Hannah. "Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario", opus citado, pág. 234.

De este modo, nadie podría quedarse excluido del poder, y aquellos que no se preocupan por los asuntos públicos no pueden quejarse de estar por fuera, porque la oportunidad de participar en los asuntos públicos está abierta en igualdad de condiciones a todos. Así mismo, las alegrías de la felicidad pública, que aparece cuando los hombres toman parte en la vida pública y se abre para sí mismo una dimensión de la experiencia humana que de otra forma permanecería cerrada,<sup>255</sup> y las responsabilidades del asunto público, se convertirían en un asunto de la mayoría de los hombres, sin importar su condición social, que disfrutan de la libertad pública y no pueden ser felices sin ella.

---

<sup>255</sup> Arendt, Hannah. “Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario”, opus citado, pág. 205.

## Capítulo II: Platón y la retirada del mundo

Es preciso comenzar poniendo de relieve que el mundo, como lugar de la aparición y de la apariencia, no solo es el espacio de la política, sino el lugar donde los hombres, en esencia diferentes, a través de sus actos y sus palabras, se transforman en un “alguien”, y adquieren una dignidad que eleva sus vidas por encima de la simple satisfacción de sus necesidades biológicas. De acuerdo con Peter Venmans, tal vez el mayor de los descubrimientos de Arendt haya sido precisamente este: que la dignidad humana no consiste en el solo cuidado interior de cada uno, sino que tiene que ver con la posición que alguien adopta en el mundo, con otros.<sup>256</sup>

Por eso, Arendt no desarrolla una metafísica de la existencia, ni una ontología fundamental como Heidegger; por el contrario, plantea una crítica a la metafísica que piensa al Hombre en su aislamiento en remisión al ser y no a la pluralidad de los hombres que constituye el mundo. En el ensayo de 1946, titulado “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, Arendt traza, por un lado, su distancia con Heidegger, para quien el sentido del Ser es la nada, por lo que este solo se revela en la espera anticipatoria de la muerte, y por otro, su interés por la fenomenología, –y dicho sea de paso, también por Husserl–, subrayando que dicho interés no se reduce a una cuestión metodológica. La fenomenología tuvo a su juicio un efecto liberador para la filosofía después de Hegel, pues:

...el hombre volvía a ser tema de la filosofía; el hombre, no el curso de la Historia o de la naturaleza, ni el curso del devenir biológico o psicológico, en todos los cuales está enredado.<sup>257</sup>

En el capítulo uno de *La condición humana*, titulado “*Vita activa* y la condición humana”, Arendt escribe que el enorme peso de la contemplación en la jerarquía tradicional ha borrado las distinciones y articulaciones dentro de *vita activa*, y que esta circunstancia, pese a las apariencias, no ha sufrido cambios importantes en la moderna ruptura con la tradición y la inversión final de su orden jerárquico en Marx y Nietzsche.<sup>258</sup> Esta crítica a la contemplación ya estaba presente en su texto de 1946 sobre la filosofía de la existencia.

<sup>256</sup> Venmans, Peter. *El mundo según Hannah Arendt, ensayos sobre su vida y su obra*, opus citado, pág. 14.

<sup>257</sup> Arendt, Hannah. “¿Qué es la filosofía de la existencia?” opus citado, pág. 206.

<sup>258</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 42.

En opinión de Arendt, la gran superioridad que alcanzó la contemplación sobre la vida activa y la posterior actitud de liberarse de la dificultad de los asuntos mundanos se originó en la filosofía política de Platón:

En donde toda su utópica reorganización de la vida de la polis no solo está dirigida por el superior discernimiento del filósofo, sino que no tiene más objetivo que hacer posible la forma de vida de este.<sup>259</sup>

Arendt lee este cambio en el mito de la caverna expuesto por Platón en el libro VII de la *República*. Al trazar una distinción jerárquica entre dos formas de vida: la vida política del ciudadano y la vida teórica del filósofo, colocando la segunda por encima de la primera, Platón introdujo el dominio de la razón sobre el ámbito de los asuntos humanos y sometió la organización de la ciudad a la verdad. La vida política dejó de ser concebida como el lugar donde los hombres podían actuar y buscar su inmortalidad, para convertirse en una actividad secundaria, necesaria solo para servir a las necesidades y exigencias de la contemplación en un cuerpo vivo, a la forma de vida del filósofo, obedeciendo a principios y sirviendo a objetivos que van más allá del ámbito político.

Las implicaciones puramente políticas del mito platónico del último libro de la *República*, así como de las partes finales de *Fedro* y *Gorgias*, son indiscutibles. En la *Republica* este mito se corresponde con la historia de la caverna, que es el centro de toda la obra. Como alegoría, la historia de la caverna está destinada a esos pocos que son capaces de acometer la *periagogé* platónica sin temor a un más allá ni esperanza en él: capaces pues de dar la espalda a la vida de sombras de la realidad aparente, para confrontarse con el claro cielo de las "ideas". Solo estos pocos entenderán los verdaderos patrones de toda vida política, incluyendo los patrones de los asuntos políticos, en los cuales, sin embargo, habrían dejado de interesarse, *per se*.<sup>260</sup>

El mito de la caverna funda la filosofía política occidental. La caverna es la forma en que aparece la vida política a los ojos del filósofo que la juzga a partir de la idea. Hay una serie de inversiones, que terminan por modificar el valor de la política. En lugar de una comunidad de hombres que se encuentran a través de sus actos y de sus palabras, hay un grupo de hombres encadenados ante una pared, sin posibilidad de actuar ni de comunicarse entre sí.<sup>261</sup> En lugar de la

---

<sup>259</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 39.

<sup>260</sup> Arendt, Hannah. (1994). "Religion and politics". *Essays in Understanding*. En castellano: "Política y religión". En: Arendt, Hannah. *Ensayos de comprensión*. Trad. de Agustín Serrano de Haro, pp. 443-470, opus citado, pág. 462.

<sup>261</sup> Arendt, Hannah. (1990). "Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought after the French Revolution". *Social Research*, vol. 57, 1, pp. 73-103; reeditado parcialmente por Jerome Kohn, *The Promise of*

luz pública la oscuridad de la caverna, en lugar del espacio de apariencias, las sombras engañosas que se proyectan en el fondo.

La verdad que busca el filósofo en solitario, y que encuentra apartado del mundo común, trasciende la caverna de los asuntos humanos. Pero al ser un hombre mortal, el filósofo no puede permanecer en el mundo de las ideas, y debe regresar al mundo terrenal, que ya no siente como su casa. Comienza entonces el resentimiento filosófico contra la condición humana, por el hecho de tener un cuerpo que le impide permanecer en el reino de las ideas, e inicia su desprestigio contra la política, a la que ve despojada de dignidad por estar atada a las necesidades de la vida terrena.<sup>262</sup> Aquí se produce un cambio de perspectiva que desplaza la inmortalidad por la eternidad, puesto que mientras la vida activa busca la inmortalidad, entendida como la continuación de la vida gracias a los actos y obras que acontecen en la pluralidad, y pueden permanecer en la esfera pública, la vida contemplativa se encamina hacia la búsqueda de la eternidad, entendida como aquello que se encuentra por encima de la contingencia y futilidad de lo humano. La comparación platónica de la caverna con el Hades, no solo muestra el interés del filósofo por invertir las creencias griegas, heredadas de la religión homérica, sino también su intento de acabar con el sentido político de la inmortalidad y de la pluralidad de los asuntos humanos.

El problema, según Arendt, se encuentra en que al elevar la contemplación a la más alta de las facultades humanas, la forma de vida del filósofo se convirtió en el modo más libre y excelso, en detrimento del modo de vida del ciudadano y de las actividades políticas de las que surge la esfera de los asuntos humanos. Si para los griegos de la polis, vivir en el mundo equivalía a “ser entre los hombres” y morir “dejar de estar entre los hombres”, el modo de vida del filósofo, que abandona la caverna de los asuntos humanos para vivir en solitario, constituye la experiencia más radical de desaparición del mundo y la carencia de existencia política. Por eso, la tarea de superar la metafísica que emprende Arendt será desarrollada desde la exaltación del mundo y de la esfera pública que Platón marginó y la tradición política olvidó.

Platón funda la filosofía política occidental a partir de dos momentos: la huida del filósofo del mundo –al que desprecia por considerarlo el lugar del engaño y la apariencia– para refugiarse en la contemplación de la verdad, y su regreso al mundo para regirlo a través de la

---

*Politics*, con el nombre de “Socrates”. En castellano: “Sócrates”. En: *La promesa de la política*, traducción de Eduardo Cañas, opus citado, pp. 43-75, pág. 68. En adelante se citará la edición en castellano.

<sup>262</sup> Arendt señala que, al afirmar esto, Platón confunde la acción de los ciudadanos libres con la de los esclavos.

verdad que ha encontrado. Al concebir que la idea y la búsqueda de la verdad solo son posibles de alcanzar apartándose del mundo, Platón erige la contemplación como la más alta de las ocupaciones humanas, excluyendo la experiencia política. La alegoría de la caverna como lugar de la opinión, pone de manifiesto para Arendt la desconfianza platónica sobre el esplendor de lo público que acompaña al espacio de aparición, en el que los hombres se agrupan por el discurso y la acción. Con ello, Platón subordina la *praxis* a la idea, en contravía de sus predecesores, como Sócrates, para quienes el pensar era una actividad y no el goce pasivo de algo.

Habitar el mundo de las apariencias, de aquello que es cambiante y contingente, propio de la política, es platónicamente antifilosófico. Por eso la aseveración de Arendt de que, a toda “filosofía política” debe preceder una comprensión de la relación entre filosofía y política. Podría ser –nos dice la pensadora de Hannover en una de las páginas de su *Diario filosófico*–, que la filosofía política fuera una contradicción *in adjecto*,<sup>263</sup> Contradicción porque la filosofía política, lejos de reconocer el carácter propio de la política y la contingencia de la acción, pretendió gobernar la contingencia, subordinó la política y la convirtió en filosofía. Por eso, en su crítica a la metafísica, Arendt se enfrenta con toda la tradición del pensamiento filosófico-político, cuyas estructuras conceptuales han llevado a un oscurecimiento de la acción y a un olvido del mundo, con el fin de rescatar la experiencia inicial de la política.<sup>264</sup>

La figura de Sócrates que Arendt contrapone a la de Platón, ilustra las diferencias entre el modo de vivir del ciudadano de la polis y el del filósofo. Como señala Dana Villa, el intento de Arendt es sustituir la oposición platónica entre verdad y opinión por la idea socrática de la verdad de la opinión.<sup>265</sup> La mayéutica empleada por Sócrates es para Arendt una actividad política cuya finalidad estaba lejos de intentar alcanzar la verdad general, pues iba en concordancia con la polis, en la que ningún signo visible distinguía la verdad de la opinión. Fina Birulés lo ha expresado de la siguiente manera:

En la polis, donde la presencia de los otros, el trato con los iguales en el carácter público del logos, constituía el sentido del ser libre, el mundo se mostraba distinto a cada ser humano. De acuerdo con la posición que ocupaba en él, la *doxa* desempeñaba un papel fundamental (...) a pesar

---

<sup>263</sup> Arendt, Hannah. *Diario filosófico*. Cuaderno XXV, (56), mayo de 1968, opus citado, pág. 665.

<sup>264</sup> La historia de la filosofía es la historia del olvido de la política y del reemplazo de la acción por experiencias más tranquilizadoras y predecibles que intentar asignar a la esfera de los asuntos humanos la solidez inherente al trabajo y a la fabricación.

<sup>265</sup> Villa, Dana. (1999). *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*. New Jersey: Princeton University Press. Pág. 172.

de todas las diferencias entre los hombres y de sus posiciones en el ámbito político, esta *doxa* no tenía nada que ver con lo probable ni con lo verosímil, sino con el mundo “como se me muestra”.<sup>266</sup>

En Sócrates el pensamiento no es igual al filosofar, al pensamiento contemplativo. Sus cuestionamientos no son ajenos al mundo, sino que tuvieron origen en sus propias experiencias mundanas; sus diálogos, lo mismo que sus preguntas, versaban sobre asuntos cotidianos, sobre aquellos problemas que surgen siempre que se empieza a hablar.<sup>267</sup>

En el plano del pensar, la pluralidad del mundo se traslada al interior de cada hombre, al “dos-en-uno” socrático. Esto significa que, aunque el pensar puede ser una actividad solitaria, se hace en compañía de uno mismo o soledad (*solitude*), nunca se da en soledad (*loneliness*), “donde uno se encuentra solo, pero privado de la compañía humana y también de la propia compañía”<sup>268</sup>. Al pensar lo hacemos en compañía de ese “dos-en-uno”, del dialogo de uno consigo mismo. Si el hombre existe esencialmente en plural, el “dos-en-uno” es una parte integral del ser y del vivir con los demás. Pensar a partir de la pluralidad es saberme entre otros, abarcando en este entre, no solo la compañía de los demás hombres sino también mi propia compañía. En su escrito sobre Sócrates, en uno de los pasajes más brillantes, Arendt nos dice:

...mientras estoy inmerso en el diálogo solitario, en el cual me hallo estrictamente a solas, no estoy del todo separado de esa pluralidad que es el mundo de los hombres y que denominamos, en su sentido más general, humanidad. Esta humanidad, o más bien, esta pluralidad, está ya indicada en el hecho de que soy un dos-en-uno. (“uno es uno y solamente uno, y siempre lo será” es ciertamente con respecto a Dios.) Los hombres no sólo existen de modo plural como todos los seres de la Tierra, sino que también tienen una indicación de esta pluralidad dentro de sí mismos.<sup>269</sup>

Es más, para Arendt, el hecho de que Sócrates no entregara su vida a una doctrina, que no haya dejado una teoría que explique a modo de verdad los asuntos humanos, indica que en Sócrates el pensamiento es un modo de actividad que se halla lejos de reducirse a una doctrina estática plagada de respuestas claras y firmes. Por el contrario, el intento de Sócrates era que los demás pensarán sin darles una doctrina,<sup>270</sup> pues el problema con la doctrina es que, transformada

---

<sup>266</sup> Birulés, Fina. (2017). “Arendt y Sócrates pensar en compañía”. En: Fuster, Lorena; Sirczuk, Matías. (Eds.) (2017). *Hannah Arendt*. Buenos Aires: Editorial universitaria de Buenos Aires. Pág. 17.

<sup>267</sup> Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*, opus citado, pág. 170.

<sup>268</sup> Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*, opus citado, pág. 96.

<sup>269</sup> Arendt, Hannah. “Sócrates”, opus citado, pág. 60.

<sup>270</sup> Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*, opus citado, pág. 175.

en axiomas, exige sumisión y obediencia en quienes la siguen, anulando en los hombres la capacidad de pensar por sí mismos.<sup>271</sup>

Como refiere Ernest Vollrath, para Arendt hasta los conocimientos objetivos de las ciencias y las teorías filosóficas asumen en el ámbito de la política el carácter de opiniones.<sup>272</sup> En Platón ocurre lo contrario: la opinión debe ser suprimida por la verdad, y la idea se convierte en rectora de la vida política.<sup>273</sup> Bajo el modelo del filósofo rey, la verdad se transforma en una doctrina que conduce los asuntos humanos, y al estar en posesión de unos pocos, los hombres quedan separados entre el grupo selecto que sabe y gobierna sin hacer (*archein*) y aquellos que actúan (*prattein*) sin saber.

La incursión de la doctrina de las ideas en el ámbito político trajo consigo la disociación entre saber y actuar, y derivó en una suplantación de la acción por la fabricación. En opinión de Arendt, esto condujo al olvido de lo político, a la desaparición de la comprensión más elemental y auténtica de la libertad política. Aquí son notorias las cercanías entre Arendt y la crítica realizada por Nietzsche a Platón, aunque, como ella misma aclara, su propósito no es el de impugnar o discutir el concepto tradicional de verdad como revelación.

La referencia en este punto a Federico Nietzsche está sustentada en el importante papel que juega su pensamiento en la obra de Arendt y en su crítica a la metafísica. De acuerdo con Vasty Roodt, es posible, por ejemplo, reconocer rastros del pensamiento de Nietzsche en la valoración arendtiana de la apariencia, su rechazo a "la cuestión social", y su postura generalmente crítica a la modernidad, aunque también son muchos los aspectos que los separan.<sup>274</sup> Simona Forti por ejemplo ha señalado como hacia fines de la década de 1950, Nietzsche es visto por Arendt como el único filósofo que se atrevió a pensar sin la guía de ninguna autoridad e intentó

---

<sup>271</sup> El argumento en Arendt podría llevarse más lejos, pues si para ella el pensamiento se halla en estricta relación con el mundo que involucra la pluralidad de los asuntos humanos, y las doctrinas nos protegen de esta realidad del mundo, el pensamiento es la antítesis de la doctrina.

Por lo demás, este es uno de los puntos de confrontación más fuertes de Arendt con la tradición filosófica, y con la pretensión de convertir al pensamiento en una actividad puramente mental, o en el monopolio de unos pocos (los filósofos).

<sup>272</sup> Vollrath, Ernest. (1994). "Actuar y juzgar. Hannah Arendt y la lectura de la crítica del juicio de Kant desde una perspectiva política." En: Hilb, Claudia. (1994). *El esplendor de lo público en torno a Hannah Arendt*, pp. 147-179, opus citado, pág. 175.

<sup>273</sup> Arendt señala como el término *doxa* no solo se refiere a la opinión, sino también a la fama y al modo en que el mundo se aparece a los hombres. Para los griegos, la acción y la palabra constituían una condición básica de la experiencia de los hombres en el mundo, y eran indispensables para las facultades de la vida contemplativa.

<sup>274</sup> Roodt, Vasty. (2008). "Nietzsche and/or Arendt?". En : Siemens, Herman W. and Roodt, Vasty. (eds). *Nietzsche power and politics*. Berlín: Walter de Gruyter ediciones. Pág. 411.

desesperadamente pensar contra la fuerza de la tradición metafísica,<sup>275</sup> de acuerdo con la académica italiana:

There is no doubt that Nietzsche has been one of the most important intellectual companions in Arendt's philosophical journey. Yet the relationship binding her to him is far from linear, and in many respects ambivalent. On the one hand, at a surface level, when Arendt directly interprets Nietzsche, she accuses him of reviving a vitalistic theodicy by way of the "Will to Power", the "Eternal Return", and the "Innocence of Becoming". In doing so, I believe, Arendt gives us a simplified reading of Nietzsche's philosophy. On the other hand, at a deeper level Arendt draws from Nietzsche, and incorporates in her own work, an agonistic and tragic view of life and the self, which considerably complicates both her own philosophical situation and the image of Nietzsche.<sup>276</sup>

Para Arendt, la gran implicación que tuvo en materia política la distinción introducida por Platón entre verdad y apariencia, fue el sometimiento de la *praxis* a la idea, a partir de la cual surgieron un nuevo tipo de relaciones entre los hombres, mediadas ya no por la acción y la palabra, sino por el mando y la obediencia. La premisa es simple: el filósofo que ha encontrado la verdad y sabe cómo gobernarse, convierte su modelo en el principio rector de los demás hombres, con lo cual, el problema del dominio de algunos sobre otros queda introducido en la esfera de la política.

Esta circunstancia coincide para Arendt con el momento en que la experiencia prepolítica de lo privado, basada en una relación jerárquica entre amo y esclavo, trasciende a la esfera pública. De hecho, Arendt señala que los ejemplos de los que se vale Platón en sus escritos políticos

---

<sup>275</sup> En todo caso es particular la lectura que Arendt hace del filósofo alemán, pues en contravía con aquellos que afirman que toda la obra de Nietzsche es una abierta confrontación contra Hegel, Arendt señala en "La Tradición y la Época Moderna", que Nietzsche, igual que Kierkegaard y Marx, se formó en la línea de la tradición platónica y hegeliana, y continuó siendo hegeliano, "Kierkegaard, Marx y Nietzsche siguieron siendo hegelianos en la medida en que veían la historia de la filosofía del pasado como un todo dialécticamente desarrollado; su mayor mérito consistió en radicalizar ese nuevo acercamiento al pasado del único modo en que podía desarrollarse aún más, es decir, cuestionando la jerarquía conceptual que había dominado la filosofía occidental desde Platón y que Hegel todavía dio por sentada."

Arendt, Hannah. "Tradition and the Modern Age". *Between Past and Future*. En castellano: "La tradición y la época moderna." En: Arendt, Hannah. *Entre pasado y futuro, ocho ejercicios sobre reflexión política*. Trad. de Ana Poljak, pp. 23-48, opus citado, pág. 34.

Sin embargo, a diferencia de Kierkegaard y Marx, —considera Arendt—, Nietzsche logró dar un salto para acentuar la fuerza del presente e invertir, en lo que se ha llamado la transvaloración de los valores, el mundo de las ideas por el reino de la vida. El problema está, como bien lo explica Simona Forti, en que para Arendt, al desafiar las suposiciones básicas de la religión, el pensamiento político y la filosofía, invirtiendo conscientemente la jerarquía tradicional de los valores, Nietzsche todavía estaba sujeto al marco categorial de la metafísica. Su salto del reino trascendente a la vida sensual solo tuvo éxito al invertir la tradición al revés. En otras palabras, el antiplatonismo de Nietzsche no va más allá para Arendt de un "platonismo invertido", incapaz de liberarse del esquema dualista. De esta manera Nietzsche, en lugar de liberar el significado del mundo humano de la influencia de la trascendencia, en realidad lo aplasta bajo el peso de la necesidad de la vida, que ahora se convierte en el nuevo valor y medida absolutos de toda realidad. En esta apreciación coincide Arendt con Heidegger, para quien Nietzsche, a pesar de su abierta confrontación con Platón, no logró trascender el platonismo.

<sup>276</sup> Forti, Simona. (2016). "Notes on Arendt and Nietzsche." Nietzsche 13. November 9 (<http://blogs.law.columbia.edu/nietzsche1313/simona-forti-notes-on-arendt-and-nietzsche/>).

para justificar su forma de gobierno, son sacados de la esfera de la fabricación y del ámbito privado, –en el que el padre goza de un dominio sobre los miembros de la familia y los esclavos–, y los instituye como principios legítimos de autoridad, en contra de la organización de la polis, donde los hombres podían aparecer y encontrarse libremente, entre los pares, y por tanto era opuesta a la asociación natural de la casa y la familia. De ahí que:

...la relación entre gobernar y ser gobernado, entre mando y obediencia, era por definición idéntica a la relación entre amo y esclavo y por consiguiente impedía toda posibilidad de acción.<sup>277</sup>

Lo que era una condición prepolítica para la vida de la polis entró en el reino de la política y se convirtió en un factor predominante. En su ensayo titulado *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Arendt se ve obligada a recordar que:

La vida política griega estaba basada en el gobierno sobre esclavos, pero ella misma no se dividía entre un gobernar y un ser gobernados; para los primeros griegos, el gobierno sobre los esclavos era una condición prepolítica del *politeúein*, de la existencia política.<sup>278</sup>

Es más, Arendt critica la significación equívoca que Platón da a la palabra *archein*, pues “como lo dice expresamente al final de *Las leyes*, que solo el comienzo (*arché*) da derecho a gobernar (*archein*). En la tradición del pensamiento platónico, esta identidad original y lingüísticamente predeterminada de gobernar y comenzar, tuvo como consecuencia que todo comienzo se entendió como legitimación de gobierno hasta que, finalmente, el factor comienzo desapareció por completo del concepto de gobierno.”<sup>279</sup> Platón establece una “identidad original” entre *arché* (comienzo) y *archein* (gobierno), que Arendt diferencia, para acentuar el *arché*, como comienzo novedoso que da lugar a la política.

Este cambio en el mundo griego que terminó por quitar del puesto a la vida política y situar en él al *bios teoretikós*,<sup>280</sup> va de la mano con el momento de decadencia de la polis, en el que la política, como actividad que se alcanzaba por liberación de las necesidades de la vida

<sup>277</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 245.

<sup>278</sup> (2002). “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”. *Social Research*, 69, 2, pp. 273-319. En castellano: “*Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*”. Trad. de Marina López y Agustín Serrano de Haro. Madrid: Ediciones Encuentro. pp. 13-66, pág. 28.

<sup>279</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 246.

<sup>280</sup> Birulés, Fina. “Arendt y Sócrates pensar en compañía”, opus citado, pág. 20.

biológica, fue remplazada por la actividad de filosofar.<sup>281</sup> El acento puesto en la ciudad y en los intereses de los ciudadanos es desplazado a la actividad filosófica y la protección de los filósofos. A partir de allí, nos recuerda Arendt, la diferencia entre gobernar y ser gobernado se introdujo en el ámbito político, y el gobierno sobre las necesidades de la vida pasó a ser, ya no la condición previa de la política, sino de la filosofía.

Se acabó con la grandeza y la dignidad de la actividad política, sometiendo los asuntos humanos, resultados del habla y de la acción, al servicio de los fines de la contemplación. Este fue de ahí en adelante el común denominador de todas las articulaciones de la vida activa, porque como Arendt señala en varios de sus escritos, aun cuando la Época Moderna cambiará la jerarquía que Platón legó a la tradición metafísica de la política occidental, colocando la vida activa como la actividad más importante, este cambio solo será en apariencia, puesto que no alterará el supuesto de que una misma preocupación fundamental humana ha de prevalecer sobre todas las demás actividades de los hombres,<sup>282</sup> ni la concepción de que una comunidad bien ordenada debe estar constituida por los que gobiernan y los gobernados, bajo una relación de mando y obediencia.

Arendt se sitúa fuera de la tradición que ha concedido a la contemplación, al *bios theoretikós*, una superioridad mayor sobre las demás actividades humanas. De ahí que, como comenta Fina Birulés:

La metafísica occidental al asimilar la *praxis* a la *poiesis* e imponerle los criterios de la teoría, ha devaluado de modo persistente y sistemático la política y el espacio público. Ya en Platón se encuentra una de las preguntas a las que la filosofía política ha tratado de responder, a saber: ¿Cuáles son las mejores condiciones (la mejor “forma de gobierno”) para que la actividad filosófica no se vea turbada por las premuras de la vida cotidiana? En Arendt, en cambio, el gesto de volver a la pregunta por el sentido de la política es inseparable de la convicción de que, afortunadamente, pensar no es una prerrogativa de unos pocos, sino una facultad siempre presente en seres que nunca existen en singular y que se caracterizan por su esencial pluralidad. De este modo, sus reflexiones sobre lo político nada tienen que ver con la pregunta acerca de cuál es la mejor forma de gobierno, ni con una radical retirada del mundo, sino que poseen el carácter de ejercicios, de tentativas hechas por alguien que trata de responder al desafío de los acontecimientos del presente.<sup>283</sup>

Por eso, como se indicó en líneas pasadas, Arendt insiste en subrayar que detrás del intento de Platón por hacer de los filósofos los gobernantes de la ciudad está el conflicto entre el

<sup>281</sup> Arendt, Hannah. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, opus citado, pág. 28.

<sup>282</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág.42.

<sup>283</sup> Birulés, Fina. *Una herencia sin testamento. Hannah Arendt*, opus citado, pág. 65.

filósofo y la polis, que es el conflicto entre la forma de vida del filósofo y la vida política. Si el filósofo anuncia su deseo de gobernar lo hace más por el bien de la filosofía y por la seguridad del filósofo que por el bien de la política y la estabilidad de la ciudad. La política quedó limitada abajo por el influjo de la labor, y arriba por la filosofía, y dado que la una opera como su origen inferior y la otra como su máxima finalidad, ambas se encuentran excluidas de la política en su sentido estricto.<sup>284</sup> De ahí la aseveración arendtiana de que:

...nuestra tradición filosófica del pensamiento político, empezando por Parménides y Platón, se fundó en modo explícito en la oposición a esa polis y a su ciudadanía. La forma de vida elegida por el filósofo se entendía como antítesis de la forma política de vida.<sup>285</sup>

He aquí de nuevo la justificación para que Arendt asegurara que no era filósofa, como una forma de rechazar la animadversión que los filósofos han tenido de la política, después de la distorsión realizada por Platón. Su intento será entonces “contemplar la política con ojos, en cierta medida, no enturbiados por la filosofía”,<sup>286</sup> lo cual supone, como lo hemos venido defendiendo a lo largo de estas páginas, un esfuerzo por fijar de nuevo el pensamiento en el mundo. Esta apuesta que podríamos llamar fenomenológica<sup>287</sup> sitúa a Arendt dentro de aquello que Merleau-Ponty denominó como “era de no-filosofía” para referirse a la filosofía de la existencia.

Autores que han renunciado a la condición de filósofos y que se han consagrado deliberadamente a descifrar su época” proporcionan “a su posteridad un lenguaje, una interrogación y comienzos de análisis de una profundidad del todo nueva.<sup>288</sup>

Arendt hace eso, nos proporciona un lenguaje, una interrogación, un comienzo de análisis totalmente nuevo. Su afirmación de que “soy una especie de fenomenóloga, pero ¡cuidado!, no al modo de Hegel o de Husserl”, significa que se sitúa, no contra la filosofía en general, sino contra la tradición metafísica inaugurada por Platón, que ha oscurecido el significado de la política y del mundo. De hecho, aunque Arendt reconoce que la fenomenología de Husserl implicó un acto de volver la mirada sobre el mundo, esto se trastoca cuando se hizo del hombre –no de los hombres–

<sup>284</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 62.

<sup>285</sup> Arendt, Hannah. “¿Qué es la libertad?” opus citado, pág.170.

<sup>286</sup> Arendt, Hannah. “Entrevista televisiva con Günter Gaus”, opus citado, pág. 43.

<sup>287</sup> Bhikhu Parekh y André Engrén sitúan la manera de comprender la política de Arendt en el ámbito de la fenomenología.

<sup>288</sup> Merleau-Ponty, Maurice. (1968). “Possibilité de la philosophie.” En: Merleau-Ponty, Maurice. (1968) *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard. Pág. 142.

, el creador del mundo y de sí mismo, anulando la política, pues, como bien lo señala Hans Saner, “si cada uno fuese el creador de su mundo y de sí mismo, no hay nada más que discutir sobre el mundo común y su transformación, pues este sencillamente no existiría”.<sup>289</sup> De ahí que no es Husserl, sino Aristóteles, Agustín de Hipona, Kant, Nietzsche y Jaspers, quienes están más cerca de su pensamiento; autores que provienen de una concepción de la filosofía centrada en la vida activa y el mundo, no en la vida contemplativa que ha tenido primacía en el desarrollo de la filosofía occidental.

Sin embargo, Arendt es clara en que no todo es responsabilidad de Platón, sino del devenir mismo de la filosofía occidental que le siguió, y que ha sido incapaz de entender la política porque no ha tenido en cuenta la pluralidad y el mundo. En una carta de Arendt a su amigo Jaspers, referenciada al inicio de este trabajo, y que resulta relevante en muchos aspectos, ella dice:

Sospecho que la filosofía no es del todo ajena a este embrollo. Naturalmente, no en el sentido de que Hitler tenga algo que ver con Platón. (Una de las principales razones que me indujeron a esforzarme tanto en aislar los elementos de los gobiernos totalitarios fue la de mostrar que la tradición occidental, desde Platón a Nietzsche incluido, estaba por encima de toda sospecha). Si acaso, quizás en el sentido de que la filosofía occidental nunca ha tenido un concepto claro de lo político, ni podía tenerlo porque, por necesidad, hablaba del hombre en singular y sólo tangencialmente abordaba el hecho de la pluralidad.<sup>290</sup>

Otro problema, según Arendt, se encuentra en que Platón no solo elevó él al *bios teoretikós* por encima del *bios politikós*, sino que además fue uno de los primeros filósofos en interpretar la acción en términos del hacer. Para él la polis se diseña y los asuntos humanos se modelan de acuerdo con el conocimiento más elevado. Si como se plasma en *La República*, una comunidad bien ordenada está constituida por los que gobiernan y los gobernados, esta distinción solo es posible a partir de la separación entre saber y hacer: la superioridad del filósofo sobre la polis se funda en que sólo una minoría que sabe y que conoce la verdad está *autorizada* para gobernar, mientras que a la mayoría solo le queda obedecer y ejecutar. Al regresar del reino de las ideas a la oscura caverna de los asuntos humanos, el filósofo necesita de las ideas como modelos:

---

<sup>289</sup> Saner, Hans. (2003). “El significado político de la natalidad en la obra de Hannah Arendt”. En: Estrada Saavedra, Marco. (Ed.) (2003). *Pensando y actuando en el mundo: ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*. México: Universidad Autónoma metropolitana. pp. Pág. 20.

<sup>290</sup> Arendt, Hannah, Jaspers, Karl. (1926). *Correspondence, 1926–1969*. Kohler, (L. & Saner, H. eds.), Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, pág. 166. Citado por: Birulés, Fina. “¿Por qué debe haber alguien y no nadie?”, opus citado, pág. 14.

con los que medir y clasificar la variada multitud de actos y palabras humanas, con la misma y “objetiva” certeza con que el artesano se guía en la fabricación y el lego en juzgar las camas individuales mediante el determinado y siempre presente modelo, la “idea” de la cama en general.<sup>291</sup>

Es decir, el filósofo aplica las ideas que le sirven de modelo para gobernar, con la misma certeza con que el artesano se guía en la fabricación. La aceptación de que las ideas eternas “gobiernan” sobre una multitud de cosas perecederas, se deriva precisamente de este carácter único e inmutable de los modelos, cuyo patrón guía el proceso de fabricación. Este modelo trasciende al ámbito político, con lo cual, la diferenciación necesaria en el ámbito de la fabricación entre el conocer y el hacer, pasa a aplicarse a los asuntos humanos, elevando la fabricación al nivel que antes ocupaba la acción.

Esta división entre el conocer y el hacer, extraña a la esfera de la acción, hace que la acción pierda su validez y significación desde el momento en que el pensamiento se separa de ella, algo cotidiano dentro de la fabricación, cuyos procesos están claramente separados en dos: la captación de la imagen del producto que se va a fabricar, y la organización de los medios y su ejecución. Dicho de otra manera, cuando la “vida activa” fue definida y categorizada a partir de los intereses de la “vida contemplativa”, se pretendió escapar a la fragilidad de la acción humana interpretándola como una forma de fabricación.

El deseo de sustituir el actuar por el hacer con el fin de asignar a la esfera de los asuntos humanos la solidez inherente al trabajo y a la fabricación y eliminar su carácter contingente, aparece de forma más manifiesta en la doctrina de las ideas.

La separación platónica de saber y hacer ha quedado en la raíz de todas las teorías de la dominación que no son meras justificaciones de una irreducible e irresponsable voluntad de poder. Debido a la conceptualización y clarificación filosófica, la identificación platónica de conocimiento con mando y gobierno y de acción con obediencia y ejecución rigió las primeras experiencias y articulaciones de la esfera política y pasó a ser autoritaria para toda la tradición del pensamiento político, incluso después de que hubieran quedado olvidadas las raíces de las que Platón derivó sus conceptos.<sup>292</sup>

---

<sup>291</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág.245.

<sup>292</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág.246.

La división siempre presente entre gobernantes y gobernados, que en *La República* toma la forma del experto que conoce y el hombre que simplemente hace, resultará en la mera ejecución por parte del estadista de las leyes inmutables que, al ser traducciones de las ideas eternas, se convierten en los gobernantes indiscutibles del ámbito público. De este modo se consuma la separación entre teoría y praxis, cuya expresión la encuentra además Arendt en la disociación de los dos momentos de la acción, el *arkhein* y el *prattein*, donde el segundo queda sometido al primero. Si de acuerdo con Platón solo el inicio, el comienzo (el *arkhé*) da el derecho a gobernar, entonces hay dos tipos de personas: unas que saben y mandan y otras que actúan siguiendo las reglas de las primeras. A partir de este momento, saber lo que hay que hacer y hacerlo, se convierten en funciones distintas y excluyentes. No queda más que la obediencia a leyes que están más allá de lo humano, y bajo las cuales, –como se advertirá en la experiencia de los totalitarismos que apelan a una fuente trascendente de autoridad para exigir obediencia–, los hombres se convierten en meras piezas de un engranaje, al servicio de una gran maquinaria.

En el nivel más extremo de los totalitarismos, esta obediencia ciega concuerda con la lectura que hace Arendt de Eichmann, cuya principal característica es la atrofia de su capacidad de juicio. Aunque este tema se desarrollará en la tercera parte del trabajo, valga de momento decir que Eichmann solo seguía órdenes y sometía su conducta a los automatismos fijados por el régimen totalitario. Sin embargo, no es correcto asegurar que para Arendt la filosofía sería la causante del totalitarismo, aunque tampoco se puede considerar del todo ajena a él.<sup>293</sup>

Con la inversión platónica, el gobierno sobre los hombres es tomado en relación con el modelo de la dominación del alma sobre el cuerpo, a la par que la búsqueda de la gloria garantizada por la acción queda remitida a su futilidad.<sup>294</sup> La posibilidad que tenía un hombre de aparecer ante los otros en el espacio público de la polis estaba garantizada por la igualdad de los miembros que la componían, por la palabra que sustituía la violencia, y por la ausencia de diferenciación entre gobernantes y gobernados.

---

<sup>293</sup> Esta precisión la hace Fina Birulés en el artículo titulado: "Arendt y Sócrates, pensar en compañía". Birulés señala como para Arendt en el nacimiento mismo de la tradición filosófica occidental está ya inscrito el conflicto entre filosofía y política.

Birulés, Fina. "Arendt y Sócrates, pensar en compañía." opus citado, pág. 14.

<sup>294</sup> En su escrito titulado "¿Qué es la libertad?" Arendt recalca: "...la filosofía clásica desde Platón insistió en un dualismo entre alma y cuerpo, en que la facultad humana del movimiento se asignó al alma, de la que se suponía que movía al cuerpo y a sí misma, y aún dentro del alcance del pensamiento platónico se interpretó esta facultad como un dominio del alma sobre el cuerpo."

Arendt, Hannah. "¿Qué es la libertad?", opus citado, pág. 170, 171.

El gran mérito de Arendt, es que fue capaz de mostrar, no solo en Platón sino en la tradición filosófica que a partir de él se funda, la manera en que una ontología centrada en la comprensión del hombre como producción y fabricación dio lugar a una reducción de la acción, la cual pasó a ser concebida a través de las categorías propias de la contemplación y la reflexión especulativa, por un lado, y, por otro, de las actividades más cercanas a esas categorías: el trabajo y la labor.

Esto, que podemos llamar el inicio del olvido del mundo y de la política dentro de la tradición del pensamiento filosófico-político occidental, también tiene para Arendt su final. Ambos momentos, el inicio y el final, constituyen instantes privilegiados, ya que en ellos se revela el significado histórico del conflicto entre el pensamiento filosófico y la experiencia política.

La filosofía política necesariamente implica la actitud del filósofo ante la política; su tradición comenzó cuando el filósofo se apartó de la política y después regresó a ella para imponer sus normas a los asuntos humanos. El fin se produjo cuando un filósofo se apartó de la filosofía como para “llevarla adelante” en el campo político. Este intento fue el de Marx, expresado primero en su decisión (filosófica en sí misma) de abjurar de la filosofía y, en segundo lugar, en su intención de “cambiar el mundo” y, por lo tanto, las mentes filosofantes, la “conciencia” de los hombres.<sup>295</sup>

Si a partir de Platón la política quedó subsumida a la filosofía y la acción pasó a ser comprendida a partir de las categorías de la contemplación, la aparición de Marx en la Época Moderna y su propósito de “realizar” la filosofía en el ámbito de lo político y no del puro pensamiento, puso en evidencia el olvido filosófico de la acción que había atravesado la tradición occidental.<sup>296</sup> Por eso, una de las tareas a las que se dio Arendt fue la de redimir al pensamiento del yugo de la contemplación y devolverlo a la experiencia mundana, con el carácter aparental que el mundo comporta. Aunque esta tarea, reconoce Arendt, también la intentaron llevar a cabo otros pensadores como Nietzsche, Marx o Kierkegaard, en ellos el desmantelamiento de la metafísica terminó en una simple inversión de la tradición, ya que sus intentos de acabar con la metafísica, incluían la ruina de los mismos fundamentos que ellos utilizaban para acabarla.<sup>297</sup>

---

<sup>295</sup> Arendt, Hannah. “La tradición y la época moderna”, opus citado, pág. 23.

<sup>296</sup> Aunque existen algunas excepciones que han ido en contra de esta tradición, como una forma de tradición oculta del pensamiento político, en la que sobresalen nombres como Cicerón, Agustín de Hipona, Maquiavelo, Montesquieu, Tocqueville.

<sup>297</sup> El moderno giro llevado a cabo por Marx en contra de la tradición (platónica), supuso el retorno a los asuntos humanos, dejando intacto el desprecio de Platón por la acción en los asuntos humanos. En este sentido, Al “dar vuelta del revés a la tradición dentro de su propio sistema, Marx no se desembarazó de las ideas de Platón”. Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis*, opus citado, pág. 66.

No puedo terminar este apartado sin dedicar algunas líneas al problema de la autoridad. De acuerdo con la opinión de Arendt, con la inversión platónica, la autoridad, en su sentido de dominación, es introducida en los asuntos humanos. La pensadora de origen judío le achaca a Platón haber iniciado una confusión que se mantendrá hasta el presente, nacida de la incapacidad de distinguir entre poder, autoridad y violencia. Como ya se ha dicho, Arendt identifica el poder con la capacidad humana de actuar concertadamente, capacidad que solo es posible en la pluralidad del mundo. En este sentido, el poder se revela como una acción que no se queda en un solo hombre, sino que necesita del concierto con los otros, cobra existencia siempre que los hombres inician algo en común, y tiene por espacio el *entre*, o mejor, su espacio es el *entre*, pues el poder sólo puede darse *entre* los hombres, pero no en el hombre o sobre el hombre.<sup>298</sup> Arendt nos recuerda que el equivalente de la palabra misma en griego es *dynamis*, como en latino *potentia*, que indican el carácter potencial del poder, que surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan.<sup>299</sup> Este poder que se da en las relaciones entre iguales no puede existir al margen de la autoridad. El rasgo distintivo de esta *auctoritas* está en que el indiscutible reconocimiento por “aquellos a quienes se les pide obedecer, no precisa ni de la coacción ni de la persuasión”.<sup>300</sup> Es distinta de la persuasión porque esta última presupone la igualdad y se da a través de la argumentación, y no se debe confundir con la violencia, porque la autoridad siempre solicita una obediencia voluntaria y desaparece allí donde no hay libertad. A la inversa, la violencia es usada cuando la autoridad fracasa. Si quisiéramos ir a su origen, Arendt lo sitúa en Roma, donde la autoridad estaba asociada al carácter sacro de la fundación. Para los romanos, una vez que algo había sido fundado conservaba su validez para todas las generaciones futuras. “Por eso, el compromiso político significa ante todo la conservación de la fundación de Roma”.<sup>301</sup> La autoridad y aquellos que la tenían –los ancianos que constituían el Senado–, estaban llamados a conservar la fundación y aumentar su herencia a las generaciones futuras.

La tradición aumenta el poder, el cual mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan, y a la vez lo legitima

---

<sup>298</sup> Arendt, Hannah. *Diario filosófico*. Cuaderno VIII, (7), febrero de 1952, opus citado, pág. 176.

<sup>299</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 226.

<sup>300</sup> Arendt, Hannah. (1970). *On Violence*. Nueva York. Harcourt, Brace and World. En castellano: Arendt, Hannah. (2005). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza. Traducción de Guillermo Solana. Pág. 62.

<sup>301</sup> Arendt, Hannah. (1956). “Was ist Autorität?”. *Der Monat*, VIII, 89, pp. 29-44. Reimpreso y ampliado en *Between Past and Future*. En castellano: “¿Qué es la autoridad?” En: *Entre pasado y futuro*. Trad. de Ana Poljak, pp. 101-155, opus citado, pág. 131.

apelando a la fundación del cuerpo político, sin hacer uso de la violencia ni de la imperatividad de la ley. En este sentido, a diferencia del poder, la autoridad “tenía sus raíces en el pasado, pero en la vida real de la ciudad ese pasado no estaba menos presente que el poder y la fuerza de los vivos”.

302

En su ensayo *Sobre la violencia*, Arendt recalca:

El poder institucionalizado en comunidades organizadas aparece a menudo bajo la apariencia de autoridad, exigiendo un reconocimiento instantáneo e indiscutible; ninguna sociedad podría funcionar sin él.<sup>303</sup>

Es la institucionalización que da la autoridad y la ley, lo que garantiza la permanencia del poder, manteniendo viva la experiencia original de la acción y permitiendo su durabilidad en el tiempo, pues como lo señala Michael G. Gottsegen: “action by itself will not be self-sustaining over time unless it gives rise to those word-sustaining institutions.”<sup>304</sup>

Es por eso que tradición y autoridad se pertenecen recíprocamente.<sup>305</sup> Para Arendt la autoridad igual que la ley deben ser desligadas de la obediencia, a menos que esta deje de ser asumida como una relación de subordinación garantizada por la violencia y pase a ser entendida como el consentimiento o el apoyo de las personas, quienes organizadas en una comunidad, le otorgan el poder a las instituciones y al gobierno de un país. Dichas instituciones políticas, al ser manifestaciones y materializaciones de poder, entran en decadencia cuando el poder del pueblo ya no las apoya<sup>306</sup> y se pierde la experiencia original de la acción, que la tradición conservaba viva.

Al adoptar los romanos el pensamiento filosófico griego, en especial de la teoría del gobierno de las ideas platónico, el concepto de autoridad, que tenía su origen en una experiencia política, se transforma. Platón introduce la autoridad en los asuntos políticos para establecer el dominio del filósofo sobre la polis, a partir de la distinción entre el experto que conoce, sabe lo que se debe hacer y da órdenes, y una gran mayoría que simplemente ejecuta y obedece dichas órdenes. Es por eso que para Arendt, la aplicación de la teoría de las ideas en la filosofía política

---

<sup>302</sup> Arendt, Hannah. (1996). *¿Qué es la autoridad?*, opus citado, pág.133

<sup>303</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*, opus citado, pág. 63, 64.

<sup>304</sup> Gottsegen, Michael. (1994). *The Political Thought of Hannah Arendt*. New York: University of New York Press. Pág. 98.

<sup>305</sup> Arendt, Hannah. *Diario filosófico*. Cuaderno XIII, (5), enero de 1953, opus citado, pág. 289.

<sup>306</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*, opus citado, pág. 56.

de Platón marca el origen de las formas de gobierno autoritarias, cuya característica esencial es la pretensión de que el origen de la autoridad que legitima el ejercicio del poder es algo externo y superior a la esfera del poder que se da entre los hombres.<sup>307</sup> Las ideas que aplica el filósofo como instrumentos de gobierno y que son la fuente de su legitimidad para gobernar, no han nacido de la pluralidad de los hombres, sino que trascienden el ámbito político.

Lo que seguirá en adelante, después de Platón y su teoría ideocrática de la dominación, –salvo en algunas experiencias excepcionales, como las revoluciones–, no será más que variaciones que continuarán desplazando el discurso y la acción en favor de una concepción del gobierno fijada en términos de mando y obediencia, bajo las directrices de la contemplación y moldeada por la fabricación.

---

<sup>307</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*, opus citado, pág. 64.

### Capítulo III: El tesoro perdido de las revoluciones.

El paradigma instaurado por Platón nos remite a una cuestión que no podemos pasar por alto. A pesar del olvido del mundo y de los diversos intentos por parte de la filosofía política para escapar por completo de la política, Arendt encuentra en el terreno de lo fáctico una ruptura, expresada en la experiencia de las revoluciones modernas. En este sentido, la lectura que Arendt hace del fenómeno revolucionario y que ocupa un lugar de peso dentro de su proyecto de rescatar el mundo, merece ser tratada de modo específico, no solo porque para ella la Revolución Americana y la Revolución Francesa interrumpen momentáneamente el proceso de expansión de lo social y la pérdida paulatina de la esfera pública,<sup>308</sup> sino porque como acontecimientos y experiencias históricas fueron capaces de instaurar la libertad y fundar un nuevo cuerpo político que restituyó el valor del mundo y permitió a los hombres actuar de forma concertada. Haré hincapié en la aparición de los sistemas de consejos, que surgen para Arendt como un fenómeno espontáneo a partir del mero estar juntos, y que, como forma política, se corresponde a la fundación de la libertad.

En el prefacio de la colección de ensayos *Entre el pasado y el futuro* –como bien lo han hecho notar Carlos Kohn, y Miguel Ángel Martínez Meucci–, Arendt afirma que descifrar el significado correcto del termino revolución –el cual sigue permaneciendo oculto como consecuencia de las teorías deterministas y voluntarias de desarrollo social–, conduce a plantear los fundamentos de la política moderna desde una nueva óptica, cuyas categorías son la libertad y el poder.<sup>309</sup> Y es que a pesar del diagnóstico que hace Arendt de la Época Moderna, como una época marcada por la irrupción de la sociedad de masas, el auge de la labor, que redefine al hombre como mera función social y *animal laborans*; el desarraigo y la alienación del mundo, ella también ha dado luz sobre lo que denomina la “tradición escondida de la política”, que ha rescatado de la historia, y que le sirve de ejemplo para mostrar la aparición de la acción política y del espacio

---

<sup>308</sup> Lefort, Claude. (2000). “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”. En: Birulés, Fina. (Comp.). *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*, pp.131-144, opus citado, pág. 140.

<sup>309</sup> Kohn, Carlos y Martínez Meucci, Miguel Ángel. (2015). “La *Constitutio libertatis* y la “cuestión social” en “Sobre la revolución”. En: Estrada Saavedra, Marco, Muñoz, María Teresa. (Comps.) (2015). *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*. México: Colegio de México. pp. 171-208, pág. 171.

público en la modernidad, lo que Cristina Sánchez llama con razón, los posibles caminos para la recuperación de lo político.<sup>310</sup> Estos ejemplos son las dos revoluciones del siglo XVIII (la norteamericana y la francesa), cuyo foco de atención lo pone Arendt en la organización espontánea del sistema de consejos.

El interés de Arendt al descifrar el significado correcto del término revolución es comprender el sentido de la política moderna, cuyas principales categorías son la libertad y el poder.<sup>311</sup> Para la pensadora de Hannover, es a partir de la Ilustración, cuando la revolución adquiere el sentido que tiene hasta ahora: el de ser el inicio de una nueva era, que está asociada a la libertad política. De ahí que el concepto moderno de revolución vaya unido a la idea de que el curso de la historia puede comenzar súbitamente de nuevo, y de que esa novedad, asociada a la formación de un cuerpo político, venga acompañada de la constitución de la libertad.

Solo podemos hablar de revolución cuando está presente este “pathos” de la novedad y cuando ésta aparece asociada a la idea de libertad. (...) Ni la violencia ni el cambio puede servir para describir el fenómeno revolucionario; solo cuando el cambio se produce en el sentido de un nuevo origen, cuando la violencia es utilizada para constituir una forma completamente diferente de gobierno, para dar lugar a la formación de un cuerpo político nuevo, cuando la libertad de opresión conduce, al menos, a la constitución de la libertad, solo entonces podemos hablar de revolución.<sup>312</sup>

La atracción que sentía Arendt por el fenómeno revolucionario, no era simplemente un asunto de curiosidad, muy por el contrario, se trataba para ella de comprender un fenómeno que a su juicio no podía reducirse a un cambio de gobierno, o a un estallido de violencia, sino que daba cuenta de la manifestación de la capacidad humana de dar inicio a lo nuevo. El acento se encuentra, pues, en el establecimiento de un nuevo origen, en el inicio de algo nuevo, en la fundación.<sup>313</sup> En este sentido, su obra *Sobre la revolución*, nos pone frente a una de las preguntas centrales de Arendt. ¿Cómo fundar lo nuevo sobre el abismo, sobre la ruptura de nuestra tradición?<sup>314</sup>

Este asocio en la Época Moderna entre revolución e instauración de la libertad, bajo el espíritu de lo nuevo, que permite la emergencia del mundo, es algo inusitado, que carece para

---

<sup>310</sup> Sánchez, Cristina. *Estar (políticamente) en el mundo*, opus citado, pág. 91.

<sup>311</sup> Arendt, Hannah. “Preface. The Gap between Past and Future”. En castellano: “Prefacio: La brecha entre el pasado y el futuro”. En: *Entre pasado y futuro*. Trad. de Ana Poljak, pp. 9-22, opus citado, pág. 10.

<sup>312</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la Revolución*, opus citado, pág. 52, 53.

<sup>313</sup> Birulés, Fina. “Revolución y violencia en Hannah Arendt”, opus citado, pág. 11,12.

<sup>314</sup> Hilb, Claudia. (1994). “Prologo”. En: Hilb, Claudia (Comp.) (1994). *El resplandor de lo público en torno a Hannah Arendt*. Caracas: Nueva sociedad. Pág. 13.

Arendt de precedentes. Los filósofos modernos, entre quienes destaca Marx, el teórico más importante de las revoluciones, parecen no haber sido capaces de comprender este hecho, que da cuenta de la posibilidad de los hombres para comenzar algo totalmente inédito. En Marx, esta incapacidad se debe, –de acuerdo a Arendt–, a la confusión entre historia y política, bajo cuya lógica es posible conducir y ordenar el curso de los acontecimientos.

Karl Marx, el teórico más importante de todas las revoluciones, se interesó mucho más por la historia que por la política y, en consecuencia, desdeñó casi por completo las intenciones que en principio animan al hombre a las revoluciones, la fundación de la libertad, y concentró casi exclusivamente su atención en el curso aparentemente objetivo de los acontecimientos revolucionarios.<sup>315</sup>

Para Marx, las revoluciones aparecen como el resultado de una fuerza irresistible que arrastra a los hombres, y no como un acontecimiento proveniente de sus acciones. Por eso, de acuerdo con la pensadora de Hannover, la idea marxista de revolución, al poner el énfasis en la necesidad y el proceso, anula la novedad que caracteriza la instauración de la libertad. Para Arendt, el signo representativo de las revoluciones es que permitieron que la novedad que instaura la acción alcanzara de nuevo la esfera pública y que el inicio volviera a ser un fenómeno político. A partir de esta premisa, Arendt se aparta de toda interpretación determinista de la revolución y de la historia, que ven a ambas como algo que puede ser fabricado. La experiencia de la Revolución Húngara del otoño de 1956, constituye para Arendt un ejemplo de un evento espontáneo e imprevisto, que contradice el modelo de revolución teórico del siglo XX, planeada, preparada y ejecutada con una exactitud casi científica.<sup>316</sup> Esto implica en últimas, ir en contra no solo de Marx, sino de toda la tradición del pensamiento político occidental, iniciada con Platón, que ha interpretado la política en términos de fabricación y de necesidad y no de acción y de libertad.

No obstante, es posible encontrar algunas excepciones al interior de esta tradición, y Kant parece ser una de ellas. Obsérvese que en Kant está plasmada la idea de la revolución como establecimiento de un nuevo origen, e incluso su lectura de la Revolución Francesa, es similar a la que Arendt enfatiza cuando habla del fenómeno revolucionario.<sup>317</sup> La Revolución Francesa de

---

<sup>315</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la Revolución*, opus citado, pág. 95.

<sup>316</sup> Téngase en cuenta, además, que para Arendt, el valor de la revolución húngara de 1956, es que fue un acontecimiento novedoso, que no nació como consecuencia de fuerzas socioeconómicas, sino que puso de manifiesto la rehabilitación de la acción política, construida desde abajo, desde los mismos ciudadanos, en el siglo XX.

<sup>317</sup> La diferencia está, como lo veremos más adelante, en que mientras para Arendt la Revolución Francesa fracasó en su intento por instaurar la libertad a través de la fundación de un cuerpo político –a diferencia de la revolución americana–, para Kant, ésta constituye el expediente histórico del nuevo sujeto ilustrado.

1789, constituye para Kant una realización de los principios de la razón práctica en la política, manifestado en el entusiasmo de los hombres de darse a sí mismos una constitución, fundando un nuevo orden legal. Esta nueva legalidad que nace con la revolución, rompe con los privilegios de sangre y de linaje que ataban al hombre de la sociedad del antiguo régimen.

En los opúsculos que llevan por nombre “Comienzo presunto de la historia humana” (1786) y “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor” (1798), Kant alude al valor de la Revolución Francesa, no por la barbarie ni el horror que ésta produjo, sino por el entusiasmo manifestado en los espectadores de darse por sí mismos un derecho, que marca, no solo un nuevo comienzo, sino que distingue además una comunidad organizada de una muchedumbre dispersa y sin sentido. Es así como el derecho público le da un horizonte de sentido a la libertad.

En el opúsculo “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, Kant hace referencia a la necesidad de que la historia profética del género humano ancle en alguna clase de experiencia que permita vislumbrar el proceso de perfeccionamiento moral.

Debe haber alguna experiencia en el género humano que, como hecho, nos refiera a una constitución y facultad del mismo que sería la causa de su progreso hacia mejor y (puesto que ésta debe ser obra de un ser dotado de libertad) el autor también.<sup>318</sup>

Este signo no es otro más que la Revolución Francesa, la cual, como experiencia moral constituye un signo que permite determinar un fin racional a la historia del hombre, encaminado a la consecución de la libertad.<sup>319</sup>

Volviendo a Arendt, lo particular, en la lectura que la pensadora de Hannover hace de la revolución, es el acento que ella pone desde el comienzo en la instauración de la libertad, como el rasgo preeminente de la revolución, a diferencia del problema de la pobreza y de la miseria, *la cuestión social*, que ocupa un lugar secundario, pues el interés de Arendt al rescatar la experiencia revolucionaria –igual que la polis griega–, es su carácter político, la aparición de una nueva forma de poder desde la esfera pública, que contrasta con la violencia y los intereses privados.

La libertad, no obstante, no puede confundirse con la liberación. La liberación tiene que ver con el deseo de los hombres de librarse del dominio de la necesidad –ya sea biológica o

---

<sup>318</sup> Kant, Emmanuel. (2005). *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica. Pág. 103.

económica—,<sup>320</sup> o de una dominación ajena. La libertad, en cambio, significa la capacidad de actuar en un espacio público, en compañía de otros hombres, quienes liberados de cualquier yugo, pueden participar como iguales, en los asuntos que son comunes a todos. Era lo que Aristóteles calificaba como buena vida en relación a la vida de los ciudadanos, la cual no era simplemente mejor, más libre de cuidados o más noble que la ordinaria, sino de una calidad diferente por completo. "Era buena en el grado en que, liberándose de trabajo y labor, y vencido el innato apremio de todas las criaturas vivas por su propia supervivencia, ya no estaba ligada al proceso biológico vital".<sup>321</sup> Por eso, la libertad necesita de la liberación del trabajo y la labor, de la compañía de otros hombres, y de una esfera pública, en la que cada hombre puede aparecer ante los demás a través de sus palabras y sus actos.

Antes de que se convirtiera en un atributo del pensamiento o en una cualidad de la voluntad, la libertad se entendió como la condición del hombre libre, la que le permitía marcharse de su casa, salir al mundo y conocer a otras personas de palabra y obra. Esta libertad estaba claramente precedida por la liberación: para ser libre el hombre tiene que haberse liberado de las necesidades de la vida. Pero la condición de libre no se sigue automáticamente del acto de liberación. La libertad necesitaba, además de la mera liberación, de la compañía de otros hombres que estuvieran en la misma situación y de un espacio público común en el que se pudiera tratarlos, en otras palabras, un mundo organizado políticamente en el que cada hombre libre pudiera insertarse de palabra y obra.<sup>322</sup>

Como se señaló antes, Arendt se vale de la experiencia de las ciudades-estado griegas, para situar la libertad en el centro mismo de la política y para referir que esta solo era posible entre iguales, es decir, en una organización en la que los ciudadanos vivían en conjunto, sin estar mediados por relaciones de mando y obediencia.

En el caso de las revoluciones modernas, si el sentido de la revolución es en principio la libertad, entendida como libertad para participar en los asuntos públicos, la revolución se halla encaminada a la búsqueda de la felicidad pública. Unas líneas más arriba, decía que para Arendt, la felicidad pública significa que:

---

<sup>320</sup> Este punto en especial, de distinguir entre libertad y liberación, y entender la liberación como el deseo de los hombres de librarse del yugo de la necesidad, lleva a Arendt a apartarse de la concepción de revolución marxista, puesto que para lo que para Marx constituiría la emancipación del hombre de su alienación, para Arendt solo sería una precondition para la revolución.

<sup>321</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 60.

<sup>322</sup> Arendt, Hannah. "¿Qué es la libertad?", opus citado, pág. 160.

... cuando el hombre toma parte en la vida pública se abre para sí mismo una dimensión de la experiencia humana que de otra forma permanecería cerrada para él y que, de alguna manera, constituye una parte de la felicidad completa.<sup>323</sup>

Dicha experiencia surge a partir de la constitución de un espacio propiamente político en el que los ciudadanos pueden participar activamente en los temas de gobierno, no como una imposición, sino como un acto voluntario y libre que les confiere a quienes la desempeñaban un sentimiento de felicidad inalcanzable por cualquier otro medio. Esta felicidad pública solo es posible con la aparición de un mundo común, es decir, con la fundación de un espacio público donde los hombres pueden participar libremente, sobre la base de una plena igualdad política.

Como precisa Claudia Hilb, Arendt distingue con cuidado el momento negativo de la revolución como liberación de un estado de opresión, del momento positivo de fundación de la libertad.<sup>324</sup> Una vez los hombres se han liberado de la opresión, fundan la libertad. Pero la libertad, en tanto fundación, implica una tarea doble: primero, requiere de la constitución de un nuevo cuerpo político que garantice la existencia de un espacio donde pueda manifestarse la libertad, y segundo, en tratar de preservar el espíritu de esa fundación. Dado el carácter frágil y espontáneo de la acción, no basta con que la libertad aparezca, sino que es necesario preservarla, manteniendo presente el espíritu revolucionario.

La pregunta por la fundación resulta central, pues es preciso definir qué tipo de fundación puede preservar el espíritu revolucionario. En este aspecto, por ejemplo, Laura Quintana ha pensado la fundación como la instauración de un nuevo poder, la institución de un poder inédito, que acoja la libertad política sin transformarse en un nuevo orden vertical de dominación, bajo relaciones de mando y obediencia.<sup>325</sup>

Siguiendo a Quintana, en *Sobre la revolución*, Arendt no plantea una relación dicotómica entre acción e institución, como a menudo lo ven muchos de sus lectores, al contrario, es posible encontrar una perspectiva según la cual cierto tipo de órdenes institucionales pueden convertirse en espacios donde la libertad política puede realizarse plenamente. Planteado el asunto en estos términos, señala Quintana:

---

<sup>323</sup> Arendt, Hannah. "Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario", opus citado, pág. 205.

<sup>324</sup> Hilb, Claudia. "Prologo", opus citado, pág. 13.

<sup>325</sup> Quintana, Laura. (2015). "Instituir o constituir la libertad? La doble apuesta de sobre la revolución". En: Estrada Saavedra, Marco, Muñoz, María Teresa. (Comps.). *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, pp.141-169, opus citado, pág. 143.

El problema de los revolucionarios y el problema que Arendt también enfatiza, es el de cómo dotar de estabilidad a esos nuevos ordenes que emergen de la revolución, y cómo entonces, sin recurrir a una fuente trascendente de sentido, dotar de autoridad a la nueva ley de los recién fundados cuerpos políticos, de modo que los miembros de este pudieran asumir esa legalidad como vinculante.<sup>326</sup>

Así, aunque en la revolución se combinan dos principios aparentemente contradictorios: la preocupación por la estabilidad y el espíritu de la novedad, de lo que se trata para Arendt es de pensar la manera en que la libertad política puede instituirse en un orden estable, sin que dicha institución anule la contingencia e inestabilidad de la acción. Esto implica analizar la relación que tiene el poder con el carácter fundacional del cuerpo político, y la forma que adquiere en las revoluciones modernas.

De entrada podemos afirmar que el poder es el elemento indispensable que permite la emergencia de las revoluciones. Sin embargo, y cómo trataremos de mostrar a continuación, por sí mismo, el poder es incapaz de dar consistencia y mantener el proyecto político que se origina en la revolución, por lo cual se necesita de la fundación de una *constitutio libertatis*. La consideración arendtiana de que el poder surge cada vez que las personas se unen y actúan concertadamente<sup>327</sup>, descansa sobre la base de dos postulados centrales: primero, de que el poder reside en la pluralidad de los hombres, la cual necesita de un espacio, la esfera pública, para darse, y segundo, de que el poder se diferencia de la violencia, la cual no supone la condición de pluralidad, y necesita de instrumentos para volverse efectiva.<sup>328</sup> La distinción es oportuna por el lugar común que, según Arendt, está presente en el pensamiento filosófico y político, que ha concebido el poder como la eficacia de imponer la voluntad de uno sobre la de los otros, y en consecuencia, ha hecho de la dominación el problema central de los asuntos políticos.<sup>329</sup> Desde esta interpretación, poder y violencia comparten la misma esencia, y la única diferencia entre ambos es la presencia de un marco legal que permite concebir al poder como violencia institucionalizada. Para Arendt, por el contrario, el poder tiene que ver con la capacidad concertada de actuar en el espacio político, y surge allí donde los hombres se reúnen, siendo la forma extrema

---

<sup>326</sup> Quintana, Laura. “Instituir o constituir la libertad? La doble apuesta de Sobre la revolución”, opus citado, pág. 148.

<sup>327</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*, opus citado, pág. 60.

<sup>328</sup> En su ensayo “Sobre la violencia”, Arendt distingue el concepto de poder, el cual vincula con el ámbito de la política, del concepto de violencia, vinculado con el ámbito de lo instrumental. La violencia está anclada a lo instrumental, a diferencia del poder que es independiente de los factores materiales.

<sup>329</sup> Para Arendt, el problema central de la política no es la dominación sino la constitución de espacios políticos en los que los hombres puedan revelar quienes son a través de sus actos y sus palabras. Ver al respecto las páginas de la primera parte dedicadas a la acción.

de poder la de todos contra uno, a diferencia de la violencia, cuya forma extrema es la de uno contra todos.<sup>330</sup> Esto último se explica por el hecho de que mientras el poder siempre precisa para su existencia del número de personas, de la pluralidad, la violencia puede prescindir del número, porque descansa en sus instrumentos, que a menudo se transforman en medios de destrucción.

Aunque el poder es lo que mantiene la existencia del mundo en su forma de esfera pública, donde los hombres aparecen con sus acciones y sus palabras,<sup>331</sup> también puede surgir como *poder de reunión*, cuando las personas se reúnen, sin presuponer la existencia de un espacio público, ya sea en las calles o en una situación de revuelta, como en los inicios de las revoluciones modernas, o los movimientos estudiantiles de los años sesenta.<sup>332</sup> En todo caso, esta capacidad concertada de actuar, en un ámbito plural del mundo, es capaz de fundar una comunidad política, al margen del uso de la violencia. Y es que para Arendt, el poder no se agota en el unirse y actuar de manera concertada, sino que tiene la capacidad de fundar formas estables, en las que el poder se pueda preservar. Este rasgo parte de la consideración, de que, al depender de la pluralidad, el poder es siempre una potencialidad, la potencialidad del estar juntos. En este sentido, el poder no es una posesión, no se puede acumular, ni depende de la voluntad individual, sino de la trama de relaciones del estar junto con los otros, y de la acción concertada, y desaparece tan pronto esta acción concertada se desvanece. Por eso la necesidad de fundar e instituir por parte de las personas un nuevo gobierno a partir de un acto constituyente, que sea capaz de mantener vivo el espíritu de la fundación y aumente la potencialidad del poder. De esta manera, el poder también adquiere un aspecto de perdurabilidad.

La fundación o “el espíritu de la fundación” como Arendt lo llama, es un elemento determinante en su lectura de las revoluciones modernas. Aquí, ella no se vale tanto de la concepción clásica de la política, anclada en la experiencia de la polis griega, sino de la concepción romana de la fundación de instituciones políticas. Las revoluciones son fenómenos paradigmáticos de la Época Moderna porque han hecho posible recuperar el espíritu romano de la fundación y

---

<sup>330</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*, opus citado, pág. 57.

<sup>331</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 230.

<sup>332</sup> Hay que señalar que mientras en *La condición humana*, Arendt desarrolla la noción de poder vinculada a la esfera pública, donde los hombres aparecen con sus acciones y sus palabras, en *Sobre la revolución* (1963) y en su ensayo “Sobre la violencia” (1970), Arendt otorga al poder otras características como su dimensión fundante, que remite al acto constituyente por el cual se instituye un nuevo orden político, e incluso, considera el poder de reunión, que no presupone la existencia de un espacio público constituido. Subir este comentario al texto

hacer de este la principal actividad política. En su ensayo ya citado de 1954, sobre la autoridad, nos dice:

La fundación de una nueva institución política –para los griegos una experiencia casi trivial– se convirtió para los romanos en el hecho angular, decisivo e irrepetible de toda su historia, en un acontecimiento único. Y las divinidades más hondamente romanas eran Jano, el dios del comienzo con el que, por así decirlo, aún empezamos nuestro año, y Minerva, la diosa de la memoria.<sup>333</sup>

Si analizamos las revoluciones en relación al modelo de la polis griega, tendríamos que decir, de acuerdo con Arendt, que estas no pertenecen al ámbito político por su componente violento. Pero si las vemos desde la perspectiva romana, adquieren una gran significación por la fundación de una nueva institución política. Para los romanos, la tradición y la autoridad se pertenecían recíprocamente, la tradición era “la respuesta al pasado como historia, y en concreto, como una cadena de acontecimientos”.<sup>334</sup> Así, a diferencia de los griegos que buscaban en el pasado la grandeza de sus héroes, los romanos reemplazaron la grandeza por la autoridad, e hicieron del pasado una fuente de legitimidad donde se conservaban las enseñanzas de cada generación. Que de acuerdo con la pensadora de Hannover, las revoluciones modernas revivan el *pathos* fundador de los romanos, no significa que los revolucionarios americanos o franceses, al abogar por la fundación, intenten remitirse con esta a otra anterior en el tiempo, como una suerte de restauración del pasado glorioso, por el contrario, se trata de una fundación que se edifica sobre sí misma, sin ningún fundamento previo.

Aunque Arendt considera que en la Época Moderna es Maquiavelo quien redescubre el carácter esencial de la fundación y la importancia que esta juega en el acontecimiento revolucionario, pues Maquiavelo había visto en la fundación el comienzo consciente de algo nuevo, cuyo acto requería y justificaba el uso de la violencia,<sup>335</sup> Arendt se aparta de esta última premisa que termina por asociar la violencia con el gobierno, y rescata este redescubrimiento de la fundación y de Roma, para analizar la experiencia de las revoluciones. Aquí la fundación adquiere un doble carácter, que parece al principio conducir a una dificultad irresoluble:

---

<sup>333</sup> Arendt, Hannah. “¿Qué es la autoridad?”, opus citado, pág. 132.

<sup>334</sup> Arendt, Hannah. *Diario Filosófico*. Cuaderno XIII, (5), enero de 1953, opus citado, pág. 289.

<sup>335</sup> Arendt, Hannah. “Comprensión y política”, opus citado, pág.43.

Si la fundación es el propósito y el fin de la revolución, entonces el espíritu revolucionario no era simplemente el espíritu de dar origen a lo nuevo, sino que además, era espíritu de poner en marcha algo permanente y duradero.<sup>336</sup>

Esta aparente contradicción entre lo novedoso del acontecer que caracteriza toda fundación y su permanencia a través del tiempo, queda resuelta por la experiencia de la Revolución Norteamericana de fundar la libertad. El rasgo significativo de esta experiencia, nos dice Arendt, es que sacó a la luz una nueva idea de poder afianzada en el papel que juega la fundación, como fundación de un cuerpo político, concebido expresamente para conservarla. Es solamente gracias a la revolución y al carácter de la fundación, que el nuevo principio de poder logra mantenerse como una experiencia viva en la historia de los hombres.<sup>337</sup>

Así, aunque la revolución pueda realizarse a través de la violencia, su importancia radica en que es capaz de constituir la libertad, y de fundar espacios duraderos en los cuales los hombres puedan actuar.<sup>338</sup> Por eso, el acto de constitución de un nuevo cuerpo político es el elemento central de la revolución, porque supone, no solo la acción, a través de la cual los hombres son capaces de introducir la novedad en el mundo, sino también el poder que surge cuando los hombres se reúnen y crean instituciones para dotar a sus asuntos de cierta estabilidad y durabilidad en el tiempo.

Del poder fundacional depende el triunfo o el fracaso de las revoluciones, ya que de no instituir un poder constituyente, capaz de modificar el gobierno y las instituciones, el intento de la revolución quedaría truncado, como ocurrió con la movilización de los estudiantes de Mayo del 68. Este hecho tampoco es ajeno a la tradición griega de donde Arendt bebe constantemente, pues la experiencia de la polis griega muestra que el espacio que conocemos como la polis estaba delimitado por la existencia de unas leyes que favorecían la participación de los ciudadanos. Como bien lo ha hecho notar Fina Birulés:

---

<sup>336</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*, opus citado, pág. 240.

<sup>337</sup> Téngase en cuenta que para Arendt la fundación va acompañada de la experiencia del origen. Pero ya no se trata del origen en el sentido que la tradición teleológica-universalista le había atribuido, como principio absoluto e inamovible que se halla libre de toda experiencia histórica y que parece estar antes que el mundo, que el tiempo y que los hombres, sino del origen como aquello que señala el comienzo de algo nuevo. Si la acción política, lo mismo que toda acción, es siempre esencialmente el comienzo de algo nuevo, el origen proviene precisamente de este hecho que pone de manifiesto la esencia de la libertad humana, y en cuanto tal, este comienzo continúa estando vivo y siendo visible durante el tiempo en que perdura la acción.

<sup>338</sup> Arendt no desconoce el origen violento de las revoluciones, lo que critica es el protagonismo que alcanzó la violencia cuando se volvió independiente del poder. En la experiencia revolucionaria debía procurarse que la violencia se mantuviera subordinada al poder, ya sin el poder que la respaldaba, la violencia no surtiría efecto. El problema apareció, cuando abocados a la tarea de instituir una nueva forma de gobierno, los pocos que se apropiaron del gobierno, una vez disuelto el poder de la monarquía, instauraron la violencia y el terror, ejerciendo un dominio completo sobre los asuntos humanos. Este hecho es el que explica el fracaso de las revoluciones.

El espacio político no es una mera localización física de un ámbito en que las acciones sean visibles sino algo vinculado a la necesidad de límites, delimitado por leyes. El nomos limita; y en el mismo gesto, permitiría la multiplicación de ocasiones para la acción y el discurso.<sup>339</sup>

De ahí que en el caso de las revoluciones modernas, no se trata para Arendt solamente de alcanzar la libertad a través de la revolución, y realizarla por medio de una constitución que garantice los derechos fundamentales y civiles, sino, y ante todo, del establecimiento de una serie de instituciones originarias que permitan la participación directa de los ciudadanos en los asuntos públicos, lo que ella llamaría, una auténtica acción política.

No hay que dejar de subrayar que Arendt se vale de la experiencia de los sistemas de consejos, tanto para anclar la idea de revolución a la de participación política, como para hacer su crítica a la democracia representativa, que a su juicio, no les permite a los ciudadanos más que participar en la elección del jefe de gobierno a través del sufragio, luego de lo cual, los ciudadanos se van desvinculando paulatinamente de los asuntos públicos.

La organización espontánea de los sistemas de consejos se verificó en todas las revoluciones, en la Revolución Francesa, con Jefferson en la Revolución Americana, en la Comuna de París, en las revoluciones rusas, tras las revoluciones en Alemania y Austria después del final de la primera guerra mundial y, finalmente, en la Revolución Húngara. Aún más, jamás llegaron a existir como consecuencia de una tradición o teoría conscientemente revolucionarias, sino que surgieron de forma enteramente espontánea en cada ocasión, como si jamás hubiera existido nada semejante. Por eso, el sistema de consejos parece corresponder a la verdadera experiencia de la acción política y surgir de esta.<sup>340</sup>

La experiencia de los sistemas de consejos es de gran importancia para Arendt porque no se trata de una simple utopía, sino que son una muestra histórica de la constitución de espacios públicos en el que las personas pudieron discutir y actuar juntas. Se trata a su juicio de un fenómeno enteramente espontáneo que surge del mero acto de estar juntos, caracterizado por la novedad –ya que no está inspirada en ningún modelo del pasado–, y que se corresponde con la fundación de la libertad. Como ha precisado Simona Forti,<sup>341</sup> “los consejos deben leerse como testimonios que

<sup>339</sup> Birulés, Fina. “¿Por qué debe haber alguien y no nadie?”, opus citado, pág. 25.

<sup>340</sup> Arendt, Hannah. “Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario”, opus citado, pág. 232.

<sup>341</sup> En una nota al pie, de la ya citada obra de Simona Forti, ella recalca que lo que aprecia Arendt del sistema de consejos, no es su carácter de portavoz de instancias sociales y económicas, “sino su carácter de vehículo de la exigencia de participación y difusión del poder, en contra de la “profesionalización” de la política en los aparatos de partido.”

Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*, opus citado, pág. 317.

ayudan a recordar que en los márgenes de la tradición hegemónica ha existido, y todavía existen, potencialidades políticas que se escapan al orden del dominio.”<sup>342</sup>

Los sistemas de consejos dejaron entrever la formación de una nueva estructura de poder que debía su existencia únicamente a la organización del pueblo mismo. La institución de estos espacios de libertad no era transitoria, su propósito era constituirse como órganos permanentes de gobierno, a través de la fundación de un nuevo cuerpo político, una República estable, instaurando la felicidad pública del ejercicio de la libertad, en la que cada uno de sus miembros pudiera participar en los asuntos públicos. Esto significaba que los consejos lograron romper con los esquemas políticos tradicionales de dominación, asentados sobre la separación entre quienes mandan y obedecen, entre quienes piensan y aquellos que actúan. Por el contrario, ofrecían un auténtico mundo político, un verdadero espacio de pluralidad.

Fíjese que al rescatar la experiencia de los sistemas de consejos Arendt hace un movimiento análogo al de Kant con la Revolución Francesa de 1789 y al de Marx con la Comuna de París de 1871. De acuerdo con la lectura que hace Foucault de Kant, la Revolución Francesa le sirve al filósofo alemán como una prueba histórica del progreso de la humanidad. Lo que confiere al acontecimiento revolucionario de valor conmemorativo, demostrativo y pronóstico, no es el drama revolucionario en sí mismo, sino la manera en que la revolución fue recibida en todas partes por los espectadores, que, aunque no participaron en ella, la miraron, y en mayor o menor medida, se dejaron llevar por ella.<sup>343</sup> Por su parte, la Comuna de París le sirve a Marx para demostrar, por un lado que sus teorías acerca del comunismo no son meras invenciones, sino “la expresión del conjunto de las condiciones reales de la lucha de clases existente, del movimiento histórico que está desarrollándose ante nuestros ojos”<sup>344</sup>, y por otro, que el comunismo es realizable en la historia. Guardando las distancias que separan a Arendt de ambos pensadores, podemos decir que para nuestra autora, los sistemas de consejos, a pesar de lo efímeros que fueron a nivel histórico –ante todo porque fueron disueltos a través de la violencia–, constituyen una prueba palpable de la instauración de la libertad y de la creación de mundo político en la Época Moderna. Aunque en su interpretación de la política esta no apunta a una meta final, si tiene un sentido que cobra existencia

---

<sup>342</sup> Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*, opus Citado, pág. 317.

<sup>343</sup> Foucault, Michel. “¿Qué es la Ilustración?” En: Foucault, Michel. (1991). *Saber y Verdad*. Madrid: Ediciones de la Piqueta. pág. 84.

<sup>344</sup> Marx, Carlos. (2003). *La guerra civil en Francia*. Madrid: Fundación Federico Engels.

en determinados momentos de la historia, y los sistemas de consejos son una prueba –corta, pero cierta– de ello.

Y es que esta forma de organización en consejos, redescubierta espontáneamente por el pueblo revolucionario, fue reprimida –nos cuenta Arendt– por las élites revolucionarias, sobre todo en la experiencia francesa y la rusa. Sólo en América se mantuvieron los elementos de aquella tradición de participación ciudadana, que sirvió de punto de partida para la revolución. Los sistemas de consejos, junto con la fundación de la república estadounidense, son, como señala Cristina Sánchez, los ejemplos de acción política y de espacio público que Arendt encuentra en la modernidad.<sup>345</sup> Y aunque para Arendt, la breve duración sea una característica de todos estos consejos que tuvieron que enfrentarse al problema de la institucionalización y la perdurabilidad, su importancia radica, como se dijo antes, en que representan unas nuevas formas de organización y de gobierno, impulsadas “desde abajo”, presentes en los primeros momentos de las revoluciones.<sup>346</sup>

Aquí es fundamental volver a insistir en que el esfuerzo arendtiano se cifra en la reivindicación de la especificidad de la política, de ahí que haga una valoración de las revoluciones a partir de la incompatibilidad entre lo político y lo económico, entre lo político y lo social, entre la política y la naturaleza,<sup>347</sup> en últimas, entre su grado de mundanidad y lo que lleva a su pérdida. Al analizar la Revolución Francesa, nuestra pensadora le dedica varias páginas al protagonismo que alcanza la pobreza, *la rebelión de los pobres*, que se presentó bajo la forma de lo social. En opinión de Arendt, el espíritu de la Revolución Francesa se trunca con la intromisión de la cuestión social, (*social question*) –que tiene que ver, con lo que, de modo más llano y exacto, podríamos llamar el hecho de la pobreza–, que termina recluyendo la libertad al ámbito privado y la separa del poder. La atención a la miseria de las masas condujo a una desviación de la revolución política hacia la cuestión social. La libertad que solo puede darse a través de la política en la esfera pública, es remplazada por la cuestión social, que puede ser alcanzada por medios técnicos. Así mismo, la

---

<sup>345</sup> Sánchez, Cristina. *Estar (políticamente) en el mundo*, opus citado, pág. 99.

<sup>346</sup> Cristina Sánchez ha señalado como Arendt, a pesar del entusiasmo y de la “romántica simpatía” que llega a sentir por la organización espontánea en consejos, no llega a articular diseños institucionales acerca de cómo sería su estructura política, a lo que más llega es a dar algunas pistas sobre su preferencia por un sistema federal de consejos. Señala Sánchez: “De la misma manera que durante la revolución norteamericana se crearon “pequeñas repúblicas asociativas” en una forma de organización federal, los consejos también podrían asociarse en entidades confederadas, creando una comunidad por multiplicación”.

Sánchez, Cristina. *Estar (políticamente) en el mundo*, opus citado, pág. 101.

<sup>347</sup> Birulés, fina. *Una herencia sin testamento. Hannah Arendt*, opus citado, pág. 121.

felicidad pública es reemplazada por la felicidad privada, la libertad por el ideal burgués de la abundancia. La necesidad, que antes se hallaba oculta, salta a la arena política y pasa a ocupar el lugar protagónico.

A diferencia de la Revolución Americana que tenía como meta la creación de un nuevo orden político, la Revolución Francesa apuntaba a la solución de la cuestión social, por lo cual no logró crear un espacio público de libertad. En un pasaje muy claro de *Sobre la revolución*, señala Arendt:

La revolución americana se dirigía a la fundación de la libertad y al establecimiento de instituciones duraderas, y a quienes actuaban en esta dirección no les estaba permitido nada que rebasase el marco del derecho. La Revolución Francesa se apartó, casi desde su origen, del rumbo de la fundación a causa de la proximidad del padecimiento; estuvo determinada por las exigencias de la liberación de la necesidad, no de la tiranía, y fue impulsada por la inmensidad sin límites de la miseria del pueblo y de la piedad que inspiraba esta miseria.<sup>348</sup>

Arendt no vacila en señalar que cuando las masas de los pobres entran al dominio público, arrastran consigo la necesidad y la violencia. Frente al problema de la miseria de los pobres, los revolucionarios franceses confundieron la libertad con la liberación, y degradaron la igualdad política en favor de la igualdad social. El resultado fue que la necesidad invadió el campo de la política, el único donde los hombres pueden ser libres.<sup>349</sup> La fundación de la libertad fue reemplazada por la cuestión social que devuelve a los hombres al plano de la necesidad, propio de la naturaleza. El objetivo de la revolución dejó de ser la liberación de los hombres de la opresión y la tiranía de sus semejantes, y la fundación de la libertad, para convertirse en la liberación del proceso vital de la sociedad de las cadenas de la miseria.

En este punto, Arendt no puede dejar de lado el dañino papel que desempeñó la compasión en la Revolución Francesa, donde la constitución de la República fue relegada para dar lugar al predominio de la compasión entre individuos particulares, haciéndola pasar como una virtud política.<sup>350</sup> El compromiso con el bienestar general llevó a los revolucionarios franceses no solo a identificar a la voluntad con la voluntad del pueblo, sino a actuar movidos por una actitud

---

<sup>348</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*, opus citado, pág. 145, 146.

<sup>349</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*, opus citado, pág. 180, 181.

<sup>350</sup> Arendt contrapone el valor a la compasión. Mientras el valor es la virtud más importante de la política, la compasión es el sentimiento propio de la cuestión social.

compasiva hacia los débiles y sus necesidades. En respuesta a la gran presencia de la pobreza, la compasión humana se convirtió en la virtud política suprema.<sup>351</sup>

Exponer la pobreza a la luz pública, generó la aparición de la compasión en el ámbito político, y permitió que se confundieran sentimientos privados con virtudes públicas. Esta intromisión en lo político de lo que Arendt llama los "asuntos del corazón", que son sentimientos privados e individuales, anula la distancia entre las personas, causando un desastre en lo público. Como ella señala:

La compasión es, desde un punto de vista político, irrelevante e intrascendente, debido a que anula la distancia, el espacio mundano interhumano donde están localizados los asuntos políticos, la totalidad de la actividad humana.<sup>352</sup>

A su vez, la acción inspirada por la compasión, adquiere el carácter de una acción expeditiva y directa, es decir, de una acción con los instrumentos de la violencia,<sup>353</sup> en el que esta aparece como la fuerza bruta, "sin argumento ni discurso". Arendt advierte, en firme oposición a Marx, que ninguna revolución ha resuelto ni podrá resolver la cuestión social, el problema de la necesidad y la pobreza. La historia de las revoluciones demuestra que cualquier intento por resolver la cuestión social por medios políticos, desemboca en el terror que conduce a las revoluciones al fracaso, como ocurrió en Francia con el terror jacobino.

El resultado no podía ser otro: la revolución cambia de dirección, ya no tiene como meta la libertad, su objetivo ahora es la felicidad del pueblo. Confundir la fundación de un nuevo orden político con un orden enfocado a la solución de las necesidades, implica, no solo reducir la política a la administración de los problemas derivados de la necesidad, sino además, acabar con la felicidad pública que descansa en el ejercicio permanente de la libertad, la cual pasa a ser recluida en el ámbito privado de los ciudadanos, que deben ser defendidos frente al poder público. Al recluir la libertad al ámbito privado, la libertad se separa del poder, y este último pasa a ser asociado con la violencia.

No es de gratis que Arendt oponga la felicidad pública<sup>354</sup> a la idea francesa de felicidad del pueblo, cuyo fin era el de mejorar las condiciones materiales de vida del pueblo, sacrificando

---

<sup>351</sup> Hansen, Phillip. (2005). *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*. Cambridge: Polity Press. Pág. 179

<sup>352</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*, opus citado, pág. 136.

<sup>353</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*, opus citado, pág. 144.

<sup>354</sup> De acuerdo con la autora, la definición más conocida de "felicidad pública", es la de Joseph Warren que, en 1722, "la hacía depender de "una devoción firme y virtuosa a una Constitución libre".

la libertad a las urgencias del proceso vital, preocupación que Arendt ve claramente plasmada en Robespierre, para quien “La virtud significaba la preocupación por el bienestar del pueblo, (...) y todos los esfuerzos iban dirigidos hacia la felicidad de la mayoría”.<sup>355</sup>

No fue así en Norteamérica, donde pese a las fracturas que aparecerían luego, los “*padres fundadores*” de Estados Unidos lograron fundar un nuevo poder a través de la revolución cuyo fin era la libertad, plasmado en la constitución como fuente de autoridad de las leyes, esto es, como fuente material de autoridad. Además, la América colonial había establecido una cierta prosperidad entre sus habitantes, lo que permitió que los revolucionarios americanos, a diferencia de sus pares franceses, no tuvieran que enfrentarse al problema de la pobreza y la miseria, el conflicto a resolver tenía que ver más con la pregunta por la forma más adecuada de gobierno que con la cuestión social. De ahí que si en Francia, todas las acciones revolucionarias estaban encaminadas a la liberación del pueblo de las condiciones de miseria en que vivía, en América de lo que se trataba era de libertad, lo que hizo que la Revolución Americana fuera desde su inicio más política que social. En pocas palabras, el hecho de que en América el problema de “la cuestión social” no existiera, al menos no de un modo público notorio, permitió que la libertad tomara otro significado. No se la enlazaba a la liberación de la miseria, ni a una voluntad libre, sino que se la asociaba a la inscripción de distintas prácticas en el espacio público, en el mundo político, que no era concebido como el privilegio de unos pocos, sino como la creación conjunta de las acciones y la pluralidad entre los hombres.

Sin embargo, para Arendt, la Revolución Americana también falló al confundir la felicidad pública con el bienestar. Aunque los *padres fundadores* de la república tuvieron claro que la felicidad pública, –que garantizaba la libertad de todos los ciudadanos para participar en los asuntos comunes–, era el objetivo de la revolución, las generaciones que siguieron a los primeros revolucionarios redujeron a felicidad pública el bienestar privado, insertando la felicidad en el ámbito privado. La Revolución Americana no tuvo herederos, el nuevo gobierno ya no se dirigió a preservar la libertad y la participación de los ciudadanos en la esfera pública, sino que se restringió a facilitar la vida privada donde se autorrealizan los sujetos.

En todo caso, en sus inicios, la Revolución Norteamericana logró fundar auténticos espacios físicos e institucionales para el ejercicio continuo de la libertad política, pues, desde sus

---

Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*, opus citado, pág. 195.

<sup>355</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*, opus citado, pág. 94.

inicios, el problema que se plantearon los revolucionarios americanos no fue social, sino político, y se refirió a la forma de gobierno, no a la ordenación de la sociedad.<sup>356</sup> Además, a diferencia de la experiencia revolucionaria de Francia, donde al no saber distinguir entre violencia y poder, se abrió la esfera política a esta fuerza natural y prepolítica encarnada en la multitud, en América, los hombres de la revolución entendieron por poder el polo opuesto a la violencia natural prepolítica. “Para ellos, el poder surgía cuando y donde los hombres actuaban de común acuerdo y se coaligaban mediante promesas, pactos y compromisos mutuos”.<sup>357</sup> Este hecho es quizá, el que distancia con mayor fuerza para Arendt la experiencia de la Revolución Norteamericana de la francesa. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el propósito con esta distinción no es, como bien lo ha hecho notar André Duarte, el de establecer una simple y categórica contraposición entre la Revolución Francesa (violenta, y por tanto impotente), y la Revolución Americana (no violenta y llena de poder), sino de comprender la revolución como el acontecimiento político que plasma de manera más clara las posibilidades y las dificultades de la acción y la participación política en la Época Moderna.<sup>358</sup>

A mi modo de ver, esta premisa bastaría para responder a muchas de las objeciones que se han hecho a la diferenciación planteada por Arendt. Si a partir de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* se le cuestionó que equiparará nazismo y estalinismo, con la aparición de *Sobre la revolución* los reproches tenían que ver con haber establecido una contraposición excesiva entre la experiencia revolucionaria americana y la francesa. Es muy conocida la crítica de Habermas, para quien la diferenciación arendtiana entre las “buenas” y las “malas” revoluciones, procede de una interpretación “caprichosa” de los hechos. De acuerdo con el pensador alemán, la división entre dos modelos puros de revolución es producto de la inflexible separación arendtiana entre lo puramente político y lo social.<sup>359</sup>

Bien es cierto, como se dijo antes, que Arendt interpreta las revoluciones a partir de la incompatibilidad entre lo político y lo social, entre lo político y lo económico, entre la política y la naturaleza. Y aunque algunos, como Bernstein, señalan que no existen cuestiones que sean por

---

<sup>356</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*, opus citado, pág.107.

<sup>357</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*, opus citado, pág. 298.

<sup>358</sup> Macedo, Duarte, André. (2015). “Poder, violencia y Revolución en el pensamiento Arendtiano: El arte de trazar distinciones.” En: Estrada Saavedra, Marco, Muñoz, María Teresa. (Comp.). *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*, pp. 31-63, opus citado, pág. 33.

<sup>359</sup> Habermas, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*, opus citado, pág. 203.

sí mismas políticas o sociales,<sup>360</sup> en defensa de Arendt, habría que decir que ha sido una de las pocas pensadoras, o tal vez la única, que ha puesto en el centro de la interpretación del fenómeno revolucionario el papel instituyente de la libertad, que no puede darse al margen de la pluralidad y por tanto del mundo. La revolución, solo es posible si persigue la libertad en el marco de la pluralidad, y es capaz de fundar el mundo en el que los hombres actúan entre los otros. Por lo demás, se debe tener en cuenta que en *Sobre la revolución*, como en otras obras de Arendt, no nos encontramos frente a una descripción empírica o historicista de los hechos, sino más bien ante un intento de comprensión que trata de rescatar de los acontecimientos los rasgos que revelan su significado propiamente político, y muchas veces oculto, para que no caiga en el olvido.

En este sentido, uno de los grandes aciertos en la lectura arendtiana de las revoluciones es que, al desligarlas de lo social, pues a su juicio, las revoluciones nada tienen que ver con la cuestión social ni con su solución, inaugura un territorio para repensar la especificidad de la política.<sup>361</sup> De ahí que no se trata simplemente, como han querido hacerlo ver algunos comentaristas, de una reducción en la interpretación arendtiana de las revoluciones que se ajusta a lo que para ella significa la política, sino más bien, de un intento de comprensión de las revoluciones a partir de su significado político, la esfera de los asuntos humanos por la que Arendt estuvo principalmente interesada, y cuyo declinar encontró ella como un signo de la Época Moderna.

Resulta, pues importante, a partir de las experiencias revolucionarias, pensar el lugar de la política –no de lo social, ni de lo económico, sino de la política– y hacerlo desde el mundo. Arendt reconoce que, como experiencias, las revoluciones permitieron que la novedad alcanzara de nuevo la esfera pública y que el inicio volviera a ser un fenómeno político, este rasgo las hace, no solo distintas, sino opuestas al otro gran acontecimiento de la Época Moderna: el totalitarismo. Cuando Arendt escribe acerca de los acontecimientos históricos de su presente o del pasado, lo hace poniendo su atención en los dos acontecimientos extremos entre los que está comprendida la modernidad: el totalitarismo del siglo XX y las revoluciones modernas.

En *Los orígenes del totalitarismo*, manifiesta que la esencia de los regímenes totalitarios era el fenómeno sin precedentes de la completa anulación de lo político, y su estudio sobre las revoluciones del siglo XVIII las muestra como fruto de un intento de *constitutio libertatis*.<sup>362</sup>

<sup>360</sup> Bernstein, Richard. *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*, opus citado, pág. 288.

<sup>361</sup> Birulés, Fina. *Una herencia sin testamento. Hannah Arendt*, opus citado, pág. 113.

<sup>362</sup> Birulés, Fina. *Una herencia sin testamento. Hannah Arendt*, opus citado, pág. 109.

Su intento es mostrar, no solo la novedad que caracteriza a ambos acontecimientos, como fenómenos sin precedentes que han interrumpido el curso de la historia, sino también, y a propósito de las revoluciones, que la acción política es posible, y que pueden darse nuevos comienzos capaces de crear un espacio público estable en donde la libertad pueda aparecer. Si el totalitarismo significa la completa anulación de lo político, las revoluciones constituyen el expediente histórico en la Época Moderna donde se ha instaurado la libertad, bajo el espíritu de lo nuevo, son un acto de creación del mundo político, de ahí su enorme valor.

Segunda parte:

Alienación del mundo en la Época Moderna

## Capítulo IV: La alienación del mundo, no del hombre.

La segunda parte de esta investigación tiene el objetivo de dar cuenta de la alienación en la Época Moderna, sus repercusiones sobre el mundo y las condiciones que dicha alienación inauguraron para el desarraigo y la transformación de los hombres en seres superfluos. Se examinarán ciertos episodios históricos, como la aparición de lo social o la emergencia de la sociedad de masas, con la meta de comprender el modo en que la Época Moderna, orientada bajo los principios de un individualismo acérrimo ligado a la economía, ha dado forma a un tipo de hombre y de sociedad cuyo principal vínculo con la política es la defensa de la necesidad y de los intereses privados, sin ninguna relación ni responsabilidad con el mundo.

En las líneas siguientes se hará una relectura de los principales apartados dedicados en *La condición humana* al tema de la alienación en la Época Moderna. El intento es mostrar –como hace Arendt en su obra–, las vicisitudes y transformaciones padecidas por la *vita activa* a lo largo de la Época Moderna y sus efectos sobre el espacio de interacción e interlocución propio de la política.

Conviene iniciar diciendo que, aun cuando es innegable la influencia de filósofos como Marx, Nietzsche o Heidegger en el pensamiento de Arendt, ella nunca los asumió de un modo dogmático; su comprensión de la tradición filosófica –como se verá a lo largo de este trabajo– jamás estuvo exenta de la crítica, y del intento de pensar por sí misma (*Selbstdenken*), lo cual implicaba, en muchos casos, ir en contra de la tradición. Así, pese a que el origen de muchos de sus conceptos como los de alienación, revolución o ideología, provengan de la terminología filosófica empleada por la tradición, Arendt los reconceptualiza, con lo cual, el significado y el sentido que les imprime es distinto. De ahí que uno de sus propósitos sea la creación de nuevos conceptos que den cuenta de la novedad del mundo y no una simple inversión de los conceptos tradicionales, que Arendt rechaza por su disposición a una redistribución de jerarquía. Pensar desde la apertura al mundo, cuál es su empresa, implica, por un lado, redescubrir el origen de los conceptos tradicionales y las experiencias que propiciaron su aparición, para desde allí elaborar una genealogía que dé cuenta de la distancia con respecto a esas experiencias, y por otro, convocar

al pensamiento a fuerzas que no sean las del reconocimiento, sino las de lo nuevo. Como opina Linda Zerilli:

Lo nuevo –si se lo permitimos– pone a prueba nuestra capacidad de juicio y comprensión. (...) En vez de descalificar lo que no puede ser subsumido bajo reglas no obtener validez objetiva por considerarlo irrelevante para la facultad del juicio, Arendt y Deleuze sostienen que aquello que no es objeto de conocimiento ofrece, precisamente, la posibilidad de desarrollar aspectos críticos de la facultad del juicio.<sup>363</sup>

Se trata de un dialogo con la tradición, pero de un diálogo crítico, pues Arendt no solo piensa los conceptos al borde de la tradición, sino también a los mismos autores, a Marx por ejemplo, a quien ella considera el filósofo por excelencia de la Época Moderna, o a Kant, de quien Arendt pretende rescatar su pensamiento político, tomando distancia de la lectura tradicional que lo ha situado dentro de sus postulados morales que terminan en las doctrinas del derecho.<sup>364</sup>

Sobre el concepto específico de alienación, si para Marx, esta implica un proceso progresivo en el cual el hombre se hace ajeno (alieno) del producto de su trabajo, de sí mismo, de su ser genérico y del otro, cuyo resultado final es la desrealización de lo humano, para Arendt se trata de un fenómeno originario de la Época Moderna, caracterizado por la pérdida del mundo común, que inaugura las condiciones para el desarraigo y la transformación de los seres humanos en hombres superfluos. Aunque como se verá más adelante, Arendt no solo criticará a Marx el hecho de no haber sido capaz de dar cuenta de la alienación real del mundo,<sup>365</sup> sino que además lo hará responsable en parte de la condición de desarraigo, inicialmente nos detendremos en la relación que Arendt plantea entre la alienación del hombre de la Tierra (*earth alienation*), que tiene sus raíces en el desarrollo de la ciencia y la tecnología, y la alienación del mundo (*world alienation*), vinculada también con el despliegue de la subjetividad propia de la introspección moderna.

Para la pensadora de Hannover, la alienación del mundo que constituye el rasgo propiamente específico de la Época Moderna, está precedida por una serie de inversiones que

---

<sup>363</sup> Zerilli, Linda. (2008) *El feminismo y el abismo de la libertad*, opus citado, pág. 28.

<sup>364</sup> Arendt, Hannah. (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. de Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press. En castellano: Arendt, Hannah. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Trad. de Carmen Corral. Barcelona: Paidós. Pág. 42.

<sup>365</sup> Recuérdese la cita de *La condición humana*: “la alienación del mundo, y no la propia alienación como creía Marx, ha sido la marca de contraste de la Época Moderna.” Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 282.

llevaron al predominio del *homo faber* y la exaltación de la naturaleza sobre la política. Estas inversiones se dieron, como ya he dicho, a la par de acontecimientos como el Descubrimiento de América, la Reforma Luterana, la Invención del Telescopio y la Revolución Industrial que iniciaron la Época Moderna y permitieron la doble huida del hombre moderno, de la Tierra hacia el universo y del mundo hacia el yo.

Como se señaló en capítulos anteriores, en la tradición de la filosofía política, Platón es el responsable para Arendt de la inversión ocurrida en la antigüedad, que colocó la vida contemplativa por encima de la vida activa, y acabó con la grandeza y la dignidad que tenía la política para los griegos, nivelándola al rango de la necesidad y poniéndola al servicio de la contemplación. Con el advenimiento del cristianismo y la Edad Media, se profundizó en la valoración filosófica griega de la contemplación, su desconfianza por la acción y el interés por apartarse del mundo, al que se siguió considerando un lugar de engaño y apariencia. La inmortalidad que buscaba la vida activa a través de los actos heroicos que podían perdurar significativamente en la ciudad, fue identificada con el vicio privado de la vanidad y remplazada por la eternidad, comprendida como aquello que se encontraba más allá de la contingencia y la arbitrariedad humanas. La vida fue consagrada por el cristianismo como un bien sagrado, en tanto estaba destinada a alcanzar la eternidad ultraterrena, en virtud de la cual cobraba todo su significado.<sup>366</sup>

De acuerdo con Arendt, la desconfianza del cristianismo por la acción, que terminó de trastocar la jerarquía al interior de la *vita activa*, se debía a la consideración de que la vida humana debía ser salvaguardada de cualquier acto que pudiera colocarla en riesgo, a efectos de poder prepararse para la eternidad. A este rechazo por la acción le siguió una dignificación de la labor en vista de su defensa de la conservación biológica de la existencia. Es por tanto la vida y ya no el mundo el bien supremo de los hombres, que fueron privados de su espacio de aparición y libertad. Aun cuando Arendt reconoce que las revoluciones modernas permitieron a los hombres ejercer la libertad pública y desplegar su capacidad de innovación desde la fundación de un cuerpo político capaz de preservarlas, también señala que la inversión con la que interrumpió el cristianismo en el mundo antiguo continuó en la Época Moderna sin cuestionar. En este sentido, la inversión

---

<sup>366</sup> Esta consideración es importante porque como se verá más adelante, fue el cristianismo el que para Arendt preparó el terreno para la exaltación que la Época Moderna hará de la labor como aquello que posibilita el mantenimiento de la vida biológica.

desfavorable para la vida activa y por ende para la política que inició Platón y luego afianzó el cristianismo en la tradición de occidente, continuó a lo largo de la Época Moderna y el Mundo Moderno.

El Renacimiento y el proceso de secularización marcaron el inicio de la crisis del mundo medieval, que finalizó con la aparición de la subjetividad cartesiana y la objetividad de la ciencia físico-matemática. Fueron acontecimientos como el descubrimiento de América y la exploración de toda la Tierra; la Reforma protestante, que al expropiar las posesiones eclesiásticas y monásticas inició el doble proceso de expropiación individual y acumulación de riqueza social; y la invención del telescopio y el desarrollo de una nueva ciencia que consideró la naturaleza de la Tierra desde el punto de vista del universo, los que se sitúan en el umbral de la Época Moderna y determinaron su carácter.<sup>367</sup>

Estos acontecimientos afectaron las distintas formas de la vida humana. La alienación de la Tierra y la del hombre con respecto al mundo, coinciden, la primera con el desarrollo de la ciencia moderna, y la segunda, con la subjetividad que inicia Descartes. De manera más precisa habría que decir que la alienación del mundo, que es aquí la que más nos interesa, se expresa para Arendt en dos terrenos: el terreno del pensamiento y el terreno de las actividades de la vida activa.<sup>368</sup>

Para Arendt existe una relación entre el pensamiento científico de Galileo y la filosofía cartesiana que permitieron la doble huida del hombre moderno, de la Tierra hacia el universo y del mundo hacia el yo. Por un lado, la invención del telescopio de Galileo y su uso, transformaron la percepción del espacio, afectando a toda la humanidad, pues el espacio de la física moderna, paradójicamente no es físico ni geométrico, sino matemático. A su vez, la demostración de Galileo de que el ojo humano es limitado y de que el telescopio, un instrumento fabricado por el hombre, era capaz de demostrar la realidad del espacio exterior, algo que siempre había parecido fuera de sus posibilidades, llevó a la certeza de que los sentidos no eran adecuados para percibir la realidad, y de que solo se podía saber algo certeramente a través de los instrumentos creados y perfeccionados por la técnica.

Lo que Galileo hizo y que nadie más había hecho antes fue emplear el telescopio de tal manera que los secretos del universo se entregaron a la cognición humana “con la certeza de la

---

<sup>367</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 277.

<sup>368</sup> Sánchez, Cristina. *Estar (políticamente) en el mundo*, opus citado, pág. 86.

percepción de los sentidos”; es decir, puso al alcance de la criatura humana atada a la Tierra y de su cuerpo sujeto a los sentidos lo que siempre había parecido estar más allá de sus posibilidades, abierto a lo sumo a las inseguridades de la especulación e imaginación.<sup>369</sup>

Sante Maleta ha llamado la atención sobre la significancia que tiene para Arendt la invención del telescopio en términos de una ruptura con la tradición metafísica hasta entonces vigente. El hecho de que la nueva visión del universo ya no era el resultado de la pura contemplación, ni de la especulación racional, sino de la aplicación y la observación empírica a través de un instrumento artificial, cambió radicalmente la tradición metafísica.<sup>370</sup> Y es que en efecto, con la ayuda del telescopio, el hombre adquirió un punto exterior a la Tierra para observarla y actuar sobre ella, movió el llamado punto de Arquímedes un paso más lejos de la Tierra, lo cual significa que el hombre puede “moverse libremente en el universo, eligiendo su punto de referencia donde sea conveniente para un propósito específico”.<sup>371</sup>

La Tierra, como espacio delimitado geográficamente por la experiencia inmediata de los sentidos, queda superada por la modificación que provocan los nuevos instrumentos de medición que intentan dar cuenta de la realidad. Estos instrumentos sitúan el punto de vista ya no en la Tierra, sino en el universo, mediatizando la capacidad de los sentidos y su alcance. Esta mediación, que pone en duda el papel de los sentidos, ya no necesita de ellos sino de la razón para generar un conocimiento libre de especulaciones. Por eso, la premisa de que Galileo estableció un hecho demostrable donde antes solo hubo especulaciones, unida al carácter universal y supra terrestre que tomó la racionalidad, son la base de la alienación de la Tierra que sirvió de punto de partida a todo el desarrollo de la ciencia natural en la Época Moderna, y que anticipa la alienación del mundo.

Cabe decir que, antes de Arendt, ya Benjamín había propuesto que lo que distinguía la antigüedad de la modernidad, es la “experiencia cósmica” a la cual esta última se entrega, y que se originó con los primeros astrónomos modernos (Copérnico, Kepler), quienes se empeñaron en sentar las bases de una *conexión óptica con el universo*, posible a través de la técnica. La repercusión de este hecho es la violenta transformación de la vida de los hombres sobre la Tierra,

---

<sup>369</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 286, 287.

<sup>370</sup> Maleta, Sante. (2001). *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in guidizio*. Milán: Jaca Book Editoriale. Pág. 118.

<sup>371</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 289.

en la que a “la técnica se le está organizando una physis en la que su contacto con el cosmos se forma de manera nueva y diferente de la que se le daba en la antigüedad”.<sup>372</sup>

Aunque tanto Benjamín como Arendt, al acercarse al problema de la tradición en la modernidad fijan su atención en la técnica, el tratamiento arendtiano está más enfocado a comprender los efectos que esta ha tenido sobre el mundo y la acción, más precisamente, sobre la incertidumbre de la acción que la técnica borra, y que para ella constituye una fractura de la tradición. La Época Moderna es la época donde, gracias al predominio de la fabricación, se puede hablar de “hacer futuro” o de “construir y mejorar la sociedad”, como si se estuviera hablando de hacer sillas y de construir las casas.

En todo caso, resulta fundamental no perder de vista que Arendt hace énfasis, no tanto en la postulación de la ciencia moderna de un nuevo sistema –el heliocéntrico–, sino en el alcance que esto tuvo para la mentalidad de los modernos: al dejar de ser la Tierra el centro del universo y convertirse en un planeta más, entonces, se entiende que ésta ha de obrar de acuerdo a las mismas leyes del Universo. La función de la ciencia, en la que confluyen la astronomía y la física, es explicar la Tierra, que dejó de ser vista como la morada de los hombres, para convertirse en un objeto delimitable y manipulable, que puede ser reemplazado.

En este aspecto, Neus Campillo ha precisado cómo el centro de la reflexión de Arendt en *La condición humana*, es el problema que ella cree consustancial al Mundo Moderno: la manera en que el “artificio humano” ha separado la existencia humana del mundo animal y de la Tierra. En otras palabras, el anhelo de los hombres por cambiar la existencia humana desde lo *dado*, por algo hecho por ellos mismos, que para Arendt no es más que el deseo humano por escapar a la “condición humana”, vivir más allá de los límites fijados, mucho antes de que se pudiera

---

<sup>372</sup> La cita completa da cuenta de la definición que da Benjamín de la técnica. Esta dice:

La técnica: no es el dominio de la naturaleza sino dominio de la relación entre naturaleza y humanidad. Si bien los hombres, como especie, llegaron hace decenas de miles de años al término de su evolución, la humanidad como especie esta aun al principio de la suya. La técnica le está organizando una physis en la que su contacto con el cosmos se forma de manera nueva y diferente de la que se daba en los pueblos y familias. Baste con recordar la experiencia de velocidades gracias a las cuales la humanidad se está equipando para realizar vertiginosos viajes hacia el interior del tiempo y toparse allí con ritmos que permitirán a los enfermos recuperarse como antes lo hacían en la alta montaña o los mares meridionales. Los parques de atracciones prefiguran los futuros sanatorios.

Benjamín, Walter. “Al planetario”. En: Benjamín, Walter. (2015). *Calle de sentido único*. Madrid: Akal. pp. 89-9, pág. 90.

realizarlo.<sup>373</sup> Este hecho tiene enormes implicaciones en el ámbito de la política, pues lleva a una redefinición misma de lo político:

Se pierden experiencias como la del pensamiento porque éste se convierte en mero “cálculo de consecuencias”. Se pierde la acción, al entenderla como “hacer” y “fabricar”. También se pierde la pluralidad de los hombres, su singularidad, distinción e individualidad, que desaparece tras los “procesos”.<sup>374</sup>

Arendt señala que fueron dos los procesos que alimentaron esta primera forma de alienación: el predominio alcanzado por la técnica a manos del *homo faber* y el desarrollo de las matemáticas modernas. Por un lado, la invención del telescopio sirvió para convencer a los hombres de que algo construido por ellos mismos era capaz de obligar a la naturaleza y al universo a mostrar sus secretos, imponiendo el predominio de la técnica sobre las demás formas de creación humanas. No era la razón, sino un aparato construido por el hombre, el que cambiaba el punto de vista sobre el mundo físico. “No eran la contemplación, la observación y la especulación las que conducían al conocimiento, sino la intervención activa del *homo faber*, y su capacidad de fabricar”.<sup>375</sup>

Por otro lado, al observar y registrar a través del telescopio los movimientos de los cuerpos celestes, Galileo inventó una manera de calcular su tamaño y las distancias que los separaban con ayuda del álgebra y la aritmética. La naturaleza quedó reducida a una fórmula, a una abstracción matemática, cuya estructura descansa en la mente humana. Las matemáticas lograron reducir y verter todo lo que el hombre no es en modelos que son idénticos a las estructuras mentales humanas. La consolidación del ideal moderno de reducir a símbolos matemáticos los movimientos y datos de la Tierra, que unifica con los movimientos de los cuerpos celestes,<sup>376</sup> sirvió “para liberar al hombre de los grilletes de su experiencia sujeta a la Tierra y a su poder de cognición de los grilletes de la finitud”.<sup>377</sup>

---

<sup>373</sup> Campillo, Neus. (2004). “Hannah Arendt, técnica y política. La tecnología como un desarrollo biológico de la humanidad.” Departamento de Filosofía, Institut Universitari d’Estudis de la Dona, Universitat de València. *Mètode* 40. Pág. 1.

<sup>374</sup> Campillo, Neus. “Hannah Arendt, técnica y política. La tecnología como un desarrollo biológico de la humanidad,” opus citado, pág. 5.

<sup>375</sup> Arendt, Hannah. *La Condición humana*, opus citado, pág. 299.

<sup>376</sup> A la manera como Newton unificó la física y la astronomía en una sola ciencia.

<sup>377</sup> Arendt, Hannah. *La Condición humana*, opus citado, pág. 291.

Aunque aquí pueden ser notorias algunas cercanías de los postulados de Arendt con los de Heidegger, sobre todo en su crítica a la técnica y la disolución del “carácter de cosa” del mundo, es decir, de aquello que lo convierte en un espacio artificial creado por los hombres para actuar políticamente, no obstante, como bien lo ha puesto de manifiesto Dana Villa, en Arendt, a diferencia de Heidegger, las consecuencias de la subjetivación tecnológica no conducen al “olvido del ser”, sino a la pérdida del mundo,<sup>378</sup> o lo que es lo mismo, la degradación del espacio mundano de la política, donde tiene asiento la pluralidad, con las terribles implicaciones que esto tiene: poner en peligro la misma humanidad del hombre.

Para Arendt, la capacidad científica de la mente, que opera como centro de la cognición humana, sirvió de punto de apoyo para la introspección moderna que llevó a la retirada de los hombres del mundo hacia el yo. Dicho de otro modo, el desarrollo de la ciencia moderna, donde se encuentran las bases de la alienación del hombre de la Tierra (*earth alienation*), permeó la filosofía moderna, en particular la de Descartes, donde tiene sus orígenes la alienación del mundo (*world alienation*).

Para Arendt, la duda cartesiana tiene su base científica en la física de Galileo y su demostración de la imposibilidad de confiar en los sentidos.

Esta duda pone en cuestión que exista la verdad, y descubre de este modo que el concepto tradicional de verdad, basado en la percepción sensorial o en la razón, o en la creencia de la revelación divina, se había basado en el doble supuesto de que lo que verdaderamente existe aparece espontáneamente y que las capacidades humanas son adecuadas para captarlo.<sup>379</sup>

Aunque a simple vista, hubiera podido esperarse que la secularización moderna, a partir de la separación entre Iglesia y Estado, trajera una recuperación del carácter mundano del hombre, esta supuso, por el contrario, una nueva huida del mundo hacia el *cogito*, que pasó a convertirse en el punto de Arquímedes moderno. Con el descubrimiento y el auge de la duda cartesiana, se elevó al pensamiento a una nueva dignidad y se lo hizo capaz de encontrar la verdad al margen de la realidad física y sensorial. Para Arendt, el hecho de que Descartes colocara a la mente como la única garantía de la realidad, fue la respuesta a una nueva forma de entender el mundo, para la cual, las respuestas especulativas de la filosofía ya no eran suficientes, sino que exigía la

---

<sup>378</sup> Villa, Dana. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, opus citado, pág. 193.

<sup>379</sup> Arendt, Hannah. *La Condición humana*, opus citado, pág. 300.

intervención del hombre y su capacidad de trabajar. En este punto, Arendt coincide con Husserl, quien en su obra *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, señala:

Poco tiempo después de la fundación originaria, por parte de Galileo, de la nueva ciencia de la naturaleza, concibió Descartes la nueva idea de la filosofía universal, dándole, a la vez, una orientación sistemática de acuerdo con el sentido del racionalismo matemático o, mejor dicho, del racionalismo fiscalista: una filosofía como “matemática universal”. Que en seguida vino a ejercer una influencia poderosa.<sup>380</sup>

Desde esta perspectiva, la alienación de la Tierra, tendría su fundamento en lo que Husserl ha llamado la separación entre el mundo de la ciencia y el mundo de la vida, en cuya base se halla el intento de los modernos –a partir del cual se constituyeron las matemáticas–, de entender el mundo como un espacio ideal, formado por objetos ideales, en el que todos los atributos y todas las relaciones efectivas y posibles están determinadas de antemano con absoluta precisión. Como resultado de esta idealización se desprenden dos resultados:

...la generación, por un lado, de un espacio de determinaciones formales en el que se inscriben los contenidos (objetos y relaciones); y la afirmación, por otro, de una instancia a priori que viene definida por el conjunto de instrumentos intelectuales con los que se captan aquellos contenidos.<sup>381</sup>

Así, el mundo y la realidad no serían más que el producto de la mera racionalidad, cuya idealización llegará a la naturaleza con la física de Galileo, de donde Descartes sacara su idea de “filosofía universal”. La certeza que busca Descartes, el espacio ideal, solo puede encontrarse en la mente humana, a la que se accede mediante la *introspección*, la existencia de sí misma como fundamento del pensar filosófico.

No obstante, el surgimiento de la introspección cartesiana es solo una de las consecuencias trascendentales que Arendt rastrea al descubrimiento de Galileo. De acuerdo con Michael G. Gottsegen, de casi igual importancia es la nueva concepción de la naturaleza como proceso, concepción que está asociada con la nueva ciencia, y que a su vez da lugar para Arendt

---

<sup>380</sup> Husserl, Edmund. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Editorial Crítica. Pág. 77.

<sup>381</sup> Acebes, Ricardo. (1995). *Subjetividad y mundo de la vida en Husserl y Merleau-Ponty*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Pág. 65.

al desarrollo de una nueva ciencia social que mira al mundo político-histórico desde una perspectiva similar orientada al proceso.<sup>382</sup> Gottsegen señala:

In Arendt's account of the emergence of this new perspective, Galileo figures only as a catalyst. Of the greater significance is the fact that new science, which develops in the wake of Galileo's discoveries, sought to get at the truth behind the appearances by means of experiments that were able to contemplate from without. But that wish was produced as an effect of an experiment was implicitly conceived of as the product of a process; and by analogy, nature, which for so long had been conceived of as a realm of final ends, was itselfreconceived first as the product of a single overarching process, and eventually as a single unceasing process that sweeps away all finality.<sup>383</sup>

Aunque sobre la idea de proceso volveré más adelante, valga de momento decir que para Arendt el concepto moderno de proceso, dominante en la naturaleza y en la historia, separa, más que cualquier otra idea, la Época Moderna del pasado.<sup>384</sup>

Esto no desvirtúa el interés que siente Arendt por Descartes, pues si bien, no puede negarse que su mirada está puesta en la nueva concepción de la naturaleza que introduce la Época Moderna, también lo está en la introspección moderna que termina instaurando una nueva forma de realidad dentro del yo. Al sentar Descartes la premisa de que si todo se hace dudoso, al menos la duda es cierta y real, el ser humano adquirió una certeza por sí mismo, que fue la base de la introspección moderna. La certeza producida por este nuevo método de introspección fue la certeza del “yo soy”, que no es más que la certeza de la existencia del hombre dentro de él. De ahí que la introspección sea entendida como el puro interés cognitivo de la conciencia por su propio contenido, pues aun cuando la conciencia no pueda asegurar la realidad del mundo abierta a los sentidos y a la razón, lo que no puede negar es la realidad de las sensaciones y del razonamiento que se dan en la mente. El pensamiento produce certeza, ya que solo está implicado lo que la mente del hombre ha producido por sí misma. En este sentido, “nadie a excepción del productor del producto se ha interferido, el hombre no hace frente a nada ni a nadie sino frente a sí mismo”.<sup>385</sup> La introspección no se trata entonces de una reflexión del hombre sobre su alma o cuerpo, sino el interés cognitivo de la conciencia por su propio contenido. Con esto, Descartes abrió un abismo

---

<sup>382</sup> Gottsegen, Michael G. *The Political Thought of Hannah Arendt*, opus citado, pág. 80.

<sup>383</sup> Gottsegen, Michael G. *The Political Thought of Hannah Arendt*, opus citado, pág. 80.

<sup>384</sup> Arendt, Hannah. (1957). “History and Immortality”. *Partisan Review*, XXIV, 1, pp.11-53. En castellano: “Historia e inmortalidad”. En: *De la historia a la acción*. Trad. de Fina Birulés, pp. 47-75, opus citado, pág. 47.

<sup>385</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 303.

entre el hombre, definido como *res cogitans*, y el mundo, definido como *res extensa*, entre cognición y realidad, pensamiento y ser.<sup>386</sup>

La premisa de que la mente del hombre solo puede conocer lo que ella misma ha producido se corresponde para Arendt con el ideal más elevado de la Época Moderna, el conocimiento matemático, pues este no es un conocimiento de formas ideales dadas por fuera de la mente a través de los sentidos, sino de formas producidas por la mente al margen de cualquier estímulo externo. Gracias a esta introspección, la Época Moderna despojó del mundo a los hombres y los sumergió en el yo:<sup>387</sup> suprimido

Lo que tienen en común los hombres no es el mundo, sino la estructura de sus mentes, y está no pueden tenerla en común, estrictamente hablando; solo su facultad de razonamiento puede ser común a todos.<sup>388</sup>

El *cogito ergo sum* no es más que el descubrimiento de un nuevo territorio de la realidad: el yo como conciencia, que desde entonces adquirió primacía sobre todos los campos del saber humano, incluso fue capaz de resolver la incertidumbre que despertó en los científicos el descubrimiento del punto de Arquímedes –dada por la contradicción de que el punto situado fuera de la Tierra lo encontrara una criatura anclada a la Tierra–, al trasladar este punto al interior del propio hombre, eligiendo como último punto de referencia la mente humana, la cual:

---

<sup>386</sup>Arendt, Hannah. “La tradición y la época moderna”, opus citado, pág. 44.

<sup>387</sup> Arendt también encuentra en esta introspección una pérdida del sentido común. Para ella, el *sensus communis*, nos proporciona un sentido de la realidad, que contiene, entre otras cosas, los significados del lenguaje común que compartimos los hombres en el mundo. Se trata de un sentido que capta la realidad –común a todos– y le da a cada hombre su propio sentido de realidad, además de mantenernos conectados al mundo una vez nos hemos retirado de él, lo cual sucede, en el acto del pensar. Cuando un hombre se retira del mundo sensible para pensar, el componente espacial del sentido de la realidad queda suprimido, y con él la conexión directa de los sentidos externos con el mundo. El sentido común, no obstante, permanece a pesar de ya no estar relacionado directamente con objetos del mundo, proporcionándonos un sentido de la realidad. El problema con la introspección, es que, con la afirmación de que la mente del hombre solo puede conocer lo que ella misma ha producido, la única certeza que existe es la que el hombre lleva dentro de sí, con lo cual no necesita nada de afuera, ningún sentido –común– que permita percibir la realidad en su contexto mundano, ni del mundo, el cual incluye a todos los hombres con sus percepciones. Lo único común que quedo tras la introspección de Descartes en todos los hombres fue su facultad de razonamiento. Como Arendt señala en *La vida del espíritu*:

“...ningún *cogitatio* o *cogito me cogitare*, ninguna conciencia de sí de un yo capaz de actuar tras suspender la fe en la realidad de sus objetos intencionales, podría haberme convencido de su realidad de haber nacido en un desierto, sin un cuerpo dotado de sentidos para captar las cosas «materiales» y sin la compañía de otros seres que le asegurasen que percibían lo mismo que él”.

Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*, opus citado, pág. 72,73.

<sup>388</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 306.

Manifiesta la realidad y certeza en un entramado de fórmulas matemáticas que son sus propios productos (...) en el que todas las relaciones reales se disuelven en lógicas relaciones entre símbolos hechos por el hombre.<sup>389</sup>

Bajo el carácter de la introspección, el hombre divorciado del mundo, se convierte en el fundamento de la realidad. El mundo, como esfera pública y lugar de apariencias ya no provee a los hombres del sentido de la realidad, porque los hombres ahora desconfían de la realidad de lo que aparece a todos. Siguiendo a Nietzsche, Arendt considera que, bajo el concepto de subjetividad moderno, bajo el cual Descartes inicia una tradición de la sospecha, se halla una perversión de la duda. A propósito, señala en su *Diario filosófico*:

El principio de la filosofía y la ciencia moderna no es la duda, sino la desconfianza. Duda es el escindirse en dos que se da en todo pensamiento auténtico, en un pensamiento que quiera mantenerse consciente de la pluralidad del ser humano. La duda mantiene constantemente abierta la otra parte, la parte del otro; se encuentra en la soledad y solo en ella es la representación del otro absolutamente necesaria; la duda es el  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$  que se ha convertido en monólogo, el diálogo consigo mismo, por cuanto “yo” tengo que ser también otro.

“De omnibus dubitandum” como lema de toda una filosofía nada tiene que ver con este pensamiento dubitante, dialogístico, desdoblado, sino que descansa en la desconfianza de la posibilidad de conocimiento en general. La expresión decisiva de la “duda” cartesiana es la sospecha de que, en lugar de la providencia divina, hay un genio maligno que se burla de nosotros. Esta desconfianza, muy estrechamente relacionada con la desconfianza de la verdad de las percepciones sensibles y, en consecuencia, de la posibilidad de conocer lo puramente dado, es el polo opuesto por completo a la confianza en Dios (“faith” y no “belief”)<sup>390</sup>

Ahora, la palabra y el sentido común dejan de ser la fuente de la realidad y son sustituidos por el formalismo de los símbolos matemáticos, que le permiten al hombre manipular no solo la Tierra sino también el universo desde un punto absoluto y universal.

Dicho de otro modo, la alienación expresada en el terreno del pensamiento, hace que el individuo ya no necesite del mundo ni del espacio público para adquirir realidad frente a los demás con sus actos y sus palabras, sino que el hombre, desde su introspección y su soledad, y sin requerir de la presencia de los demás, existe. En sintonía con Cristina Sánchez, podríamos decir que:

La acción, por tanto, ya no tiene ese carácter existencial y revelador del yo. El sujeto ya no se manifiesta ahora en la acción sino en la contemplación. (...) Por tanto, ese mundo común ya no

<sup>389</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 307.

<sup>390</sup> Arendt, Hannah. *Diario filosófico*. Cuaderno XVI, (22), junio de 1953, opus citado, pág. 382.

es necesario, y tampoco lo es la presencia de los otros, para que desde nuestro propio yo construyamos nuestra subjetividad.<sup>391</sup>

Esta crítica de Arendt a la subjetividad moderna, como una forma de alienación, no está muy lejos de la crítica que desde la fenomenología hizo Merleau-Ponty, quien en el Prólogo a *Fenomenología de la percepción* señala que:

El mundo no es un objeto del cual posea la ley de su constitución por intermedio de mi yo, es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas. La verdad no “habita” solamente en el mundo interior, o mejor dicho, no hay hombre interior, el hombre es en el mundo, y es en el mundo donde se conoce. Cuando vuelvo en mí a partir del dogmatismo del sentido común o del dogmatismo de la ciencia, encuentro no un foco de verdad intrínseca, sino un sujeto consagrado al mundo.<sup>392</sup>

Se trata en Merleau-Ponty, de volver a las cosas mismas, –como él mismo lo dice– a partir de la fenomenología, lo cual implica volver al mundo anterior al conocimiento y del que el conocimiento habla siempre, y frente al cual toda determinación científica es abstracta y dependiente. Este movimiento de volver al mundo es totalmente distinto del retorno idealista a la conciencia. Por eso, para Merleau-Ponty, Descartes, pero sobre todo Kant, son los responsables de “haber hecho aparecer la conciencia, la absoluta certidumbre de mí mismo para mí mismo, como la condición sin la cual no habría nada y el acto de enlace como el fundamento de lo enlazado”.<sup>393</sup>

Arendt comparte este último enunciado de Merleau-Ponty. Pero además, en el plano del pensamiento, la *introspección* suprime lo que ella ha llamado el “dos-en-uno”, condición de todo pensar y de la comprensión,<sup>394</sup> esto es, “nunca perder de vista el punto de vista del otro, (*The other fellow’s point of view*)”.<sup>395</sup> Si la base de la realidad se encuentra en el producto de la conciencia del hombre, esto quiere decir que el único contenido de la introspección es lo que la mente ha producido por sí misma; nadie a excepción del productor del producto ha interferido, el hombre no hace frente a nada ni a nadie sino a sí mismo. Esta introspección también tuvo profundas consecuencias para la libertad. En su ensayo “¿Qué significa pensar políticamente?” Laura Boella ha hecho notar como para Arendt, bajo el influjo moderno de la introspección, la libertad pasó a

<sup>391</sup> Sánchez, Cristina. *Estar (políticamente) en el mundo*, opus citado, pág. 87.

<sup>392</sup> Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*, opus citado, pág. IX.

<sup>393</sup> Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*, opus citado, pág. IX.

<sup>394</sup> Téngase en cuenta lo dicho en el capítulo II de la primera parte, sobre el “dos-en-uno” socrático.

<sup>395</sup> Arendt, Hannah. *Diario filosófico*. Cuaderno XIV, (16) marzo de 1953, opus citado, pág. 321.

ser entendida como soberanía del yo, como un acto de la mente, cuya pretensión es la de anticipar y dirigir los propios actos.<sup>396</sup> Señala Boella:

Son insuperables las contradicciones de los filósofos, atraídos por la voluntad y rechazándola, y que de hecho son incapaces de resolver el problema de la libertad (como Hannah Arendt demostró sobradamente al estudiar las razones de la crisis de la política en la historia antigua y moderna) que no es una disposición subjetiva, un acto de la mente (quiero), sino acción (puedo), libertad de movimiento en el mundo.<sup>397</sup>

Lo que los hombres pierden con la alienación es la posibilidad de actuar, pero no solo porque la libertad haya quedado convertida en una suerte de facultad de la voluntad, sino además porque el mundo, como realidad duradera que situaba a los hombres en una posición irreductible a los procesos biológicos, se ha ido perdiendo. De esta pérdida, que en opinión de Arendt es posible rastrear a partir de la inversión moderna a la vida activa, nos ocuparemos en las páginas siguientes.

---

<sup>396</sup> Aquí hay es importante considerar la observación hecha por Neus Campillo sobre la experiencia del sí mismo, que Arendt llama “consciousness, que provee un testimonio interno a la identidad personal que acompaña todas nuestras actividades”.

Campillo, Neus. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. Opus citado, pág. 129.

Aunque Arendt señale que el pensar consiste en un diálogo interno entre el yo consigo mismo, la identidad del yo pensante esta necesariamente arraigada a una pluralidad originaria que se manifiesta en aquel diálogo interior. Dicho en otros términos, aquel diálogo aun siendo interno, introduce una dimensión política en el pensamiento, dado que libera la facultad de juzgar.

<sup>397</sup> Boella, Laura. (2000). “¿Qué significa pensar políticamente?” En: Birulés, Fina. (Comp.). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, pp. 177-234, opus citado, pág. 204.

## Capítulo V: La inversión a la vida activa

Para Arendt la ruptura con la tradición que devino tras la experiencia totalitaria, significó la posibilidad de una mirada nueva, no solo sobre la vida contemplativa sino también sobre la activa.<sup>398</sup> En este sentido, aunque ella encuentra en la Época Moderna un cambio en la jerarquía de la vida contemplativa por la vida activa, este cambio no significó un rescate del mundo ni una valoración de la acción frente a la contemplación, sino que, por el contrario, terminó elevando la labor a la actividad más importante y convirtió al *animal laborans* en el protagonista de la esfera pública.

Como señala Richard Bernstein, la principal preocupación de Arendt –sobre todo en *La condición humana*–, no es tanto la inversión que tuvo lugar cuando se consideró que la vida activa gozaba de primacía sobre la contemplativa, sino las reversiones que se dieron en la Época Moderna al interior de la vida activa, y que finalmente llevaron al triunfo de *animal laborans*.<sup>399</sup> Esto no puede llevarnos a asumir, como manifiesta Seyla Benhabib, que *La condición humana* es solo una crítica de la Época Moderna,<sup>400</sup> se trata más bien, como propone Anabella Di pego, de una revisión del pensamiento político occidental desde la antigüedad hasta la Época Moderna.<sup>401</sup>

Arendt señala que la primera inversión de la Época Moderna se dio con la caída del modelo filosófico de la *vita contemplativa* que terminó por colocar a la vida activa como la actividad más importante. Pone de relieve que la ciencia moderna sirvió como un hito clave que llevó a la exaltación de la acción frente a la contemplación y a la separación entre filosofía y ciencia. El nuevo modelo de racionalidad concebida por Galileo, en el que Descartes se basó para su propia filosofía, así como el uso científico de las matemáticas para cuantificar y del método científico para imprimir modelos, llevaron a una visión de la naturaleza como algo susceptible de ser conocido y manipulado a través de leyes. No era que la verdad y el conocimiento hubieran dejado de ser importantes, sino que ya no se alcanzaban a través de la contemplación sino de la "acción".<sup>402</sup> Ahora se desconfiaba de la contemplación y se confiaba en la acción y esa confianza se hacía más convincente tras los resultados de las primeras investigaciones. Ya se señaló antes la

---

398 Campillo, Neus. *Hannah Arendt, lo filosófico y lo político*, opus citado, pág. 39.

399 Bernstein, Richard. *Perfiles filosóficos: ensayos a la manera pragmática*, opus citado, pág. 273, 274.

400 Benhabib, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, opus citado, pág. 102.

401 Di Pego, Anabella. *La modernidad en cuestión: Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*, opus citado, pág. 219.

402 Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 311.

manera en que objetos como el telescopio sirvieron para mostrar a los hombres del siglo XVII, que algo construido por ellos mismos era capaz de obligar a la naturaleza y al universo a revelar sus secretos.

Sin embargo, aun cuando la Época Moderna cambió la jerarquía que Platón legó a la tradición metafísica de la política occidental, colocando la vida activa como la actividad más importante, esta inversión no le devolvió a la acción el lugar que tenía en la polis, sino que elevó al trabajo como la actividad superior dentro de la vida activa. Y es que, para Arendt, a esta primera inversión le siguió una segunda que se dio al interior de la vida activa y que llevó a la victoria del *homo faber* sobre el resto de las actividades humanas. “Hacer y fabricar, prerrogativas del *homo faber*, fueron las primeras actividades de la vida activa que ascendieron al puesto ocupado anteriormente por la contemplación”.<sup>403</sup> Pero la ruptura total con la contemplación solo se dio, una vez elevado el hombre fabricante al puesto que antes ocupaba el hombre contemplador, con la introducción del concepto de proceso en la fabricación.<sup>404</sup> La Época Moderna se define en términos de proceso y de productividad, con lo cual la fabricación de objetos útiles desplazó a la acción. Esta exaltación de la fabricación no puede entenderse al margen de la Revolución industrial, la cual constituye para Arendt, junto con las revoluciones políticas, uno de los acontecimientos decisivos que iniciaron la Época Moderna.

En su ensayo sobre *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, que salió a la luz póstumamente en el año 2007, aunque Arendt lo comenzó a escribir inmediatamente después de *Los orígenes del totalitarismo*,<sup>405</sup> ella señala que la Revolución Industrial trajo consigo la emancipación de la labor y con ello la emancipación política de la clase trabajadora. Que el trabajo se emancipara supuso sacarlo del ámbito privado en el que estaba confinado y dejarlo de concebir como una actividad inferior destinada a satisfacer las necesidades estrictamente biológicas para convertirlo en un hecho público político de primer orden.<sup>406</sup> En este sentido, la Revolución Industrial trajo consigo no solo la ampliación de la labor, entendida como el reino de la necesidad humana, sino también la gigantesca multiplicación de necesidades, cuyo

---

403 Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 315, 316.

404 Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 321.

405 Téngase en cuenta que, como ha señalado Agustín Serrano de Haro, en la presentación de la traducción en español de esta obra, estos estudios que Arendt tituló: *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, fueron realizados con la intención explícita de subsanar lo que Arendt entendía como “la laguna más seria” de *Los orígenes del totalitarismo*, a saber: la “falta de un análisis histórico y conceptual adecuado del trasfondo ideológico del bolchevismo”.

406 Arendt, Hannah. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, opus citado, pág. 26.

cumplimiento pasó a sentirse como parte de las necesidades de la vida, y cuyo efecto más inmediato fue el hacer del trabajador la figura central de la sociedad.<sup>407</sup> En *La condición humana*, Arendt señala que esta salida estuvo marcada por el doble proceso de expropiación y acumulación de la riqueza que siguió a la Reforma Luterana. Allí nos dice:

La primera etapa de esta alienación se señaló por su crueldad, por el infortunio y la miseria que significó para un número constantemente incrementado de “pobres trabajadores”, a quienes la expropiación desposeyó de la doble protección de la familia y de la propiedad, es decir, de la parte privada poseída por la familia en el mundo, que hasta la Época Moderna había albergado el proceso de la vida individual y la actividad laboral sujeta a necesidades.<sup>408</sup>

La expropiación de bienes que siguió a la Reforma Luterana condujo a la transformación de la célula familiar, identificada con su propiedad, con la posesión privada de un pedazo del mundo en el cual se desarrollaban las actividades que tenían que ver con el mantenimiento de la vida. Al ser expropiados, muchos hombres fueron despojados de la protección de la familia y de la propiedad y se vieron arrojados a lo público, donde pasaron a hacer parte de una clase social. A su vez, el nuevo espíritu que acompañó la reforma impulsó la acumulación consecutiva, que terminó en una nueva redistribución de la riqueza, que ya no apuntaba a la satisfacción de las necesidades, sino a la acumulación cada vez más desproporcionada de bienes.

Aquí es necesario hacer una consideración respecto al papel que Arendt le adjudica a la propiedad privada. Para ella, la propiedad privada antes de la Época Moderna, significaba la posibilidad de tener un lugar en el mundo, a la vez que permitía establecer el contraste necesario para trazar los límites de la esfera pública. En este sentido, ser propietario, suponía tener cubiertas las necesidades básicas que exige la vida del hombre como animal, y que tienen que ver con la supervivencia. De ahí que la expropiación –y esta es una diferencia sustancial de Arendt con Marx–, no significa tanto la enajenación del producto del trabajo que sería el origen del capital, sino el despojo del hombre de un lugar en el mundo.

Cosa distinta sucede con la riqueza, la cual, al someterse a un proceso de acumulación, niega la estabilidad que otorga la propiedad privada. En otros términos, si antes de la Época Moderna, la propiedad privada tenía un significado político, en tanto operaba como condición de

---

407 Arendt, Hannah. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, opus citado, pág. 59.

408 Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 283.

posibilidad para el ejercicio de la política, la riqueza moderna lo anula, al necesitar de la acumulación para sobrevivir al desgaste tras el consumo.

Lo interesante aquí, es el giro interpretativo que hace Arendt de la propiedad en la Época Moderna, que para ella termina por erigir al cuerpo, –con sus funciones y productos– como fuente de la propiedad. Ante el implacable proceso de crecimiento de la riqueza, que la sociedad de laborantes se ve incapaz de detener, se termina por anular la propiedad privada, y en su reemplazo aparece el cuerpo, que pasa a considerarse, bajo la lógica de la apropiación, la base de la propiedad privada, tal y como lo conciben Locke y Marx. De ahí que Arendt señale en su *Diario filosófico*:

La teoría de la propiedad es absolutamente falsa, porque descansa en la idea de una relación de “propiedad” que se refiere al propio cuerpo, y que se mantiene y cae con esa idea. Mi cuerpo no es mi propiedad o mi posesión; esta ahí en juego una simple confusión entre “to have and to possess”, o entre “propiedad” y “posesión”. El criterio para distinguir se cifra en si puedo destruir algo sin destruir a la vez el “yo” que tiene”.<sup>409</sup>

En todo caso, el hecho de que la Época Moderna emancipara a las mujeres y a las clases trabajadoras casi por la misma época, es una de las características que definen un período para el cual las funciones corporales y los intereses materiales ya no deben mantenerse ocultos.<sup>410</sup> De ese modo, la Época Moderna no solo llevó a la labor a perder el lugar oculto en lo privado de la familia, sino que también introdujo un cambio sustantivo al emancipar a todos los que estaban en el ámbito privado, a las mujeres y los trabajadores, quienes después de estar apartados y segregados de la comunidad, salieron a lo público. Esta salida se vio alentada por un cambio significativo introducido por las revoluciones, que significó un quiebre con la tradición respecto de las categorías políticas tradicionales, y fue la exigencia de igualdad universal. Como se indicó antes, para Arendt, las Revoluciones Francesa y Norteamericana incorporaron la exigencia de "igualdad universal" extensible a todos los seres humanos, impensable antes de la Época Moderna. Tenemos entonces que la Época Moderna no solo elevó al *homo faber* al puesto que antes ocupaba el hombre contemplador, sino que además lo emancipó del ámbito privado en el que estaba confinado y le otorgó iguales derechos, convirtiéndolo en el protagonista de lo político. Esto explica que las categorías sobresalientes de la Época Moderna sean las del *homo faber*:

---

409 Arendt, Hannah. *Diario filosófico*. cuaderno XIII, (33), marzo de 1953, opus citado, pág. 303.

410 Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pag.87.

Su instrumentalización del mundo, su confianza en los útiles y en la productividad del fabricante de objetos artificiales; su confianza en la total categoría de los medios y fin, su convicción de que cualquier problema puede resolverse y de que toda motivación humana puede reducirse al principio de utilidad; su soberanía, que considera como material lo dado y cree que la naturaleza es “un inmenso tejido del que podemos cortar lo que deseemos para recoserlo a nuestro gusto”.<sup>411</sup>

La salida del *homo faber* a la esfera pública fue a través de la figura del mercader, quien, a diferencia de *animal laborans*, estaba plenamente capacitado para tener una esfera pública propia, aunque no fuera una esfera política. Las relaciones que se establecen en el mercado, son de productores de productos, y no de hombres singulares interesados en actuar. Arendt no tiene reparo en afirmar que hasta el siglo XVII, en los comienzos de la sociedad comercial, aún se mantenía la contraposición entre lo público y lo privado, y aún existía una esfera pública en la que los hombres podían estar juntos los unos con los otros en su diversidad, pero con el auge de la sociedad, y la admisión de la familia y de las actividades propias de la organización doméstica en el ámbito público, se borraron las diferencias entre ambas esferas.<sup>412</sup> De ahí que lo que identificó el inicio de la Época Moderna haya sido la consolidación de la vida social y el triunfo del *animal laborans*.

La salida del *homo faber* a la esfera pública también implicó una salida de la violencia al terreno de la política, que como señala Claudia Hilb, toma en Arendt dos direcciones:

por una parte señala un desplazamiento de la violencia en la vida en común desde la esfera de lo privado y de lo social a lo público-estatal, y concomitantemente indica el traslado de lo que, siguiendo a Arendt, podemos llamar “el sentido de la política”, desde un fin en sí mismo (en tanto corresponde la política a la presentación de la posibilidad misma de la acción libre), hacia un medio para la conservación de la vida. En este segundo caso asistimos a la marginación de la capacidad del hombre como actor en beneficio del hombre considerado como productor o reproductor-consumidor, acudimos por ende al ocaso del hombre en su capacidad más elevada, la de actuar políticamente.<sup>413</sup>

A la precaria existencia de la política, siempre amenazada por la violencia y los ataques de la racionalidad instrumental, hubo que sumar las deformaciones de la mentalidad del *homo*

---

411 Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág.325.

412 Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pag.69.

413 Hilb, Claudia. (2001). “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt.” En: Revista Sociológica (México), año 16, número 47. Pág. 14.

*faber*.<sup>414</sup> Sin embargo, lo característico de esta segunda inversión para Arendt, no es tanto la moderna estima del *homo faber*, sino el hecho de que esa estima "fue rápidamente seguida por la elevación de la labor al más alto puesto en el orden jerárquico de la *vita activa*".<sup>415</sup> La Época Moderna elevó y destronó rápidamente al hombre fabricante, sacrificó sus ideales de permanencia, estabilidad y carácter durable, por la abundancia que es el ideal del *animal laborans*, e hizo de las actividades relacionadas con la reproducción biológica el centro de las preocupaciones humanas.

Esta glorificación de la labor está relacionada con el auge de la productividad humana, específicamente, con el potencial excedente (*potential surplus*) inherente a la fuerza de la labor (*labor power*). Esta fuerza –que no se agota con la mera reproducción del proceso vital–, es capaz de "producir" más vida, por lo cual, su productividad no se mide a partir de la fabricación de nuevos objetos para la construcción de un artificio humano, sino a partir de los medios para la reproducción de la especie a través del consumo.

Por eso, la última inversión marcó el ascenso del *animal laborans* sobre el *homo faber*, con lo cual, la labor, considerada como la última en la escala de la vida activa por su vínculo con la necesidad de la vida biológica, fue elevada por sobre el trabajo y la acción. Y es que la emancipación de la labor no dio como resultado la igualdad de esta actividad con las otras de la *vita activa* sino su predominio. Con el triunfo de la labor y del *animal laborans* la naturaleza se impuso sobre la política y lo privado sobre lo público. Para Arendt, Marx invirtió la jerarquía entre contemplación y *vita activa*, pero lo hizo elevando la labor al más alto rango de la praxis humana; lo cual significa que ya no es la libertad sino la necesidad lo que hace humano al hombre.

El triunfo de la labor es el triunfo de la necesidad y, por lo tanto, la victoria de la vida sobre el mundo. La vida se convirtió en el bien supremo, con lo cual todo pasó a entenderse e interpretarse en la función del proceso vital del individuo o de la sociedad. La revolución industrial transformó el mundo de objetos duraderos, propios del fabricante, en objetos de consumo que ya no tenían el carácter de fuerza y duración que daban solidez al mundo. Pero además de estos procesos económicos, fue decisivo en la exaltación de la labor el proceso de secularización, pues:

---

414 Kersting, Wolfgang. (2003). "Hannah Arendt y las teorías del poder". En: Estrada, Saavedra, Marco. (Ed.). *Pensando y actuando en el mundo: ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, opus citado, pág. 81.

415 Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág.326.

La victoria del *animal laborans* no habría sido completa si el proceso de secularización, la moderna pérdida de la fe que inevitablemente originó la duda cartesiana, no hubiera desprovisto a la vida individual de su inmortalidad, o al menos de su certeza de inmortalidad.<sup>416</sup>

Y es que, como ya se dijo antes, para Arendt, la inversión que llevó a la exaltación de la vida activa sobre la contemplativa, se dio al interior de un universo cristiano, que había sacralizado la vida desde la promesa de la inmortalidad individual. Con la aparición de la Época Moderna, la secularización y la pérdida de la fe pusieron en duda la promesa cristiana de la inmortalidad individual de la vida, ésta se hizo de nuevo mortal, se despojó de toda trascendencia, pero siguió conservando su carácter sublime, esta vez, como mera subsistencia y proceso biológico.

Quedó una “fuerza natural”, la fuerza del propio proceso de vida, al que todos los hombres y todas las actividades humanas estaban sometidos (...) y cuyo único objetivo, si es que había alguno, era la supervivencia de la especie animal del hombre. Ya no era necesaria ninguna de las más elevadas capacidades del hombre para conectar la vida individual a la de la especie; aquella pasó a formar parte de los procesos de la vida, y lo único necesario fue trabajar, con el fin de asegurar la continuidad de la existencia de uno y de su familia. Lo no necesario, lo no requerido por el metabolismo de la vida con la naturaleza, o bien era superfluo o solo podía justificarse como peculiaridad de lo humano para diferenciarlo de cualquier otra vida animal.<sup>417</sup>

Esta vida es opuesta a la vida política que se manifiesta en la acción y la palabra. Por eso, el hombre moderno no ganó el mundo terrenal cuando perdió el otro, ni tampoco ganó estrictamente la vida, dado que por un lado, ya no pudo aspirar a la inmortalidad del mundo antiguo, y por otro, perdió la eternidad del cristianismo, solo le quedó la vida y con ella, la preocupación por la supervivencia de la especie animal del hombre, preocupación que hizo de la labor –cuyos resultados no dejan ninguna huella imperecedera capaz de trascender la temporalidad, ni contienen un anhelo de inmortalidad–, la actividad central de la experiencia humana. Richard Bernstein ha sintetizado claramente este argumento de Arendt, cuando dice:

Lo que los griegos consideraban la forma más baja de actividad humana que se funda en la necesidad biológica y que se debe ocultar a la luz del día del dominio público ha pasado a ser para nosotros omnipresente y consumidora de todo. Estamos viviendo una época –la era moderna– en la que el *animal laborans* ha salido victorioso. Y este desarrollo mismo se puede caracterizar como el triunfo y dominio de la sociedad sobre la política.<sup>418</sup>

---

416 Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág.337.

417 Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág.338.

418 Bernstein, Richard. *Perfiles filosóficos: ensayos a la manera pragmática*, opus citado, pág. 274.

Esta apología moderna de la labor se nutrió del hecho de que los hombres comenzaron a considerarse parte integrante de los procesos sobrehumanos de la naturaleza, que parecían destinados a un infinito progreso, así como de una consideración global de la vida como un proceso nunca acabado y en sí mismo progresivo. La Época Moderna transformó a todos sus miembros en *animal laborans* y convirtió a la necesidad en un hecho político de primer orden. Es por eso que si hay un acontecimiento que caracterice para Arendt esta época, es el protagonismo que tomó en el hombre la producción y el consumo, derivados del proceso vital, seguidos por el proceso de acumulación de la riqueza, a los que el hombre sacrificó su mundo y su pertenencia al ámbito público, pues como Arendt lo reitera:

La inserción del hombre en el ámbito público no se encuentra motivada ni por las necesidades vitales que provienen de la labor ni por la utilidad económica que puede obtenerse mediante el intercambio de los productos del trabajo, sino que responde a la propia iniciativa de actuar libremente, de dar comienzo a algo nuevo.<sup>419</sup>

Quiero hacer notar que lo que Arendt pone en evidencia es el conflicto entre la forma de vida propiamente política, destinada al mantenimiento de la libertad y las demás formas de vida que la amenazan. La oposición a la forma de vida política del ciudadano de la polis con la que Platón inició la tradición filosófica del pensamiento político occidental, continuó en la Época Moderna y el Mundo Moderno a través de la exaltación de la vida biológica, que, al ir acompañada por el notable acceso a violentos métodos y técnicas, han impedido la emergencia del poder en el espacio público de aparición e interacción.<sup>420</sup>

Recuérdese lo señalado en el primer capítulo, sobre la espacialidad que cada actividad de la vida activa tiene para Arendt. Si el espacio de la labor es la esfera privada y la condición propia de esta actividad es lo natural, el ciclo vital de la vida, el desarrolla de la labor en la esfera pública, no solo marca desaparición de la acción y del espacio público, sino que además es un volver a la naturaleza. Como anota Cristina Sánchez:

Si el mundo, el espacio público y la acción suponen una construcción deliberada y artificial, a diferencia del mundo de lo natural, de lo dado, en la Edad Moderna se impone finalmente su contrario: la victoria de la naturaleza, del ciclo vital que ocupará ahora el lugar de la acción, y del consumo como satisfacción de las necesidades.<sup>421</sup>

---

419 Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág.186.

420 Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*, opus citado, pág.92-93.

421 Sánchez, Cristina. *Estar (políticamente) en el mundo*, opus citado, pág. 86.



## Capítulo VI: Auge de lo social y la absorción de la política en lo social.

Arendt se obstina a lo largo de sus obras por tratar de revelar qué significa un vínculo humano propiamente político, bajo el entendido de que no todo vivir juntos es equiparable a la vida política. Si en muchas páginas de *La condición humana* Arendt insiste en la diferencia entre la esfera privada (del *oikos*) y la esfera pública (*bios politikos*), es porque dicha diferencia le sirve para enfatizar en la importancia de separar el vínculo político, como actuar juntos, del mero vínculo social, como un vivir comunitario sometido a la necesidad de la supervivencia. A mí me interesa resaltar que esta diferencia también le sirve para separar la labor de la acción, la necesidad de la libertad, la naturaleza de la política, la animalidad de la humanidad, que es en últimas donde se juega el conflicto fundamental a mi entender entre lo social y lo político.

A diferencia de otros críticos de la modernidad que ven en ella una época caracterizada por el paulatino distanciamiento del hombre con la naturaleza, Arendt subraya que el rasgo distintivo de la Época Moderna es una dedicación excesiva de los hombres a la naturaleza, poniendo en peligro o destruyendo el mundo humano.<sup>422</sup> Al ser el mundo un elemento artificial, producto del trabajo de los hombres y de las relaciones establecidas entre ellos,<sup>423</sup> donde estos pueden actuar y adquirir a partir de sus acciones identidad ante los demás, el desmedido crecimiento antinatural de lo natural que se dio con el auge de la sociedad y su organización pública del proceso vital, transformó a la esfera pública en el lugar de la necesidad, en la que los hombres ya no aparecen ante los demás, y por tanto, es como si no existieran.<sup>424</sup>

Para los griegos, en el ámbito de la comunidad natural de la familia, el vínculo entre los hombres pasaba fundamentalmente por el mantenimiento de la vida, que justificaba el uso de la fuerza y la violencia como medios para dominar la necesidad. La esfera pública, por el contrario, era el lugar donde los hombres se relacionaban entre iguales y donde ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida, ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie (*not to be in command oneself*), es decir, ni gobernar ni ser gobernado (*neither to rule nor to be ruled*). Con el ascenso de lo social en la Época Moderna, la vida propiamente política, tal como era entendida

---

422 Canovan, Margaret. "Hannah Arendt como pensadora conservadora", opus citado, pág. 54.

<sup>423</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 116.

<sup>424</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 78.

por los griegos desapareció, y esto, porque la identificación moderna entre lo social y lo político, no permite comprender “la decisiva división entre las esferas pública y privada, entre la esfera de la polis y la de la familia, y, finalmente, entre actividades relacionadas con un mundo común y las relativas a la conservación de la vida”.<sup>425</sup>

De acuerdo con la opinión de Arendt, la emergencia de lo social implicó una expansión de lo doméstico que arruinó a un tiempo, tanto el ámbito de la esfera privada-íntima como el de la esfera público-política. Al caracterizarse por la supremacía de la necesidad sobre la libertad, por la uniformidad y por los comportamientos estereotipados sobre la pluralidad, lo social implica una amenaza para la política. De ahí que lo social y lo público no solo sean ámbitos irreconciliables sino además opuestos, el predominio de lo social, en la medida en que es incapaz de instituir un espacio público auténtico, quebranta el fundamento de lo público y de la libertad que solo dentro de él es posible.

Si desde el surgimiento de la antigua ciudad estado, la libertad se localizaba en la esfera pública, y ninguna actividad que sirviera al propósito de mantener la vida, tenía entrada en la esfera política,<sup>426</sup> la distinción entre lo público y lo privado, como entidades diferenciadas y separadas, correspondía a la diferencia entre el campo político y el de la necesidad. Con la aparición de la esfera social, cuyo origen coincide para Arendt con la llegada de la Época Moderna, los asuntos que en la antigüedad pertenecían a la esfera privada invadieron la esfera pública, borrando no solo las fronteras que hasta entonces separaban ambos modos de existencia, sino además modificando su significado y el valor de sus actividades. Dicho en otros términos, la emergencia de lo social puso en cuestión la distinción entre lo privado y lo público, pues al no ser ni pública ni privada, la sociedad hizo que la necesidad penetrara en lo público, convirtiendo la esfera pública en el lugar donde se juega la mutua dependencia en nombre de la vida, reclusando la libertad y el interés común al ámbito privado. Se trata, en últimas, de la inclusión en el seno de la política, de aquel carácter biológico que el hombre comparte con los otros seres vivientes y que, justamente por eso, permanecía relegado en la época clásica a la esfera de la necesidad de los hombres que no eran libres.<sup>427</sup>

---

425 Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 68.

426 Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 60.

427 Ilivitzky, Matías. (2012). “Orígenes de la biopolítica. Tensiones entre Foucault y Arendt”. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 14, n° 27. Pág. 33.

Al borrar la línea divisoria entre las esferas privada y pública, lo social hace que veamos “el conjunto de pueblos y comunidades políticas a imagen de una familia cuyos asuntos cotidianos han de ser cuidados por una administración doméstica gigantesca y de alcance nacional”.<sup>428</sup> La comunidad política se concibe como una gran familia, esto es, como una organización constituida por miembros relativamente homogéneos, unidos por sus necesidades y exigencias, tendientes al mantenimiento individual y a la supervivencia de la especie. En este sentido, y como se mostrará más adelante, quienes integran la sociedad son concebidos como miembros de la especie, cuyos comportamientos se dan de manera regular y uniforme.

Para Arendt, la traducción realizada primero por Séneca y luego por Tomás de Aquino del *zoon politikon* aristotélico por *animal socialis*, da cuenta de la sustitución inconsciente de lo político por lo social. Lo social, entendido como condición humana fundamental (*societas generis humani*), reduce el vínculo entre los hombres a una asociación natural, ligada a las necesidades de la vida biológica. En este sentido, lo social acaba con la forma de vida política (*bios politikós*), caracterizada por la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*). Además, esta proyección de la esfera privada (del *oikos*) en la esfera pública (*politikos*) –como bien lo señala Neus Campillo, dificulta la comprensión de la diferencia, casi indiscutible, entre el mundo común y lo concerniente a la consideración de la vida sobre la que se basaba el antiguo pensamiento político.<sup>429</sup>

Para Arendt, lo social cobró primacía en la Época Moderna junto con el Estado-Nación. Bajo el efecto del crecimiento de la técnica y de la división del trabajo, y también bajo el efecto de la ciencia moderna, se establece una red general de dependencia, que mantiene unidos a los hombres en sus actividades y necesidades e involucra tareas de organización cada vez más complejas, introduciendo relaciones de dominación a una nueva escala, la de la nación.<sup>430</sup> Dentro del Estado-Nación, la sociedad emerge como el lugar donde los intereses privados tienen un valor público; la subsistencia se convierte en algo público y político. En este sentido, la sociedad pasó a convertirse en un espacio de subsistencia tan grande como el de toda la nación, compuesto por trabajadores y empleados. de ahí la afirmación arendtiana de que:

Tal vez la indicación más clara de que la sociedad constituye la organización pública del propio proceso de la vida, pueda hallarse en el hecho de que en un tiempo relativamente corto la nueva esfera de lo social transformó todas las comunidades modernas en sociedades de trabajadores

---

428 Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 55.

429 Campillo, Neus. *Hannah Arendt, lo filosófico y lo político*, opus citado, pág. 101.

430 Lefort, Claude. “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, opus citado, pág. 140.

y empleados; en otras palabras, quedaron en seguida centradas en una actividad necesaria para mantener la vida (...) La sociedad es la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público.<sup>431</sup>

Sin embargo, y esto debe ser considerado, Arendt reconoce la aparición en sentido político del movimiento laboral en la esfera pública y su intento, no solo de diferenciarse de la sociedad, sino de luchar contra la sociedad como un todo.<sup>432</sup> Para la politóloga de Hannover, resulta incluso conmovedor este rasgo del movimiento laboral en sus primeras etapas, sobre todo en aquellos países donde el capitalismo no había alcanzado su pleno desarrollo, como Europa oriental, Italia o España, de aparecer en la escena pública como una organización en la que actuaban y hablaban *qua* hombres, y no como miembros de una especie o de la sociedad. En este sentido, Arendt valora “el enorme poder potencial que estos movimientos adquirieron en un tiempo relativamente corto y a menudo bajo circunstancias muy adversas, se debe a que, a pesar de todas las teorías y palabras, era el único grupo en la escena política que no solo defendía sus intereses económicos, sino que libraba una batalla política completa.”<sup>433</sup> Se trata de una experiencia inicial del movimiento laboral en medio de la emergencia de lo social y de la Época Moderna en que los trabajadores quedaron admitidos en la esfera pública, sin que al mismo tiempo fueran admitidos en la sociedad, esto es, sin ser absorbidos por la esfera social y arrebatados de la esfera pública.

Luego, los trabajadores ya no estarían al margen de la sociedad, se convertirían en sus miembros, lo cual implica que participarían en las tareas colectivas sin ningún rasgo que los diferenciara de los otros, habrían caído dentro de ese carácter de uniformidad que la sociedad exige a sus miembros. Y es que, en opinión de Arendt, desde el momento en que la esfera social estableció el dominio del proceso de la vida sobre lo público, la esfera pública adoptó un carácter unidimensional, cuyo afán de proveer las necesidades de la vida se convirtió en el único interés de su existencia y realización.<sup>434</sup> De ahí que en dicha sociedad la pluralidad haya perdido su puesto

---

431 Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 68.

432 Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 241.

433 Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 241.

434 Aquí son notorias las cercanías entre Hannah Arendt y Michel Foucault. Para ambos, el sustento y la preservación de la vida, entendida como el valor supremo del hombre, constituye el fin de la política en el Mundo Moderno. Sin embargo, no es certero asegurar, como pretende Agamben en su *Homo sacer*, que al análisis de Arendt, sobre todo del totalitarismo, le falta la perspectiva biopolítica de Foucault, como si en todo lo demás coincidieran. La biopolítica, entendida como la administración, el ordenamiento y la multiplicación de la vida de los gobernados por parte de los gobernantes, se despliega según Foucault a partir de dos momentos: El primero, desde el siglo XVII, con la aparición de la *anatomopolítica del cuerpo*, cuyo fin es regular la corporalidad desde los dispositivos disciplinarios de las instituciones. El segundo, desde mediados del siglo XVIII, con la aparición de la *biopolítica de la población*, cuyo fin

en favor de una uniformidad que ha masificado a los hombres, con base en características compartidas y factores comunes, reduciéndolos a ejemplares de una misma especie. Si lo que distinguía a la esfera pública, al igual que al mundo común, era la capacidad que tenía de juntar a los hombres distintos y al mismo tiempo impedir que cayera uno sobre otro, la característica de la sociedad es la imposibilidad siempre en aumento de ser capaz de agrupar, relacionar y separar a los hombres. La sociedad puede ser identificada como un grupo masivo de *animal laborans*, en el que las relaciones entre las personas no implican una verdadera comunidad política, sino por el contrario una masa apática y atomizada. La revelación del "quien" es reemplazada por la necesidad, la búsqueda de la inmortalidad por la supervivencia de la especie y el consumo. Este punto es importante, porque para Arendt, el triunfo del *animal laborans* y el auge de lo social, antes del totalitarismo, ya habían subsumido la pluralidad humana en una universalidad abstracta idéntica, en la que no hay espacio para que alguien pueda ser un quién, que se devela en sus acciones y palabras. Como comenta Neus Campillo:

La crítica de Arendt a la Edad Moderna como sociedad tiene ese punto crucial en el que se muestra la dificultad que hay en ella para ser un quien, una individualidad, dificultad que se da inherentemente en una esfera pública dominada por lo conductual y, luego, por la burocracia frente a la acción. El ser pocos ciudadanos era requisito para que se produjera la acción, y cuando, como sucede en la Edad Moderna, lo social ocupa todo el ámbito de la esfera pública, la acción pierde su sentido y la emergencia de la individualidad se hace imposible.<sup>435</sup>

---

es regular los procesos biológicos de las poblaciones como el nacimiento o la mortalidad. En este sentido, el despliegue de la biopolítica implica para Foucault la institución de una serie de regulaciones que, desde el control de la vida, van más allá de los intereses biológicos para entrar en el terreno del control político, económico y social. De ahí por ejemplo que sean técnicas de poder como la demografía, los que permitirán el acelerado desarrollo del capitalismo de la época de la Revolución Industrial. Al respecto ver:

Foucault, Michel. (2008). *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. Pág. 131, 132.

Este control también opera en el plano de los discursos y se ve en el papel que cumplen las instituciones en la sociedad y los distintos dispositivos de exclusión que ellas utilizan para tener el control sobre la producción y circulación de los discursos. La institución es el lugar desde donde el ejercicio de poder aparece como condición que hace posible un saber, cuyo ejercicio se convierte a su vez en un instrumento de poder. De ahí que sea preciso analizar los ámbitos institucionales de los que los sujetos sacan sus discursos, y el lugar en donde estos encuentran su origen legítimo y su punto de aplicación.

En Foucault la biopolítica y las formas modernas del poder que buscan el control de las poblaciones solo son una nueva forma de dominio, en este sentido, no existe ninguna separación entre vida y política, perspectiva opuesta a la de Arendt, para quien, como se ha visto, la moderna exaltación de la vida y el mero cuidado de la existencia biológica, es algo ajeno a lo público, producto de una inversión en la jerarquía de la vida activa que en la Época Moderna llevó a la ruina de la política.

Ver: Agamben, Giorgio. (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos. Pág. 152.

435 Campillo, Neus. *Hannah Arendt, lo filosófico y lo político*, opus citado, pág. 102.

La aparición de las ciencias económicas sirvió a la sociedad para igualar a los hombres y moldearlos a partir de normas, creando un comportamiento generalizado y uniforme que permitieron su tratamiento estadístico. Al ser la estadística la ley de los grandes números, políticamente significa que cuanto mayor sea la población en un determinado cuerpo político, mayor posibilidad tendrá lo social sobre lo político de constituir la esfera pública.<sup>436</sup> Al imponer innumerables normas a todos sus miembros, de quienes espera una cierta clase de conducta, la sociedad excluye la acción individual y espontánea de los hombres. Dicho de otro modo, la ciencia moderna de la economía, al hacer suyo el instrumento técnico de la estadística, se niega a ver a los hombres en el pleno significado de sus relaciones diarias y, en cambio, impone leyes generales para los comportamientos sociales. Sintetizando esta cuestión, Arendt comenta que la ciencia de la economía, la economía política, requiere para su funcionamiento de “hombres socializados” que se comporten y no actúen con respecto a los demás, esto es, hombres que unánimemente sigan ciertos modelos de conducta y no presenten demasiados cambios, innovaciones o actos imprevisibles.<sup>437</sup>

Con el protagonismo alcanzado por el *animal laborans* y el consiguiente auge de la sociedad laborante, la inmortalidad mundana que buscaba la política quedó reducida al nivel de una actividad sujeta a la necesidad, destinada a mantener la vida y complacer los deseos de felicidad de la sociedad impuestos por el *animal laborans*, que ve en el consumo y el derroche la única forma de acceder a ella, ratificando el puesto de la labor, –cuyos resultados no dejan ninguna huella y son devorados y descartados tan pronto llegan al mundo–, como la principal actividad humana. El coraje y el esfuerzo por la inmortalidad dejaron de tener sentido y con estos, la posibilidad de constitución de un auténtico espacio público, pues para que en el mundo se incluya un espacio público, este debe sobrevivir al paso de las generaciones. De ahí que como Arendt lo señala, no existe un testimonio más claro de la desaparición de la esfera pública en la Época Moderna, que la pérdida de interés por la inmortalidad.<sup>438</sup>

---

436 Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág.65.

437 Arendt considera que tanto el liberalismo como el marxismo parten de este hombre socializado que es la base de la ciencia económica. En este sentido, señala que, aunque la economía moderna se creó a partir del liberalismo de Adam Smith, una buena parte de su desarrollo se la debemos a Marx. Una lectura más atenta nos indica que para Arendt, tanto los fines políticos del comunismo –y su sociedad sin clases–, como los del liberalismo –y su idea del individuo privado–, tienen en este aspecto un efecto semejante: la estandarización y nivelación de las acciones de los hombres.

438 Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág.75.

Así mismo, con el acceso del *animal laborans* a la esfera pública, la necesidad, el conjunto doméstico y las actividades económicas ingresaron en lo público, haciendo de esta esfera el lugar donde las actividades privadas están abiertamente manifiestas, sustituyendo el hacer por el actuar y excluyendo la libertad que desde entonces quedó confinada al ámbito privado.<sup>439</sup> Al invadir la esfera pública, la sociedad se transformó en una organización donde los propietarios eran los únicos en tener derechos, y exigieron que se les eximiera de su acceso a lo público para poder seguir administrando su riqueza privada. De este modo, lo único que pasaron a tener en común los hombres fueron sus intereses privados, que desde entonces se volvieron una preocupación pública, del mismo modo que lo público se convirtió en una función de la esfera privada. Así nació la ciencia moderna de la economía que administra y pone en el centro los intereses privados, como si fueran intereses públicos. Y fue también así, como a juicio de Arendt, lo social se constituyó como una administración pública de intereses privados, una “administración domestica colectiva”<sup>440</sup>, hasta que la propia administración pasó a pertenecer a la propiedad pública.

La incursión de lo privado en lo público despojó a los hombres tanto del mundo como de la pluralidad, impidiéndoles afirmar su propia identidad y construir un espacio en el que pudieran aparecer en su distinción y opiniones diversas, lo que significa la pérdida de la experiencia compartida del poder en términos de la acción y la palabra. Si de acuerdo con Arendt solo puede haber auténticos seres humanos donde hay mundo y sólo hay mundo donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicación de ejemplares de una especie,<sup>441</sup> entonces, en la Época Moderna el mundo se ha transformado en un pseudo-espacio público, limitado al juego de la producción y el consumo, en el que se desenvuelve la vida, ya no de seres humanos, sino de animales que laboran. La revelación del quien ha sido reemplazada por la necesidad, la búsqueda de la inmortalidad por la supervivencia de la especie.

Se trata, como opina Anabella Di Pego, de una serie de desplazamientos que llevaron en la Época Moderna al remplazo de la acción por la conducta, la posibilidad de distinción por el conformismo, la pluralidad por la uniformidad, y la libertad por la necesidad. Estos

---

439 La sociedad laborante introduce lo que Hanna Pitkin ha llamado "un par de actitudes o estados mentales inapropiados, ambos conectados con lo social". Por un lado, la actitud propia del *homo faber* de la utilidad conveniente, y por el otro, la noción de proceso propia del *animal laborans*.

Pitkin, Hanna. “Justice”. pág. 340, citada por: Dietz, Mary G. (1995). “Feminist Receptions of Hannah Arendt”. En: Honig, Bonnie. (Ed.) (1995). *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. The Pennsylvania State University, United States of America. Pág. 30.

440 Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág.55.

441 Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*, opus citado, pág. 118.

desplazamientos que caracterizan la emergencia y exaltación de lo social, explicarían el deterioro y la reducción del espacio público que caracteriza la modernidad.<sup>442</sup> En síntesis, en la Época Moderna lo social ha sustituido a lo político, y esta sustitución, implica que la esfera pública ya no es más el reino de la libertad, sino el lugar de la necesidad propia de la labor, “del conformismo propio de la igualdad moderna, de la conducta como forma de relación humana, en lugar de la acción que caracterizaba a la esfera pública en la antigüedad griega y que se definía por el espíritu agonal”.<sup>443</sup>

No se trata entonces de un alejarse de la naturaleza, sino por el contrario, de un movimiento para liberar el proceso vital que ha ido aboliendo el mundo humano. En este sentido, es muy pertinente la observación hecha por Margaret Canovan de que para Arendt fenómenos tan diversos como el imperialismo, el crecimiento económico, o el totalitarismo, dan muestra de la tendencia peligrosa de los hombres en la Época Moderna a acelerar los procesos naturales destructivos, en lugar de utilizar la libertad para limitar esos procesos y proteger al mundo de su destrucción.<sup>444</sup>

A la pérdida del mundo siguió la alienación del hombre con respecto del mundo, pues la Época Moderna, al sacrificar el mundo y la mundanidad de los hombres, no solo los privó de un lugar donde aparecer, sino que además los despojó de toda trascendencia, esto es, de la posibilidad de dejar huella por medio de sus acciones y de buscar la inmortalización de sí mismos a través de gestas famosas y de adquisición de fama inmortal.<sup>445</sup> Privados de su trascendencia, los hombres modernos no fueron devueltos al mundo sino que se lanzaron dentro de sí mismos. El interés y la preocupación por el yo, cuya síntesis encuentra Arendt en el *cogito ergo sum* de Descartes, erigido como el único instrumento para construir la propia dimensión de realidad, reduciendo todas las experiencias, tanto con el mundo como con los demás hombres, a las propias del hombre consigo mismo, constituyen el signo de la alienación del mundo que ha caracterizado a la Época Moderna y el Mundo Moderno. De ahí que Arendt señale junto con Weber que “La alienación del mundo,

---

442 Di Pego, Anabella. *La modernidad en cuestión: Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*, opus citado, pág. 246.

443 Campillo, Neus. *Hannah Arendt, lo filosófico y lo político*, opus citado, pág. 101, 102.

444 Canovan, Margaret. “Hannah Arendt como pensadora conservadora”, opus citado, pág. 54.

445 La noción de trascendencia en relación con el mundo también tiene otra acepción en Arendt: si el mundo es aquello que tenemos en común, no solo con aquellos con quienes vivimos, sino también con quienes estuvieron antes y con los que vendrán después de nosotros, entonces el mundo trasciende a nuestro tiempo vital tanto hacia el pasado como hacia el futuro. No obstante, Arendt opina que este mundo solo puede sobrevivir al paso del tiempo si la acción, cuya clave es la natalidad, sigue apareciendo para dar inicio a lo nuevo y les permite a los hombres la búsqueda activa de la inmortalidad.

y no la propia alienación como creía Marx, ha sido la marca de contraste de la Época Moderna”. Esto es así, porque aun cuando la glorificación de la labor alienó a los hombres, convirtiéndolos en artículos de primera necesidad, y los juzgó no como personas, sino como productores, lo que destruyó y al mismo tiempo perdió la sociedad de laborantes fue el mundo común, y con él la posibilidad que tenían los hombres no solo de ser vistos y escuchados por todos en un espacio de aparición, sino también de ser libres.<sup>446</sup>

Como indica Amando Basurto, la alienación del mundo, no solo es evidente en la mercantilización de la esfera pública y su sometimiento a la labor, sino en el hecho de que los hombres hayan renunciado a su capacidad de actuar, “para convertirse en un ser vivo más... un ser vivo cuya única especificidad reside en su capacidad de fabricar y usar herramientas para la eficientización de su reproducción”.<sup>447</sup>

Esta condición de alienación será fundamental para los movimientos totalitarios –como se verá más adelante–, porque les proveerá la masificación social necesaria para la efectividad de la propaganda política. Y es que la huida del mundo hacia el yo unida a la alienación de la Tierra, sumergieron a los hombres en una condición de desarraigo que transformó rápidamente a la sociedad de laborantes en una sociedad de masas.

En "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing", Arendt acentúa en las consecuencias de esta pérdida del mundo y en el retiro de los hombres a su interioridad. Allí nos dice:

Pero con cada individuo que se retira el mundo sufre una pérdida casi demostrable; lo que se pierde es ese estar entre y a menudo irremplazable que debería haberse formado entre este individuo y sus semejantes.<sup>448</sup>

Lo que está en juego al perderse el mundo es la humanidad misma de los hombres, porque como se verá, a propósito de la experiencia totalitaria, si el mundo garantiza la pluralidad, que es a su vez condición de la libertad, perder el mundo significa estar por fuera del espacio donde se dan las condiciones que hacen posible la vida humana: la pluralidad, la espontaneidad, la natalidad, la individualidad.

---

446 Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 71.

447 Basurto, Amando. (2007). “Pensamiento y acción en tiempos de totalitarismo. Un ensayo sobre Hannah Arendt y su irremediable conservadurismo”. En: Orozco, José Luis (coord.). (2007). *¿Hacia una globalización totalitaria?* México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Fontamara. pp. 63-95, pág. 78.

448 Arendt, Hannah. “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing”, opus citado, pág. 14.



## Capítulo VII: Marx como filósofo de la Época Moderna.

¿Cuál es el papel que a los ojos de Arendt juega Marx en la Época Moderna? El objeto al plantear e intentar responder este interrogante, es comprender qué cuota de responsabilidad le atribuye Arendt a Marx en la pérdida del mundo. Cabe comenzar diciendo que Marx, después de Platón y Rousseau, es quizá el mayor opositor filosófico con quien Arendt combate, así como uno de los puntos de partida desde donde explica el sinsentido de la política que se ha dado en la modernidad. Y es que, de acuerdo con la opinión de Arendt, en la inversión producida en la Época Moderna al interior de la vida activa que terminó con la glorificación de la labor, el filósofo y economista prusiano juega un papel determinante.

Aunque como sabemos por Margaret Canovan, al inicio Arendt se había hecho la idea de un Marx rebelde que combatía por la libertad de los dominados, a medida que fue avanzando en sus investigaciones esta idea comenzó a desvanecerse.<sup>449</sup> A juicio de la pensadora de Hannover, Marx no solo es el filósofo por excelencia de la Época Moderna, puesto que ha exaltado con su pensamiento las categorías propias de esta época: la vida, el trabajo, la historia y la violencia, sino que además, en su pensamiento ya están implícitas algunas de las ideas centrales del totalitarismo, antes del totalitarismo.<sup>450</sup> De hecho, aunque no es posible para Arendt trazar una línea que conecte la tradición occidental con el totalitarismo, pues este se caracteriza por ser una forma novedosa e inédita de gobierno, como ideología, el marxismo es el único vínculo que liga al totalitarismo con la tradición.

En el ensayo titulado *Karl Marx la tradición del pensamiento político occidental*, Arendt afirma:

Más tarde también Marx iba a intervenir en esta jerarquía (la jerarquía interna de la *vita activa*), aunque explícitamente sólo escribió acerca de elevar la acción respecto de la contemplación y acerca de cambiar el mundo en lugar de interpretarlo. En el curso de esta inversión tuvo que trastornar la jerarquía interna tradicional de la *vita activa*, situando la más baja de las actividades

---

<sup>449</sup> Canovan, Margaret. *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*, opus citado, pág. 63.

<sup>450</sup> Neus Campillo ha llamado la atención sobre cómo el dialogo que establece Arendt con Marx se va formando respecto a la inversión de la jerarquía que se produce en la Época Moderna entre vida activa y vida contemplativa, y avanza en relación a dos preocupaciones centrales para Arendt: el auge de lo social, que supone la proyección de la esfera privada (del oikos) de las necesidades en la esfera pública y la devaluación de la acción como forma de la vida activa. Este diálogo con Marx es también un diálogo contra Marx, y esto, porque, por un lado, Arendt está con Marx en cuanto a poner la vida activa por encima de la contemplativa, pero está contra él, por cuanto Marx entendió y exaltó la vida activa solamente desde las capacidades de la labor y el trabajo.

Campillo, Neus. *Hannah Arendt: lo político y lo filosófico*, opus citado, pág. 25.

humanas, la del trabajo manual, en la posición más elevada. La acción se mostraba así como una mera función de las “relaciones productivas” de la humanidad, originadas por el trabajo.<sup>451</sup>

Si como se señaló antes, el signo característico de la sociedad es estar compuesta por relaciones de trabajo, cuya principal meta es garantizar las necesidades materiales para conservar la vida, el trabajo se convirtió en la más alta manifestación de la acción que tiene el hombre en la modernidad. Lo crucial para Arendt está en que, desde el punto de vista de lo social, el trabajo se abordó a partir de las categorías de la labor, o lo que es igual, se consideró toda labor como trabajo, lo cual fue exacerbado en la obra de Marx, quien muy pronto se dio cuenta de que la labor era la actividad desde la cual se reinterpretaban todas las demás actividades. Al desaparecer la distinción entre labor y trabajo, todo trabajo se convirtió en labor debido a que las cosas pasaron a entenderse no en su mundana y objetiva realidad, sino como resultado de la labor y de las funciones del proceso vital.<sup>452</sup>

El motivo de la elevación de la labor en la Época Moderna fue su productividad, y el hecho de que para Marx no fuera Dios quien creó al hombre ni la razón lo que lo distingue de los animales, sino la labor, no hizo más que ratificar algo sobre lo cual estaba de acuerdo toda la Época Moderna. En el capítulo III de *La condición humana*, Arendt nos dice:

“La creación del hombre mediante la labor humana” fue una de las ideas más persistentes de Marx desde su juventud. Se halla en muchas variaciones en *Jugendschriften*, donde en la “Kritik der Hegelschen Dialektik” se la atribuye a Hegel...Del contexto resulta evidente que Marx quiso reemplazar la tradicional definición de hombre como *animal rationale* por la *animal laborans*.<sup>453</sup>

Para Arendt tampoco es ningún origen divino, ni la razón lo que distingue a los hombres de los animales, sino su estar en el mundo político, que existe más allá de la necesidad, allí donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicación de ejemplares de una especie.<sup>454</sup> A juicio de ella, el cambio de la definición tradicional de “*animal rationale*” por la de “*animal laborans*” realizada por Marx, hizo que los hombres permanezcan dentro de la animalidad que comparten con el resto de los seres vivos, pues la labor es la actividad que realizan todos los seres vivos para satisfacer su vida animal-natural. Además, el hecho de que Marx considerara –igual que lo hace Locke y Smith, aunque estos últimos con menos fuerza–, que la labor constituía la máxima

<sup>451</sup> Arendt, Hannah. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, opus citado, pág. 50.

<sup>452</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 113.

<sup>453</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 150.

<sup>454</sup> Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*, opus citado, pág. 118.

capacidad del hombre para construir mundo, cuando la labor es la más natural y la menos mundana de las actividades del hombre, lo llevó a auténticas contradicciones, que a juicio de Arendt, Marx solucionó igualando el trabajo con la labor. Por lo demás, Arendt es muy concreta cuando nos dice.

La única actividad que corresponde estrictamente a la experiencia de no mundanidad o, mejor dicho, a la pérdida del mundo tal como ocurre bajo el dolor, es la labor, donde el cuerpo humano, a pesar de su actividad, vuelve sobre sí mismo, se concentra solo en estar vivo, y queda apresado en su metabolismo con la naturaleza sin trascender o librarse del repetitivo ciclo de su propio funcionamiento.<sup>455</sup>

Aun cuando Arendt reconoce que Marx restauró el predominio de la *vita activa*, lo acusa de haber elevado su actividad más baja –la labor–, al puesto superior, llevando a una exaltación del *animal laborans*, que vive solo en función de reproducir las condiciones de su supervivencia biológica. De aquí se desprende una de las principales críticas que Arendt hace sobre Marx. Al ser para Marx el trabajo la actividad que crea al hombre en cuanto hombre, es la necesidad y no la libertad el valor superior, al que los hombres deben su humanidad, y ya no al mundo creado objetivamente por todos, ni a la esfera pública. Desde este punto de vista, es la *zoe* y no el mundo el principal valor común a todos los hombres.

Para Arendt, esta glorificación de la labor llevó a una inversión de los valores políticos tradicionales, pues dotó a una actividad vinculada estrictamente con la vida biológica de una dignidad que jamás había tenido.<sup>456</sup> La gran influencia que tiene Marx para los modernos, estriba precisamente en este hecho: haber roto con la tradición al sacar la labor del ámbito privado y convertirla en el principal asunto público-político.

Pero si Marx, cuya influencia en política fue enorme, tuvo alguna vez un genuino interés por la política como tal, es cosa que puede con justicia dudarse. El hecho es que su interpretación, o mejor, su glorificación de la labor, en puro atenuamiento al curso de los acontecimientos, no podían dejar de traer una completa inversión de todos los valores políticos tradicionales. Lo decisivo no fue la emancipación política de la clase trabajadora, una igualdad de todos que, por primera vez en la historia, incluyó a los trabajadores domésticos. Lo decisivo fue más bien la consecuencia de que a partir de ahora la labor como actividad humana dejó de pertenecer al espacio estrictamente privado de la vida: la labor se convirtió en un hecho público-político de primer orden. Con esto no me estoy refiriendo a la esfera económica de la vida; esta esfera como un todo fue siempre materia de preocupación pública. Pero esta esfera sólo en una medida muy pequeña es la labor.<sup>457</sup>

---

<sup>455</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 131.

<sup>456</sup> Arendt, Hannah. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, opus citado, pág. 24

<sup>457</sup> Arendt, Hannah. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, opus citado, pág. 26

Pero además, para Arendt, la confusión desatada por Marx entre trabajo y labor, lo lleva a entender la acumulación como el producto de la fuerza natural de la labor. En este sentido, la fuerza de labor del cuerpo le sirve a Marx para explicar no solo la productividad de la labor, sino también el progresivo proceso de acumulación de la riqueza.<sup>458</sup> El hecho de que lo que explica la productividad de la labor no está en sí misma, sino en el superávit del *poder de la labor* humana, constituyó –nos dice Arendt– el elemento más original y revolucionario de la obra de Marx.<sup>459</sup>

Éste es el fundamento natural no solo de la productividad de la labor, sino de la plusvalía y de la acumulación que se deriva de ella. De esto se desprenden dos consecuencias: que toda productividad se concibe sólo en términos de la labor, lo cual significa que todas las actividades han sido reducidas a favor de un único proceso biológico de reproducción y consumo.<sup>460</sup> Y que el trabajo ha dejado de producir objetos durables, lo cual pone en riesgo la permanencia del mundo, puesto que “a diferencia de la productividad del trabajo, que añade nuevos objetos al artificio humano, la productividad del poder de la labor solo produce objetos de manera incidental, y fundamentalmente se interesa por los medios de su propia reproducción”. completar la cita<sup>461</sup>

Para Arendt, Marx es el gran teórico de la necesidad, y quien convirtió la cuestión social en la protagonista de la política. Al identificar la necesidad con el proceso vital, Marx hizo de éste el centro de toda actividad humana y de la vida el bien más alto, lo cual llevó a la glorificación de la labor. Esta glorificación de la labor y de la necesidad natural significa un asalto a la libertad. En esto Marx es para Arendt heredero de la Revolución Francesa, la cual, bajo el imperio de la necesidad, sacrificó la libertad a las urgencias del proceso vital. Por eso –dice Arendt en *Sobre la Revolución*–, Marx sirvió de inspiración a la Revolución Rusa, igual que la Francesa, solo que esta fracasó porque no conocía más categorías que las de la necesidad.<sup>462</sup>

---

<sup>458</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 129.

<sup>459</sup> De acuerdo con Arendt, la no distinción entre la labor y la fabricación, estaría asentada sobre el descubrimiento realizado por Marx, de que la actividad laboral posee una productividad, cuya fuerza no se agota cuando ha producido los propios medios para su propia subsistencia, sino que es capaz de producir un superávit.

<sup>460</sup> A los cuestionamientos que generalmente se hacen sobre la distinción arendtiana entre trabajo y labor, como los de Ágnes Heller, para quien los conceptos de trabajo y labor no constituyen dos entidades diferentes sino simplemente dos aspectos de una misma cosa, se suman las críticas a la interpretación que Arendt hace sobre el concepto de trabajo de Marx, como simple círculo fisiológico de producción y consumo.

Heller, Ágnes. (1994). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.

<sup>461</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 112.

<sup>462</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*, opus citado, pág. 96.

Estas críticas de Arendt a Marx no son para algunos de sus comentaristas necesariamente justas. Martin Jay, por ejemplo, señala que, aunque Arendt no está de todo equivocada en su argumento de que la obra de Marx es perniciosa por su reducción de la política al ámbito socioeconómico, resulta crucial entender que la idea de hombre en Marx va mucho más allá de un simple *animal laborans* como Arendt lo plantea. De hecho, propone Jay, para el filósofo y economista prusiano de origen judío, el esfuerzo es mucho más que las condiciones necesarias para la supervivencia biológica, implica lo que Arendt entiende por trabajo, esto es, la creación de un mundo de objetos a partir de la interacción del hombre con la naturaleza.<sup>463</sup> Por lo tanto, el señalamiento de que Marx equipara la labor-esfuerzo al trabajo no es del todo correcto.

Es incorrecto afirmar que la meta de Marx era la degradación del trabajo a esfuerzo cuando lo que quería era superar la condición reificada de la objetivación bajo el capitalismo, no la objetivación per se. Tal como indica su tratamiento de la reificación como un componente necesario en toda fabricación, Arendt no logra percibir la distinción crucial que lleva a cabo Marx entre objetivación y reificación. De hecho, se equivocó al traducir *Vergegenständlichung* (objetivación) como reificación, mientras que ésta sería con propiedad una traducción de *Verdinglichung*. Marx no abogó por el animal laborans, sino que creyó en el poder del hombre como homo faber.<sup>464</sup>

Con todo y lo cierto de esta observación hecha por Jay, lo crucial, considero, es darse cuenta de que la crítica de Arendt a Marx y por tanto a la Época Moderna que a su juicio él representa, es la tendencia a disolver, no solo las fronteras entre lo público y lo privado, sino y sobre todo, las diferencias entre la necesidad y la política, entre la naturaleza y el mundo, y reducir toda acción humana a una forma de trabajo y de labor.

Téngase en cuenta además que cuando Arendt señala que Marx es el gran teórico de la necesidad, no solo está aludiendo al hecho de que en su obra Marx haya exaltado la necesidad hasta convertirla en el centro de la política, sino a la circunstancia, determinante para Arendt, que el paso siguiente a la liberación de la labor fue la emancipación de la clase trabajadora, a la que Marx convierte en la protagonista de lo público y de la historia. Marx captó que la emancipación de la clase laborante era el principal acontecimiento del siglo XIX. Este acontecimiento supuso una ruptura con los valores políticos tradicionales, en la medida en que la labor salió de los confines del ámbito privado e irrumpió en el espacio público político. Los obreros que conforman la

---

<sup>463</sup> JAY, Martin. (2000). “El existencialismo político de Hannah Arendt”. En: Birulés, Fina. (Comp.) *Hannah Arendt, El orgullo de pensar*, pp. 147-176, opus citado, pág. 158.

<sup>464</sup> JAY, Martin, “El existencialismo político de Hannah Arendt”, opus citado, pág. 158.

totalidad de la sociedad adquieren el carácter de un sujeto universal que tiene bajo sus riendas el curso de la política y la transformación de sus condiciones materiales de existencia. Transformar las condiciones materiales no solo significa abolir la propiedad privada, sustento de la sociedad de clases, sino y, sobre todo, acabar con la alienación que Marx entendía como un acto en el que el hombre-obrero se veía despojado del producto de su trabajo, de sí mismo y de su ser genérico. Desde la perspectiva de Arendt, Marx no logró dar cuenta de la auténtica alienación, sino que, anclado en la idea de una sociedad de laborantes, concibió un concepto de alienación mezquino, que no permite ver la alienación del mundo, que ha sido la marca de la Época Moderna.

Al reducir la humanidad de todos los hombres a su fuerza de trabajo, Marx los convirtió en esclavos de la necesidad, de ahí que la igualdad que él busca no sea otra que la del *animal laborans*, la cual somete por igual a todos los hombres al imperio de la necesidad del trabajo, negando por entero la libertad.<sup>465</sup> Es por eso que Arendt afirma que en la sociedad sin clases de Marx, una vez han desaparecido el gobierno y la dominación, la libertad se convierte en una palabra carente de significado.<sup>466</sup>

Al subsumir a los hombres en una categoría universal: el hombre, Marx elimina el “entre” que hace posible el mundo común de los hombres, y al hacer del trabajo la actividad fundamental, Marx confunde el efecto del trabajo –la producción–, con la acción, pensando toda acción en términos de fabricación. Si nos atenemos a la consideración realizada por Arendt en su *Diario filosófico*, según la cual, “la idea de que los hombres son superfluos, o son parásitos que obstaculizan la historia o la naturaleza, se presenta por primera vez cuando está concluida la transformación de la sociedad en una sociedad de trabajadores”,<sup>467</sup> tendríamos que decir que Marx ayudó a la consolidación de una sociedad superflua en relación a la socialización del trabajo, que se dio como proceso paralelo a la condición de desarraigo que inicio el pensamiento moderno con la subjetividad. Como señala Arendt:

El trabajo (*Arbeit, labor*) fue siempre un principio antipolítico: Cicerón, Aristóteles, etc. Y esto no solo porque en el trabajo los hombres tienen que habérselas con lo necesario, sino también

---

<sup>465</sup> Para Arendt es paradójico que Marx, al mismo tiempo que coloca el trabajo y la vida como bien supremo, también insista en la libertad. Con esto, Marx es un continuador de la tradición política de Occidente que ha vinculado política y libertad. En opinión de Arendt, el problema está en que bajo la idea moderna de igualdad universal, Marx asume esta igualdad desde la perspectiva de una sociedad sin clases, donde la igualdad universal termina destruyendo todas las delimitaciones políticas entre los hombres, lo cual va en contravía de la libertad.

<sup>466</sup> Arendt, Hannah. “*Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*”, opus citado, pág. 51.

<sup>467</sup> Arendt, Hannah. *Diario filosófico*. Cuaderno XIV, (24), abril de 1953, opus citado, pág. 327.

porque está fundado en aquello que no constituye un entre. Aquí domina una igualdad en el sentido de la homoiotes, donde solo puede haber un rebaño.

Ser superfluo y estar desarraigado es lo mismo.<sup>468</sup>

Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann, editoras del *Diario Filosófico*, señalan que esta anotación constituye la primera vez que Arendt trata el concepto de superfluo en relación con la socialización del trabajo. Apoyándose en este elemento, señalan que Arendt “quiso también elaborar los elementos totalitarios en el marxismo, dentro de un libro planificado en su momento”.<sup>469</sup>

Es por eso que para Arendt resulta paradójico el hecho de que sea una sociedad homogénea de laborantes, cuyo valor por excelencia es la necesidad y no la libertad, la que está llamada en el Mundo Moderno a hacer la revolución y emancipar a los hombres de las cadenas de la labor.<sup>470</sup>

De acuerdo con Marx, es estúpido pensar que sea posible liberar y emancipar a los trabajadores, es decir, a aquellos cuya actividad los sujeta a la necesidad. Cuando todos los hombres se hayan convertido en laborantes, el reino de la libertad habrá desde luego desaparecido. Lo único que restara es emancipar al hombre de la labor, algo que con toda probabilidad es tan imposible como la temprana esperanza de los filósofos de liberar el alma del hombre de su cuerpo.<sup>471</sup>

Arendt cuestiona el hecho de que Marx conciba por un lado la labor como la única actividad productiva del ser humano, pero que por otro asegure que el desarrollo de las fuerzas productivas conducirá a largo plazo a la abolición de la labor.<sup>472</sup> Esta auto-contradicción en la cual está atrapado Marx, pone de manifiesto los obstáculos de los valores tradicionales en el Mundo Moderno.<sup>473</sup>

---

<sup>468</sup> Arendt, Hannah. *Diario filosófico*, cuaderno XIV, (24), abril de 1953, opus citado, pág. 327.

<sup>469</sup> Arendt, Hannah. *Diario filosófico*. Notas sobre el cuaderno XIV, opus citado, pág. 979,980.

<sup>470</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 30.

<sup>471</sup> Arendt, Hannah. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, opus citado, pág. 59.

<sup>472</sup> Arendt, Hannah. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, opus citado, pág. 32.

<sup>473</sup> Ahondando en esta paradoja, Michael H. McCarthy ha señalado como Marx es para Arendt un pensador conscientemente moderno que trabajaba dentro de una antigua tradición intelectual, para quien la convergencia de ideales clásicos y modernos generó una serie de contradicciones internas. Para Arendt, estas contradicciones se hacen más claras en la sociedad utópica que Marx afirma surgirá tras el derrocamiento del capitalismo. De acuerdo con McCarthy, Arendt se pregunta ¿cómo será la existencia humana después de que el sentido marxista de la historia se haya "realizado" en una clase social? En teoría, Marx diría que la actividad económica será tan productiva que todos los hombres serán liberados del trabajo enajenado y de la coerción del estado. Todos los hombres, sin excepción, disfrutarán ahora del ocio y la libertad disponibles solo para los ciudadanos de la policía ateniense. Pero en la Atenas clásica, los ciudadanos, para poder dedicarse a las actividades superiores de la filosofía y la política, debían estar liberados de la fuerza del trabajo y la coacción de la familia. Esto lleva a Arendt a interrogar a Marx sobre si el

Pero esa no es su única contradicción: el que Marx necesite la violencia para abolir la violencia, es también una gran contradicción, que tiene como trasfondo la confirmación de la glorificación que los modernos han hecho de la violencia. Al concebir la sociedad como antagónica, la violencia aparece como parte constitutiva tanto de la política como de la historia, lo cual niega la acción, entendida en términos de concertación y de palabra. La violencia que se mueve a través de la lucha de clases como una corriente por la historia, es la que transforma y determina los asuntos humanos.

Esta idea de la emancipación de la clase trabajadora por medio de la violencia, expuesta por Marx, resultó según Arendt de gran utilidad para una de las formas de dominación totalitaria que hizo uso del marxismo, no solo por el protagonismo que le dio al trabajo, sino también por la idea de productividad, entendida en términos de reproducción natural, que sirvió para interpretar la historia como un proceso natural, cuyas leyes están más allá de lo humano.

En Marx, las fuerzas productivas, cuyo origen está en el poder de trabajo de los hombres, evolucionan en la lucha de clases, que actúa como motor de la historia. Desde esta perspectiva, la historia como proceso tiene su fundamento en la productividad natural del hombre. Aunque sobre este punto en particular volveré más adelante, valga decir que desde esta lógica, los hombres quedan atados al movimiento de la Naturaleza o de la Historia que está por encima de la libertad y la acción humanas. En este sentido, Arendt asegura que en el pensamiento de Marx ya está implícita una de las ideas centrales del totalitarismo, antes del totalitarismo, y que no se puede negar que “existe una conexión más directa entre Marx y el bolchevismo, así como entre él y los movimientos totalitarios marxistas en países no totalitarios, que entre el nazismo y cualquiera de sus llamados predecesores”.<sup>474</sup>

Esto no significa, sin embargo, que Marx sea el padre del totalitarismo, ni que exista una línea sin rupturas entre Marx, Lenin y Stalin, pues afirmar esto, sería para Arendt tanto como afirmar que toda la tradición del pensamiento político occidental –de la cual es heredero Marx– confluye en el totalitarismo. Esto no es así porque lo que caracteriza al totalitarismo es su novedad, con la cual irrumpe en la tradición. De ahí la afirmación arendtiana de que existen menos rupturas

---

principal objetivo de su filosofía es promover la sociedad sin clases, una sociedad en la que la filosofía y la política ya no son necesarias ¿Cuál es el sentido de la libertad por la que lucho tanto?  
Mccarthy, Michael. (2012). *The Political Humanism of Hannah Arendt*. United States of America: Lexington Books. Pág. 185.

<sup>474</sup> Arendt, Hannah. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, opus citado, pág. 16.

entre la línea que va de Aristóteles a Marx que la que va de Marx a Stalin.<sup>475</sup> Más bien, la crítica de Arendt se dirige esta vez contra la idea que Marx tiene de la historia, la cual piensa en términos de fabricación. Marx hace de la historia el auténtico medio de la política, pero, al identificar la acción política con la "elaboración de la historia" (*the making of history*), termina remplazando la política por la historia, y reduciendo toda acción a una forma de fabricación. Es por eso que Arendt considera a Marx como el primer pensador moderno que convirtió los objetivos de la historia en metas fabricables de la acción política. Desde esta lógica, tanto la historia como la política se convierten en procesos:

Cuyas leyes de movimiento, por tanto, se pueden determinar (por ejemplo, como movimiento dialéctico) y cuyo contenido medular se puede descubrir (por ejemplo, como lucha de clases).<sup>476</sup>

Si aceptáramos como Marx que la historia es el objeto de un proceso de fabricación o del hacer humano, entonces también habría que aceptar que llegará un momento en que ese 'objeto' esté terminado y, por tanto, que la historia tendrá un fin. Aquello resulta para Arendt inaceptable porque significa negar las dos características fundamentales de la acción: su libertad y su inestabilidad. Así como no es posible suprimir los comienzos inherentes a la libertad de los hombres, tampoco se puede eliminar el carácter impredecible e incalculable de los asuntos humanos. Esta crítica trasciende el terreno de la historia, y abarca toda la tradición del pensamiento político y la forma en que los hombres modernos, entre quienes sobresale Marx, han interpretado nuestro paso por el mundo.

---

<sup>475</sup> Arendt, Hannah. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, opus citado, pág. 17.

Téngase en cuenta además la cita de Arendt en el *Diario filosófico*:

Los elementos totalitarios en Marx (la sustitución de la política por la historia: donde se cepilla caen virutas) están contenidos esencialmente en: a) definición del hombre como un ser que trabaja, identificación del trabajo con la producción, confusión entre trabajo y acción, por una parte; b) la adopción sin crítica de la imagen hegeliana del hombre como un ser que pone fines en cuanto aislado, y que solo por la necesidad de realizar estos fines se ve forzado al "mundo" de los otros y (o sea) de los medios.

Arendt, Hannah. *Diario filosófico*. Cuaderno V, (2), julio de 1951, opus citado, pág. 100, 101.

De acuerdo con este planteamiento, habría en Marx, según Arendt, una suerte hegelianismo no crítico, que le hace continuar con una imagen universal del hombre, que solo se relaciona con los otros —en cuanto medios— para alcanzar sus propios fines.

<sup>476</sup> Arendt, Hannah. (1958). "The modern Concept of History". *The Review of Politics*, XX, 4, pp. 570-590; reeditado en *Between Past and Future*. En castellano: "El concepto de historia: antiguo y moderno". En: *Entre pasado y futuro*. Trad. de Ana Poljak, pp. 49-101, opus citado, pág. 89.



## Capítulo VIII: Una sociedad de masas superfluas.

Si leemos el pensamiento arendtiano desde el prisma del mundo, con la sociedad de masas asistimos a una expansión del desierto que, como imagen, es no solo opuesta a la pluralidad, sino que también amenaza con sepultar el mundo político. Ahora bien, su afirmación de que “los movimientos totalitarios son posibles allí donde existen masas que, por una razón u otra, han adquirido el apetito de organización política”<sup>477</sup>, nos indica el enorme peso que le da Arendt a las masas en su análisis del totalitarismo.

Existen dos puertas de entrada para comprender el impacto que la sociedad de masas ha tenido sobre mundo: una en relación al totalitarismo y otra en relación a la cultura. Desde la primera, la sociedad de masas aparece junto al imperialismo, el antisemitismo, la burocracia, como una de los elementos –no causas– que cristalizaron en el totalitarismo. Desde la segunda, el análisis de las masas no está vinculado al totalitarismo, sino a la sociedad de consumo, aunque, como precisa Neus Campillo, existen algunos elementos comunes, como la figura del filisteo, “que aparece en Los orígenes del totalitarismo con sus características de normalidad profesional y familiar, y vuelve a surgir como un elemento básico de la sociedad de masas”.<sup>478</sup>

La inversión que marcó el ascenso del *animal laborans* sobre el *homo faber* no solo tuvo efectos sobre la política, sino también sobre la cultura. Como Arendt lo señala, los objetos culturales se convirtieron en objetos de consumo, lo que acabó con su perdurabilidad. Aquí es necesario entender que para Arendt la perdurabilidad, además de ser una característica del mundo, es también uno de los rasgos que definen a los objetos culturales.<sup>479</sup> El mundo se transforma, ya no es conformado por artefactos útiles sino por objetos de consumo.

En la sociedad de laborantes, caracterizada por entender e interpretarlo todo en términos de la función del proceso vital del individuo o de la sociedad, todos los objetos producidos en el mundo son puestos en relación con una sociedad que los usa y los intercambia, los evalúa y los

---

<sup>477</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 438.

<sup>478</sup> Campillo, Neus. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, opus citado, pág. 242, 243.

<sup>479</sup> Arendt, Hannah. (1960). “The Crisis in the Culture: its Political and Social Meaning”. *Daedalus*, LXXXII, 2, pp. 276-287. En castellano: “La crisis en la cultura: su significado político y social”. En: *Entre pasado y futuro*. Trad. de Ana Poljak, pp.209-238, opus citado, pág. 214.

aplica, o los consume y los ingiere.<sup>480</sup> El resultado es el consumismo que amenaza a los hombres con mantenerlos en su condición de *animal laborans*, en medio de una existencia que, al no dejar huella, limita la perdurabilidad de los hombres en y con el mundo, volviéndolos incapaces de reconocer su propia futilidad. Los objetos de uso pierden su valor y se vuelven bienes de consumo, rebajados en su capacidad de permanencia. Es como si las casas, los muebles, los objetos se deterioraran vanamente si no se los lleva al permanente ciclo del metabolismo del hombre con la naturaleza. Se trata, como señala Ronald Beiner, de un abandono de la cultura como valor de cambio y su sustitución por el entretenimiento.

El entretenimiento es, en sentido estricto, un “bien de consumo” una parte integrante del metabolismo del hombre con la naturaleza”, consumido tan pronto como sirve a la necesidad para la cual fue concebido, con todo lo producido y consumido en una sociedad laborante.<sup>481</sup>

Con esto, las fronteras que protegían al mundo, al artificio humano, de la naturaleza, se diluyen, entregando la estabilidad del mundo humano a la futilidad de la labor que no deja huella. En este sentido, la sociedad de masas no es más que una fase acrecentada de lo social, que significó la liberación del proceso vital que amenaza con sepultar el mundo humano.<sup>482</sup>

Aunque el tema de la sociedad de masas aparece en la mayor parte de sus escritos, Arendt lo desarrolla sobre todo en dos de sus ensayos: “La crisis de la cultura, su significado político y social”, y “Cultura y política”, este último, una revisión del primero.<sup>483</sup> Arendt define la sociedad de masas como una sociedad en la que los “seres humanos están todavía relacionados unos con otros pero han perdido el mundo que una vez fue común a todos ellos”.<sup>484</sup>

El punto significativo para Arendt y que aquí me interesa poner de realce, es que en la sociedad de masas se ha perdido el mundo común, el “entre” que une y separa a los hombres, en el que estos podían aparecer, ser vistos y oídos por todos. Privados del mundo, los hombres siguen viviendo juntos, pero en medio de la desolación, como en un inmenso desierto. El desierto es la

---

<sup>480</sup> Arendt, Hannah. (2014). “Cultura y política”. *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*. ed. de Fina Birulés y Ángela Lorena Fuster. Traducción de Ernesto Rubio. Madrid: Trotta. pp. 40-64, pág. 44

<sup>481</sup> Beiner, Ronald. (2003). “Hannah Arendt y la facultad de juzgar.” En: Arendt, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, opus citado, pág. 181.

<sup>482</sup> Birulés, fina. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, opus citado, pág. 108.

<sup>483</sup> Así lo indica Arendt en una nota de pie de página. En: Arendt, Hannah. “Cultura y política”, opus citado, pág. 40.

<sup>484</sup> Arendt, Hannah. “Historia e inmortalidad”, opus citado, pág. 73.

metáfora que utiliza Arendt para mostrar la alienación del mundo, que se ha dado en la doble huida de los hombres, de la Tierra hacia el Universo y del mundo hacia el yo.

Esta doble pérdida del mundo –la pérdida de la naturaleza y, en sentido más amplio, la del artificio humano, que incluiría toda la historia– ha dejado tras de sí una sociedad de hombres que, sin un mundo común que al mismo tiempo los separe y los relacione, viven o en una desesperada y solitaria separación o están comprimidos unos contra otros en una masa.<sup>485</sup>

Esta alienación que se traduce en una atrofia del espacio de aparición, alcanza su cenit en una sociedad laborante marcada por el triunfo del *animal laborans*, donde los hombres, por hallarse presos en la necesidad, trabajan únicamente para el mantenimiento de su vida, consumiéndolo todo. Al estar aislado, privado del mundo de las cosas y del encuentro con los otros que posibilita la aparición de un sentido engendrado en común, el *animal laborans* carece de una identidad propia que lo diferencie de los demás y pierde su capacidad para actuar, sumergiéndose en la desolación. El resultado es un mundo alienado y unos hombres que, convertidos en masa, no tienen un lugar donde aparecer y que a su vez no pueden ser integradas en ninguna organización basada en el interés común.<sup>486</sup> Lo que se ha perdido con el auge social y el advenimiento de la sociedad de masas, y que Arendt lamenta, no es una suerte de comunidad natural, sino por el contrario, el mundo humano, relativamente estable, en el que los hombres podían desplazarse y compartir perspectivas diferentes.<sup>487</sup> En el ensayo: *La crisis de la cultura, su significado político y social*, publicado en 1954, señala Arendt:

En realidad, todos los rasgos que la psicología de masas descubrió hasta ahora en el hombre masa: su incomunicación (que no es aislamiento ni soledad) independiente de su adaptabilidad, su excitabilidad y carencia de normas, su capacidad de consumo, unida a la incapacidad para juzgar o incluso distinguir, y sobre todo su egocentrismo y esa fatídica alienación ante el mundo que desde Rousseau se viene tomando por autoalienación, todos estos rasgos aparecieron antes en la sociedad, donde no se hablaba de masas en términos numéricos.<sup>488</sup>

El *animal laborans*, protagonista de la sociedad de masas, al estar inmerso en el proceso cíclico de la reproducción y el consumo, es indiferenciable y reemplazable por cualquier otro, y es además incapaz de construir un mundo en el que pueda actuar y revelar su identidad. Este proceso

---

<sup>485</sup> Arendt, Hannah. “Historia e inmortalidad”, opus citado, pág. 73.

<sup>486</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 439.

<sup>487</sup> Birulés, fina. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, opus citado, pág. 108.

<sup>488</sup> Arendt, Hannah. “La crisis en la cultura, su significado político y social”, opus citado, pág.211.

de homogenización e indiferenciación de los hombres comenzó para Arendt con el auge mismo de lo social, cuyo conformismo inherente es una de sus principales características.<sup>489</sup> Lo social se reproduce a través de la homogeneización de los hombres, por medio de una serie de parámetros y normas que estereotipan los comportamientos, anulando la acción y la espontaneidad, y restringiendo la posibilidad que tiene alguien de revelar su singularidad ante los demás. La sociedad es conformista, uniforme y homogénea porque las necesidades materiales son iguales en todos los hombres, y la urgencia de proporcionar y administrar lo que necesitan para vivir, no los distingue, sino que los hace iguales unos a otros.

Si el ámbito de la política tiene que ver con la acción, la libertad, la distinción, y la pluralidad, lo social se caracteriza por dar lugar al comportamiento estereotipado, la necesidad y la uniformidad. De este modo, mientras que la acción implica una posibilidad de distinción, la sociedad supone la abolición de todas las distinciones. Este conformismo propio de lo social, llevó en la Época Moderna a quebrantar lo público, y a hacer de lo privado, aparte de la esfera de potencial enriquecimiento para los sujetos, que debía ser preservada y salvaguardada, el lugar de la intimidad, donde los hombres podían protegerse del conformismo y de la homogeneidad que fija la sociedad. Si en la Época Moderna lo social invadió con su homogeneidad la esfera pública, las distinciones que antes eran posibles allí, y que habían sido uno de los motores más eficaces de la acción política, pasaron a sumergirse en el terreno de la intimidad; sin embargo, tampoco en el ámbito de la intimidad la posibilidad de distinción está asegurada, pues se enfrenta a la falta de visibilidad y de la publicidad del mundo que la garantizan. Además, con el despliegue del totalitarismo y su regulación sobre la vida privada, la intimidad se verá cada vez más limitada y condicionada.

Lo anterior permite establecer relaciones entre el ascenso de lo social, las sociedades de masas y el totalitarismo: en la sociedad y la sociedad de masas, y no solo en el totalitarismo, ha sido posible reducir a los hombres a ejemplares seriales de una “especie animal”, la del *animal laborans*, haciendo de la humanidad una masa indiferenciada, uniforme y homogénea, donde ya no tiene cabida la pluralidad, y donde el mundo, en el que la pluralidad, la acción, la natalidad son posibles, está en riesgo. Como refiere Simona Forti:

---

<sup>489</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 64.

Más que una verdadera y auténtica descripción sociológica de la sociedad de masas, nos encontramos frente a una conceptualización que revela la misma preocupación que ha obsesionado a la autora desde *Los orígenes del totalitarismo*: la reducción de los seres humanos a ejemplares seriales de una “especie animal”, la subsunción de la pluralidad bajo una humanidad en sí misma idéntica.<sup>490</sup>

Algunas veces, Arendt parece decirnos que los totalitarismos solo radicalizan algo que ya había iniciado con la emergencia de lo social y que la instauración de la sociedad de masas había reforzado: la paulatina eliminación de la espontaneidad, la transformación de los hombres en seres incapaces de actuar de modo imprevisible y de dar inicio a lo nuevo. La sociedad del *animal laborans* comparte con la sociedad totalitaria algunos elementos comunes como el aislamiento, la soledad, el desarraigo, el propósito de convertir a los hombres en seres superfluos. En los campos de concentración esta tendencia se llevará a niveles extremos, de modificar la naturaleza humana, transformando a los hombres en un haz de estímulos y reacciones. Por eso, Arendt no se limita a decir que el carácter monolítico de la sociedad, que permite un único interés y una sola opinión, haya convertido a la humanidad en un ser-uno, en el que los hombres están, sin embargo, atomizados y aislados, sino que afirma que son precisamente este aislamiento y esta atomización de las masas lo que posibilita la dominación totalitaria.

Los movimientos totalitarios son formas novedosas de organización de las masas, que se levantan sobre un desierto de hombres indiferenciados. En este sentido, muchos de elementos propios de la Época Moderna a partir de los cuales se cristaliza el totalitarismo, ya se encuentran presentes, aunque no completamente desarrollados, en las sociedades de masas.<sup>491</sup>

En la segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo: Imperialismo*, Arendt señala que el hombre masa es el hombre aislado por excelencia, desvinculado de las relaciones sociales,<sup>492</sup> pero también de sí mismo, de la posibilidad de revelar a otros su unicidad. Este hombre alienado, caracterizado por la incomunicación, por una capacidad desmedida de consumo y una incapacidad para juzgar, e incluso distinguir, tiene por antecedente al individuo moderno, definido por autores como Rousseau y John Stuart Mill en el siglo XIX.<sup>493</sup> El hombre masa es un individuo, un ser casi

---

<sup>490</sup> Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, opus citado, pág. 351, 352.

<sup>491</sup> Di Pego, Anabella. *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*, opus citado, Pág. 429.

<sup>492</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 439.

<sup>493</sup> Arendt, Hannah. “La crisis en la cultura: su significado político y social”, opus citado, pág. 211.

idéntico a los demás, llevado al extremo, que no vive entre los otros, es más bien un “puro número” indiferenciado que no tiene posibilidad de recurrir a ninguna organización de interés común.

Las masas no se mantienen unidas por la conciencia de un interés común y carecen de esa clase específica de diferenciación que se expresa en objetivos limitados y obtenibles. El término de masa se aplica solo cuando nos referimos a personas que, bien por su puro número, bien por indiferencia, o por ambos motivos, no pueden ser integradas en ninguna organización basada en el interés común, en los partidos políticos, en la gobernación municipal o en las organizaciones profesionales y los sindicatos. Potencialmente existen en cada país y constituyen la mayoría de esas muy numerosas personas neutrales y políticamente indiferentes, que jamás se adhieren a un partido y rara vez acuden a votar.<sup>494</sup>

Sylvie Courtine-Denamy ha señalado como esta característica que Arendt atribuye a la sociedad de masas moderna, de no estar vinculada por ningún interés común, ni ninguna especie de acuerdo, también es compartida por otras pensadoras de su tiempo como Simone Weil. En Arendt, no obstante, precisa Courtine-Denamy, esta característica le sirve para explicar por qué este tipo de hombres que componen la sociedad masificada son el mejor material posible para los movimientos totalitarios.<sup>495</sup>

en opinión de Arendt, el hombre que compone la sociedad de masas se formó de los fragmentos de una sociedad atomizada, cuya estructura competitiva y aislamiento solo habían sido contenidos por la pertenencia a una clase. Al romperse la sociedad de clases, estas fueron remplazadas por las masas. La ruptura del sistema de clases significó la ruptura del sistema de partidos, puesto que estos ya no podían representar los intereses de ninguna clase.<sup>496</sup> Además, los partidos políticos se tornaron incapaces de reclutar nuevos miembros y perdieron el apoyo de las masas desorganizadas, que dejaron su apatía y les declararon abiertamente su violenta oposición.<sup>497</sup>

Arendt opina que es importante que los hombres se relacionen en torno a intereses u objetivos comunes, ya sea en clases u organizaciones, que los vinculan al espacio público. Cuando los hombres dejan de relacionarse, no solo se hunden en la oscuridad (por contraste a la luz de la esfera pública) y el anonimato, sino que se tornan impotentes. Oscuridad, impotencia, y desarraigo

---

<sup>494</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, págs. 438, 439.

<sup>495</sup> Courtine-Denamy, Sylvie. (2003). *Tres mujeres en tiempos sombríos. Edith Stein, Simone Weil, Hannah Arendt*. Madrid: Edaf. Pág. 187.

<sup>496</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág.442, 443.

<sup>497</sup> Para Arendt, en la sociedad de masas, las mayorías ejercen el poder valiéndose de la violencia, puesto que carecen de autoridad. Además, se valen de la burocracia, desde cuyo gobierno nadie se hace responsable de nada.

(*uprootedness*) son las características del hombre masa, que además de no estar unido a los otros por la conciencia de un interés común, también ha perdido el interés en sí mismo. Lo que enlaza a estos hombres con los otros es la naturaleza, un instinto asociativo natural, no político.

El peligro de la existencia de estas masas, es que sus integrantes, a pesar de estar aislados, conviven, y en determinados momentos se organizan políticamente. Arendt opina que cuando se produjo la organización política de la masa apática e indiferenciada, se produjo el fenómeno totalitario. Este hecho, como lo advierte Neus Campillo, acabó con una serie de supuestos de la organización democrática de la sociedad: rompió con la confianza de que había participación del pueblo a través de los partidos políticos, y con la idea de que las masas indiferentes eran neutrales.<sup>498</sup> Visto así, el problema no es solo la existencia de una sociedad de masas, sino que las masas dominen dentro de ella, pues cuando las masas gobiernan el interés común desaparece, lo privado se hace público y lo público pierde su lugar en el mundo, solo el interés individual y el consumo prevalecen, al tiempo que se produce un deterioro de las instituciones y una pérdida total en los hombres del interés por los asuntos públicos.

Ahora bien, la alienación es la condición para la aparición de la sociedad de masas, pero lo que caracteriza a los hombres alienados que la integran es el desarraigo. Estar desarraigado significa no tener un lugar en el mundo, un lugar garantizado y reconocido por los demás, y es la condición preliminar de ser superfluo, que significa no pertenecer en absoluto al mundo.<sup>499</sup> Esta conexión entre el desarraigo y lo superfluo permite trazar un puente entre la sociedad de masas y el totalitarismo, o más precisamente, entre los hombres desarraigados que integran la masa y los hombres superfluos del totalitarismo. Desarraigo y superfluidad son fenómenos vinculados que han aparecido en la Época Moderna y el Mundo Moderno, principalmente a partir de la instauración de la sociedad de la labor y del consumo, y que luego han cristalizado en el terror totalitario. Entre el desarraigo y la superfluidad se encuentra la soledad y la impotencia de las masas. Los hombres masificados viven aislados, pues como buenos *homo faber*, tienden a aislarse con su obra, abandonando el terreno de la política. Este aislamiento los vuelve impotentes, pues si el poder procede de los hombres que actúan juntos, que actúan concertadamente, los hombres aislados carecen de poder.<sup>500</sup> El desarraigo y la impotencia, propios de las masas superfluas, están

---

<sup>498</sup> Neus, Campillo. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, opus citado, pág. 233.

<sup>499</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 636.

<sup>500</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 636.

enérgicamente relacionados con la soledad, que sirvió de terreno fértil para la instauración del terror totalitario.

Lo que intento poner de realce, una vez más, es que la sociedad de masas y la sociedad totalitaria coinciden en su intento de volver a los hombres superfluos, despojándolos del mundo – que es el ámbito de la política– y aislándolos, sumergiéndolos a todos en la soledad. Los gobiernos totalitarios, nos dice Arendt, igual que las tiranías, no podrían existir sin haber aislado a los hombres y destruir sus capacidades políticas. El aislamiento es, por así decirlo, pretotalitario, y su característica es la impotencia.<sup>501</sup> La novedad del totalitarismo consiste en que no se contenta con este aislamiento, sino que también destruye la vida privada. De hecho, la categoría misma de “totalidad” que caracteriza la dominación totalitaria, tiene su raíz en la afirmación de las masas de un hombre total, que da paso, no sólo a la eliminación de la esfera pública, sino también de la esfera privada, anulando la diferencia entre el *bourgeois* y el *citoyen*, entre el interés del hombre privado y el interés del ciudadano.<sup>502</sup>

La soledad, el terreno propio del terror, la esencia del gobierno totalitario, y para la ideología o la lógica, la preparación de ejecutores y víctimas, está estrechamente relacionada con el desarraigo y la superfluidad, que han sido el azote de las masas modernas desde el comienzo de la revolución industrial y que se agudizaron con el auge del imperialismo a finales del siglo pasado y la ruptura de las instituciones políticas y de las tradiciones sociales en nuestro propio tiempo. Estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo. El desarraigo puede ser la condición preliminar de la superfluidad, de la misma manera que el aislamiento puede ser (aunque no lo sea forzosamente) la condición preliminar de la soledad. Considerada en sí misma, sin atender a sus recientes causas históricas y a su nuevo papel en política, la soledad es al mismo tiempo contraria a los requerimientos básicos de la condición humana y una de las experiencias fundamentales de cada vida humana. Incluso la experiencia del mundo material y sensualmente dado depende de este hallarse en contacto con otros hombres, de nuestro sentido *común*, que regula y controla todos los demás sentidos y sin el cual cada uno de nosotros quedaría encerrado en su propia particularidad de datos sensibles que en sí mismos son inestables y traicioneros.<sup>503</sup>

Los regímenes totalitarios no están en contra del *animal laborans* ni de la sociedad de masas –cuyas demandas incorporaron en sus discursos y formas de adoctrinamiento–, sino que por el contrario, necesitan de la transformación de todos los hombres en especímenes de la misma especie animal y luego en masas superfluas, que ya no pertenezcan en absoluto al mundo, para

---

<sup>501</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 636.

<sup>502</sup> Neus, Campillo. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, opus citado, pág. 230.

<sup>503</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 636.

implementar su completa dominación. En este sentido, opina Arendt, el hombre-masa, al ser el componente principal de una sociedad en la que la pluralidad y la diferencia han sido eliminadas a favor de la unidad y la identidad, se tornó en un elemento indispensable de los regímenes totalitarios.

Si la sociedad de masas está integrada por hombres desarraigados, el totalitarismo los tornará definitivamente en superfluos. Lo común a ambas condiciones es que carecen de mundo. En la sociedad de masas esta falta de lugar en el mundo se expresa en el aislamiento, la soledad, el desarraigo; en el totalitarismo, la no pertenencia en absoluto al mundo se evidencia en el intento de convertir, a través del terror, a todos los hombres en seres superfluos, eliminando la pluralidad y acabando en ellos la espontaneidad. En este sentido, el totalitarismo no solo intenta atomizar a los individuos y desvincularlos de los demás haciendo desaparecer el espacio entre ellos, el mundo, pues este ya era un rasgo de las masas, sino también busca acabar con la esfera privada y destruir, gracias al terror, la espontaneidad de los hombres.

## Interludio: El moderno asocio del poder con la violencia.

Mucho se ha dicho, y aquí también he insistido en ello, que Hannah Arendt intenta pensar la política por fuera de los linderos de la tradición filosófica, y que en ningún punto es más visible este hecho como en su concepto de poder que riñe abiertamente con toda la tradición del pensamiento político.<sup>504</sup> Mi interés es enfatizar en que uno de los principales desafíos del intento arendtiano de rescatar y reivindicar el mundo, se encuentra en el esfuerzo de repensar la política más allá del paradigma de la violencia. Esto implica denunciar abiertamente y aclarar los malentendidos de una tradición que ha asumido la política como el escenario de las disputas de poder y volver a entenderla como el ámbito que se interesa por el cómo vivir juntos.

Si como señala Habermas, “Max Weber define el poder como la posibilidad de imponer en cada caso la propia voluntad al comportamiento de los demás”,<sup>505</sup> esta definición sintetiza la tradición de un pensamiento político que ha interpretado el poder en términos de dominación y de violencia. Arendt se enfrenta a esta definición, y reivindica una idea de poder, entendido como la capacidad humana no sólo de actuar, sino de actuar concertadamente.<sup>506</sup> Pero además, aclara que el poder no es la propiedad particular de un individuo, sino que pertenece a quienes se agrupan, se reúnen, de cuya permanencia depende su existencia. En este sentido, Arendt es tal vez una de las primeras pensadoras que, apartándose de los relatos modernos sobre el poder, tanto de las concepciones liberales como de las de izquierda, emprende su crítica contra una serie de malentendidos creados por ambas tradiciones en torno al poder, a partir del replanteamiento de algunos de sus postulados: la localización, la propiedad, la modalidad, la esencia, y la legalidad.<sup>507</sup>

Como postulado de la localización, el poder estaría localizado, y más aún centralizado en el Estado. Como postulado de la propiedad, el poder sería la propiedad de una clase que lo

---

<sup>504</sup> Téngase en cuenta lo dicho sobre el poder en el capítulo dedicado a Platón, sobre todo a la referencia del poder como *dynamis*, que indica su carácter potencial, que surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan. Por lo demás ver la referencia que sobre ello hace Arendt en *La condición humana* en el capítulo titulado “El poder y el espacio de aparición”.

Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 226.

<sup>505</sup> Habermas, Jürgen. *Perfiles filosóficos-políticos*, opus citado, pág. 205.

<sup>506</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*, opus citado, pág. 41.

<sup>507</sup> Michel Foucault también es otro de los pensadores que ha intentado repensar el poder por fuera de la tradición. Su intento de no referirse al poder en términos de una *teoría del poder* sino de una *analítica del poder*, da cuenta de su intento por entender el poder más allá del liberalismo y del marxismo.

habría conquistado. Postulado de la modalidad, el poder actuaría a través de la violencia y de la ideología. Al mismo tiempo tendría una esencia o sería un atributo que cualificaría a aquellos que lo detentan (dominantes) distinguiéndolos de aquellos sobre los que se ejerce (dominados).

De ahí que Arendt intente depurar el poder de todos estos fundamentos que lo han cargado de componentes instrumentales. Esta tarea, en principio ambiciosa, está referida en Arendt no solo a la teoría del poder, sino al modo en que estos fundamentos han sido posibles dentro de contextos y periodos históricos concretos.

Desde *La condición humana*, el poder aparece como todo lo contrario de la represión y la violencia, es entendido como la posibilidad que nace del actuar juntos de los seres humanos, que constituye lo público, y donde la palabra se utiliza para develar la singularidad de cada uno.

El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades.<sup>508</sup>

De entrada, esta definición coloca de manifiesto que la característica fundamental del poder es la pluralidad y el mundo, de suerte que allí donde los hombres son capaces de actuar concertadamente surge el poder. Esto le permite ir más allá de la violencia en su interpretación sobre el poder, en tanto que la relación entre los hombres excede la violencia y no puede definirse por ella.

En el desarrollo de la Época Moderna, la teoría jurídica clásica basada en el contractualismo concibió el poder como una especie de bien que se posee y que el hombre en calidad de individuo puede transferir o ceder por medio de un pacto que sería el acto fundador del derecho y de la política. El poder termina siendo, como Foucault lo ha señalado, el poder concreto que cada individuo detenta y que cedería, total o parcialmente, para poder constituir un poder político, una soberanía.<sup>509</sup> Por el lado del marxismo también existe una reducción del poder, esta vez a una funcionalidad económica, que garantiza el mantenimiento de las relaciones de producción y permite la dominación de una clase sobre otra a partir de la apropiación de las fuerzas productivas. En ambos casos, además de una reducción, lo que existe es una instrumentalización

---

<sup>508</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 226.

<sup>509</sup> Foucault, Michel. (1997). "Erudición y saberes sometidos." En: Foucault, Michel. (1997). *Genealogía del Racismo*. Madrid: La piqueta. Pág. 27.

del poder, que lo ha localizado, y lo ha convertido en un modo de dominación que se sostiene a través de la violencia. Este hecho no es característico para Arendt de la Época Moderna. La inversión platónica a la vida contemplativa introdujo una nueva concepción de autoridad en los asuntos humanos, cuya repercusión sobre el poder fue la diferenciación entre gobernantes y gobernados. Al interpretar la acción en términos de fabricación, Platón no solo pretende modelar la política –como techné, artesanía–, sino que además separa el conocer del hacer, y divide a los hombres en dos grupos: los que saben cómo se hace y aquellos que ejecutan las ordenes de los que saben. Esta separación, nos dice Arendt, permanece en la raíz de todas las teorías de la dominación que no son simples justificaciones de una voluntad de poder irreductible e irresponsable.<sup>510</sup>

En el ámbito político, esta separación introdujo la noción de gobierno, la cual implica una relación de mando-obediencia mediada por la diferencia entre gobernantes y gobernados. De acuerdo con la opinión, en la figura del filósofo rey se halla el fundamento del gobierno, pues el hecho de que el filósofo posea las ideas de bien, de lo moderado, lo justo y lo bello, lo convierte en el poseedor de la verdad a partir de la cual juzga y direcciona las acciones de los hombres. Si las ideas son aplicables por definición, en manos del filósofo, del experto, se transforman en reglas y normas.<sup>511</sup> La concepción de lo político como la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos, garantizada por la igualdad de sus miembros, y por la palabra que sustituía la violencia, se disuelve al establecerse la relación entre gobernantes y gobernados.

Al dividir a los hombres entre aquellos que mandan y aquellos que son mandados, el gobierno sobre los otros dejó de ser una condición prepolítica y se convirtió en el centro mismo de la política. El cambio en la pregunta por la libertad a la de ¿quién debe gobernar?, da cuenta para Arendt de esta transformación.

Lo que ocurrió fue que el gobierno sobre los otros, experimentado originalmente como gobierno sobre los esclavos y por tanto como una condición prepolítica para la vida de la polis, entró en el propio reino de la política y, al dividir a los hombres que vivía juntos en aquellos que mandan y aquellos que eran mandados, se convirtió incluso en su factor dominante. En adelante, esto es, casi de inmediato tras Aristóteles, el problema del poder se convirtió en el problema político decisivo, de modo que este ámbito entero de la vida humana pudo definirse no cómo el ámbito de

---

<sup>510</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 225.

<sup>511</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 123-124.

vivir juntos sino como el ámbito de las luchas de poder, en el cual nada está en juego en mayor medida que la cuestión de quien gobierna sobre quién.<sup>512</sup>

Para los hombres de la polis griega, la familia (*oikos*) implicaba relaciones asimétricas de mando y obediencia. Esta relación de gobierno sobre otros se traslada a la esfera pública de los asuntos humanos, separando a los hombres entre aquellos que mandan y aquellos que obedecen, y excluyendo a los ciudadanos de los asuntos públicos, de los cuales se ocupa ahora solo el gobernante. Este hecho, visible para Arendt no solo en Platón, sino también en Aristóteles, será una constante a lo largo de la tradición del pensamiento político occidental, de la que ella intenta apartarse, en su apuesta de ver la política de un modo distinto al de la tradición filosófica.

Pero además, junto a la noción de gobierno, Platón introduce una idea equívoca de poder como posesión, a partir de la cual define la naturaleza de las distintas formas de gobierno, que cambian si es poseído por uno, por varios o por todos. Al subsumir el poder al número de los que gobiernan, el poder cambia su sentido, ya no pertenece al grupo, de cuya existencia depende, y pasa a ser la propiedad de uno o varios individuos.

En la Época Moderna, a pesar del lugar que consigue la *vida activa* sobre la *vida contemplativa*, este modelo se mantiene. Esta vez, la pensadora de Hannover dirige su mirada hacia Thomas Hobbes, a quien ella considera el máximo representante de la filosofía política moderna,<sup>513</sup> para mostrar, por un lado, el asocio de la política con el dominio, y por otro, la invasión de lo privado a lo público característico de la sociedad burguesa.

Aunque Arendt hace diversas lecturas de Hobbes, en la realizada en *Los orígenes del totalitarismo* y en *La condición humana*, señala que el filósofo inglés se aparta del intento platónico de someter la acción y subordinarla a las metas trazadas desde la filosofía, devolviéndole el puesto a la vida activa, pero lo hace sin acabar con la separación platónica entre pensamiento y acción. Dicho de otro modo, en Hobbes, lo mismo que en Platón, la acción no es más que la ejecución de un plan calculado, una forma más de fabricación o *poiesis*, direccionada por aquel que detenta el poder. De ahí que pese al carácter innovador de muchas de sus teorías, Hobbes no logra romper del todo con la tradición platónica, cuyo modelo político se mantiene. Arendt

---

<sup>512</sup> Arendt, Hannah. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, opus citado, pág. 49.

<sup>513</sup> Algunos autores como R.E.R. Bunce, han criticado la lectura que hace Arendt de Hobbes, sobre todo en *Los orígenes del totalitarismo*, donde el filósofo político inglés aparece a los ojos de Arendt como el verdadero, aunque no reconocido, filósofo del capitalismo, el imperialismo y el totalitarismo. Ver: Bunce, R.E.R. (2013). *Thomas Hobbes*. Volume 1. Bloomsbury. Pág. 54.

considera que este rasgo no es particular de Hobbes, sino de gran parte de los pensadores políticos modernos, desde Bodino en adelante, en quienes la confusión dominante entre violencia y poder, que tiene su asiento en la teoría de la soberanía, ha llevado a concentrar el poder político en el Estado.

Aunque Arendt señala que Hobbes es el único autor de la filosofía política que reconoció que la pluralidad es el problema central, también es quien hizo del poder una posesión individual y un medio instrumental para alcanzar fines, cuyo ejercicio lleva implícito el uso de la violencia. La premisa hobbesiana, según la cual “el poder de un hombre (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro,”<sup>514</sup> es totalmente opuesta a la comprensión del poder como la capacidad que tienen los hombres para estar juntos y mantener viva la esfera pública.<sup>515</sup>

El poder deja de ser el lugar de la pluralidad, lo cual significa que aquello que antes surgía cuando los hombres se reunían para actuar y dialogar en concierto, es reemplazado por la violencia del soberano, el Uno-estatal, que se conserva con vida gracias a una acumulación sin fin de poder. Un estado por adquisición –dice Hobbes–, es aquel en el que:

...el poder soberano se adquiere por la fuerza. Y por la fuerza se adquiere cuando los hombres, singularmente unidos o por la pluralidad de votos, por temor a la muerte o a la servidumbre, autorizan todas las acciones de aquel hombre o asamblea que tiene su poder sus vidas y su libertad.<sup>516</sup>

Esta definición del filósofo inglés se desprende de su interpretación de la sociedad política como una segunda naturaleza, creada por las voluntades individuales de los sujetos racionales, con el fin de proteger los derechos naturales –la vida, la seguridad, la propiedad, que se encuentran en peligro en un estado de naturaleza, a través de la concentración de todos los poderes individuales en un poder soberano, único y absoluto, el gran Leviatán, aquel "hombre artificial", o "Dios mortal".

Hobbes explica la naturaleza de este poder soberano a partir de su idea de representación: el Estado soberano es un hombre artificial que representa a todos los que firmaron el pacto que dio

---

<sup>514</sup> Hobbes, Thomas. (1982). *LEVIATAN o de la Materia, Forma y Poder de una Republica Eclesiástica y Civil*. México: Fondo de Cultura Económica. Pág. 69.

<sup>515</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 230.

<sup>516</sup> Hobbes, Thomas. *LEVIATAN o de la Materia, Forma y Poder de una Republica Eclesiástica y Civil*, opus citado, pág. 162.

origen a la sociedad civil. Así, su poder reside en la alienación de la voluntad común, que recae sobre los mismos súbditos como un poder extraño a ellos.

Dícese que un Estado ha sido constituido cuando una multitud de hombres conviven y pactan, cada uno con cada uno, que a un cierto hombre o asamblea de Hombres se le otorgará, por mayoría, el derecho a representar a la persona de todos, (es decir, de ser su representante). Cada uno de ellos, tanto los que han votado en pro como los que han votado en contra, deben autorizar todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, lo mismo que si fueran los suyos propios, al objeto de vivir apaciblemente entre sí y ser protegidos contra otros hombres.<sup>517</sup>

La idea de representación legitima el poder estatal y le confiere un poder absoluto al gobernante, que monopoliza la violencia para garantizar la vida y la seguridad. Así mismo, una vez los hombres han hecho el contrato, quedan sometidos en calidad de súbditos al soberano, y obedecen su voluntad a cambio de que éste les proteja la vida. Para Arendt, esta concepción del poder y del Estado anula la pluralidad, que queda imposibilitada en virtud de una lógica de la obediencia y la protección, similar en muchos aspectos al modelo de la familia. Y es que, en efecto, Hobbes insiste reiteradas veces en asociar el poder del Estado con el del padre de familia y los súbditos con los hijos, de lo cual se desprende que, así como el poder de un padre sobre sus hijos no deriva del hecho biológico de la procreación, sino del consentimiento –pues los hijos pactarían obedecerlo a cambio de no ser abandonados y morir–, así mismo, los súbditos se someten al Estado para conservar la vida, “prometiendo obediencia a aquél en cuyo poder está salvarlo o destruirlo”.<sup>518</sup>

De acuerdo con Arendt, si el fin del poder en Hobbes es conservar la vida desde la creación de un único poder, que procedería como un padre que demanda de sus hijos total obediencia, el costo a pagar por este fin es la privación de los hombres de su propio poder para actuar. En este sentido, el Estado de Hobbes elimina completamente la política, la soberanía encarna la imagen pública de sus súbditos que, por lo tanto, carecen de identidad política.<sup>519</sup>

---

<sup>517</sup> Hobbes, Thomas. *LEVIATAN o de la Materia, Forma y Poder de una Republica Eclesiástica y Civil*, opus citado, ppág. 142.

<sup>518</sup> Hobbes, Thomas. *LEVIATAN o de la Materia, Forma y Poder de una Republica Eclesiástica y Civil*, opus citado, pág. 167.

<sup>519</sup> Parekh, Bhikhu. (1981). *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. London : The Macmillan Press LTD. Pág. 36.

Estos muchos, efectivamente, al reducirse en el Uno, o mejor, entregándose al Uno, se han privado de su propio poder con el fin de hacer de aquel Uno un monstruo de fuerza.<sup>520</sup>

En opinión de Arendt, el Leviatán, aquel "hombre artificial", cuya reminiscencia bíblica tiene la forma de un monstruo enorme, es quien representa de forma más precisa el moderno asocio del poder con el dominio y el orden. El Estado soberano, ante el cual se esfuman los demás poderes del mundo, funciona como un organismo vivo, gobernado por sus propias leyes de auto conservación y acumulación, que sobrepasa a sus súbditos y los priva de su poder, no porque estos se lo hayan cedido a través de un pacto, sino porque en su calidad de súbditos, son expropiados de su capacidad para actuar conjuntamente. Es más, si atendemos al llamado que ha hecho Bhikhu Parekh sobre la cercanía que para Arendt tiene Hobbes con Descartes, habría que señalar que Hobbes construye toda su filosofía política sobre el principio cartesiano de que el hombre solo puede saber lo que él mismo ha hecho. De ahí que el problema básico de la filosofía Hobbesiana sea crear un gran hombre artificial, un Estado. El universo es natural para los hombres porque no ha sido hecho por ellos sino creado por Dios, él es su artífice, y la naturaleza es el modo de fabricación mediante el cual se crea y se gobierna el universo. El Hombre imita a Dios al fabricar y crear el estado, un hombre artificial, el gran Leviatán. Para esto requiere del conocimiento de la "naturaleza humana".<sup>521</sup>

Al identificar el poder con el dominio del Estado, Hobbes hace expreso su intento de controlar y dirigir la acción. El Estado no es capaz de funcionar ni de mantenerse sino a expensas de la renuncia o del despojo a los hombres de su capacidad para actuar. Privados de su capacidad para actuar, lo único que tienen en común los hombres es la facultad de razonar, que es la misma para todos. Pero esta razón en Hobbes –lo mismo que en Descartes–, opera como un simple cálculo de consecuencias, lo que convierte a los seres humanos en animales capaces de calcular consecuencias.<sup>522</sup>

A cambio de conservar la vida, los hombres le confieren obediencia absoluta al Estado, que así lo demanda. Pero esta obediencia no solo se da a cambio de la protección y la seguridad, sino también de la defensa de los intereses privados. En Hobbes, el hombre –el burgués–, apoya la acumulación sin fin de poder por el soberano, porque este garantiza la permanencia del orden,

---

<sup>520</sup> Arendt, Hannah. *From Machiavelli to Marx*. P. 023460. Citada por. Forti, Simona. *Vida del Espiritu y tiempo de la Polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*, opus citado, pág. 194.

<sup>521</sup> Parekh, Bhikhu. *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, opus citado, pág. 36.

<sup>522</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 306.

protege la sociedad, comprometida inexorablemente en un proceso de adquisición, y lo libra de cualquier responsabilidad o deber público. Bajo este modelo, la vida pública se transforma en el lugar donde convergen los intereses privados, que termina por transformarse en el sustento y fin de lo público. En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt afirma:

El *Leviatán* de Hobbes expuso la única política según la cual el Estado se halla basado no en algún género de ley constituyente –sea ley divina, ley natural o ley del contrato social– que determine los derechos y los prejuicios del interés del individuo con respecto a los asuntos públicos, sino en los mismos intereses individuales, de forma tal que “el interés privado es el mismo que el público.”<sup>523</sup>

La burguesía rompe los límites, en su afán de llevar una vida orientada solo económicamente, saca la propiedad del ámbito privado y la convierte en una cuestión pública, sacrificando la libertad a la seguridad. Hobbes es el fiel representante de los ideales de esta nueva clase que sitúa la libertad en la esfera social, su teoría termina de borrar la distinción entre la vida privada (*idión*), y la vida pública, (*koinon*), sometiendo esta última a la satisfacción de las necesidades biológicas. Además, el filósofo inglés, es desde la perspectiva de Arendt, el primero en asociar la condición de propietario a la inseguridad y al miedo, y en hacer de la seguridad –que se mantiene gracias al monopolio de la violencia concentrado en el gobierno–, la principal meta de la política. De ahí que sea Hobbes quien haya expuesto, sin ningún tipo de reserva, que la política reducida a la violencia es el fin último de una sociedad compuesta por meros propietarios movilizados por intereses económicos.

Como señala Armando Basurto, el *Leviatán* tiene para Arendt, dos consecuencias fundamentales:

a) Reduce la sociedad política a su expresión de seguridad; es decir, el estado (*Commonwealth*) adquiere un valor de uso al transformar a la sociedad política en una herramienta para la satisfacción de la necesidad básica de la seguridad (lo que se convierte en su *raison d'être*); y b) concibe al hombre tal y como debiese ser y se debiese comportar si quiere ser apto para la inminente sociedad burguesa.<sup>524</sup>

---

<sup>523</sup> Arendt, Hannah. *Los Orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 230.

<sup>524</sup> Basurto, Amando. (2007). “Pensamiento y acción en tiempos de totalitarismo. Un ensayo sobre Hannah Arendt y su irremediable conservadurismo”, opus citado, pág. 79.

El individuo burgués, consagrado exclusivamente a su vida y sus intereses privados, deja de lado sus responsabilidades como ciudadano y pierde de su horizonte la libertad política. Para Arendt, el burgués, al igual que el filisteo, que aparecerá más tarde como producto del hundimiento de la clase burguesa,<sup>525</sup> son la cara opuesta del ciudadano, del actor político, que se configura a partir de sus acciones y su distinción en la esfera pública. El burgués, que ha dado forma a una sociedad despolitizada, anula los vínculos con sus semejantes en el espacio público y acuerda sus obligaciones con el Estado de modo que no obstruyan en sus intereses privados, ahora públicos. El filisteo será todavía peor, porque, desligado de su clase y sin ningún interés que defender, en él ya será evidente la atomización, característica también de las masas que antecedieron la aparición de los regímenes totalitarios. Es en este sentido, para Arendt la filosofía política de la burguesía siempre ha sido totalitaria, creyó siempre en una identidad entre la política, la economía y la sociedad, dentro de la cual las instituciones públicas solo son una fachada de los intereses privados.

El Leviatán, como encarnación moderna del poder concentrado en un Uno, es desde la perspectiva arendtiana opuesto a la pluralidad, bajo este modelo el poder ha dejado de ser el acto de los iguales para transformarse en una estructura desigual de soberanía y seguridad. Además, si nos atenemos a la ecuación antes señalada de que "la forma extrema de poder es la de todos contra uno", inversa a la de la Violencia que es la de "Uno contra todos",<sup>526</sup> entonces, la concepción moderna del Estado, cuya raigambre se halla en Hobbes, está articulada bajo la violencia y el sometimiento de la pluralidad al poder concentrado del Uno. Esta forma de asumir el poder como gobierno y dominio sobre los súbditos, es reforzada para Arendt, gracias a una concepción imperativa de la ley, que ya desde Platón era entendida como una orden. La simple relación de mando y de obediencia basta para identificar la esencia de la ley<sup>527</sup> como un mandato. Arendt se distancia de esta tradición y afirmará la existencia de otra, muy distinta, en la que, como asegura Claudia Hilb:

identifica la esencia del poder con la opinión y el número –con el consentimiento y la pluralidad–. (...) Esa forma de decir el poder puede reivindicar su filiación en la noción de isonomía con que los atenienses se referían a la constitución de la ciudad-estado; en la comprensión del gobierno bajo la civitas romana, se dibuja, argumenta Arendt, una relación con el poder que no identifica a éste con el dominio ni a la ley con el mandato. El gobierno de la ley se asienta allí en

---

<sup>525</sup> Arendt define la figura del filisteo como el último producto ya degenerado de la creencia burguesa en la primacía del interés privado, pero separado de su propia clase.

<sup>526</sup> Arendt, Hannah. "Sobre la violencia", opus citado, pág.144.

<sup>527</sup> Arendt, Hannah. "Sobre la violencia", opus citado, pág. 141,142.

el poder de los hombres, y las leyes regulan la acción entre los hombres que han consentido a esa regulación. Las leyes no son concebidas como imperativas sino como directivas: si bien corrientemente se habla de obediencia a las leyes, lo que está en juego es el sostén de leyes asentadas en el consenso respecto de su existencia. (...) La esencia del poder y de la ley no se dejan pensar en términos de mando y obediencia.<sup>528</sup>

Bien es cierto que Arendt encontró en las revoluciones modernas una manifestación espontánea del poder, en la que la acción conjunta de los hombres sentó las bases para la libertad. Sin embargo, como ella misma la expone, tras la Revolución Francesa la ley se siguió tratando como un mandato que reclamaba obediencia, y el poder del pueblo quedó reducido a un poder central, que representaba la “voluntad general”.

Si el moderno asocio entre poder y violencia está subordinado a un modo particular de asumir la política como dominación, este se plasma en el Estado bajo la forma de soberanía. El poder soberano, como aparece en Hobbes, es un poder absoluto que agrupa a todos los súbditos, quienes funcionan como mónadas dentro de la sociedad, una suerte de superhombre, compuesto por múltiples enanos. En esta forma de soberanía hobbesiana, se pierde el hecho existencial y mundano de la política.<sup>529</sup> El estado es una máquina que funciona a expensas de expropiar a los hombres de su capacidad de actuar, y la soberanía una artimaña que pretende mandar y controlar la incertidumbre y la contingencia, encauzándolas en la unidad y perpetuidad del objeto fabricado.<sup>530</sup> No obstante, este modelo que eliminaría la pluralidad y la diferencia de los hombres e intenta reducirlas a lo Uno, no es solo exclusivo de Hobbes, Arendt también hace responsable de esta reducción a Rousseau, quien creó su filosofía política a partir del enaltecimiento de la voluntad general, que él identificó con la soberanía, aunque como señala Simona Forti, con una diferencia importante:

si, en fin, Hobbes dejaba subsistir, por lo menos en lo privado, una libertad de carácter negativo y si en su llamamiento al consenso originario quedaba la huella de una pluralidad residual, con Rousseau el monismo político se haría total. Éste entablaría una batalla mortal contra todo lo que no se deja reducir a lo Uno.<sup>531</sup>

---

<sup>528</sup> Hilb, Claudia. “Violencia y política en la obra de Hannah Arendt,” opus citado, pág. 16.

<sup>529</sup> Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, opus citado, pág. 195.

<sup>530</sup> Arendt, Hannah. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, opus citado, pág. 20.

<sup>531</sup> Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, opus citado, pág. 198.

En otros términos, la reducción de la pluralidad a lo Uno realizada por Hobbes, es en opinión de Arendt reforzada por Rousseau, quien en su intento de hacer idénticos la voluntad general y la soberanía popular, sometió al cuerpo político, personificado para él en la figura del pueblo, a la voluntad general que actúa como un Uno organizado<sup>532</sup>, excluyendo la libertad política. En su ensayo sobre la libertad, dice Arendt:

Es evidente que estas palabras son un eco de la filosofía política de Jean-Jacques Rousseau, que sigue siendo el representante más sólido de la teoría de la soberanía, por él derivada directamente de la voluntad, de modo que podía concebir un poder político según la misma imagen de una fuerza de voluntad individual. Argumentaba para rebatir a Montesquieu, que el poder debe ser soberano, es decir, indivisible, porque “una voluntad dividida sería inconcebible”. Rousseau no se desentendió de las consecuencias de este individualismo extremo y sostuvo que en un Estado ideal “los ciudadanos no tienen comunicación los unos con los otros”; que, para evitar que se organicen acciones, “cada ciudadano debe pensar solo sus propios pensamientos.”<sup>533</sup>

De acuerdo con la pensadora de Hannover, es a Rousseau a quien los filósofos políticos modernos deben la identificación entre libertad y soberanía, que resulta a todas luces peligrosa, puesto que ella lleva a una negación de la libertad. El nudo de la crítica arendtiana se plantea alrededor del concepto de voluntad, sobre el que Rousseau fundamentó su teoría de la soberanía. Dicho concepto no solo supone un traslado de la libertad del ámbito de los asuntos humanos al interior de la voluntad, sino que, además, confunde la política con el ejercicio de un poder absoluto, en el que la dominación aparece como el resultado del ejercicio legítimo del poder. Si la libertad en sentido arendtiano solo es posible en el espacio público, en el mundo que los hombres construyen entre ellos y renuevan con sus acciones, para Rousseau la libertad solo se alcanza obedeciendo la voluntad general. Rousseau desarrolla su concepto de voluntad general, en correspondencia con su idea del contrato social. El contrato implica un acuerdo, que permite que las voluntades individuales se transformen en una sola voluntad general, de este modo, el pueblo se constituye en la voluntad general a partir de la sumisión de las particularidades a esta última. La pluralidad queda anulada en el momento del encuentro, pues la unidad del pueblo manifiesta en la voluntad general se alcanza eliminando las diferencias de aquellos que componen el pacto. La soberanía es el ejercicio de esta voluntad a la cual debe estar sometido todo lo demás.<sup>534</sup> La

---

<sup>532</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*, opus citado, pág.121.

<sup>533</sup> Arendt, Hannah. “¿Qué es la libertad?”, opus citado, pág. 176.

<sup>534</sup> Arendt, Hannah. “¿Qué es la libertad?”, opus citado, pág. 175.

voluntad general reside en el pueblo, que al darse a sí mismo un poder común, se convierte en el único poder legítimo, en un todo soberano.

Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo.<sup>535</sup>

Este hecho llama la atención en Arendt, quien, en *Sobre la revolución*, señala que para poder construir un cuerpo político unificado como el que aparece tras el contrato social en Rousseau, es preciso identificar un enemigo común que unifique al todo. Este enemigo lo encontró Rousseau en el interior de sí mismo, dentro de cada ciudadano, es decir, en su voluntad e interés particulares.<sup>536</sup> Al entregar –a través del pacto–, la persona individual y todo su poder al poder unificado de la voluntad general, los ciudadanos no pueden contradecir o ir en contra de lo que esta dicta, pues la voluntad general, como poder soberano, no es más que un ser colectivo, que no puede estar representado más que por sí mismo, el poder puede transmitirse, pero no la voluntad.<sup>537</sup>

El contrato social, por tanto, es un contrato entre el individuo y uno mismo: entre el individuo como ser particular y el individuo como ser universal, expresado en la voluntad general.<sup>538</sup> Es gracias al sometimiento de la voluntad particular a la general, que el individuo logra hacer parte del cuerpo político y acceder a la ciudadanía. Para Arendt, el hecho de que Rousseau exija la plena identificación de los ciudadanos con la voluntad general, anula las distinciones entre ellos, por lo que su teoría, igual que la de Hobbes, termina reduciendo la pluralidad al Uno soberano. Como señala Margaret Canovan, la distancia que traza Arendt de Rousseau es a partir de la noción de pluralidad<sup>539</sup>. En el constructo del ginebrino, la pluralidad es entendida como

---

<sup>535</sup> Rousseau, Jean Jacques. (1998). *El Contrato Social*. Barcelona: Altaya. Pág. 14.

<sup>536</sup> En una cita de *Sobre la revolución*, Arendt nos dice:

“Rousseau...Deseaba descubrir un principio unificador dentro de la misma nación que fuese igualmente válido para la política interior. De este modo, su problema consistió en detectar un enemigo común fuera del campo de los asuntos exteriores y la solución la expresó diciéndonos que tal enemigo existía dentro del ciudadano, es decir, en su voluntad e intereses particulares; lo importante era que este enemigo particular y oculto podía elevarse a la categoría de enemigo común –y unificar la nación desde dentro– mediante la simple suma de todos los intereses y voluntades particulares. El enemigo común dentro de la nación es la suma total de los intereses particulares de todos los ciudadanos”.

Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*, opus citado, pág. 122, 123.

<sup>537</sup> Rousseau, Jean Jacques. *El Contrato Social*, opus citado, pág. 25.

<sup>538</sup> Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, opus citado, pág. 203.

<sup>539</sup> Canovan, Margaret. (1983). Arendt, Rousseau, and Human Plurality. En: *Politics, The Journal of Politics*, Vol.45, N2, Cambridge University Press, pp.286-302, pág. 290.

pluralidad de intereses particulares que se oponen al interés común. De ahí que para la constitución de un auténtico cuerpo político sea necesario eliminar los intereses de las voluntades particulares. La voluntad general presupone el ataque contra la voluntad individual, que debe estar siempre en contra de sí misma y de su propio interés. El pueblo se convierte en una unidad, que se conforma, no a partir de la concertación entre hombres diferentes, sino de la eliminación de lo no idéntico, por lo que la voluntad general adquiere la forma de un todo unitario que anula la pluralidad, y suprime la posibilidad de pensar que se origina a partir del diálogo interno que los hombres pueden tener consigo mismos.<sup>540</sup> Un giro similar se da en la teoría de la soberanía de Sieyès, para quien el Tercer Estado es un cuerpo homogéneo de sujetos asociados que comparten las mismas leyes.

La voluntad general supone una hiperpolitización de la vida que aplasta la pluralidad, privando a los hombres de la libertad para actuar, hasta el extremo de que el pueblo no solo deba ser uno, sino además mudo. Los hombres –tan estrechamente unidos al cuerpo político–, pierden la distancia necesaria para reflexionar sobre sus propios actos, con lo que el diálogo interno del “dos-en-uno” se torna imposible. En opinión de Arendt:

Rousseau (...) sostuvo que en un Estado ideal “los ciudadanos no tienen comunicación los unos con los otros”; que para evitar que se organicen facciones, “cada ciudadano debe pensar solo sus propios pensamientos”.<sup>541</sup>

La soberanía del pueblo queda reducida a un con-sentir con las leyes redactadas por el legislador, y el poder a una voluntad sin límites ni divisiones, que se despliega sobre los súbditos sin ningún tipo de obstáculo. Para eso es necesario que todos se sometan a la voluntad general, que nadie quede por fuera, que “el que se niegue a obedecer a la voluntad general sea obligado a ello por todo el cuerpo”.<sup>542</sup>

Bajo este modelo se asume que si la esencia del poder es la eficacia del mando, no hay poder mayor que el ejercido por la violencia.<sup>543</sup> El Estado necesita un poder universal, una capacidad para someter a todos los hombres, y lo hace a través de la violencia que monopoliza a nombre de la ley, la cual aparece como legítima, pues surge del contrato hecho por todos los ciudadanos. No se concibe el poder como aquello que se asienta en la potencialidad del actuar

---

<sup>540</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*, opus citado, pág. 120.

<sup>541</sup> Arendt, Hannah. “¿Qué es la libertad?”, opus citado, pág. 176.

<sup>542</sup> Rousseau, Jean Jacques. *El contrato social*, opus citado, pág. 89.

<sup>543</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la Violencia*, opus citado, pág. 140.

unos-con-otros, sino como una forma de dominación a través de la violencia. De ahí que para los modernos, que han reducido el poder a una dimensión estatal de la violencia, poder y violencia se hayan convertido en sinónimos que cumplen la misma función: servir de medios por los que el hombre domina al hombre.<sup>544</sup>

Dentro de la tradición del pensamiento político moderno –salvo algunas excepciones como Montesquieu– la violencia como uso exclusivo del Estado permitirá diferenciar el poder político de otros tipos de poder, respecto al cual Max Weber se referirá al Estado como “aquella comunidad humana que en el interior de un determinado territorio reclama para sí el monopolio de la coacción física legítima”.<sup>545</sup> Así, el poder, una vez concentrado en el Estado, monopoliza y administra la violencia, que dirige contra cualquiera que intente poner en riesgo el orden o quiera oponérsele. Los ciudadanos privados de su poder, pues este se entiende como mera concentración y acumulación de violencia, también quedan desligados de los asuntos públicos, cuya función se asigna al gobernante, quien, además de garantizar la seguridad y el orden, debe corregir los problemas derivados del modelo social.

No debemos olvidar, además, que Arendt sostiene a lo largo de *La condición humana* que la inserción de la violencia en la esfera pública ha sido el correlato de la confusión moderna de asumir la política como un medio para el mantenimiento y la reproducción de la vida. No obstante, y cómo bien lo precisa Claudia Hilb, la Época Moderna intentó desaparecer la violencia de la esfera social y del ámbito privado –donde se hallaba recluida en la antigüedad–, monopolizándola en el Estado, con la ilusión de limitarla en tanto medio para la conservación de la reproducción. No obstante:

No solo no logró limitarla –el estado se convirtió el mismo en productor de violencia, en una violencia multiplicada en su asociación con el poder que da sustento al Estado–, sino que la naturalización de la relación medios fines como sustitutivos de la política también ha contribuido a ahondar la idea de una crisis del sentido mismo de la política.<sup>546</sup>

Para Arendt, la reducción del poder político y de la pluralidad a la unidad del Estado, la concepción imperativa de la ley, y la identificación del poder con la violencia, monopolizada esta

---

<sup>544</sup> Arendt, Hannah. sobre la violencia, opus citado, pág. 60.

<sup>545</sup> Weber, Max. (2002). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica. Pág. 1056.

<sup>546</sup> Hilb, Claudia. (2016). *Abismos de la Modernidad. Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Pág. 35.

última en el Estado, han reducido la pluralidad y limitado las posibilidades de una acción política auténtica y de una experiencia compartida del poder en el mundo.

Tercera parte:

Una fenomenología del totalitarismo

## Preámbulo

Hasta aquí he intentado resolver dos cuestiones: la primera, el entendimiento de lo que para Arendt es el mundo y su significado dentro de la política. He insistido en que la defensa del mundo constituye la médula del pensamiento político de Arendt, e implica una actitud de “amor al mundo”, que va en contravía de la tradición filosófica y le ha permitido plantear los rasgos más revolucionarios de su pensamiento: la incompatibilidad entre lo político y lo natural, entre lo político y lo social, entre los espacios público y privado. La segunda cuestión ha sido dar cuenta de la alienación del mundo en la Época Moderna. Aunque en ningún momento he pretendido fijar un significado unívoco del concepto de mundo, antes bien, he tratado de mostrar las diferentes acepciones que tiene dentro y fuera de la obra de Arendt, partí de la base de que el mundo es el espacio de la política, porque esta tiene lugar en la medida en que se da en un espacio público, plural y libre, donde los hombres pueden actuar, además de ser el ámbito donde se dan las condiciones que hacen posible la vida humana: la pluralidad, la acción, la natalidad. También señalé que la alienación –como rasgo distintivo de la Época Moderna– ha sido para Arendt una experiencia opuesta a la política, caracterizada por haber despojado del mundo a los hombres y sumergirlos en el yo, además de implicar una serie de inversiones al interior de la vida activa que llevaron a remplazar la acción por la conducta, la pluralidad por la uniformidad, la libertad por la necesidad, hasta hacer de la política el lugar de la necesidad y de la defensa de los intereses privados.

La hipótesis que se va a defender aquí es que el totalitarismo origina una pérdida o carencia de mundo (*Weltlosigkeit* o *Worldlessness*) mayor que la de la alienación, a partir de la eliminación del "entre", de la esfera pública y de la pluralidad, y desemboca en un lugar inhóspito habitado por hombres que han sido transformados en seres superfluos. El mundo deja de cumplir su función de “espacio entre” que une y separa a los hombres. En este sentido, si en la historia del mundo contada por Arendt, lo propio de la Época Moderna es la alienación, lo que caracterizará al Mundo Moderno bajo la experiencia totalitaria es la condición de superfluidad en la que los hombres, transformados en meros ejemplares de una idea o de la especie, habitan como espectros un lugar que no pueden transformar con sus actos. Hay que aclarar que no se

trata de analizar pormenorizadamente todos los aspectos que la autora expone del totalitarismo, sino de analizar la pérdida del mundo a partir de la relación que Arendt establece entre el totalitarismo y la superfluidad, y sacar a flote el rol que determinados elementos como la ideología, el terror o la ausencia de la capacidad de juicio jugaron en este propósito.

Para ello, la exposición se centrará en vislumbrar dos elementos: el primero, la novedad del totalitarismo y el modo en que, a partir de su aspiración de alcanzar el dominio absoluto, atenta contra cualquier forma de libertad y arremete contra la dimensión del "entre", provocando una radical pérdida del mundo y un ahogo de la pluralidad. Se trata de explicar cómo, bajo el totalitarismo, el mundo pierde todos sus matices: deja de ser el lugar de la pluralidad y de la acción, el escenario de aparición y lugar de la apariencia, de lo contingente, para convertirse en su reverso: una fábrica calculada de aniquilación, que sacrifica la libertad de los hombres al desarrollo histórico y busca la transformación de la propia naturaleza humana.

Lo segundo, que se halla en consonancia con lo anterior, es analizar la relación que Arendt establece entre el totalitarismo y la superfluidad. Para esto comenzaré con una indagación acerca del imperialismo, que a juicio de Arendt, puso en marcha, antes del totalitarismo, dos fuerzas superfluas, presentes en el capital y en la mano de obra. Esta indagación la hago de la mano con la crítica que plantea la autora al Estado-Nación y con su idea de la ciudadanía como "derecho a tener derechos". Luego me detengo en los aspectos constitutivos sobre los cuales se cimienta y apuntala el totalitarismo para someter el mundo: por un lado, la ideología, que subordina el mundo a una lógica externa y uniforme, por otro el terror, cuyo propósito es lograr la unidad de todos los hombres. Me interesa recalcar que detrás de la superfluidad subyace la pretensión de fabricar la humanidad, creando seres que se insertan como meras piezas al servicio de un gran engranaje para llevar a cabo el proyecto de dominación total. A la luz de esta experiencia, se aprovechará esta parte para inspeccionar el carácter radical y banal del mal.

Al final trataré las dificultades a las que se enfrenta la comprensión en su noble tarea de reconciliar a los hombres con el mundo, y se observarán las alternativas que tenemos para encarar la libertad política cuando hay una pérdida de mundo.

## Capítulo IX: La horrible originalidad de un fenómeno sin precedentes

Como ha hecho notar Roland W. Schindler, el interés de Arendt, al analizar el totalitarismo, apunta más a descubrir la “horrible originalidad” de la dominación totalitaria, que a crear una teoría del totalitarismo como la de Friedrich y Brzezinski.<sup>547</sup> Lo que llama la atención de Arendt es la novedad de esta forma de dominación hasta entonces inédita y sin precedentes, y la manera en que fue capaz de pulverizar tanto las categorías del pensamiento político como las normas aceptadas del juicio moral. Por eso, aunque la dominación totalitaria cristalizó a partir de elementos que se encontraban ya presentes —como la consolidación de las sociedades masificadas, el auge de la burocracia, el triunfo del animal laborans, el protagonismo alcanzado por la técnica, y la alienación del mundo—<sup>548</sup>, su novedad se encuentra en haber instaurado el terror como principio sustitutivo de la acción y en haber transformado la especie humana en los campos de exterminio, erradicado la pluralidad, siendo este el rasgo diferenciador respecto a otras formas violentas de gobierno como las tiranías o las dictaduras.<sup>549</sup>

De esta manera, la dominación totalitaria presenta para Arendt dos movimientos que le son constitutivos: por un lado, representa la emergencia de lo nuevo e impensable, y por otro, constituye el punto culminante de la Época Moderna, pero no en el sentido de ser el resultado inevitable de la modernidad, sino como uno de sus posibles desarrollos. Es por eso que comprender el totalitarismo es comprender el acontecimiento central de la época contemporánea, en un esfuerzo por aceptar y afrontar la novedad de los actos que transformaron radicalmente el mundo durante el siglo XX. Si los problemas fundamentales a los que se enfrenta el siglo XX tienen que ver con la alienación generalizada de la política, que Arendt identifica como el rasgo distintivo de la Época Moderna, es ante todo en el despliegue del antisemitismo y del imperialismo, en la crisis

---

<sup>547</sup> Schindler, Roland. (2003). “Del diagnóstico de la ruptura de la civilización, hacia un nuevo inicio en la ética política.” En: Estrada, Saavedra, Marco. (Ed.). *Pensando y actuando en el mundo: ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, pp.111-132, opus citado, pág. 120.

<sup>548</sup> Recuérdese aquí por ejemplo la consideración de Arendt, ya citada en este trabajo, según la cual los movimientos totalitarios que han aparecido en el mundo no totalitario, “no han caído del cielo, sino que se han cristalizado a partir de elementos presentes en este mundo”.

Arendt, Hannah. “Comprensión y política”, opus citado, pág. 32.

<sup>549</sup> Sánchez, Cristina. (2014). “Hannah Arendt: Hacia una fenomenología del totalitarismo”. En: Blázquez, Ruis, Javier. (Coord.). (2014). *Nazismo, derecho, estado*. Madrid: Editorial Dykinson. pp. 257-284, pág. 270.

del Estado-Nación y en la consolidación de la sociedad de masas, en donde cristalizan estas dinámicas, desde cuya reconstrucción Arendt intenta dar el paso histórico al totalitarismo.<sup>550</sup> La premisa de Arendt es que aunque los movimientos totalitarios han aparecido en el mundo no totalitario, estos se han cristalizado a partir de elementos presentes en este mundo.<sup>551</sup> Estoy de acuerdo con Margaret Canovan cuando señala que Arendt no sugiere que 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.<sup>552</sup> En este sentido, no se puede perder de vista que el análisis arendtiano del totalitarismo presenta los elementos que cristalizaron en el fenómeno, no las causas, como podría hacer creer la palabra orígenes, en el título del libro.<sup>553</sup> Esta consideración es importante puesto que como ha precisado Fina Birulés, una de las preguntas vertebradoras del tratamiento arendtiano de la historia y de la comprensión es: ¿cómo dar cuenta de los momentos de libertad humana en la historia sin eliminar la contingencia ni optar por la previsibilidad, como ha venido haciendo la filosofía?<sup>554</sup>

---

<sup>550</sup> Es preciso señalar aquí que entre las críticas más enérgicas que se han hecho sobre *Los orígenes del totalitarismo*, se encuentra la falta de explicación del paso histórico del imperialismo al totalitarismo, así como también la ecuación subsiguiente que Arendt hará entre nazismo y estalinismo. Esto porque el modo no convencional de afrontar la historia por la autora, en donde se combina el análisis histórico con la reflexión conceptual, no caben dentro del rigor metodológico ni de los patrones habituales de hacer historia. Al respecto pueden verse algunas consideraciones realizadas por Elizabeth Young-Bruehl. En: Young-Bruehl, Elizabeth. *Hannah Arendt. Una biografía*, opus citado.

<sup>551</sup> Recuérdese que para Arendt, el antisemitismo, el imperialismo, la crisis del Estado-Nación, y la atomización de la sociedad de masas, representan el colapso de la sociedad moderna. No solo constituyen los principales problemas políticos del siglo XX, sino que ponen en tela de juicio vieja terminología y el vocabulario filosófico para entender la realidad e imponen nuevas reglas para la comprensión.

<sup>552</sup> Canovan, Margaret. (2000). "Arendt's theory of totalitarianism: a reassessment". En: Villa, Dana (ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Santa Barbara: University of California, Cambridge University Press. pp. 25-42, pág. 32, 33.

<sup>553</sup> Campillo, Neus. *Hannah Arendt. Lo filosófico y lo político*, opus citado, pág. 230.

<sup>554</sup> Birulés, Fina. "Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt", opus citado, pág. 3.

En todo caso, también se deben tener en cuenta las observaciones realizadas por Margaret Canovan sobre las dificultades que presenta *Los orígenes del totalitarismo*, que van más allá que una cuestión de método. No es solo que Arendt use un método idiosincrático para tratar un tema que en sí mismo no era ambiguo, —señala Canovan—, sino que hay problemas para captar de qué trata realmente el libro.

"El lector desconcertado, escogiendo los deslumbrantes y complejos análisis de Disraeli, el Imperio Británico, la Filosofía de Hobbes, la idea de los derechos humanos y todo el resto de este extraordinario libro, puede sentirlo (Arendt le escribió a Voegelin) 'la estructura elemental del totalitarismo es la estructura oculta del libro'. Entonces la autora lo ha ocultado demasiado bien. En particular, es difícil leer en la primera lectura las relaciones entre las tres partes del libro, subtituladas "antisemitismo", "imperialismo" y "totalitarismo". Mientras escribía a Karl Jaspers e intentaba completar el proyecto, la propia Arendt comentó que lo que estaba produciendo era en realidad tres libros en lugar de uno, aunque no podía separarlos sin oscurecer el argumento político del trabajo".

Canovan, Margaret. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, opus citado, pág. 18.

En opinión de Arendt, los orígenes no son causas, están más cerca del acontecimiento que ocurre de modo inesperado, interrumpiendo de forma discontinua el curso del tiempo.<sup>555</sup> Los elementos se convierten en orígenes cuando convergen con otros, sin que puedan deducirse por anticipado en qué cristalizará tal convergencia en el presente. Como Arendt escribió en una conferencia sobre la naturaleza del totalitarismo:

Los elementos, por sí mismos, probablemente nunca son causa de nada. Se convierten en orígenes de acontecimientos si, y cuando cristalizan en formas fijas y definidas. Entonces y solo entonces podemos seguir retrospectivamente su historia, hasta sus orígenes.<sup>556</sup>

Atendiendo a la contingencia en la historia y al rechazo de Arendt a establecer vínculos causales entre determinados hechos históricos y el totalitarismo, pues su propósito era escribir una historia política del totalitarismo, es también muy acertada la precisión que ha hecho Cristina Sánchez sobre el tratamiento arendtiano del antisemitismo, el imperialismo y el racismo, como elementos ya presentes en el siglo XIX, que no fueron resueltos por la política del siglo XX, y a los que el totalitarismo dio una respuesta totalitaria.<sup>557</sup> Esta consideración servirá de premisa para el desarrollo de las páginas siguientes, pues permite comprender, por un lado, aquellas "corrientes subterráneas" de la historia occidental cristalizadas en el antisemitismo, la alianza entre capital y populacho, la decadencia del Estado-Nación, el racismo y el imperialismo, que emergieron en el vacío político dejado tras la Primera Guerra Mundial; y por otro, el modo en que el totalitarismo dio tratamiento, solución a estos problemas, como por ejemplo, al de las grandes masas de minorías que tuvieron una solución totalitaria en el exterminio.

---

<sup>555</sup> El concepto de acontecimiento y su papel dentro de la historia será tratado con más detalle en el capítulo dedicado a la comprensión.

<sup>556</sup> Arendt, Hannah. (1954). "The nature of totalitarianism". Citada por: Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt. Una biografía*, opus citado, pág. 276.

<sup>557</sup> Sánchez, Christina. *Estar (políticamente) en el mundo*, opus citado, pág. 42.

## Estar por fuera del mundo

Sólo dentro de un pueblo puede un ser humano vivir como ser humano entre humanos (si no quiere morir de “agotamiento”). Y sólo en comunidad con otros pueblos puede un pueblo ayudar a constituir en esta Tierra habitada por todos nosotros un mundo humano creado y controlado por todos nosotros en común.

Hannah Arendt, "Franz Kafka: el hombre de buena voluntad".

Como bien ha precisado Neus Campillo, aunque el hilo conductor de las reflexiones de Arendt sobre el mundo hay que encontrarlo en la estructura de *In-der-Welt-sein* del *Dasein* de Heidegger, el cambio que Arendt introdujo al concepto de mundo vino dado por un problema político existencial: “el problema de las dimensiones culturales, morales y políticas de los sin hogar (*homelessness*) en el Mundo Moderno”.<sup>558</sup>

Lo primero que hay que poner de realce, es que todo el intento de comprensión realizado por Arendt de la política y del estar por fuera del mundo, se halla en profunda relación con las circunstancias de su propia vida, con su condición de judía, a partir de la cual ella se interesó por comprender aquellas experiencias de la Época Moderna que llevaron a la privación política del mundo de grupos enteros como los judíos, quienes adquirieron la condición de parias. El tratamiento que hace Arendt de este término, sobre todo en *Los orígenes del totalitarismo* y en *La tradición oculta*, a pesar de no ser explícito, designa a los hombres a quienes les han sido negadas sistemáticamente las condiciones que posibilitan una vida política, social y privada. Los parias están fuera de la sociedad, acostumbrados a llevar una vida que la sociedad no controla,<sup>559</sup> se hallan socialmente hablando en el vacío.<sup>560</sup> Lo significativo de esta lectura, sobre todo en relación al pueblo judío, de la cual nos ocuparemos en detalle más adelante, es el hecho explicado por Arendt de que aquellos judíos que durante el siglo XIX en Europa se negaban a la asimilación, esto es, a ser aceptados socialmente bajo la consigna de ocultar las cualidades de su “naturaleza” judía, continuaban excluidos de la sociedad y relegados de la escena pública. Vistos desde el punto de vista político que implica el mundo en sentido arendtiano, el paría se encuentra por fuera del

<sup>558</sup> Campillo, Neus. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, opus citado, pág.72.

<sup>559</sup> Arendt, Hannah. *La tradición oculta*, opus citado, pág. 63.

<sup>560</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 79.

mundo común y de la pluralidad de los hombres, sin la posibilidad de aparecer ante los otros a través de sus palabras y sus actos. Entregado a la existencia de la vida privada, el paria queda desprovisto de la realidad del mundo, a la cual juzga a partir de criterios que emergen de dios o de la naturaleza. El paria termina así por interpretar los acontecimientos del mundo, no como producto de los actos y la contingencia humana, sino como hechos naturales,<sup>561</sup> y lleva una existencia no política, a la cual se acomoda, conformándose con la sola vida terrenal, sin preocuparse por los asuntos del mundo.

Como hemos señalado reiteradamente a lo largo de este trabajo, en Arendt, su pensamiento es indisociable de su experiencia como mujer judía y exiliada,<sup>562</sup> lo cual no significa que se haya forjado una suerte de identidad personal en ella o que la comparta con otros judíos de su tiempo por su condición existencial, a partir de la cual sea posible fijar unos atributos permanentes que la definan, por el contrario, su preocupación siempre fue por la política, y si la política es la preocupación por el mundo antes que la preocupación de sí, es bajo esta convicción que Arendt jamás dejó de orientarse de manera política.<sup>563</sup>

Hechas estas consideraciones pasemos al terreno de la historia. Arendt considera que es tras la caída de los imperios Otomano y Astro-húngaro, y la Primera Guerra Mundial –donde se quiebra la solidaridad de las naciones europeas–, cuando se asiste a un periodo de desintegración política, que de forma repentina e inesperada dejó a cientos de miles de personas sin hogar, sin patria y fuera de la ley, al tiempo que millones de seres humanos se convirtieron en individuos económicamente superfluos y socialmente onerosos.<sup>564</sup> En su artículo sobre Bertolt Brecht de 1966, Arendt señala:

Lo que sucedió en Alemania después de la Primera Guerra Mundial fue la ruptura de la tradición, una ruptura que debía ser reconocida como un hecho acabado, una realidad política, un punto de no-retorno, y eso es lo que sucedió en Francia veinticinco años después. Desde el punto de vista político, fue la caída del Estado-Nación; desde el punto de vista social, fue la transformación de un sistema de clases en una sociedad de masa; y desde el punto de vista espiritual,

---

<sup>561</sup> Arendt, Hannah. *La tradición oculta*, opus citado, pág. 53.

<sup>562</sup> De hecho, esta condición tuvo repercusiones que se extendieron hasta después de su muerte, pues como nos lo recuerda Ron Feldman en la introducción que hace a *Escritos judíos*, Arendt fue sometida a una suerte de excomunión por parte de la comunidad judía, que llevó a una comprensión incompleta de su teoría política. Feldman, Ron. (2016). “Introducción: el judío como paria: el caso de Hannah Arendt (1906-1975)”. En: Arendt, Hannah. *Escritos judíos*, opus citado, pág. 20.

<sup>563</sup> Leibovici, Martine. *Hannah Arendt y la tradición judía: el judaísmo a prueba de la secularización*, opus citado, pág. 11

<sup>564</sup> Esta situación se vio agravada por la superpoblación y el desempleo, este último desatado por la crisis económica mundial de 1929, que el Estado-Nación se vio incapaz de resolver.

fue el surgimiento del nihilismo, que durante mucho tiempo había sido la preocupación de unos pocos, pero que ahora, de repente, se convertía en un fenómeno de masa.<sup>565</sup>

Como se verá más adelante, estos problemas de la superpoblación, de las masas económicamente superfluas y socialmente desarraigadas, tuvieron en las fábricas de aniquilamiento una solución totalitaria. Sin embargo, antes de llegar ahí, es necesario detenerse en lo que significa para Arendt no estar políticamente en el mundo. Si como nos lo cuenta Peter Venmans, el otorgamiento de la ciudadanía norteamericana en 1951, diez años después de que ella hubiera llegado a Nueva York huyendo de los totalitarismos en Europa, le pareció a Arendt mucho más importante que el éxito que alcanzó ese mismo año la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*, es porque ella no se conformaba con el hecho de ser un simple individuo, –es más, sabe y conoce de los riesgos que este hecho acarrea–, por el contrario, ella buscaba ser una ciudadana, amparada por las leyes de un país, y de esta manera tener “derecho a tener derechos”, y si lo quería, ejercer la política.<sup>566</sup>

El régimen nacional-socialista le retiró a Arendt la nacionalidad en 1937, lo que la convirtió en una apátrida hasta que consiguió la nacionalidad estadounidense en 1951. Fue precisamente esta experiencia lo que la llevó a pensar en la importancia del “derecho a tener derechos”. Y esto, porque como bien ha señalado Annie Amiel, en Arendt los acontecimientos de la experiencia son capaces de esclarecer por sí mismos retrospectivamente las condiciones de su aparición.<sup>567</sup>

Nosotros nos volvimos conscientes del derecho a tener derechos (y eso significa vivir en un marco en donde uno es juzgado por sus propios actos y opiniones, y del derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada), sólo cuando surgieron millones de personas que habían perdido y no podían recuperar estos derechos a causa de la nueva situación mundial.<sup>568</sup>

Arendt había pasado de sentirse en una condición de desarraigo, de no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás,<sup>569</sup> a convertirse de nuevo en una ciudadana, esta vez en un país de una amplia tradición republicana. No todos habían corrido con su misma suerte,

---

<sup>565</sup> Arendt, Hannah. “Bertolt Brecht 1898-1956.” En: Arendt, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trad. de Claudia Ferrari i Agustín Serrano de Haro, pp. 215-262, opus citado, pág. 238.

<sup>566</sup> Venmans, Peter. *El mundo según Hannah Arendt: Ensayos sobre su vida y obra*, opus citado, pág. 20.

<sup>567</sup> Amiel, Anne. *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*, opus citado, pág. 13.

<sup>568</sup> Arendt, citada por: Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt, una biografía*, opus citado, pág. 336.

<sup>569</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 636.

en Europa, millones de personas habían pasado del desarraigo a convertirse en seres superfluos, y ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo.<sup>570</sup> El ser superfluo es la cara opuesta del mundo, y así como el poder y la violencia se excluyen recíprocamente,<sup>571</sup> también existe una relación inversamente proporcional entre lo superfluo y el mundo, pues para que los hombres sean seres humanos debe haber mundo, y dejan de serlo allí donde los hombres se han tornado superfluos.

Sólo puede haber seres humanos en el sentido auténtico del término donde hay mundo y sólo hay mundo en el sentido auténtico del término donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicación de ejemplares de una especie.<sup>572</sup>

Para Arendt, el mundo es sinónimo de la dimensión política de la existencia. Esto quiere decir que, si la pluralidad tiene que ver con el hecho de que no es un ser humano sino los seres humanos en plural quienes habitan la Tierra y pueden estar juntos, esta posibilidad solo es posible bajo la existencia del mundo. Como hemos visto, el mundo se constituye como el "entre" (*in-between*) que une y separa a los hombres, y en cuyo espacio cada uno ve y escucha al otro sin extinguir la distancia que les separa. Como lo ha señalado acertadamente Fina Birulés, convivir en el mundo significa para Arendt:

Que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan a su alrededor. Y, como todo lo que está en medio, o "entre" (*in-between*), el mundo une y separa a quienes lo comparten. Ocurre entonces que el mundo impide, por decirlo así, que caigamos unos encima de otros, apelotonados, ya que tiene el poder de agrupar, separar y relacionar a las personas.<sup>573</sup>

El mundo garantiza la pluralidad, que es a su vez condición de la libertad, entendida como la capacidad humana de actuar y de empezar algo nuevo. Verse privado del mundo significa, por tanto, perder el espacio donde los hombres pueden aparecer en público, ser vistos y oídos por los otros, quedar por fuera de las fronteras trazadas en torno a la comunidad de quienes son reconocidos como humanos, esto es, de quienes pueden acceder al mundo, actuar en él y participar

---

<sup>570</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 636.

<sup>571</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*, opus citado, pág.78.

<sup>572</sup> Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*, opus citado, pág. 118.

<sup>573</sup> Birulés, Fina. (2015). *Entreactos. En torno a la política, el feminismo y el pensamiento*. España: Katz Editores. Pág. 132

en su construcción. Siguiendo con la apreciación antes señalada de Fina Birulés, perder el mundo significa la pérdida de este artificio humano, de la esfera pública, que tenía el poder de agrupar, relacionar y separar a los hombres, y cuya realidad “se deriva de la presencia simultánea de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común y que no es asimilable a la unidad homogénea del género humano”.<sup>574</sup>

Arendt evidencia esta pérdida del mundo en la experiencia de los apátridas y las minorías durante las primeras décadas del siglo XX en Europa. Aquellas personas relegadas a una condición de parias fueron condenadas a no poder estar con los otros y tener que existir en una soledad impuesta.<sup>575</sup> De ahí que su infortunio no residía tanto en estar privados de la vida, de la libertad, de la igualdad ante la ley, o de la libertad de opinión, sino en que ya no pertenecían a comunidad alguna.<sup>576</sup> Para Arendt, la pertenencia a una comunidad humana es condición de posibilidad de todos los demás derechos. En este sentido, el principal derecho es el derecho a tener derechos, que coincide con el derecho a ser miembro de una comunidad. De modo sintético, el derecho a tener derechos implica la pertenencia de los hombres a algún tipo de comunidad organizada, lo cual les garantiza vivir dentro de un marco donde cada uno es juzgado por sus propias acciones y opiniones,<sup>577</sup> o, lo que es igual, la pertenencia a un lugar en el mundo que haga significativas las opiniones y efectivas las acciones. Así pues, el infortunio que muchos hombres vivieron antes y después de la Segunda Guerra Mundial no fue tanto el haber perdido sus derechos específicos – como la privación la personalidad jurídica que era prerrequisito para participar de la libertad–, sino la pérdida de una comunidad, de un mundo político que pudiera garantizarles cualquier derecho. El acento está puesto en el mundo, en el espacio intermedio, público, plural y libre, que hace humanos a los hombres y constituye además el objeto de la política. Por ello mismo, plantea Arendt que dentro del mundo, un hombre puede perder todos los llamados derechos del hombre sin perder su cualidad de hombre, su dignidad humana. “Solo la pérdida de la comunidad misma le arroja fuera de la humanidad”.<sup>578</sup>

---

<sup>574</sup> Birulés, Fina. *Entre actos. En torno a la política, el feminismo y el pensamiento*, opus citado, pág. 132.

<sup>575</sup> Para Arendt los parias no son, sino que se producen políticamente. Las guerras civiles y otros conflictos internos llevan al éxodo a miles de personas que migran a otros países donde son vistos como un problema.

<sup>576</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 419.

<sup>577</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 420.

<sup>578</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 421.

En este sentido, la ciudadanía, como “derecho a tener derechos”, lejos de ser algo natural, implica una construcción de la vida colectiva que necesita de un espacio público al cual acceder.<sup>579</sup> Estar por fuera de la ciudadanía significa quedar privado de derechos, ya que estos solo existen en función de la pluralidad humana. El problema se halla en que la idea moderna de ciudadanía ha sido creada a partir de un principio de nación que restringe la diversidad y la pluralidad humanas, visible ya desde la Revolución Francesa que había combinado la declaración de los derechos del hombre con la soberanía nacional.<sup>580</sup> Seyla Benhabib explica esto a partir de la diferencia entre *demos* y *étnos*:

Demos significa la nación como cuerpo de ciudadanos que se autogobierna y que puede ser o no étnicamente homogéneo, mientras que *étnos* expresa la nación como una entidad que es étnica, lingüística y religiosamente homogénea.<sup>581</sup>

Arendt rechaza categóricamente la idea comúnmente aceptada de los Derechos Humanos independientes de la pertenencia a un cuerpo político determinado. Creer que solo por el hecho de ser hombres van a ser reconocidos los derechos como algo inherente a la naturaleza humana, resulta no solo ingenuo sino además peligroso, como lo evidenciaron los apátridas o los internados en los campos de concentración. El supuesto según el cual, una vez despojados de su status político, aún les quedaría a los hombres su pertenencia a la humanidad, es desmentido por la experiencia de aquellos que, apareciendo ante los demás simplemente como hombres, dejaron de ser tratados por los otros como sus semejantes. En *Sobre la revolución*, Arendt lo plantea claramente:

Lo malo de estos derechos ha sido siempre que no podían ser superiores a los de los nacionales y que eran invocados únicamente como último recurso por quienes habían perdido sus derechos normales de ciudadanía.<sup>582</sup>

Sin una autoridad que los proteja, ni una institución que los garantice, los derechos humanos se volvieron inaplicables. Por eso, cualquiera que sea la forma en la que se enumeren los

---

<sup>579</sup> Porcel, Beatriz. (2009). “El paria y el ciudadano en la filosofía política de Hannah Arendt”. En: Cruset María Eugenia, Ruffini Martha (Coord.) *Nacionalismo, migraciones y ciudadanía: algunos aportes desde las ciencias sociales*. Buenos Aires: Autores de Argentina, pp. 15-34, pág. 28.

<sup>580</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 391.

<sup>581</sup> Benhabib, Seyla. *The reluctant modernism o Hannah Arendt*, opus citado, pág. 14.

<sup>582</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*, opus citado, pág. 239, 240.

“derechos del hombre” estos provienen de los derechos del ciudadano. Solamente cuando una persona era reconocida como ciudadana dentro de los márgenes de un Estado-Nación, se le garantizaban sus derechos dentro de éste, mientras que otros, como los apátridas, carecían en la práctica de toda personalidad jurídica.

En un ensayo titulado “nosotros los refugiados”, que apareció por primera vez en 1943, en la revista judía *Menorah Journal*, y publicado en versión alemana en 1986, Arendt aborda la autoimagen política de los refugiados y señala categóricamente, en relación a la experiencia judía, los peligros de ser simplemente seres humanos, al margen de las leyes o de la política.

Si empezásemos a decir la verdad, es decir, que no somos sino judíos, nos veríamos expuestos al destino de la humanidad sin más, no nos protegería ninguna ley específica ni ninguna convención política, no seríamos más que seres humanos. Apenas puedo imaginarme un planteamiento más peligroso, pues el hecho es que, desde hace bastante tiempo, vivimos en un mundo en que ya no existen meros seres humanos. la sociedad ha descubierto en la discriminación un instrumento letal con que matar sin derramar sangre.<sup>583</sup>

Como se verá más adelante, en su intento de alcanzar la dominación total y volver superfluos a los hombres, los gobiernos totalitarios comenzaron por matar la persona jurídica, lo cual significaba poner por fuera de la ley a ciertas categorías de personas, que adquirirían la condición de apátridas a través de la desnacionalización, negándoseles el derecho a tener derechos. Seyla Benhabib señala en este aspecto:

El desprecio del totalitarismo por la vida humana y el eventual tratamiento de los seres humanos como seres superfluos comenzó, para Hannah Arendt, cuando millones de seres humanos fueron dejados sin Estado y se les negó el derecho a tener derechos. No tener Estado o la pérdida de la nacionalidad, sostuvo, era equivalente a la pérdida de todos los derechos. Los que no tenían Estados eran privados no sólo de sus derechos de ciudadanía fueron privados de sus derechos humanos.<sup>584</sup>

Incluso Arendt describe como antes del ascenso del nazismo, el modelo del Estado-Nación europeo sólo reconocía como ciudadanos a los miembros de la nación, con lo cual la ley y el derecho a la ciudadanía quedaban restringidos a los nacidos dentro de los límites de la nación.<sup>585</sup>

---

<sup>583</sup> Arendt, Hannah. (1943). “We Refugees”. En castellano: “Nosotros los refugiados”. En: Arendt, Hannah. (2002). *Tiempos presentes*. Trad. de Rosa S. Carbó. Barcelona: Gedisa. pp. 9-22, pág. 21.

<sup>584</sup> Benhabib, Seyla. (2004). *Los Derechos de los Otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa. Pág. 46.

<sup>585</sup> Este tema tendrá un mayor desarrollo en el capítulo siguiente titulado: El Estado-Nación y la expansión Imperialista.

Aquellos que, conforme a este modelo no eran ciudadanos, por no ser del mismo origen nacional, perdieron el “derecho a tener derechos” y quedaron a merced de las intenciones de los estados de acogida. El problema era que “una vez que abandonaron su país quedaron sin abrigo; una vez que abandonaron su Estado se tornaron apátridas; una vez que se vieron privados de sus derechos humanos, carecieron de derechos y se convirtieron en la escoria de la Tierra”.<sup>586</sup>

La respuesta más eficaz de los estados europeos al problema de los parias y de los apátridas fueron los campos de internamiento. Estos lugares que aparecieron como el sustitutivo práctico de una patria inexistente, sirvieron como zonas de exilio, a donde eran confinados los apátridas, una vez que la repatriación y la naturalización, –que eran las otras alternativas que tenían los estados para enfrentar el problema de los parias–, habían fracasado. El rasgo distintivo de estos lugares es que estaban por fuera del mundo, por fuera de toda organización política, y en el caso de los campos de concentración, por fuera de la Humanidad. Quienes eran confinados allí quedaban sin ninguna protección legal. Paradójicamente, señala Arendt, la única vía que podía convertirlos en sujetos legales, consistía en la realización de algún delito, pues el delincuente gozaba de un status legal del que el paria y el apátrida estaban excluidos.

Después de la Segunda Guerra Mundial, y para responder a las consecuencias de esta, se creó la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados adoptada en Ginebra en 1951, a partir de la consideración hecha por la Carta de las Naciones Unidas y la Declaración Universal de Derechos Humanos, aprobada el 10 de diciembre de 1948, de que todos seres humanos, sin distinción alguna deben gozar de los derechos y libertades fundamentales. De acuerdo con esta convención, los Estados deben comprometerse en la protección internacional y asistencia a las víctimas de guerra, garantizándoles sus derechos humanos fundamentales: Libertad de religión y de movimiento; derecho a la educación; posibilidad de trabajar. No obstante, de acuerdo con la Agencia de la ONU para los refugiados, hoy en día nos enfrentamos a la más grande crisis de refugiados desde la creación de la Convención en 1951, con 68 millones de personas obligadas a huir de sus países de origen.<sup>587</sup>

Si la ciudadanía opera como la principal garantía de los derechos del individuo, el gran desafío de hoy es desarrollar un sistema que separe el derecho a tener derechos de la nacionalidad particular de cada hombre. Pero como Seyla Benhabib ha puesto de manifiesto, aunque el derecho

---

<sup>586</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 386.

<sup>587</sup> <https://eacnur.org/es/convencion-de-ginebra-de-1951-el-estatuto-de-los-refugiados>

a pedir asilo o refugio político es reconocido dentro de la declaración universal de los derechos humanos como un derecho humano, la potestad de concederlo o negarlo sigue siendo un privilegio soberano de los Estados, con lo cual, el conflicto trazado por Arendt entre derechos humanos universales y reivindicación de soberanía, sigue estando presente.<sup>588</sup> La caravana de más de siete mil migrantes que avanzaron por México para llegar a EE.UU en octubre de 2018, y que quedaron detenidos en la frontera, sin ninguna respuesta por parte del gobierno norteamericano, pese al llamado de Farhan Haq, portavoz de las Naciones Unidas, de que "Los Estados de la región deben cooperar para resolver la situación", da muestras de ello.

Los apátridas y las minorías en Europa después de la Primera Guerra Mundial fueron conscientes de que la pérdida de los derechos nacionales se identificaba con la pérdida de los derechos humanos. Esta pérdida se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo en donde las opiniones y las acciones de los hombres se hacen significativas. En un párrafo muy esclarecedor, Arendt afirma:

Algo mucho más fundamental que la libertad y la justicia, que son derechos de los ciudadanos, se halla en juego cuando la pertenencia a la comunidad a la que uno ha nacido ya o es algo que se da por hecho y la no pertenencia deja de ser una cuestión voluntaria, o cuando uno es colocado en una situación en la que, a menos que cometa un delito, el trato que reciba de los otros no depende de lo que haga o de lo que no haga. Este estado extremo, y nada más, es la situación de las personas privadas de derechos humanos. Se hallan privadas no del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción.<sup>589</sup>

Perder estos derechos significaba perder la relevancia de la palabra que desde Aristóteles era uno de los rasgos que definían a los hombres,<sup>590</sup> y perder toda relación humana, en otras palabras, perder algunas de las características más esenciales de la vida humana.<sup>591</sup> Quienes yacían privados de derechos y de reconocimiento político comenzaban por sufrir la pérdida de sus hogares. Perder el hogar significaba ser despojado de todo el entramado social en el que habían nacido y en el que habían establecido un lugar diferenciado en el mundo. Y aunque este no era un

---

<sup>588</sup> Benhabib, Seyla. *Los Derechos de los Otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, opus citado, pág. 46.

<sup>589</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 420.

<sup>590</sup> En su *Diario filosófico*, a propósito de esto, Arendt añade:

“*Politeúein*, que propiamente era una convivencia humana, por ser libre y voluntaria, para Aristóteles consistía esencialmente en el *légein*, hablar entre sí y hablar realmente, lo cual implica hacerlo “racionalmente” y no en forma de un entenderse a lo bárbaro. Y eso sólo podía producirse bajo las condiciones de la pólis”.

Arendt, Hannah. *Diario filosófico*. Cuaderno XVI, (21), junio de 1953, opus citado, pág. 381.

<sup>591</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 420.

rasgo inédito en la historia, lo que si carece para Arendt de precedentes, es la imposibilidad que experimentaron quienes habían caído en la condición de parias, de hallar un nuevo hogar. A esta primera pérdida se sumaba la de la protección del gobierno, lo cual implicaba no solo la pérdida del estatus legal en sus propios países, sino en todos. El mayor peligro derivado de la existencia de personas obligadas a vivir sin hogar y por fuera del estatus político, era el de que:

...en medio de la civilización, son devueltas a lo que se les otorgo naturalmente, a su simple diferenciación. Carecen de esa tremenda igualación de diferencias que surge del hecho de ser ciudadanos de alguna comunidad y, como ya no se les permite tomar parte en el artificio humano, comienzan a pertenecer a la raza humana de la misma manera que los animales pertenecen a una determinada especie animal.<sup>592</sup>

Si el mundo opera como condición de lo propiamente humano, expulsar al paria del mundo significa expulsarlo de la humanidad y de las fronteras trazadas en torno a la comunidad de hombres que, a pesar de ser distintos, se reconocen como iguales en virtud de lazos artificiales, y convertirlo en un extraño de los otros, sin el poder para hablar y para actuar.

Aun cuando en *Los orígenes del totalitarismo* Arendt es enfática en afirmar que mientras existan pueblos y clases difamados, se repetirán nuevamente en cada generación las cualidades del paria y las del advenedizo, tanto en la sociedad judía como en cualquiera otra,<sup>593</sup> el argumento de fondo es que todo hombre debe pertenecer a una comunidad, so riesgo de convertirse en un ser superfluo, de cuya existencia se puede prescindir en cualquier momento. La respuesta de Arendt al problema de los parias y de los apátridas, que constituyen la forma más radical de la condición de paria en el Mundo Moderno, es estrictamente política: parte de la reivindicación y defensa de la esfera pública como mundo común, y de su poder para reunir y a la vez separar a los hombres. Como se expondrá a continuación, a propósito de la experiencia judía, ningún refugio es suficiente una vez los hombres han sido despojados de sus derechos y se mueven por la Tierra sin un lugar en el mundo. No basta con refugiarse en el arte o en la naturaleza como hicieron los judíos en su condición de parias mientras fueron excluidos socialmente, pues la experiencia demostró que al momento de convertirlos en apátridas también perdieron estos resguardos, insuficientes a la hora de mantenerlos dentro de los márgenes de la humanidad, después de haber perdido todos sus derechos.

---

<sup>592</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 427.

<sup>593</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 94.

## La paradoja de la experiencia judía

En la primera parte de *Los orígenes del totalitarismo: Antisemitismo*, Arendt vincula la noción de paria a la ausencia de poder del pueblo judío, producto de su carencia de derechos políticos. Sin embargo, Arendt no fue la primera en atribuir esta categoría como una condición del pueblo judío, antes de ella, Max Weber, en varias de sus obras: *Judaísmo antiguo*, *Historia económica en general*, y *Sociología de la religión*, había nombrado a los judíos como un “pueblo paria”. En *Judaísmo antiguo*, Weber afirma:

Sociológicamente hablando, los judíos fueron un pueblo paria, lo que significa, tal como sabemos de la India, que ellos fueron un pueblo huésped (*Gastvolk*) que estuvieron ritualmente separados formalmente o de facto, de su entorno social.<sup>594</sup>

De acuerdo con la opinión de Arendt, los judíos fueron parias no solo por carecer de poder político, sino por vivir privados del mundo. En este sentido, no solo se trata –como en Weber– de una situación de exclusión social, sino de una carencia de relación objetiva con los otros. Para Arendt, los integrantes de los pueblos parias, en respuesta a la exclusión o persecución que han recibido de la sociedad, establecen una serie de sentimientos filantrópicos, de vínculos estrechos de fraternidad, que los llevan a juntarse entre sí, de un modo tal que desaparece entre ellos el mundo común, aquel espacio de aparición que une y separa a los hombres, y donde estos revelan quienes son a través de sus actos y palabras. Los judíos que vivían en condición de parias, al estar excluidos de la esfera pública, se confinaban en un espacio, bajo una fraternidad que borraba toda diferenciación entre ellos, y con la que intentaban compensar su falta de mundo. En su ensayo *Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: Reflexiones sobre Lessing*, Arendt señala que en el pueblo judío se ha originado lo que Lessing denominaba “sentimientos filantrópicos”, un vínculo de hermandad hacia otros seres humanos que nace a partir del odio del mundo en el que los hombres son tratados de forma inhumana.<sup>595</sup> Esta fraternidad, no obstante, hace que se constituya entre aquellos hombres una condición igualitaria, sin que aparezca el mundo, ese espacio específico y a menudo insustituible que debería haberse formado entre un hombre y sus

---

<sup>594</sup> Weber, Max. (1952). *Ancient Judaism*. Glencoe: The Free Press. Pág. 13.

<sup>595</sup> Arendt, Hannah. “*Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: Reflexiones sobre Lessing*”, opus citado, pág. 23.

semejantes.<sup>596</sup> Estar privados del mundo libraba además a los judíos de todo tipo de responsabilidad para con el mundo y la esfera pública.

Este carácter fundamentalmente apolítico del pueblo judío sirvió de justificación al antisemitismo contemporáneo. De ahí que Arendt no pretenda hacer una reconstrucción exhaustiva del antisemitismo como algo único e ininterrumpido a lo largo de toda la historia –de la que por lo demás se distancia–, sino que su intento sea esclarecer el papel que desempeñó el antisemitismo político (*political antisemitism*) –que ella separa de las formas de antisemitismo anteriores–, en la aparición del totalitarismo en el siglo XX.

Ahora bien, si hay una característica para Arendt que dé cuenta del carácter apolítico del pueblo judío es su desarraigo. El desarraigo del judío errante antecede al desarraigo de la Época Moderna y fue el responsable de las percepciones apolíticas que los judíos tuvieron respecto al mundo. En líneas generales, el argumento de Arendt es que antes del siglo XIX, aunque separados del mundo, los judíos mantenían una comunidad interna que se expresaba en la noción política de exilio, la cual los cohesionaba y los distinguía de los demás. Sin embargo, tras los procesos de asimilación que se dieron en Europa, las comunidades de judíos se atomizaron dando paso a individuos solitarios.

En opinión de Arendt, el fracaso de la asimilación se originó a partir de la correlación que se había dado entre la emancipación, –que consistió en el otorgamiento de derechos políticos utilizado para hablar de la incorporación de los judíos al Estado–, y una integración nacional que ya no exigía su conversión. En principio, a los judíos se les concedió la ciudadanía siempre y cuando estuvieran dispuestos a vivir como judíos solo en el ámbito privado: “ser un hombre en la calle y un judío en casa”.<sup>597</sup> Para muchos judíos la emancipación significó que para llegar a ser parte de la sociedad que los aceptaba en calidad de excepciones, debían dejar de ser parte del judaísmo y convertirse en individuos que erraban libremente. En muchos casos, la pertenencia de los distintos grupos de judíos a las naciones que habitaban venía acompañada de la exigencia de asimilación. El problema yace en que esta asimilación nunca se vio como algo realmente alcanzado, por lo que los judíos, de ser unos parias, se convirtieron en advenedizos, en personas que a pesar de haber conseguido asimilarse culturalmente, y de haber obtenido el éxito económico, siguieron siendo vistos por la sociedad como unos arribistas. Esto despertó sentimientos

---

<sup>596</sup> Arendt, Hannah. “*Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: Reflexiones sobre Lessing*”, opus citado, pág. 14.

<sup>597</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 74.

encontrados, pues los judíos se debatían entre el arrepentimiento del paria por no haberse convertido en un advenedizo y la culpa del advenedizo por haber traicionado a su pueblo,<sup>598</sup> lo cual llevó a transformar la cuestión judía “en un complicado problema personal para todo individuo judío”.<sup>599</sup>

Al estar sin gobierno y sin país, el judío siempre se mantuvo en una especie de "excepción", que lo convirtió en alguien especial a ojos del resto. Como señala Cristina Sánchez, la asimilación social –pero no política– de los judíos en la sociedad, se logró al precio de ser admitidos no como iguales, sino como excepciones, como “judíos excepcionales”.<sup>600</sup>

De acuerdo con Arendt, para finales del siglo XIX aparece en Europa el antisemitismo político (*political antisemitism*), que se diferencia del anterior odio social o discriminación social a los judíos (*social discrimination*). Que el problema del antisemitismo moderno sea político y no religioso, permite separarlo de los conflictos religiosos que se habían dado desde la Edad Media, inspirados por el antagonismo recíprocamente hostil de dos credos en pugna. Al no tratarse del odio religioso de los cristianos hacia los judíos, lo que estaba en juego era la respuesta a la tensión entre la asimilación de los judíos como iguales en sociedades plurales y la resolución de algunos grupos de judíos por permanecer como cuerpos diferenciados, pues, en lugar de definirse por la clase, la nacionalidad o la religión, los judíos se convirtieron en un grupo social, cuyos miembros compartían ciertos atributos, reacciones psicológicas y relaciones, cuya sumatoria se suponía que constituía su “judeidad”.<sup>601</sup>

Como señala Ron H. Feldman, el interés de Arendt está puesto en el problema de la judeidad en los judíos parias del Mundo Moderno, más precisamente en la transformación de su judaísmo en judeidad. La diferencia está en que mientras el judaísmo constituía un sistema de creencias y de tradiciones culturales que los judíos podían aceptar o rechazar, la judeidad implicaba el simple hecho de ser judío, una condición existencial dada que no podía ser negada y de la que no podían escapar.<sup>602</sup> En este punto es válida la apreciación realizada por Fina Birulés, sobre que cuando Arendt se refiere a la judeidad como el simple hecho de ‘ser judío’, aquel "dato

---

<sup>598</sup> En todo caso, señala Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*: la asimilación tanto si fue llevada al extremo de la conversión como si o lo fue, nunca constituyó una auténtica amenaza para la supervivencia de los judíos. Tanto si eran bien acogidos, como si eran rechazados, era porque eran judíos, y estos eran bien conscientes de ello. Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 139

<sup>599</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 141.

<sup>600</sup> Sánchez, Christina. *Estar (políticamente) en el mundo*, opus citado, pág.46.

<sup>601</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 141.

<sup>602</sup> Feldman, Ron. H. “*El judío como paria: el caso de Hannah Arendt (1906-1975)*”, opus citado, pág. 64.

incontrovertible” está indicando todo aquello que ha sido dado a un hombre al momento de aparecer en el mundo y que no se ha elegido, como el hecho de haber nacido judío. Por eso, no se trata de una determinación biológica, sino de la relación de los hombres con un tiempo específico del mundo que constituye el “presente político”, con sus características particulares.<sup>603</sup>

Los cambios en la forma en que los judíos asumieron la judeidad, ya no como una condición existencial, anclada a un presente político, sino como una forma de separarse de los otros, identificándose como un “pueblo aparte”, marcan para Arendt el origen del antisemitismo en la Época Moderna. El punto central está en que durante el siglo XIX el judaísmo comenzó a transformarse y adoptó un sistema cerrado, en virtud del cual los judíos comenzaron a considerar que la diferencia entre la judería y las naciones no era necesariamente de credo y de fe sino de naturaleza interna. De ahí que sea la búsqueda de la supervivencia del pueblo judío como entidad identificable, su acogimiento de una identidad étnico-nacional, en el momento histórico en que para ellos se abría la posibilidad de la asimilación en las sociedades que habitaban, lo que convirtió al antisemitismo moderno en una de las corrientes de la historia europea que cristalizó en el siglo XX en el nazismo.

Si el sistema de clases significaba que el estatus del individuo era definido por su pertenencia a su propia clase y sus relaciones con otra, y no por su puesto dentro del Estado, las únicas excepciones a esta norma eran los judíos. Ellos no constituían una clase propia y tampoco pertenecían a ninguna de las clases de sus países. Como grupo, no eran obreros, gentes de clase media, terratenientes ni campesinos. En otras palabras, su estatus se determinaba por el hecho de ser judíos, pero no se definía a través de sus relaciones con otras clases. Esto explica que si la discriminación social se dio por la creciente igualdad de los judíos respecto a los demás grupos, el antisemitismo político se desarrolló porque los judíos eran un cuerpo voluntariamente separado del resto.

La auténtica supervivencia del pueblo como entidad identificable dependió de tal separación voluntaria y no, como se ha supuesto corrientemente, de la hostilidad de los cristianos y no judíos.<sup>604</sup>

---

<sup>603</sup> Birulés, Fina. (2004). Introducción. En: Arendt, Hannah. (2004). *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Trad. de Miguel Candel. Buenos Aires: Paidós. Pág. 13.

<sup>604</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 90.

Esto no significa que los judíos víctimas de la persecución nazi, sean tan culpables como sus verdugos, sino que también son responsables por el hecho de que existe una responsabilidad colectiva sobre lo acontecido, sobre los actos cuya aparición ha sido posible en una comunidad humana.<sup>605</sup> Arendt señala que la responsabilidad colectiva implica que los hombres deben responsabilizarse por algo que no han hecho, y la razón de esta responsabilidad debe ser la pertenencia a un grupo (un colectivo).<sup>606</sup> Simplemente por el hecho de que vivimos en una comunidad, somos responsables de las acciones de los otros.<sup>607</sup>

Esta responsabilidad vicaria por cosas que no hemos hecho, esta asunción de las consecuencias de actos de los que somos totalmente inocentes, es el precio que pagamos por el hecho de que no vivimos nuestra vida encerrados en nosotros mismos, sino entre nuestros semejantes y que la facultad de actuar, que es, al fin y al cabo, la facultad política por excelencia, sólo puede actualizarse en una de las muchas y variadas formas de comunidad humana.<sup>608</sup>

Es interesante el ejemplo de los nadadores que pone Arendt en *Responsabilidad y juicio* a propósito de la responsabilidad colectiva, a la que diferencia de la culpa.

No hay responsabilidad colectiva alguna en el caso de los mil nadadores expertos indolentemente tumbados en una playa pública que dejan que un hombre se ahogue en el mar sin acudir en su auxilio, ante todo porque no constituyen ningún colectivo; (...) de lo que se trata es de diversos grados de culpa. Y si resulta, como en el caso del sistema social sureño posterior a la guerra, que sólo los “residentes desplazados” o los “marginados” son inocentes, tenemos de nuevo un caso claro de culpa; pues todos los demás han hecho ciertamente algo que no es en absoluto “vicario”. Dos condiciones deben darse para que haya responsabilidad colectiva: yo debo ser considerada responsable por algo que no he hecho, y la razón de mi responsabilidad ha de ser mi pertenencia a un grupo (un colectivo) que ningún acto voluntario mío puede disolver, es decir, un tipo de pertenencia totalmente distinta de una asociación mercantil, que puedo disolver cuando quiera. La cuestión de la “falta cometida como contribución al grupo” debe dejarse en suspenso, puesto que toda participación es ya no vicaria. Este tipo de responsabilidad, en mi opinión, es siempre política, tanto si aparece en la antigua forma, cuando una comunidad entera asume ser

---

<sup>605</sup> Fue en el año de 1968, en un coloquio patrocinado por la American Philosophical Association, donde Arendt presentó su argumento sobre la responsabilidad colectiva. Arendt distingue entre culpa y responsabilidad: La culpa, a diferencia de la responsabilidad, es estrictamente personal, mientras la responsabilidad es colectiva por el hecho de no vivir aislados, sino entre los hombres.

<sup>606</sup> Esta pertenencia a un mundo común es completamente diferente a una asociación comercial que alguien pueda disolver a voluntad.

<sup>607</sup> Antony F. Lang y John Williams, han señalado cómo desde esta perspectiva, solo los refugiados estarían para Arendt exentos de esta responsabilidad colectiva, precisamente porque están fuera de los límites de cualquier comunidad.

Lang, Antony y Williams, John. (2005). “Between International politics and international ethisc”. En: Lang, Antony y Williams, John. (Eds.) (2005). *Hannah Arendt and international relations*. New York: Readings Across the Lines. pp. 221-232, pág. 229.

<sup>608</sup> Arendt, Hannah. “*Responsabilidad colectiva*”, opus citado, pág.159.

responsable de lo que haya hecho uno de sus miembros, como si a una comunidad se la considera responsable.<sup>609</sup>

La teoría del eterno antisemitismo, según la cual, el odio hacia los judíos forma parte constitutiva de la historia, como una suerte de designio supra-humano que gobierna el rumbo de los acontecimientos sin necesitar de ninguna justificación, convirtiendo a los hombres en sus pasivos e inocentes ejecutores, es una forma de escapar a la responsabilidad de las acciones, tanto de los antisemitas como de los judíos, y de no dar cuenta de cómo el antisemitismo se convirtió en factor amalgamador del nazismo.

El aspecto que más sorprende a Arendt de esta presunción de un eterno antisemitismo, es el hecho de que haya sido adoptada tanto por un gran número tanto de historiadores como de judíos. Su base escapista es en ambos casos la misma: así como los antisemitas desean escapar a la responsabilidad por sus hechos, también los judíos, atacados y a la defensiva, no desean en ninguna ocasión discutir sobre su parte de responsabilidad.

La responsabilidad del pueblo judío frente a lo acontecido es una responsabilidad política, porque frente al antisemitismo político de la Época Moderna, –que actuó como una ideología secular decimonónica, distinta del odio religioso–, no existió un claro posicionamiento político por parte de los propios judíos, salvo algunos intentos llevados a cabo por el movimiento sionista en el que la misma Arendt colaboró a partir de 1933, bajo el convencimiento de que si se era atacado como judío, había que defenderse políticamente como judío. Como señala Richard Bernstein:

La cuestión central para Arendt es cómo los judíos respondieron y como podrían (y deberían) haber respondido cuando fueron tratados como parias y se les denegaron sus derechos políticos.<sup>610</sup>

El hecho es que los judíos no hicieron nada por organizarse políticamente, siguieron viviendo como individuos aislados y luego como parias. Aquí son interesantes las cercanías entre

---

<sup>609</sup> Arendt, Hannah. (1964). “Personal Responsibility and Dictatorship”. *The Listener*, 6 d’agost de 1964, pp. 185-187. En castellano: “Responsabilidad personal bajo una dictadura”. En: *Responsabilidad y juicio*. Trad. de Miguel Candel, opus citado, pp. 49-74, pág. 70.

<sup>610</sup> Bernstein, Richard. (1996). *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: Polity Press and Blackwell Publishers. Pág. 38.

Arendt y Weber. En su análisis sobre el pueblo judío, Weber alude a la falta de organización política de los judíos, y de pertenencia a una comunidad política organizada.

A partir de la cautividad y formalmente también desde la destrucción del templo, los judíos fueron un “pueblo paria” esto es (...), un grupo que se ha convertido en una comunidad hereditaria especial, sin ninguna organización política autónoma, en virtud, por un lado, de unos límites hacia afuera de la comunidad convivial y connubial, límites de carácter (primitivamente) mágico, tabú y ritual; por otro, en vista de una situación social y política negativamente privilegiada, unida a una actividad económica especial.<sup>611</sup>

Sin embargo, lo que Weber denomina la pertenencia a un grupo o pueblos que son rechazados, para Arendt significa la ruptura de la comunidad judía en individuos aislados y solitarios, que es una de las caras de la alienación del mundo en la Época Moderna. De acuerdo con Feldman, los judíos constituyen para Arendt “el primer ejemplo a gran escala de lo que ocurre cuando se tratan los asuntos públicos a nivel privado e individual, en lugar de a un nivel colectivo y público”.<sup>612</sup>

De hecho, los interrogantes en torno al totalitarismo emergen del interés de Arendt de comprender lo sucedido en el siglo XX y del convencimiento de que el antisemitismo contemporáneo está vinculado al carácter fundamentalmente apolítico del pueblo judío.<sup>613</sup> Justamente, menciona Stefania Fantauzzi:

...a partir de los artículos publicados en *Aufbau*, se puede observar cómo la cuestión judía aparece como uno de los fenómenos más importantes para revelar el funcionamiento de la sociedad moderna: la historia del pueblo judío, más expuesto que otros, ha prefigurado las adversidades de Europa. La historia judía parece ser la historia de un progresivo volverse extranjeros en el mundo.<sup>614</sup>

---

<sup>611</sup> Weber, Max. *Economía y sociedad, Esbozo de sociología comprensiva*, opus citado, pág. 394.

<sup>612</sup> Feldman, Ron. H. “*El judío como paria: el caso de Hannah Arendt (1906-1975)*”, opus citado, pág. 70.

<sup>613</sup> Para Arendt, el pueblo judío, al ser un pueblo que, a lo largo de su historia, ha evitado la acción política, se ha caracterizado por su carácter apolítico.

<sup>614</sup> Fantauzzi, Stefania. (2015). “La violencia como momento pre-político y elemento de resistencia en la reflexión de Hannah Arendt.” En: Estrada Saavedra, Marco, Muñoz, María Teresa. (Comps.). *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, pp. 273-301, opus citado, pág. 299.

Fantauzzi comenta como para Arendt, a la pérdida de la costumbre de la acción, los judíos concibieron la humanidad según las modalidades de una fraternidad no política, lo cual comportó que no estuviesen preparados para reaccionar ante la ascensión del pangermanismo y del antisemitismo que estaba invadiendo toda Europa.

Esta premisa le permite también a Arendt distanciarse de las explicaciones más usuales que se habían dado sobre el antisemitismo y su supuesta persistencia a lo largo de la historia, presentándolo como uno, ininterrumpido y eterno.<sup>615</sup> Por el contrario, precisa la autora, si de lo que se trata es de comprender por qué el antisemitismo llegó a convertirse en un elemento principal de las más grandes ideologías del siglo XX, habría que diferenciar entre el odio religioso y la ideología laica del siglo XIX, lo cual indica que en la sociedad moderna el antisemitismo se desarrolló de forma paralela a la pérdida de los valores religiosos. De ahí que no sea posible trazar una línea de continuidad entre el antisemitismo moderno y el antisemitismo premoderno caracterizado por el odio religioso a los judíos. Incluso, ateniéndonos a la precisión realizada por Cristina Sánchez, para Arendt el antisemitismo no jugó un papel esencial sino instrumental en el totalitarismo alemán, como elemento amalgamador de los otros elementos que componen la “estructura oculta” del totalitarismo: “la alianza entre capital y populacho, la decadencia del Estado-Nación, el racismo y el imperialismo”.<sup>616</sup>

Distanciándose de las concepciones que presentan el antisemitismo como producto del nacionalismo, Arendt opina que la expansión del antisemitismo coincide con el resquebrajamiento del Estado-Nación. El antisemitismo moderno creció en la medida en que declinaba el nacionalismo tradicional por el proceso de expansión política tanto de Rusia como de Alemania.<sup>617</sup>

El pueblo judío se convirtió en un símbolo de la alienación del hombre en el Mundo Moderno, en el que la experiencia del exilio llegó a privar a millones de un espacio público para la acción política. Pero si estar privados del mundo significó por mucho tiempo para los judíos una suerte de privilegio al no tener que soportar la carga del mundo, pues, al estar por fuera de la esfera pública y no poder aparecer en el ámbito común, se sentían por fuera de la responsabilidad compartida con la vida pública; tras el desmonte del Estado-Nación, estar por fuera del mundo

---

<sup>615</sup> Téngase en cuenta, por ejemplo, la precisión hecha por Jerome Kohn en el prefacio a *Escritos Judíos* de Arendt, titulado “Una vida judía: 1906-1975”, sobre que el vocablo “Semítico” –tal y como Arendt lo señala–, era un término lingüístico antes de que se convirtiera en un término antropológico y étnico. Fue solamente a finales del siglo XIX, cuando se acuñó el eslogan ideológico “antisemita y se aplicó a los judíos en general. Esto indica según Kohn, que lo importante para Arendt es que nunca existió una ideología o un movimiento llamado semitismo, lo que hace que el nombre “Anti-semitismo” sea impropio.

Kohn, Jerome. “Una vida judía: 1906-1975”, opus citado, pág. 35.

<sup>616</sup> Sánchez, Christina. “Hannah Arendt: hacia una fenomenología del totalitarismo”, opus citado, pág. 263.

<sup>617</sup> Es preciso señalar que el interés de Arendt es destacar la especificidad del antisemitismo contemporáneo, que a su juicio se originó después de la Primera Guerra Mundial como resultado de la emancipación política de los judíos y de su asimilación.

significó para ellos estar por fuera de la ciudadanía, sin la cual quedaban más en riesgo de ser atacados. En este sentido, de acuerdo con Feldman:

La crítica de Arendt concluye que la falta de mundo de los judíos, que tenía su origen en la pretensión judía de preservarse a sí mismos mediante una separación radical y voluntaria del mundo cristiano quinientos años antes, culminó en el hecho de que los judíos estaban más expuestos a los ataques de lo que nunca lo habían estado antes.<sup>618</sup>

Al estar despojados de ciudadanía, los judíos perdieron todos sus derechos y fueron arrojados a una particular condición de estado de naturaleza, que no solo los convirtió en sujetos ilegales con los cuales se podía hacer cualquier cosa, sino que, además, sin un lugar en el mundo, y sin nadie que se preocupara por ellos, su único sitio fueron los campos de concentración y de trabajo, suerte que compartieron con otros grupos minoritarios. En un párrafo del ya citado discurso pronunciado por Arendt con motivo del Premio Lessing, ella precisa su comprensión de la carencia de mundo como una forma de inhumanidad. Allí nos dice:

Una pérdida del mundo tan radical, una atrofia tan temerosa de todos los órganos con los que respondemos a él (comenzando con el sentido común con el que nos orientamos en un mundo común a nosotros mismos y a los otros, y pasando luego al sentido de la belleza o del gusto, con los que amamos al mundo) que en casos extremos, donde el paria ha sobrevivido durante siglos, podemos hablar de verdadera carencia del mundo. Y esta carencia de mundo es siempre una forma de inhumanidad.<sup>619</sup>

Quienes viven por fuera del mundo, por fuera de cualquier organización política, más aún; por fuera de la Humanidad, ya son una suerte de víctimas, además invisibles, sobre las que caben las palabras de Bauman: “para que la humanidad de las víctimas pase a ser invisible, lo único que hay que hacer es expulsarlas del universo de las obligaciones”.<sup>620</sup>

---

<sup>618</sup> Feldman, Ron. H. “*El judío como paria: el caso de Hannah Arendt (1906-1975)*”, opus citado, pág. 64.

<sup>619</sup> Arendt, Hannah. “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: Reflexiones sobre Lessing”, opus citado, pág. 23.

<sup>620</sup> Bauman, Zygmunt. (2008). *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequir. Pág. 49.

## El Estado-Nación y la expansión Imperialista

Caben pocas dudas de que la civilización estará perdida sí, tras destruir las primeras formas de totalitarismo, no conseguimos solventar los problemas básicos de nuestras estructuras políticas. “Las relaciones entre la nación y el estado –o, en términos más generales y exactos, entre el orden político y el de la nacionalidad– plantean uno de los problemas esenciales que la civilización ha de solventar.”<sup>621</sup>

Decíamos en el preámbulo de esta tercera parte que Arendt establece una relación entre el totalitarismo y la superfluidad. Esta relación es posible gracias a la pérdida o carencia de mundo que el totalitarismo provoca. Una primera aproximación a esta condición nos lleva a analizar los rasgos superfluos pretotalitarios presentes en el imperialismo y la subsiguiente desintegración del Estado-Nación.

Como señala Elizabeth Young Bruehl, aunque Arendt empezó a analizar el Estado-Nación en términos teóricos, sus críticas a este modelo, ancladas en la pérdida de los derechos políticos, se convirtieron en una de las partes centrales de *Los orígenes del totalitarismo*. Y esto, porque aun cuando la forma de este libro todavía no era clara para Arendt mientras estuvo en Francia, ella ya se había propuesto escribir una investigación sobre el antisemitismo y el imperialismo, “de lo que ella llamaba entonces “el imperialismo racial”, la forma más extrema de supresión de las naciones minoritarias por la nación dominante de un Estado soberano”.<sup>622</sup> Para seguir el análisis arendtiano de la desintegración del Estado-Nación, hay que iniciar con una precisión de método, si se puede hablar de método en Arendt. Dicha precisión consiste en saber que Arendt no pretende hacer una historia del totalitarismo. En este sentido, La segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo* (“Imperialismo”) no es de ningún modo una historia del imperialismo, se trata más bien, como ella misma lo dice en su artículo “Una réplica a Eric Voegelin”, publicado en 1953, de analizar el elemento de expansión imperialista, en la medida en que tal elemento, junto con el odio a los judíos, fue claramente visible en el propio fenómeno totalitario y desempeñó en él un elemento decisivo.<sup>623</sup> Este propósito se compagina con el que

---

<sup>621</sup> Arendt, Hannah. (1994). “The Nation”. *Essays in Understanding*. En castellano: “La nación”. En: Arendt, Hannah. *Ensayos de comprensión*. Trad. de Agustín Serrano de Haro, pp. 255-260, opus citado, pág. 259.

<sup>622</sup> Young-Bruehl, Elizabeth. *Hannah Arendt. Una biografía*, opus citado, pág. 229.

<sup>623</sup> Arendt, Hannah. “Una réplica a Eric Voegelin”, opus citado, pág. 484.

aparece en el prólogo a la segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo*, donde nos dice que su intención es “narrar la historia de la desintegración de la Nación-Estado que demostró contener casi todos los elementos necesarios para la subsiguiente aparición de los movimientos y gobiernos totalitarios”.<sup>624</sup>

Por tanto, se trata de analizar la desintegración del Estado moderno como uno de los problemas políticos no resueltos de la modernidad, y desentrañar la “estructura oculta” del totalitarismo. Como señala Cristina Sánchez:

Los elementos del totalitarios componen entonces su “estructura oculta”, unos elementos que juegan el papel de ser los laboratorios en los que se ensayarán las soluciones totalitarias –muy claramente en el caso del imperialismo y el racismo. (...) Las prácticas políticas de expansión imperialista en África legitimaban ya los rasgos que aparecerían muy visiblemente en el totalitarismo: uso de la violencia sobre grandes masas de la población, deshumanización del otro, superfluidad y eliminación física de la población “sobrante” y papel relevante de la burocracia administrativa en las masacres.<sup>625</sup>

Para Arendt es claro que antes de la aparición de los sistemas totalitarios, se asiste al derribe del Estado-Nación por los efectos del imperialismo, que se distingue por acabar con cualquier cuerpo político estable. Esto no quiere decir que ella abogó ciegamente en defensa del Estado. De hecho, como se indicó en líneas pasadas, a Arendt le es indiferente que el Estado desaparezca, en el sentido de que para ella la política no se identifica con el Estado, si por este se entiende un cuerpo unitario en el cual se halla concentrado el poder y ejerce el monopolio de la violencia; no obstante, aunque Arendt es enemiga de las teorías modernas que identifican el poder con la soberanía del Estado, pues para ella el poder tiene que ver, como ya lo hemos dicho, con la capacidad humana de actuar concertadamente,<sup>626</sup> ella reconoce la importancia del Estado como una institución que posibilita, desde el orden legal, la protección de los derechos de los ciudadanos. Como ella lo señala en un ensayo publicado en 1946:

El Estado, lejos de ser idéntico a la nación, es el protector supremo de una ley que garantiza al hombre sus derechos como hombre, sus derechos como ciudadano y sus derechos como nacional. “la función real del Estado es el establecimiento de un orden legal que proteja todos los derechos”,

---

<sup>624</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág.178.

<sup>625</sup> Sánchez, Christina. “Hannah Arendt: hacia una fenomenología del totalitarismo”, opus citado, pág. 263.

<sup>626</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*, opus citado, pág.60.

y esta función no se ve afectada en absoluto por el número de nacionalidades que encuentren protección en el marco de sus instituciones legales.<sup>627</sup>

De acuerdo con Jerome Kohn, la muy conocida noción arendtiana del “derecho a tener derechos” no desconoce la fundación de un Estado cuyas instituciones reconozcan y salvaguarden los derechos civiles de sus ciudadanos.<sup>628</sup> Sin embargo, para Arendt, la ciudadanía, cuya noción es previa a la forma política del Estado-Nación, no sólo es un derecho otorgado a los hombres por el Estado en función de su pertenencia a él, sino que tiene que ver con el ejercicio de la acción política en la pluralidad de la esfera pública. Dicho de otra manera, los derechos existen en razón de la pluralidad humana (*die Vielzahl der Menschen*). Por eso, una condición indispensable para el ejercicio de la ciudadanía democrática es que los ciudadanos mantengan el poder para actuar, lo cual significa que no se conviertan en simples espectadores en calidad de gobernados, e implica la constitución y conservación del espacio público. Esto explica por qué para Arendt la primera experiencia política consiste en el acto de fundación de un cuerpo político, de donde se origina la Constitución y las leyes. “Este marco normativo e institucional debe estar arraigado en los discursos y acciones deliberadas de la ciudadanía, y en la capacidad de esta para juzgar los asuntos públicos”.<sup>629</sup>

En todo caso, como indica Cristina Sánchez, para Arendt, el Estado-Nación, es un término que contiene dos experiencias políticas antagónicas y dos lógicas contradictorias:

Mientras que el Estado hace referencia a un marco legal que acoge y protege en su seno la pluralidad de los individuos, la nación supone una homogeneidad –étnica, religiosa, cultural...–, esto es, un sentido fuerte de comunidad articulada en torno a un cuerpo compartido donde los sentimientos tienen, además, un papel importante.<sup>630</sup>

Arendt considera que, pese a sus limitaciones, el Estado-Nación fue capaz durante el siglo XIX de integrar a los sujetos en torno a sus intereses de clase, y de garantizar, desde la legalidad, los derechos a las personas. Fue después de 1918, tras la Primera Guerra Mundial, cuando el Estado-Nación se volvió incapaz de proveer de derechos a aquellos hombres que se encontraban fuera del marco de la nacionalidad y se les negó la condición de ciudadanía. Con la

<sup>627</sup> Arendt, Hannah. “La nación”, opus citado, pág. 259, 260.

<sup>628</sup> Kohn, Jerome. “Una vida judía: 1906-1975”, opus citado, pág. 29.

<sup>629</sup> Jiménez Díaz, José Francisco. (2013). “La propuesta de ciudadanía democrática en Hannah Arendt”. *Revista Política y Sociedad* 50, Núm. 3. pp. 937-958, pág. 952.

<sup>630</sup> Sánchez, Christina. *Estar (políticamente) en el mundo*, opus citado, pág. 49, 50.

aparición de los gobiernos totalitarios, lo que quedó en evidencia fue el colapso del Estado-Nación, cuyos muros eran ahora insuficientes a la hora de proteger a los ciudadanos, quienes eran arrojados en masa fuera de su existencia política.

En este aspecto, resulta significativo que en 1946, época en que estaba finalizando la redacción de *Los orígenes del totalitarismo*, en una reseña del libro de J.T Delos, publicado en *The Review of Politics*, Arendt hubiera diferenciado los conceptos de nación, Estado y nacionalismo.

A nation (...) is people with a historical consciousness of itself; is therefore a closed society to which one belongs by right of birth. A state: is an open society which knows only citizens no matter what nationality: its order is open to all who happen to live on its territory.<sup>631</sup>

Esta distinción es imprescindible para entender su crítica al Estado-Nación. Si el Estado solo conoce ciudadanos, sin importar la nacionalidad a la que pertenecen, lo perverso del nacionalismo es su propósito de convertir al Estado en un instrumento de la nación, e identificar al ciudadano con el miembro de la nación.

De acuerdo con la opinión de Arendt, es durante el período comprendido entre 1884 a 1914, momento en que la burguesía logró alcanzar una gran ventaja económica, cuando el Estado-Nación se convirtió en el instrumento desde el cual la clase dominante en la producción capitalista, administraba sus operaciones económicas. La contradicción entre los límites territoriales del Estado-Nación y los intereses expansivos de la economía burguesa, terminó en un conflicto cuya solución fue la salida del capital a otros estados. El imperialismo tuvo su origen así, cuando la burguesía –que durante el siglo XIX se había constituido en clase dominante– se alzó contra las limitaciones nacionales que frenaban su expansión económica. Ante la creciente necesidad de nuevos territorios, de mercados más amplios, de más fuerza de trabajo y de materias primas, que imponía el curso acelerado de la industria, se hizo forzoso superar los límites territoriales impuestos por la nación, y avanzar hacia la consolidación de una política económica a escala global, que terminó exportando a los nuevos territorios conquistados no solo mercancías, sino también instituciones políticas.

La burguesía recurrió a la política, no porque deseara renunciar al sistema capitalista, sino por la necesidad de imponer la ley del constante crecimiento económico a los gobiernos

---

<sup>631</sup> Arendt, Hannah. (1946). “La Nation, by J. -T. Delos”. En: *The Review of Politics*. Vol 8, núm. 1, 1946, pp.138-141, pág. 139.

nacionales, y hacer de la expansión económica el principal objetivo político de la política exterior.<sup>632</sup> De ahí que Arendt asegure que el imperialismo debe comprenderse como la primera fase de la dominación política de la burguesía, más que como la última etapa del capitalismo.<sup>633</sup>

Rara vez pueden ser fechados con tanta precisión los comienzos de un período histórico y raramente tuvieron tantas posibilidades de los observadores contemporáneos de ser testigos de su preciso final como en el caso de la era imperialista. Porque el imperialismo, que surgió del colonialismo y tuvo su origen en la incompatibilidad del sistema del Estado-Nación con el desarrollo económico e industrial del último tercio del siglo XIX, comenzó su política de la expansión por la expansión no antes de 1884, y esta nueva versión de la política de poder era tan diferente de las conquistas nacionales en las guerras fronterizas como del estilo romano de construcción imperial. Su fin pareció inevitable tras “la liquidación del Imperio de Su Majestad” que Churchill se había negado a “presidir” y se tornó un hecho consumado con la declaración de la independencia India.<sup>634</sup>

El peligro para Arendt de la lógica imperialista, de la expansión por la expansión ilimitada, es la de disolver el Estado-Nación, acabando con cualquier cuerpo político estable. Al articularse bajo una *hybris* en la que la acumulación ilimitada de poder conduce a una acumulación ilimitada de capital, el imperialismo implantó un tipo de poder que transformó los cuerpos políticos en simples medios para la expansión ilimitada de intereses económicos. Al hacer de la expansión una de las funciones más importantes del Estado-Nación, dicha expansión dejó de ser un medio temporal y una medida de emergencia, y se convirtió en un fin en sí mismo. A su vez, los nuevos funcionarios al servicio de la empresa expansiva eran simples administradores de la violencia, que pronto formaron una nueva clase al interior de las naciones colonizadas y adquirieron considerable influencia en el cuerpo político de sus propios países, al punto de instaurar la premisa de que el poder –entendido como dominio– era la esencia de toda estructura política.

---

<sup>632</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág.215.

<sup>633</sup> La definición del imperialismo de Arendt está claramente inspirada en algunos aspectos de la obra del economista inglés John Hobson, en particular, de su definición del imperialismo como “la anexión pura y simple de territorios sin voluntad de integración”; así como también en algunas tesis de Rosa Luxemburg. Recuérdese que en 1913, Rosa Luxemburg publicó su libro *La acumulación del capital*, subtítulo en alemán como: *Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus* (Una contribución a la explicación económica del imperialismo), donde aparece su teoría de bajo consumo, de acuerdo con la cual, frente al bajo poder adquisitivo de la clase obrera, por sus condiciones de miseria, el capitalismo necesita de una "tercera persona", un comprador externo al sistema, que explica el imperialismo.

Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 229.

<sup>634</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 36.

La nueva característica de esta visión de la política –nos dice Arendt– no es el lugar predominante que concedió a la violencia, ni el hallazgo de que el poder<sup>635</sup> sea una de las realidades políticas básicas.

La violencia ha sido siempre la última ratio de la acción política y el poder ha sido siempre la expresión visible de la dominación y del gobierno. Pero ni una ni otro habían sido anteriormente el objetivo consciente del cuerpo político o el propósito definido de cualquier política determinada. Porque el poder entregado a sí mismo sólo puede lograr más poder, y la violencia administrada en beneficio del poder (y no de la ley) se convierte en principio destructivo que no se detendrá hasta que no quede nada que violar.<sup>636</sup>

La burguesía, apática por mucho tiempo a los asuntos políticos, fue políticamente emancipada por el imperialismo, con lo cual los hombres de negocios se volvieron hombres políticos. En su afán de encontrar una salida para el excedente de la producción capitalista, la burguesía obligó al Estado a extender su poder utilizando la violencia. La primera consecuencia de ésta exportación de la violencia fue la de convertir a los servidores imperialistas en auténticos agentes de destrucción, con lo cual, la policía y el ejército, –que existían dentro de los márgenes de la nación junto a otras instituciones que las controlaban–, fueron apartados de este cuerpo y elevados a la posición de representantes nacionales en países incivilizados o débiles.<sup>637</sup>

Es más, Arendt plantea que estos servidores imperialistas eran en su mayoría una suerte de subproductos de la sociedad burguesa, el populacho (mob) es un ejemplo de ello. El imperialismo se halla animado –además de la economía–, por la fuerza superflua de la mano de obra, que constituía los residuos molestos de la sociedad, los cuales eran expulsados al exterior e instrumentalizados al servicio de la causa imperial. Las continuas referencias de Arendt a África del sur,<sup>638</sup> como el primer destino de estos hombres sobrantes, indica que se trataban de hombres cuya mayor característica era estar por fuera de toda comunidad política. Una lectura detallada de la parte dedicada al imperialismo en *Los orígenes del totalitarismo*, da cuenta no solo de que la

---

<sup>635</sup> Téngase en cuenta que aquí, Arendt usa el término "poder" en su sentido tradicional y no en el sentido que ella le da en sus reflexiones políticas. Como hemos visto, Arendt diferencia entre la noción de poder que ella rescata de la experiencia política de la polis y la introducida por los movimientos totalitarios. El poder, como fin en sí mismo, es inherente a la acción de la cual se deriva y a la existencia misma de las comunidades políticas, por lo que se actualiza con el estar juntos de los hombres. Por el contrario, el nuevo tipo de poder que introducen los regímenes totalitarios se concentra exclusivamente en la violencia.

<sup>636</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 228.

<sup>637</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 215.

<sup>638</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 244.

palabra superfluo atraviesa gran parte del análisis que Arendt hace del capitalismo, sino además de que se presenta al imperialismo como una suerte de escape y remedio inventado por la burguesía para combatir esta superfluidad. De acuerdo con Arendt, el capitalismo, en su afán de riqueza, llevó rápidamente a un exceso de producción y de acumulación de capital que terminó en la existencia de un dinero superfluo, –que nadie necesitaba–, condenado a la ociosidad y poseído por un creciente número de personas. Pero lo superfluo no era solo el capital, sino también sus propietarios que se habían transformado en una suerte de parásitos, e igual de superfluos que los propietarios de la riqueza superflua, eran también los hombres que se habían convertido en parados permanentes de la producción capitalista, los desechos humanos que eliminaba constantemente la sociedad productora, y que pronto fueron vistos como una amenaza. De ahí que, en opinión de la pensadora de Hannover:

más antiguo que la riqueza superflua era otro subproducto de la producción capitalista: los desechos humanos que cada crisis, que seguía invariablemente cada periodo de desarrollo industrial, eliminaba permanentemente la sociedad productora. (...) El hecho de que constituirían una amenaza para la sociedad había sido reconocido a lo largo del siglo XIX y su exportación había contribuido a poblar los dominios de Canadá y de Australia, Así como los estados Unidos.<sup>639</sup>

En el imperialismo, estas fuerzas superfluas, el capital superfluo y la mano de obra superflua, se unieron al mismo tiempo y abandonaron las metrópolis en busca de las colonias. Si cotejamos lo expuesto en *Los orígenes del totalitarismo* con una de las notas escritas por Arendt en 1953 en su *Diario filosófico*, nos damos cuenta de que para ella la idea de que los hombres son superfluos y comienzan a ser vistos como unos parásitos que obstaculizan la historia o la naturaleza, se presenta por primera vez cuando está concluida la transformación de la sociedad en una sociedad de trabajadores. La nota, ya citada antes, en el aparte dedicado a Marx, es reveladora en este aspecto, y señala:

Lo esencial es la socialización del trabajo. El trabajo fue siempre un principio antipolítico: Cicerón, Aristóteles, etc. y esto no sólo porque en el trabajo los hombres tienen que habérselas con lo necesario, sino también porque está fundado en aquello que no constituye un entre. aquí domina una igualdad en el sentido de la semejanza, donde solo puede haber un rebaño.

Ser superfluo y estar desarraigado es lo mismo.<sup>640</sup>

---

<sup>639</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 244.

<sup>640</sup> Arendt, Hannah. *Diario filosófico*. Cuaderno XIV, (24) abril de 1953, opus citado, pág. 327.

Es a partir de la salida de la economía –entendida como la administración del conjunto de las cosas domésticas (*oikia*), en la que se satisfacen las necesidades humanas– y del trabajo a lo público, y del intento de convertir a toda la sociedad en una sociedad de trabajadores y luego de laborantes, que se dan las condiciones que inauguran la aparición de lo superfluo. En este sentido, en la Época Moderna no solo se da la alienación del mundo, sino también la superfluidad, gracias a la paulatina pérdida del entre, desatada por la intromisión del trabajo y de la necesidad en lo público. Se trata, como se indicó en líneas pasadas, de la reducción y pérdida del mundo, del ámbito primordial de la experiencia política, que pasó a ser desplazado y finalmente ocupado por la labor, reemplazando la acción y la palabra por los procesos de fabricación del *homo faber*.

En este contexto del capitalismo, alienación y superfluidad se encuentran, y su rasgo característico es la pérdida del mundo. Téngase en cuenta lo ya dicho anteriormente sobre la lectura arendtiana de Marx, como uno de los teóricos que ayudó a la consolidación de una sociedad superflua. Lo significativo en todo caso, es que en esta alusión a la superfluidad presente en el imperialismo, al que Arendt considera uno de los orígenes del totalitarismo, es dónde más claramente puede verse su crítica a la sociedad capitalista, como aquella en donde los límites de la economía han sido rotos. El mercado deja de concebirse como un espacio en el que los objetos mundanos aparecen, se intercambian y permanecen, para convertirse en un medio de intercambio donde se produce la expropiación y apropiación. La primera aparece como condición para que lo producido logre un carácter independiente y pueda ser sacado a la esfera pública para su apropiación. La hipótesis defendida por Arendt, es que para que el capitalismo pudiera desarrollarse y alcanzar su fin de acumulación de riqueza, fueron necesarias grandes masas de población, las cuales perdieron poco a poco los rasgos específicos del trabajador artesano y fueron expropiadas de la doble protección de la familia y de la propiedad, es decir, “de la parte privada poseída por la familia en el mundo, que hasta la Época Moderna había albergado el proceso de la vida individual y la actividad laboral sujeta a necesidades”.<sup>641</sup> Al ser expropiadas de la esfera privada de propiedad, estas masas también perdieron el mercado como lugar de intercambio, que facilitaba el encuentro de unos con otros en el valor de lo que se produce y en la estimación de quien lo produce. El trabajo quedó confinado dentro de los límites de la labor, perdiendo su

---

<sup>641</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 283.

capacidad para crear objetos mundanos y privando a los hombres de salir con los objetos que habían producido al mundo. De ahí que:

la expropiación, la privación para ciertos grupos de su lugar en el mundo y su desnuda exposición a las exigencias de la vida, crearon tanto la original acumulación de la riqueza como la posibilidad de transformar esa riqueza en capital mediante la labor.<sup>642</sup>

Todos estos elementos inauguraron las condiciones en la Época Moderna para la superfluidad y el desarraigo que fueron acentuadas en el imperialismo. Si nos atenemos a lo señalado en el capítulo anterior, de que, si estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás y ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo,<sup>643</sup> encontramos que ambas condiciones comenzaron con el capitalismo y su proceso de acumulación de la riqueza, pues estos solo son posibles si se sacrifica el mundo y la misma mundanidad de los hombres.<sup>644</sup>

Lo que distingue a la superfluidad de la Época Moderna, expresada en el imperialismo, de la que aparecerá en el totalitarismo, es que, como se verá más adelante, en el totalitarismo, uno de los rasgos de esta superfluidad es la expulsión de muchos hombres, primero a los *ghettos* y luego a los campos de concentración, donde finalmente fueron aniquilados. El imperialismo, por el contrario, aparece como un producto del dinero y de los hombres superfluos. Si el imperialismo sacaba provecho de los elementos superfluos de la sociedad, el totalitarismo los creará y reproducirá a partir de una inmensa maquinaria.

La expansión por la expansión del imperialismo, era la única alternativa ante el creciente problema del capital superfluo y la mano de obra superflua desatadas por el capitalismo. En este sentido, “el imperialismo y su idea de expansión ilimitada parecían ofrecer un remedio permanente para un mal permanente.”<sup>645</sup>

De acuerdo con Arendt –y esto es aún más interesante–, esta expansión, que operaba como un fin en sí mismo, se instaló en el pensamiento político cuando se hizo de la expansión del poder –conducente a producir una ilimitada acumulación de capital–, una de las tareas principales del Estado-Nación. Si bien la burguesía podía invertir capital en países lejanos, era necesaria la expansión del Estado para proteger sus intereses que de otra forma estarían en riesgo. Aunque la

---

<sup>642</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 282.

<sup>643</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 597.

<sup>644</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 283.

<sup>645</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 244.

burguesía era consciente de que la expansión imperialista amenazaba la estabilidad del Estado-Nación, puesto que este se erige sobre el principio de que sus leyes solo son válidas dentro de una población homogénea, es decir, para un territorio y una cultura determinada, y por tanto no podía ir más allá de la Nación, el imperialismo encontró en la raza un principio unificador que permitió al Estado-Nación salir de las fronteras y conquistar otros pueblos. Esto llevó a entender la política como la búsqueda de la acumulación ilimitada de poder, concentrado en el Estado, en beneficio de los intereses privados.

Simona Forti indica que, para Arendt, el imperialismo proporcionó a los movimientos totalitarios la fe en una expansión ilimitada, alimentada de presupuestos racistas y revestida de la dignidad de una ley natural.<sup>646</sup> Y es que desde la perspectiva arendtiana, el imperialismo introdujo dos principios para la organización y la dominación de los pueblos extranjeros: “el de la raza como un principio del cuerpo político y el de la burocracia, como un principio de la dominación exterior”.<sup>647</sup>

El pensamiento racial, emergió simultáneamente en todos los países occidentales durante el siglo XIX, y se convirtió en una poderosa ideología de las políticas imperialistas desde comienzos del siglo XX.<sup>648</sup> La interpretación de la historia en términos de la lucha natural de razas logró calar en las grandes masas, junto con la de la lucha de clases, hasta el punto de conseguir el apoyo del Estado y establecerse como doctrinas oficiales de la Nación.

Desde el punto de vista histórico, los racistas fueron para Arendt los únicos que negaron el gran principio sobre el que se hallaban construidas las organizaciones nacionales de los pueblos: el principio de la igualdad y la solidaridad de todos los pueblos, garantizado por la idea de humanidad. De ahí que, según la opinión de Arendt:

...pese a lo que cultos científicos puedan afirmar, la raza no es, políticamente hablando, el comienzo de la humanidad, sino su final; no es el origen de los pueblos, sino su declive; no el nacimiento natural del hombre, sino su muerte antinatural.<sup>649</sup>

---

<sup>646</sup> Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, opus citado, pág. 21.

<sup>647</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 251.

<sup>648</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág.255.

<sup>649</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 253.

El racismo traspasó las fronteras nacionales y negó la existencia nacional y política de los pueblos, acabando con su reconocimiento mutuo y pulverizando los principios de la igualdad y solidaridad entre ellos. También puso en cuestión la validez de los derechos del hombre, pues acabó con el principio moderno de universalidad de la ley, al no reconocer la administración colonial como ciudadanos a una gran parte de la población.<sup>650</sup> Despojadas de derechos políticos, y sin un Estado-Nación que los reconociera como ciudadanos, los habitantes de las colonias fueron explotados y deshumanizados a través de la violencia.

Francisco Ortega ha llamado la atención sobre la tesis defendida por Arendt de que hasta finales del siglo XIX, el pensamiento racial no se encuentra vinculado a una práctica asesina racista, sino que era una más de las muchas opiniones libres que, dentro del contexto general del liberalismo, se enfrentaban entre sí para lograr la aprobación de la opinión pública. Solo sería en la disputa por África cuando el imperialismo possibilitó la vinculación entre una teoría racista y una práctica homicida. Sin embargo, Arendt no menciona la conquista de América por los españoles, cuyas prácticas racistas y genocidas, anticipan el racismo imperialista decimonónico.<sup>651</sup>

Aun cuando no haya aludido al caso de América latina, ni al discurso histórico-político de la lucha de razas surgido en Inglaterra en el siglo XVII,<sup>652</sup> lo relevante para Arendt es que la unidad de raza, en el marco del imperialismo del siglo XIX, aparece como sustitutivo de la nación y es utilizada como un instrumento de dominación de las razas superiores, unificadas en torno al colonialismo, contra los pueblos extranjeros, considerados razas de salvajes, que debían ser tratados de modo especial o eliminados. En este sentido, el discurso racial sirvió de justificación para la dominación de los países imperialistas, y se convirtió en un laboratorio insustituible de los genocidios del siglo XX.

Aunque es cierto que Arendt se niega a establecer una continuidad causal entre el racismo imperialista del siglo XIX y el racismo totalitario nazi, lo que sí es claro, como señala Anabella Di

---

<sup>650</sup> Sánchez, Christina. "Hannah Arendt: hacia una fenomenología del totalitarismo." opus citado, pág. 265.

<sup>651</sup> Señala Ortega:

"El encuentro con el otro en América, análogamente al imperialismo del siglo XIX, ejerció también una experiencia fundamental en el pensamiento y en la conciencia europea moderna y en el fundamentalismo religioso español de la contrarreforma, en su apelación a la "pureza de sangre" contra los judíos y musulmanes conversos. Esos argumentos contrarían la tesis arendtiana de la inexistencia de prácticas racistas antes del imperialismo colonial".

Ortega, Francisco. (2005). "La abstracta desnudez de ser únicamente humano. Racismo y biopolítica en Hannah Arendt y Michel Foucault". En: Ugarte, Javier (Comp.) (2005). *La administración de la vida: estudios biopolíticos*. Barcelona: Anthropos. Pág. 106.

<sup>652</sup> Ortega, Francisco. (2005). "La abstracta desnudez de ser únicamente humano. Racismo y biopolítica en Hannah Arendt y Michel Foucault", opus citado, pág. 114.

Pego, es que Arendt encuentra una confluencia entre las “matanzas administrativas” llevadas a cabo por el imperialismo y las fábricas de muerte del nazismo. En el plano material, dice Di Pego:

Existe una evidente continuidad entre las matanzas coloniales de la Época Moderna y los campos de exterminio nazis. El componente racista del imperialismo, sirvió de sustento para la realización de masacres que eran vistas como políticas “legítimas” de eliminación de razas inferiores, en pos de la construcción de un colonialismo unificado en tono a las razas superiores.<sup>653</sup>

La negación de la pluralidad y la espontaneidad humanas, rasgo que aparecerá en el totalitarismo, ya es visible en las prácticas imperialistas. Existe en el despliegue del imperialismo, sobre las colonias, un intento de homogenizar y reducir al otro, y de no reconocerlo como interlocutor, salvo cuando se somete al poder y al modelo económico impuesto. De ahí que, en la empresa colonizadora, la destrucción de la política no solo se da por la primacía de lo económico, y de su correlato social, que han llevado a una absorción progresiva de la política por la economía, sino además, por la dominación racial sobre la cual se articula y justifica el dominio económico-político y el exterminio sin escrúpulos.

Ahora bien, si la raza es el sustitutivo de la Nación, la burocracia es el sustitutivo del gobierno; raza y burocracia van juntas, aun cuando su descubrimiento y desarrollo se dio de manera independiente. La burocracia, como principio de administración externo, sustitutivo del gobierno, posibilitó la expansión, en la que cada pueblo era considerado un instrumento para una próxima conquista. La burocracia sirvió como un mecanismo despótico instaurado en las colonias contra unos súbditos a los que no se consideraba totalmente humanos. Lo más relevante es que, lejos de cualquier límite o control, sin una comunidad permanente con una ley a la que obedecer, los administradores coloniales se revistieron de un poder casi ilimitado, exento de responsabilidades y gobernando por impulsos personales.<sup>654</sup> De ahí el abierto desprecio del imperialismo por la ley y por las instituciones legales, pues la legalidad de las instituciones en los países propios era abiertamente rechazada con la ilegalidad en los países extranjeros. El racismo, resultado aquí de una ayuda fundamental al sostener que las leyes entraban sólo en el ámbito civilizado, es decir, en la metrópoli.

---

<sup>653</sup> Di Pego, Anabella. (2010). “Modernidad, filosofía y totalitarismo en Hannah Arendt”. Páginas de filosofía, Año XI, N° 13, Universidad Nacional de la Plata. pp. 35-57, pág. 47.

<sup>654</sup> Arendt señala que el gobierno de la burocracia es un gobierno por decreto, que emana de un poder anónimo y no necesita justificación. En el caso de las colonias, este poder estaba por fuera del gobierno constitucional y por tanto no se le exigía el cumplimiento de la ley.

Si la raza, significa un escape a una irresponsabilidad donde nada humano podía ya existir, y la burocracia fue el resultado de una responsabilidad que ningún hombre puede asumir por su semejante ni ningún pueblo por otro pueblo.<sup>655</sup>

La principal función del poder burocrático colonial desarrollado a base de decretos, era la de evitar cualquier impedimento al violento proceso expansivo de la ganancia. Por eso, señala Arendt, no era extraño que el nuevo término en boga, la expansión, procediera de la especulación comercial y que el capitalismo lo hubiera acogido para no ofrecerle más razones que la expansión misma. Sin embargo; las consecuencias de esta expansión no se limitaron al ámbito económico, en el plano político, la expansión imperialista llevó a la desestabilización continua del cuerpo político, esto es, de todas las instituciones políticas y jurídicas que limitaban la expansión del capital. Al arruinar la estructura del Estado-Nación, el imperialismo dividió a la humanidad en razas de señores y esclavos, bajo una ilegalidad que justificaba y permitía la dominación de los países imperialistas sobre los extranjeros.

Esta es una de las razones por las que Arendt diferencia el imperio, –la construcción de un imperio–, y el imperialismo. Mientras en el primero la expansión y la conquista se proponen trasladar las instituciones de la nación a los territorios bajo su dominio, en el imperialismo, la administración colonial es independiente de las instituciones nacionales, por lo cual, se busca una expansión del poder político, sin el fundamento de un cuerpo político estable.<sup>656</sup>

El imperialismo y la burocracia imperialista ya contienen, en el despliegue de sus prácticas de expansión, elementos totalitarios antes de la aparición del totalitarismo, *proto totalitarios* como los llama Cristina Sánchez. Estos elementos, como la deshumanización del otro, o el uso de la violencia sobre grandes masas, estarán presentes en el totalitarismo. Siguiendo a Sánchez:

En la lucha imperialista por África en el siglo XIX, el racismo, como ideología dominante del imperialismo, se alía con la burocracia en su carrera de expansión. Así, aparecen tanto la figura del burócrata imperialista, en la India como en África, como la del agente secreto a cargo de los servicios secretos británicos. En los rasgos principales de sus actuaciones encontramos ya

---

<sup>655</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 275,276.

<sup>656</sup> Esta misma diferenciación también se daría a juicio de Arendt en el plano económico. Por un lado, es característico del imperio la expansión y la conquista marítima con fines comerciales, por otro, está la expansión por la expansión misma –expansión del capital ocioso–, característica del imperialismo, que lleva a una contradicción entre la estructura estable del Estado-Nación y las necesidades de la economía.

elementos proto totalitarios: el secretismo de sus actuaciones, sin publicidad, y la consideración de la población nativa como meros instrumentos para otros fines.<sup>657</sup>

De acuerdo con Arendt, el imperialismo proporcionó a los movimientos totalitarios la seguridad en una expansión ilimitada, sustentada en la ideología de una ley natural de la que logran revestirse, y de toda una serie de presupuestos racistas. No obstante, además del imperialismo ultramarino, Arendt señala un imperialismo continental que da lugar en Europa al pangermanismo y al paneslavismo.<sup>658</sup> Como comenta Margaret Canovan, la discusión principal de Arendt sobre el nacionalismo ocurre en el contexto de una narración que explica cómo los pan-movimientos de finales del siglo XIX y principios del siglo XX (pan-germanismo y paneslavismo) contribuyeron al desmonte definitivo del Estado-Nación y a los horrores de los movimientos totalitarios.<sup>659</sup> La afirmación de Arendt según la cual, “el nazismo y el bolchevismo deben más al pangermanismo y al paneslavismo (respectivamente) que a cualquier otra ideología o movimiento político”,<sup>660</sup> pone de relieve que ambos movimientos, junto con el antisemitismo, sin ser ellos totalitarios por sí mismos, ayudaron a experimentar nuevas prácticas de dominación y nuevas justificaciones de la violencia.<sup>661</sup> La deuda, tanto del nazismo como del bolchevismo con los pan-movimientos en cuestiones de ideología y organización, será evidente en el programa totalitario de expansión.<sup>662</sup>

Aunque comparte con el imperialismo ultramarino el rechazo por la estrechez de la Nación-Estado, el imperialismo continental opuso a estos límites no tanto argumentos de tipo económico, sino una ensanchada conciencia tribal a la que suponía capaz de unir a todos los pueblos de origen semejante, independientemente de la historia y del lugar donde hubieran vivido.<sup>663</sup>

---

<sup>657</sup> Sánchez, Christina. “Hannah Arendt: hacia una fenomenología del totalitarismo”, opus citado, pág. 265.

<sup>658</sup> Arendt es una de las pocas autoras que le concede una gran importancia al estudio de los pan-movimientos dentro del imperialismo, que generalmente y como ella misma lo indica, han recibido una escasa atención, tanto por su falta de interés por la economía, como porque sus anhelos de imperios continentales fueron ensombrecidos por los visibles resultados de la expansión ultramarina.

<sup>659</sup> Canovan, Margaret. (2000). “Arendt’s theory of totalitarianism: a reassessment”, opus citados, pág. 49.

<sup>660</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág.331.

<sup>661</sup> Muchos estudiosos han cuestionado el vínculo entre comunismo y paneslavismo que Arendt sitúa en paralelo al vínculo entre nacionalsocialismo y pangermanismo. Uno de ellos ha sido el historiador François Furet, quien, sobre esta cuestión, le escribió al también historiador y filósofo Ernst Nolte, indicándole que se sentía más cercano de sus tesis que de las de la autora de Hannover.

Furet, François. (1995). *El pasado de una ilusión: ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*. Madrid: FCE. Pág. 493-494.

Véase también: Furet, François y Nolte, Ernst. (1999). *Fascismo y comunismo*. Madrid: Alianza. Pág.34.

<sup>662</sup> Arendt, Hannah. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, opus citado, pág. 112.

<sup>663</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág.333.

La importancia principal del imperialismo continental, diferenciado del de ultramar, radica en el hecho de que su concepto de expansión cohesiva no permite distancia geográfica alguna entre los métodos e instituciones de la colonia y los de la nación, de forma que no son necesarios efectos boomerang para que aquéllos y sus consecuencias sean experimentados en Europa. (...) Aunque compartió con el imperialismo ultramarino el desprecio por la estrechez de la nación-estado, opuso a ésta no tanto argumentos económicos, que al fin y al cabo expresaban frecuentemente auténticas necesidades nacionales como una “ensanchada conciencia tribal” a la que se suponía capaz de unir a todos los pueblos de origen semejante, independientemente de la historia y sea cual fuere el lugar donde hubieran vivido.<sup>664</sup>

Los pangermanos y los paneslavos están más vinculados al imperialismo continental, cuyo fin era el ensanchamiento de la “conciencia tribal”, es decir, la unión de todos los pueblos de origen semejante, independientemente de su historia y del lugar en el que se encontraban, que al imperialismo marítimo. Por eso, el imperialismo continental surgió vinculado al concepto de raza y entro en afinidad con la tradición del pensamiento racial. Lo que en sus comienzos era un principio completamente ideológico, llegó a convertirse en un arma política mucho más efectiva que otras teorías similares expresadas por potencias imperialistas. Al respecto señala Ronald Beiner:

According to Arendt, the pan-movements used the claims to national self-determination rights as "a comfortable smokescreen" for national-imperial expansionism. While these movements borrowed their means of self-legitimation from nationalist ideology by claiming "to unite all people of similar folk origin, independent of history and no matter where they happened to live," they in fact they embodied a "contempt for the narrowness of the nation-state." Once the existing state system proved itself unable to contain this imperialistic nationalism, the way was clear for totalitarian movements to finish off the job of demolishing the very idea of a nation-state that claims to offer protection for its national citizens and respects the right of other nation-states to do likewise.<sup>665</sup>

En el despliegue del imperialismo continental, el populacho, que Arendt define como un grupo en el que se hallan representados los residuos de todas las clases, desarrolló un papel protagónico. Esto, porque en medio de la atomización social y el desarraigo que se vivió sobre todo en Europa central, después del tercer cuarto del siglo XIX, grupos enteros de personas deseaban encajarse a algo al precio que fuera, y los pan-movimientos no solo les ofrecieron un movimiento sino además una ideología, amparada en la premisa de que todos tenían su casa allí

---

<sup>664</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 332, 333.

<sup>665</sup> Beiner, Ronald. (2000). “Arendt and nationalism”. En: Villa, Dana (Ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, pp. 44-60, opus citado, pág. 49.

donde vivieran otros miembros de su “tribu”.<sup>666</sup> De este modo los pan-movimientos lograron atraer y contar con el apoyo del populacho (*mob*) al que Arendt nomina como el engendro o la prole de la burguesía, prefigurando los posteriores grupos totalitarios, “que eran similarmente vagos respecto de sus objetivos reales y que estaban sujetos a constantes cambios en sus líneas políticas”.<sup>667</sup> No debe olvidarse que el programa de conquista mundial del nazismo estuvo inspirado por la idea de la unidad de una Europa central germana.

Los pan-movimientos se organizaron en torno a la prioridad de un nuevo nacionalismo que no estaba relacionado con el Estado-Nación, sino con una conciencia tribal, que predicaba abiertamente que la política mundial trasciende el marco del Estado, siendo el pueblo el único factor permanente en el curso de la historia. Así, el propio pueblo era concebido como único y superior, frente a otros que aparecían como amenazas potenciales. La base de esta ideología era el origen divino del pueblo, es decir, la creencia de que solo a través de la pertenencia a un pueblo, el hombre recibiría su origen divino, en desprecio de la posibilidad de una humanidad común y la dignidad de los hombres.

La creencia en que el pueblo es el elegido por dios –en contraposición a la creencia judeocristiana del origen divino del hombre– fue un componente esencial del nacionalismo tribal. La identidad de este nacionalismo estaba basada en una cualidad natural, independiente del territorio, capaz de escapar a los cambios históricos y a las diferencias económicas y políticas del pueblo comprometido. Desde esta lógica, el nacionalismo tribal intentó demostrar la superioridad natural de unos pueblos sobre otros. Para hacerlo, se complementó con el racismo que negaba el compromiso de la responsabilidad común que entraña la pertenencia a un mundo común entre los hombres. De ahí que, en opinión de Arendt:

(...) la idea de humanidad, privada de todo sentimentalismo, tenía la muy seria consecuencia de que, de una forma o de otra, los hombres habían de asumir la responsabilidad por todos los crímenes cometidos por los hombres y de que, eventualmente, todas las naciones se verían obligadas a responder por los daños producidos por todas las demás.

El tribalismo y el racismo son unos medios muy realistas, aunque muy destructivos, de escapar a este compromiso de la responsabilidad común. Su desraizamiento metafísico, que tan bien se equiparaba con el desarraigamiento territorial de las nacionalidades a las que primeramente captaron, se acomodaba igualmente muy bien a las necesidades de las cambiantes masas de las ciudades modernas, y por eso fueron inmediatamente captados por el totalitarismo.<sup>668</sup>

---

<sup>666</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 304.

<sup>667</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 297.

<sup>668</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 347.

Como se indicó en líneas pasadas, para Arendt, la pertenencia a una comunidad política es condición de posibilidad de todos los demás derechos, pues éstos no pueden darse al margen de la pluralidad humana, y se hacen inciertos para quienes se hallan por fuera del mundo. Así, el “derecho a tener derechos”, del que hablamos en anteriores páginas, no emerge de la idea de una “naturaleza” humana que garantice los derechos a unos cuantos y se los niegue a otros, sino que es una responsabilidad, garantizada por los mismos hombres.

Ahora bien, ¿cómo fue que el antisemitismo se convirtió en otro de los componentes centrales de los pan-movimientos? La respuesta para Arendt resulta en muchos aspectos paradójica. Por un lado, el tribalismo de los pan-movimientos estaba en afinidad con el desarraigo del pueblo judío. Los judíos, organizados como pueblo tribal por encima de los Estados nacionales, se convirtieron en un modelo a imitar por los pan-movimientos. Por otro, al concebirse como un pueblo elegido por dios para la salvación de la humanidad, los judíos se convirtieron en adversarios de los pan-movimientos, quienes también pretendían ser los únicos pueblos elegidos, ya no para salvar la humanidad sino para el dominio del mundo. De este modo, lo que convirtió a los judíos en el centro de las ideologías raciales y que llevó a sobrevivir al antisemitismo de los pan-movimientos tras el declive de la propaganda antisemita que siguió a la Primera Guerra Mundial, fue el hecho de que la pretensión de los pan-movimientos de ser el pueblo elegido solo podía enfrentarse con la reivindicación judía. Este hecho constituye uno de los más trágicos y amargos desquites de la historia, en el sentido de que la idea de pueblo elegido difundida por los judíos, su identificación de religión y nacionalidad, aportó a Occidente un fanatismo desconocido que caló profundamente en el populacho, y un principio de orgullo peligrosamente próximo a su perversión racial.<sup>669</sup>

Es un lugar común, no más verdadero por mucho que se repita, que el antisemitismo es solamente una forma de envidia. Pero en relación con la calidad de elegidos de los judíos es suficientemente cierto. Allí donde los pueblos se hallan separados de la acción y de los logros, allí donde estos lazos naturales con el mundo corriente se han roto o no han llegado a existir por una razón u otra, se han mostrado inclinados a volverse hacia sí mismos en su propia y desnuda dotación y a reivindicar la divinidad y una misión de redención del mundo.<sup>670</sup>

---

<sup>669</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág.355.

<sup>670</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág.354.

El ideal mesiánico judío de redimir el mundo, al desprenderse de la esperanza de retornar a Sion, solo sobrevive como una utopía revolucionaria. Arendt es crítica, no del deseo revolucionario, sino de las formas que este a veces adopta, sobre todo cuando el universalismo se convierte en una ceguera respecto a lo particular, como ocurrió con la concepción internacionalista y revolucionaria de la cuestión judía.<sup>671</sup> Como señala Martine Leibovici:

Para entender este movimiento hace falta primero recordar que el siglo XX es el siglo en que se afirma una historicización general del pensamiento, la convicción de que hay un sentido de la historia objetivamente inscrito en las profundidades de la sociedad. Así, la laicización de conductas vuelve a llevar a la historia la esperanza perdida de una realización mesiánica. (...) Cuando la elección disociada de la idea mesiánica sobrevive, esta degenera en un puro chauvinismo que atribuye cualidades humanas generales a un pueblo en particular, conduciendo así a los miembros de ese pueblo a idolatrarse ellos mismos al idolatrar su pueblo.<sup>672</sup>

De ahí que este nacionalismo tribal, no sea más que la perversión de la idea, arraigada en el antiguo mito judío, de que dios escoge a una nación. Los dirigentes de los pan-movimientos invirtieron este principio de la piedad judía y lo pervirtieron de tal forma, que, la particularidad de ser el pueblo elegido ya no estaba orientada a alcanzar una realización definitiva del ideal de la humanidad común, sino a destruirla.<sup>673</sup>

Como bien lo señala Margaret Canovan, este tipo de nacionalismo étnico, al enlazar el racismo y el antisemitismo, se convirtió en un antecesor directo de la ideología nazi.<sup>674</sup> Los pan-movimientos utilizaron el antisemitismo como un instrumento ideológico en torno al cual establecieron su comunidad popular, sobre todo en los países que no habían logrado constituir un Estado-Nación, en los que el populacho desarraigado fue adoctrinado racialmente, sobre la idea de una base biológica de la comunidad y de una naturaleza “original”. Posteriormente, el nazismo radicalizó esta idea al establecer la superposición entre raza y nación, de tal modo que, quienes no eran de la raza prescrita quedaban por fuera de la nación y de la comunidad política.<sup>675</sup>

En opinión de Arendt es significativo que, así como el imperialismo continental surgió de las frustradas ambiciones de los países que no alcanzaron a tomar parte en la repentina

---

<sup>671</sup> Leibovici, Martine. *Hannah Arendt y la tradición judía: El judaísmo a prueba de la secularización*, opus citado, pág. 74.

<sup>672</sup> Leibovici, Martine. *Hannah Arendt y la tradición judía: El judaísmo a prueba de la secularización*, opus citado, pág. 75.

<sup>673</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág.356.

<sup>674</sup> Canovan, Margaret. (2002). *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, opus citado, Pág. 246.

<sup>675</sup> Sánchez, cristina. *Estar (políticamente) en el mundo*, opus citado, pág. 49.

expansión de finales del siglo XIX, el tribalismo apareció en aquellos pueblos que no habían participado en la emancipación nacional ni habían logrado la soberanía de un Estado-Nación. En este sentido, no era nada raro que fuera en Austria-Hungría y en la Rusia multinacional, donde los pan-movimientos encontraron su terreno más fértil.<sup>676</sup> Y esto, porque los estados multinacionales no tenían formas constitucionales de gobierno, en ellos, el núcleo de poder estaba concentrado en un aparato burocrático y en un sistema de dominación por decreto del que emanaba toda la legislación, sin ningún tipo de participación de los ciudadanos ni del debate público. Esta dominación burocrática, propia de los estados multinacionales, será profundizada por el totalitarismo, con la diferencia de que, mientras los gobernantes austríacos y rusos de la preguerra se satisfacían con controlar solamente los destinos exteriores de la vida pública, dejando intacta toda la vida privada, la burocracia totalitaria, penetró en el ámbito privado, en individuo particular y en su vida íntima.

El resultado de esta eficiencia radical consistió en que la espontaneidad íntima del pueblo bajo su dominación quedó muerta junto con sus actividades sociales y políticas, de forma tal que la simple esterilidad política bajo las antiguas burocracias fue reemplazada por la esterilidad total bajo la dominación totalitaria.<sup>677</sup>

La nación conquistó al Estado, y con ello la ley dejó de ser una garantía de la pluralidad, y paso a convertirse en el instrumento de dominio de la nación. Este nacionalismo tribal tenía muy poco que ver con el nacionalismo de la nación-estado occidental.

La nación-estado, con su reivindicación de la representación popular y de la soberanía nacional, tal como se había desarrollado desde la revolución francesa y a lo largo del siglo XIX, era el resultado de la combinación de dos factores que en el siglo XVIII se hallaban todavía separados y que permanecieron separados en Rusia y en Astro-Hungría: la nacionalidad y el Estado. Las naciones entraban en la escena de la historia y se emancipaban cuando los pueblos habían adquirido una conciencia de sí mismos como entidades culturales e históricas y de su territorio como en un hogar permanente donde la historia había dejado sus rastros visibles.<sup>678</sup>

El nacionalismo del Estado-Nación se originó a partir de la contradicción de los Estados-Nación expresada en el intento de la Revolución Francesa de combinar la Declaración Universal de los Derechos del Hombre –que se reconocían a todos con independencia de su origen, de su

---

<sup>676</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág.337.

<sup>677</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 359.

<sup>678</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 339, 340.

cultura, de su religión–, con el principio de la soberanía nacional. Estos derechos, sin embargo, solo podían ser garantizados dentro de un Estado-Nación que reconocía únicamente como sujetos de derecho a sus ciudadanos. La misma lógica antagónica se dio entre la nación y el Estado. Mientras que el Estado intentaba proteger, desde un marco legal la pluralidad de los individuos, la nación suponía una homogeneidad, desde la cual solo se reconocían como ciudadanos de pleno derechos a aquellos individuos que eran parte de la misma etnia, religión y cultura de la nación. Producto de este antagonismo, los derechos humanos dejaron de ser universales y se volvieron derechos nacionales, igual que la ciudadanía que pasó a ser identificada con la pertenencia a una nación.

De ahí la afirmación de Arendt, de que el nacionalismo es esencialmente la expresión de la perversión del Estado en un instrumento de la nación y de la identificación del ciudadano con el miembro de la nación.<sup>679</sup>

El nacionalismo, de esta manera, se convirtió en el precioso cemento que unía a un estado centralizado y a una sociedad atomizada, y que realmente demostró ser la única conexión activa entre los individuos de la nación-estado.<sup>680</sup>

El Estado se convirtió en un instrumento de la ley y la ley en un instrumento de la nación. Como bien lo hace notar José María Hernández, la diferencia, aunque puede parecer insignificante, no lo es, supone la transformación del principio de obligación política en un principio de identidad colectiva.<sup>681</sup> Al conquistar el Estado, el interés nacional tuvo prioridad sobre la ley mucho antes de la aparición del nazismo. En todo caso, Arendt subraya como en el periodo –engañosamente tranquilo– de entreguerras, los Estado-Nación se adjudicaron el derecho de otorgar o negar la ciudadanía, así como de deportar a aquellas minorías que consideraban inconvenientes. Igual que en la actualidad, frente a la crisis de refugiados que afronta Europa, algunos gobiernos consideraban como una amenaza que los intereses de las minorías se impusieran sobre los de ellos mismos, y eludían su responsabilidad al considerar que la ley no podía cubrir a aquellos que eran de una nacionalidad diferente.

---

<sup>679</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 341.

<sup>680</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 342.

<sup>681</sup> Hernández, José María. (1998). “El liberalismo ante el fin de siglo”. En: Quesada, Fernando. (Ed.) (1998). *La filosofía política en perspectiva*. Barcelona: Anthropos. pp. 143-176, Pág. 164.

Guiados bajo el principio de soberanía y protección de la ley al territorio nacional, los esfuerzos de los estados liberales por extender los derechos a aquellos que por razones territoriales habían quedado sin estados nacionales, solo sirvieron para acrecentar las deportaciones, dejando en evidencia que el único sustituto práctico de una patria inexistente era un campo de concentración.

Desde el punto de vista político, la privación de los derechos humanos se evidencia en la privación de un lugar en el mundo donde aparecer y actuar.

Lo malo es que esta calamidad surgió no de una falta de civilización, del atraso o de la simple tiranía, sino, al contrario, de que no pudo ser reparada porque ya no existía ningún lugar incivilizado” en la Tierra, porque tanto si nos gusta como si no, hemos empezado realmente a vivir en un mundo. Solo en una humanidad completamente organizada podía llegar a identificarse la pérdida del hogar y del status político con la expulsión de la Humanidad.<sup>682</sup>

La privación absoluta de derechos solo es posible en el marco de una sociedad civilizada y burocratizada, donde el estado solo reconoce los derechos a los miembros de la nacionalidad dominante, y expulsa por fuera de la humanidad a aquellos hombres que no tienen un Estado-Nación propio. Fruto de esto, quienes se hallan por fuera de la ley están por fuera del mundo político, lo cual significa despojar a los hombres, no solo del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción.

---

<sup>682</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 320.

## **El movimiento y la organización de las masas**

Los pan-movimientos se desarrollaron con más fuerza en los estados multinacionales, donde no existían gobiernos constitucionales. Para 1914, Austria-Hungría y Rusia eran los únicos estados multinacionales que todavía existían, ambos se caracterizaban por ser despóticos y por gobernar a sus pueblos a través de una administración burocrática que aplicaba decretos.

Para Arendt, la burocracia constituye una forma de dominación por decreto, una suerte de gobierno de nadie, propia de los gobiernos totalitarios. Como señala Elisabeth Young-Bruehl, Arendt rastreó la historia de la burocracia por los regímenes imperialistas del siglo XIX, examinando el asalto que tuvo lugar contra la responsabilidad individual y la capacidad de juzgar en Alemania y en la Unión Soviética, cuando se convirtieron en gobiernos de nadie.<sup>683</sup> Resulta significativo que la burocracia tomara fuerza allí, donde, o no existían gobiernos legales, o donde existiendo, la corrupción había debilitado las instituciones legales, especialmente de aquellas que tenían a su cargo proteger el espacio público y el privado, que ve Arendt como un elemento totalitario.

En todo caso, lo que en un gobierno constitucional se aplicaba solo en casos excepcionales, de emergencia, –gobernar por decreto–, y que era una práctica usual de los estados multinacionales, fue profundizado por la burocracia totalitaria, con la diferencia de que, mientras que en los Estados multinacionales la dominación por decreto se limita al ámbito público, en el totalitarismo abarcó también al ámbito privado.

Los pan-movimientos se dieron cuenta que la burocracia podía operar como un modelo viable de organización. No se trató, como en el caso de los partidos políticos, de que estos se transformaron en estructuras burocráticas. De hecho, durante la Primera Guerra Mundial, los pan-movimientos comenzaron a competir con el sistema de partidos del Estado-Nación, y para diferenciarse de estos, se denominaron a sí mismos “movimientos”. Las masas ya no se organizaban en torno al partido, sino al movimiento, caracterizado por una creciente hostilidad hacia la legalidad, que buscaba acabar con el estado. Aunque Arendt es clara en que la desintegración del sistema de partidos en Europa fue llevada a cabo por los movimientos totalitarios y no por los pan-movimientos, también recalca que estos últimos, que se hallaban a

---

<sup>683</sup> Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt: Una biografía*, opus citado, pág. 30.

mitad de camino entre las sociedades imperialistas y los movimientos totalitarios, fueron los predecesores de esta desintegración y los precursores visibles de los movimientos totalitarios, sobre todo en su capacidad para organizar a las masas y volcarlas en contra de las instituciones que en apariencia los representaban.

Tras la Primera Guerra Mundial se hizo evidente el derrumbe del sistema de clases por el peso siempre creciente de las masas desarraigadas y de los apátridas. La sociedad de clases fue absorbida por la sociedad de masas; los partidos políticos dejaron de ser un medio eficaz para representar los intereses de las clases y se transformaron en defensores del *statu quo* en manos de los gobiernos totalitarios. Lo que surgió luego “ya no eran simples pan-movimientos, sino sus totalitarios sucesores, que en unos pocos años determinaron la política de todos los demás partidos, hasta el grado que estos se convirtieron, o bien en antifascistas, o bien en antibolcheviques, o en ambas cosas a la vez”.<sup>684</sup>

La afirmación de Arendt, de que los movimientos totalitarios son posibles allí donde existen masas que, por una razón u otra, han adquirido el apetito de organización política,<sup>685</sup> pone en evidencia el peligro de la existencia de hombres que se mantienen por fuera del mundo común, y que además, carecen de diferenciación y de posibilidades para actuar.

Fue característico del auge del movimiento nazi en Alemania y del de los movimientos comunistas en Europa después de 1930 el hecho de que reclutaran a sus miembros de esta masa de personas aparentemente indiferentes, hacia quienes todos los demás partidos habían renunciado por considerarlas demasiado apáticas o demasiado estúpidas para merecer su atención. El resultado fue que la mayoría de sus afiliados eran personas que nunca habían aparecido anteriormente en la escena política. Ello permitió la introducción de métodos enteramente nuevos en la propaganda política y la indiferencia hacia sus adversarios políticos.<sup>686</sup>

En la parte dedicada al imperialismo de *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt alude constantemente a las masas y el populacho (*masses and mob*). Allí distingue las masas, que son producto del desmoronamiento de la sociedad de clases, del populacho, que es un subproducto de la producción capitalista anterior a la burguesía. Arendt se vale de estos dos términos para diferenciar la experiencia totalitaria soviética de la nazi. En la sociedad soviética el influjo de las masas es mayor que en el caso del nacionalsocialismo, cuyo ascenso al poder se dio por la alianza

---

<sup>684</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág.377.

<sup>685</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág.438.

<sup>686</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 439.

provisional entre el populacho y la élite. Para describir la atomización de las masas, Arendt toma como ejemplo la sociedad soviética que pregonaba su desprecio de las clases sociales vinculado al fin del capitalismo. No es muy claro en la experiencia de la Alemania nazi. De acuerdo con Arendt, la alianza entre élite y populacho fue decisiva para la posterior conquista del poder por parte del movimiento nacionalsocialista, una vez este se consolidó en el poder, fueron las masas organizadas –y ya no el populacho–, quienes pusieron en marcha la maquinaria totalitaria. No obstante, el paso de lo uno a lo otro es poco claro.

Lo que sí es claro, es que el hecho de que las masas se organizaran en torno al movimiento, que mostraba un claro desprecio por las instituciones y por la legalidad, fue aprovechado al comienzo por los movimientos totalitarios para acabar con el Estado. Arendt diferencia entre los movimientos fascistas y los movimientos totalitarios: mientras los primeros buscaban conquistar el Estado para ponerlo al servicio de un grupo particular, los movimientos totalitarios buscaban la conquista del Estado y de sus instituciones para destruirlas. De ahí que el Estado totalitario sea solo un Estado en apariencia, reemplazado por el movimiento, que está por encima del Estado y que no se identifica ni siquiera con las necesidades del pueblo. El movimiento, se erige sobre el Estado y sobre el pueblo, dispuesto a sacrificar a ambos en aras de su ideología,<sup>687</sup> y se estructura dentro de un complicado juego de posiciones entre varios centros de poder.<sup>688</sup>

El triunfo del movimiento totalitario va inexorablemente unido a la existencia de masas superfluas,<sup>689</sup> pero también a un clima de inestabilidad en el que el Estado-Nación había sucumbido ante la expansión imperialista, a unas instituciones políticas débiles, incapaces de hacer frente al problema de las masas y de los apátridas, y al desplome del conjunto de mandatos y prohibiciones que tradicionalmente había traducido y encarnado las ideas fundamentales de libertad y de justicia, en términos de relaciones sociales e instituciones políticas.<sup>690</sup> Para finales de la década de los años treinta, muchos de los países de Europa se habían convertido en dictaduras y en todos, incluido Alemania, los partidos políticos habían desaparecido. Como señala Claude Lefort, el totalitarismo nace en una sociedad despoltizada, en la que la indiferencia a los asuntos

---

<sup>687</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág.383.

<sup>688</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág.376.

<sup>689</sup> Neus, campillo. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, opus citado, pág. 233.

<sup>690</sup> Arendt, Hannah. “Los hombres y el terror”, opus citado, pág. 395.

públicos, la atomización, el individualismo, y el desencadenamiento de la competición ya no tienen límites.<sup>691</sup>

---

<sup>691</sup> Lefort, Claude. "Hannah Arendt y la cuestión de lo político", opus citado, pág. 141.

## Capítulo X: La fabricación de hombres superfluos y la pérdida del mundo.

Si nos atenemos a la consideración hecha por Arendt de que sólo puede haber seres humanos en el sentido auténtico del término donde hay mundo y sólo hay mundo donde existe pluralidad,<sup>692</sup> entonces la condición de superfluidad que introducen los regímenes totalitarios a través del terror, al eliminar la pluralidad, acaban con el mundo y con la humanidad que solo dentro de él es posible. En este sentido, reiteró la tesis que he venido defendiendo, de que lo superfluo, como concepto y como experiencia es para Arendt en el siglo XX la cara opuesta del mundo, pues para que los hombres sean seres humanos debe haber mundo y dejan de serlo allí donde se han tornado superfluos.

Como se ha tratado de mostrar a lo largo de este trabajo, Arendt no ofrece una lectura lineal ni causal del totalitarismo. Así como no es posible deducir el totalitarismo a partir de los elementos en que se cristaliza, –antisemitismo, sociedad de masas, imperialismo, racismo–, pues estos solo se convierten en orígenes cuando entran en relación con otros sin que pueda preverse el tipo de composición que surgirá,<sup>693</sup> tampoco es posible llegar a una suerte de teoría identitaria, que dé cuenta de una unidad estructural entre el nazismo y el comunismo. Arendt no postula un tipo ideal del totalitarismo, sino que encuentra en ambas experiencias unas características comunes que permiten compararlos sin hacerlos idénticos.<sup>694</sup> Aunque ambos sistemas se originaron bajo circunstancias muy diferentes, lo cierto es que terminaron en una sorprendente similitud, tanto en sus formas de dominación, amparadas en el uso de la ideología y del terror como medios del Estado totalitario, como en sus instituciones, en especial la policía secreta y la burocracia.

Si nos valemos de la lectura hecha por Elisabeth Young-Bruehl en su biografía sobre Arendt, tendríamos que decir que existen cuatro elementos esenciales identificados por Arendt para un gobierno totalitario<sup>695</sup>: el primero de ellos es la ideología que intenta explicar la totalidad de la historia y sirve de justificación para el régimen. El segundo es el terror total, que Arendt ve materializado en los campos de concentración nazis y en los campos de trabajo soviéticos. El tercer elemento es la destrucción de los vínculos naturales humanos, sobre todo el de la familia, mediante

---

<sup>692</sup> Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*, opus citado, pág. 118.

<sup>693</sup> Birules, Fina. *Una herencia sin testamento. Hannah Arendt*, opus citado, pág. 34.

<sup>694</sup> Schindler, Roland. “Del diagnóstico de la ruptura de la civilización, hacia un nuevo inicio en la ética política”, opus citado, pág. 121.

<sup>695</sup> Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt, una biografía*, opus citado, pág. 29.

leyes que regulaban el matrimonio y la vida íntima de las personas. En los regímenes totalitarios, a la destrucción del espacio público se sumaba la destrucción de los espacios para la vida íntima y familiar. Y finalmente, el cuarto elemento es la existencia de un gobierno burocrático, al que Arendt denominó gobierno de nadie. En este aspecto, Salvador Giner, por ejemplo, ha señalado como uno de los logros de Arendt, el hecho de argumentar los rasgos comunes entre ambos regímenes, en apariencia contrarios, aunque indiscutiblemente enemigos, poniendo el énfasis sobre el aparato burocrático del terror, más allá de la ideología o la orientación política que cada uno tenía.<sup>696</sup>

Bien es cierto que el nazismo constituye para Arendt el paradigma del dominio totalitario, de ahí que su estudio sea más vasto y esté mejor expuesto que el del estalinismo. Como lo ha hecho notar Seyla Benhabib, Arendt se refería al comienzo de forma muy marginal al estalinismo y se centraba principalmente en el análisis del nazismo.<sup>697</sup> Pero es a partir de 1953, a propósito de la presentación de su ensayo titulado *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, cuando Arendt comienza a completar su estudio, volviendo esta vez sobre las transformaciones causadas al marxismo por las interpretaciones de Lenin y de Stalin, y a la ruptura de la tradición, como un elemento que le permite establecer una relación entre el pensamiento de Marx y el totalitarismo. Por lo demás, se debe recordar que para la fecha en que Arendt empezó su investigación para *Los orígenes del totalitarismo*, en el otoño de 1945 y que terminó al final de 1949, era muy poca la información existente sobre el estalinismo. La primera edición en inglés de *Los orígenes del totalitarismo* apareció en Nueva York en 1951, dos años después, en 1953 murió Stalin. En 1958 aparece la segunda edición de *Los orígenes del totalitarismo*, reelaborada y ampliada con un último capítulo sobre la ideología y el terror. La tercera edición apareció en 1966, con un prólogo nuevo donde Arendt sintetiza las tres partes de la obra.

Estos datos nos sirven de apoyo para aseverar que para 1958, Arendt ya tenía un conocimiento mayor del estalinismo a partir del cual pudo identificar como características comunes del nacionalismo y el estalinismo la utilización de la ideología y del terror como medios del Estado total.<sup>698</sup> Otro tanto habría que decir sobre la experiencia de Arendt en Estados Unidos,

---

<sup>696</sup> Giner, Salvador. (2000). "Hannah Arendt, un recuerdo personal". En: Birulés, Fina. (Comp.). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, pp. 15-22, opus citado, pág. 16.

<sup>697</sup> Benhabib, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, opus citado, pág. 68.

<sup>698</sup> Schindler, Roland. "Del diagnóstico de la ruptura de la civilización, hacia un nuevo inicio en la ética política", opus citado, pág. 122.

durante la guerra de Corea y la era McCarthy, donde remarcó su opinión de que los elementos totalitarios no conducen necesariamente al totalitarismo,<sup>699</sup> pues no se trata de una suma de elementos, de la que pueda deducirse inevitablemente el resultado, sino de su cristalización, que resulta imposible de prever antes de su composición.

También es importante la anotación de Cristina Sánchez, de que con la aparición de la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo* en 1951, Arendt se sumó al incipiente debate acerca del significado del término totalitarismo iniciado por otros autores como Neuman y Aron, quienes habían publicado sus obras tratando de explicarlo, más de una década antes.

En 1942, Franz Neuman había publicado su *Behemoth. Structure and practice of national-socialism*, en donde definía el nacionalsocialismo como un “no-estado”; en París, en 1938, Raymond Aron comenzaba a analizar las características del régimen totalitario, que culminaría años después, en su obra *Democratie et Totalitarisme* (1958). En una línea parecida a la de Neuman, en el sentido de poner en cuestión la racionalidad y el orden del estado nacionalista, Ernest Fraenkel publicaría en 1941 *Der Doppelstaat*, y en 1942, Sigmund Neumann publica *Permanent Revolution*, incidiendo en el carácter de perpetuo movimiento del régimen totalitario, cuestión también tratada por Arendt.<sup>700</sup>

*Los orígenes del totalitarismo* vino a profundizar en algunas cuestiones que ya habían sido planteadas, y a problematizar unas nuevas. Si bien, Cristina Sánchez considera que una de las novedades planteadas por Arendt y que ocupó, en gran medida, el debate de los años cuarenta, es la continuidad o disrupción del régimen totalitario respecto a la democracia liberal, lo cierto es que uno de los elementos cardinales de la obra es el intento de comprender la naturaleza del gobierno totalitario a partir del terror, y el principio de acción del régimen a partir de la ideología, aunque como advierte Matias Sirczuk, ni uno ni otro funcionan como corresponde: la distinción clásica entre legalidad y arbitrariedad no ofrece elementos para comprender la ley del terror, devenida en movimiento; y la ideología, más que motivar la acción, lo que hace es ceñir el comportamiento.<sup>701</sup>

A partir de la ideología y el terror, Arendt intenta comprender el totalitarismo desde de su naturaleza y su principio de acción. Esto significa indagar sobre la experiencia básica sobre la cual se asienta el totalitarismo, que para Arendt es la experiencia de alienación de las masas. La expresión más extrema de esta alienación moderna es la experiencia de los hombres bajo un

<sup>699</sup> Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt, una biografía*, opus citado, pág. 31.

<sup>700</sup> Sánchez, Christina. “Hannah Arendt: hacia una fenomenología del totalitarismo”, opus citado, pág. 259.

<sup>701</sup> Sirczuk, Matías. (2017). “Mirar la política con ojos no enturbiados de filosofía. La lectura arendtiana de Montesquieu”. En: Fuster, Lorena y Sirczuk, Matías. (Eds.). *Hannah Arendt*, pp. 37-62, opus citado, pág. 48.

régimen totalitario, la condición de alienación –como se ha dicho a lo largo de este trabajo–, es indispensable para los movimientos totalitarios, ya que les provee de la masificación social necesaria para la efectividad de la propaganda política. En este sentido, y de acuerdo con Amando Basurto, en Arendt la relación entre alineación y totalitarismo aun cuando no es absoluta es directa.<sup>702</sup>

Los movimientos totalitarios pretendieron organizar a las masas –cuyo elevado número les garantizaba su fuerza–, haciendo que estas se identificaran con el movimiento. Una vez lograda la identificación, el conformismo de las masas fue otro elemento imprescindible para la instauración del dominio totalitario. Neus Campillo ha llamado la atención sobre la ausencia de capacidad para la experiencia de las masas. Ella señala:

Esa falta de capacidad para la experiencia se une a la carencia de organización a favor de un interés común. La sociedad sin clases a la que da lugar una sociedad de masas no es una sociedad igualitaria, sino carente de diferenciación por objetivos determinados.<sup>703</sup>

Los hombres masa viven juntos, pero han perdido el mundo que una vez les sirvió de espacio común. De ahí que, como la misma Arendt lo dice, una sociedad de masas no es más que el tipo de vida organizada que se establece automáticamente entre los seres humanos que están todavía relacionados unos con otros pero que han perdido el mundo que una vez fue común a todos ellos.<sup>704</sup> El mundo, entendido como el “entre” que relaciona, une y separa a las personas, y en cuyo espacio cada uno ve y escucha al otro sin extinguir la distancia que les separa, se ha destruido y convertido en desolación (*loneliness*). Por eso la sensación de estar en un desierto.

La ley del desierto ocupa el lugar de las leyes de la acción política, cuyos procesos dentro de lo político son reversibles sólo muy difícilmente, y este desierto entre hombres desencadena procesos desertizadores, fruto de la misma desmesura inherente a la libre acción humana que establece relaciones. Conocemos procesos tales en la historia y que sepamos apenas ninguno pudo detenerse antes de arrastrar a la ruina a un mundo entero con toda su riqueza de relaciones.<sup>705</sup>

---

<sup>702</sup> Basurto, Amando. “pensamiento y acción en tiempos de totalitarismo. Un ensayo sobre Hannah Arendt y su irremediable conservadurismo”, opus citado, pág. 78.

<sup>703</sup> Campillo, Neus. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, opus citado, pág. 232.

<sup>704</sup> Arendt, Hannah. “Historia e inmortalidad”, opus citado, Pág. 73.

<sup>705</sup> Arendt, Hannah. *¿Qué es política?* opus citado, pág. 130.

En medio de este desierto, el hombre masa se encuentra privado de su capacidad para actuar y carece de una identidad propia que lo diferencie de los demás hombres. Por eso, viven o en una desesperada y solitaria separación o están comprimidos unos contra otros. Ciertamente es que el aislamiento y el desarraigo no eran características exclusivas de las masas, también lo era del “populacho” que las precedió,<sup>706</sup> lo que sí era un rasgo generalizado del hombre masificado era su superfluidad y la total pérdida de interés en sí mismo.<sup>707</sup> Mientras el desarraigo se refiere a la carencia de un lugar en el mundo garantizado por los demás, la condición de ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo. Ambos, no obstante, en la medida que implican la pérdida de un espacio entre los hombres, los privan del poder, –que solo procede de hombres que actúan juntos–, y dan paso a la impotencia en la cual se asienta el terror totalitario. En este sentido, cuando los hombres se ven privados de la luz de lo público, no solo caen en la oscuridad y el anonimato, sino que además se vuelven impotentes. De ahí que la oscuridad, la impotencia y el aislamiento sean los rasgos del hombre masa.<sup>708</sup>

De acuerdo con Arendt, los movimientos totalitarios se adaptan a la vida del desierto y se aprovechan de este medio y de la desolación de las masas para hacerse con el poder y concretar la dominación total que perseguían. El peligro está en que estos movimientos amenazan con acabar los pocos oasis que quedan en medio del desierto, aquellos aspectos de la vida que son independientes de las condiciones políticas como la amistad o el amor.

El crecimiento moderno de la desmundanización, el desvanecimiento de todo lo que hay entre nosotros, también puede ser descrito como la expansión del desierto. (...) El peligro mayor es que hay tormentas de arena en el desierto, que el desierto no está siempre tan tranquilo como un cementerio donde, después de todo, cualquier cosa es aún posible, sino que puede espolear aun avance por sí mismo. dichas tormentas son los movimientos totalitarios, cuya característica principal es que están extremadamente bien adaptados a las condiciones del desierto.<sup>709</sup>

---

<sup>706</sup> El fenómeno de las masas (*masses*) es exclusivo para Arendt del siglo XX y no debe confundirse con el populacho (*mob*) del siglo anterior. La diferencia está en que mientras el populacho es un subproducto de la producción capitalista, las masas aparecieron de la ruptura de la sociedad de clases. Aunque ambos carecen de representación política, el populacho intentaba reproducir las normas y valores de la clase dominante, que las masas despreciaban y pretendían acabar.

<sup>707</sup> Arendt señala como bajo los regímenes totalitarios, en los campos de concentración, es donde se hizo más patente la transformación de los hombres en seres superfluos. Lo que antes no era más que una antigua bestialidad espontánea, en los campos de concentración tomó la forma de una destrucción absolutamente fría y sistemática de los cuerpos humanos, calculada para destruir la dignidad humana.

<sup>708</sup> Arendt señala que el hombre masa, dentro de la dominación totalitaria, ha perdido su capacidad para la experiencia como resultado no solo de la lealtad de extrema que profesa al régimen y que este le exige, sino además por la ausencia de la continuidad del yo durante mucho tiempo. Aunque sobre este punto volveré más adelante, valga de momento decir que ni la posibilidad de la muerte es capaz de desatar la más mínima acción espontánea en este tipo de hombre.

<sup>709</sup> Arendt, Hannah. “Epilogo”. *La promesa de la política*, opus citado, pág. 225.

Esta experiencia radical de no pertenencia al mundo, que conduce a la atrofia del espacio de aparición, está más próxima a la soledad (*loneliness*) que la soledad (*solitude*). como se ha visto, el hombre solitario, abandonado de todos los demás, es quien ha perdido su lugar en el ámbito político y de la acción, está solo sin poder hacerse compañía a sí mismo, ni separar en él el dos-en-uno que posibilita el pensar.<sup>710</sup> La soledad (*solitude*) por su parte, es una condición para el pensamiento, y aunque también implica estar solo, permite la compañía y en diálogo con uno mismo. Esta *solitud*, puede llegar a convertirse en soledad (*loneliness*), cuando alguien se encuentra solo, pero sin la compañía y el dialogo consigo mismo, signo característico de las masas aisladas y atomizadas.

Para Arendt, si el hombre que está pensando en solitario quiere mantener el contacto con la realidad, tiene que mantener relación con el mundo de sus semejantes, lo que ella ha llamado la dualidad del “dos-en-uno”, por la cual, aun estando solo, el hombre se hace compañía a sí mismo. Dicho de otro modo, la dualidad que se establece en el diálogo con uno mismo, no es desolación, porque en la medida en que este diálogo de “dos-en-uno” sigue en contacto con el mundo de los hombres, necesita de los demás para convertirse de nuevo en uno.

El problema de la vida solitaria es que este “dos en uno” necesita de los demás para convertirse en uno de nuevo: un individuo irremplazable cuya identidad no puede ser confundida con la de ningún otro. Para la confirmación de mi identidad, yo dependo enteramente de otras personas: y esta gracia salvadora de la compañía para los hombres solitarios es la que les convierte de nuevo en un “conjunto”, les salva del dialogo del pensamiento en el que uno permanece siempre equivoco y restaura la identidad que les hace hablar con la voz singular de una persona irremplazable.<sup>711</sup>

La soledad (*loneliness*) está más cerca del *animal laborans* que del *homo faber*, pues mientras el *homo faber*, aun cuando se encuentra aislado sigue estando en contacto con el mundo que ha construido, al *animal laborans* se halla separado del resto, privado del mundo de las cosas, lo que lo sumerge en una desolación cuyo rasgo más distintivo es la alienación. Por eso, la alienación, expresada en la atrofia del espacio de aparición y el debilitamiento del sentido común,

---

<sup>710</sup> Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*, opus citado, pág. 207.

<sup>711</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 637.

se da en un extremo mucho mayor en el caso de una sociedad laborante que en el de una sociedad de productores, pues, como Arendt lo señala:

En su aislamiento, no molestado, ni visto, ni oído, ni confirmado por los demás, el *homo faber* no solo está junto al producto que hace, sino también junto al mundo de las cosas donde añadirá sus propios productos; de esta manera, si bien de forma indirecta, sigue junto a los demás, que hicieron en mundo y que también son fabricantes de cosas.<sup>712</sup>

Existe un vínculo entre el *animal laborans* y los *hombres masa* que apoyaron a los regímenes totalitarios con su adhesión incondicional; que para ambos, la mera supervivencia y el consumo sean los valores más altos de la existencia, pone de relieve que la aparición del hombre masa no solo se debe a los acontecimientos históricos de finales del siglo XIX y comienzos del XX en Europa, sino que se cristaliza a partir de unos elementos que eran constitutivos de la Época Moderna: el ascenso de lo social bajo el triunfo del *animal laborans* y el auge de la homogeneización social como objeto de la política. Los regímenes totalitarios vendrán a culminar este proceso de homogeneización a través del terror, destruyendo no solo la esfera pública y anulando la pluralidad, sino también acabando con la esfera privada.

---

<sup>712</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 234

## Ideología y organización como sustitutos de la política

El recorrido que hemos trazado hasta ahora nos lleva necesariamente a tener que ocuparnos de la ideología, porque esta, junto al terror, son la respuesta a la condición de no pertenencia al mundo, al desarraigo y la superfluidad de las masas. En este sentido, cobrará una relevancia fundamental el análisis de como la ideología logra someter el mundo a la “lógica de una idea”, haciendo que este se adapte y termine por dar la razón a lo expresado desde ella. También se hará énfasis en la noción totalitaria de movimiento, el cual limita todo espacio para la acción y la aparición de lo imprevisto.

Neus Campillo, ha llamado la atención sobre el rasgo de superfluidad que es central en Arendt para que pueda darse el movimiento totalitario y el subsiguiente dominio totalitario. Ella señala:

Quando se produce la organización de la masa apática e indiferente, se produce el fenómeno totalitario. Lo cual viene a romper dos espejismos de la organización democrática de la sociedad: la creencia de que había participación del pueblo a través de los partidos y la idea de que las masas políticamente indiferentes eran neutrales. Ambos espejismos se rompieron cuando el movimiento totalitario hizo valer la regla de la mayoría por encima de las constituciones y demostró a la masa indiferenciada, que constituía el trasfondo social, que las organizaciones al uso parlamentario eran totalmente espurias. Arendt pone de relieve así la importancia de la legitimidad, la necesidad de las leyes constitucionales y su garantía como un aspecto ineludible para que se pueda dar la democracia.<sup>713</sup>

En su intento de tomar el poder, los movimientos totalitarios lograron captar la atención de las masas a través de la propaganda. Por eso, antes del adoctrinamiento ideológico<sup>714</sup> y de la instauración del terror, es la propaganda la que logra calar en las masas siempre ávidas de una ficción que les permita escapar de la realidad.<sup>715</sup> La propaganda se convirtió en un instrumento a manos de los movimientos totalitarios para sus relaciones con el mundo no totalitario, en tanto la

---

<sup>713</sup> Campillo, Neus. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, opus citado, pág. 233.

<sup>714</sup> Arendt señala cómo una vez que los movimientos totalitarios llegan al gobierno, la propaganda es reemplazada por el adoctrinamiento ideológico.

<sup>715</sup> Jacob T. Levy, ha llamado la atención sobre como Arendt, igual que George Orwell, han sido capaces de ayudarnos a comprender el alcance real de la mentira: decir algo falso, y hacer que cientos y miles de sujetos subordinados lo repitan con seriedad y en su propia voz, es una demostración del poder particularmente sorprendente que tuvo el totalitarismo sobre ellos, pero además, de la impotencia que caracterizaba a estos hombres.

ideología y el terror fueron los medios utilizados al interior del sistema. En todo caso, como indica Elizabeth Papazian:

Totalitarian regime uses propaganda only to address “the nontotalitarian world” that lies outside its direct control. Arendt instead refers to “totalitarian organization,” which is designed “to translate the propaganda lies of the movement...into a functioning reality, to build up...society whose members act and react according to the rules of a fictitious world.”<sup>716</sup>

Por otra parte, Arendt es clara en señalar que los movimientos totalitarios no fueron los artífices de la propaganda totalitaria –como tampoco lo fueron de los campos de concentración–, estos solo se encargaron de perfeccionar las técnicas de la propaganda de masas utilizadas por los líderes del populacho a comienzos del siglo XX. La propaganda nazi se dirigió a aquellos que ya tenían los rasgos incorporados que la propaganda avivaba, con la particularidad de que utilizaban el racismo vaciándolo de su contenido utilitario, de los intereses de una clase o de una nación. En este sentido, la condición impuesta por el nazismo de que para hacer parte de su partido había que demostrar que no se tenía ningún tipo de ascendencia judía, no solo determinó la identidad de los miembros del partido, sino que separó a la sociedad entre ellos y los judíos. Usando como eslogan de su propaganda el combate contra una conspiración judía que pretendía convertirse en imperio mundial, los nazis se mostraban como los únicos capaces de hacer frente y derrotar esta pretensión.

Stanley Payne, en su obra: *Historia del fascismo*, ha destacado como los nazis combinaban la propaganda con grandes ceremonias que tenían por fin proclamar la identidad y la superioridad de la raza alemana, inventando y escenificando la *Volksgemeinschaft*, la comunidad nacional orgánica, una comunidad étnica y moral compuesta por miembros de la misma raza, en la que no existían divisiones de clases y se mantenía por un equilibrio natural.<sup>717</sup> La propaganda nazi sostenía que:

...esta comunidad se había perdido, desgarrada y rota en la lucha de clases y la guerra civil, y Adolfo Hitler comprendió que había que resucitar ese credo de la comunidad antes de que pudiera remediarse la necesidad material. Un pueblo donde el interés individual prevalecía sobre el interés general tenía que perecer (... Hitler) hizo ver que el interés particular tiene que subordinarse al interés general y que la comunidad de todos es preferible a la lucha de clases y de corporaciones.

---

<sup>716</sup> Papazian, Elizabeth. (2003). “Literacy or Legibility: The Trace of subjectivity in Soviet Socialist Realism”. En: Auerbach, Jonathan y Castronovo, Russ. (Eds.). (2003). *The Oxford Handbook of Propaganda Studies*. Oxford: University Press. Pág. 70.

<sup>717</sup> Payne, Stanley. (1995). *Historia del fascismo*. Planeta: Barcelona.

(...) Y de esa manera surgieron esos cuadros que hoy conoce todo el mundo en los cuales millones de hombres fundidos espontáneamente en una unidad rinden homenaje a un hombre.<sup>718</sup>

En el caso de los bolcheviques, Arendt destaca que uno de los lemas centrales de su propaganda se centraba en la derrota de la conspiración trotskista. Aquí no hay que olvidar que la consigna bolchevique “Todo el poder para los Soviets”, estaba dirigida a movilizar al pueblo en torno a los intereses del partido.

Siguiendo a Patricia Kreibohm de Schiavone, podemos decir que para Arendt la propaganda totalitaria cumplía cuatro funciones principales: estructuraba una organización viva a través de la expresión de poder; aleccionaba a las personas sobre qué y cómo debían comportarse; servía como un instrumento de movilización, estimulando la pasión y el entusiasmo de las masas en torno a las metas del movimiento; ocultaba los procedimientos de dominio y lograba mantener una apariencia de normalidad y orden.<sup>719</sup>

De ahí que la propaganda nazi no se contentaba simplemente con mentir, sino que se proponía transformar la mentira en realidad. Los líderes del movimiento buscaban aprovechar “el secular prejuicio occidental que confunde realidad con verdad, y fabricaba esa “verdad” que hasta entonces sólo podía declararse mentira”.<sup>720</sup>

Una vez los movimientos totalitarios lograban llegar al poder y tenían el control absoluto, la propaganda era relegada, y emprendían el adoctrinamiento mediante la ideología. Aquí es importante señalar que Arendt rechaza la noción marxista de ideología como “falsa conciencia” que encubre la realidad, ampliamente difundida por las ciencias sociales. Jorge Larraín ha puesto de relieve que es con Marx con quien el concepto de ideología alcanza y sobrepasa la crítica a la religión, estableciendo así su carácter negativo y crítico, al introducir un elemento nuevo en su definición, la referencia a las contradicciones históricas de la sociedad.<sup>721</sup> En la crítica a la religión

---

<sup>718</sup> Alemania. Año Olímpico, 1936. Citado por: Di Gresia, Leandro. (2004). “El nazismo en escena: un estudio del *Parteitag* de 1934”. *Cuadernos del Sur, Historia*, Número 33, Bahía Blanca. Pág. 32.

<sup>719</sup> Kreibohm de Schiavone, Patricia. (1996). “Individuo y sociedad en el sistema totalitario. Una visión en Hannah Arendt”. En: *Transformaciones de nuestro tiempo*. Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras, U.N.T. Pág. 38.

<sup>720</sup> Arendt, Hannah. (1945). “The seeds of a fascist international”. *Jewish Frontier*. En castellano: “Las semillas de la internacional fascista”. En: Arendt, Hannah. *Ensayos de comprensión*. Trad. de Agustín Serrano de Haro, pp. 175-188, opus citado, pág. 183.

<sup>721</sup> Larraín, Jorge. (2007). *El concepto de ideología*. Tomo 1 Carlos Marx. Santiago de Chile: LOM Ediciones. Pág. 33.

y a la concepción hegeliana del Estado,<sup>722</sup> Marx intenta probar que el problema principal es la inversión del pensamiento, que oculta la naturaleza real de las cosas.<sup>723</sup>

De acuerdo con Marx, Hegel habría llegado a identificar ser con pensamiento. Dicha identificación conduce a seguir la idea abstracta de la historia como si fuera lo real, mientras la práctica humana queda transformada en una simple manifestación de la idea. Marx invertirá la relación, al punto de afirmar en *La ideología alemana*, que:

Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por lo tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase, la clase dominante, son también las que confieren el papel dominante a sus ideas.<sup>724</sup>

De ahí la crítica marxista de la ideología, como una apariencia que oculta la realidad, determinada por su convencimiento de que el trabajo es la “actividad real” de los hombres.

Arendt se aparta de este supuesto de Marx, pues para ella, la ideología no funciona como un velo de apariencia que impide establecer una identificación entre el pensamiento y la realidad, por el contrario, si algo caracteriza las ideologías totalitarias, es su intento por negar la apariencia, la cual es una característica del ámbito político, en el que ser y apariencia coinciden. Recordemos uno de los pasajes de *La vida del espíritu*, en donde Arendt expone:

El mundo en el que nacen los hombres abarca muchas cosas, naturales y artificiales, vivas y muertas, efímeras y eternas; todas tienen en común que *aparecen*, lo que significa ser vistas, oídas, tocadas, catadas y olidas, ser percibidas por criaturas sensitivas dotadas de órganos sensoriales adecuados. Nada puede aparecer; el término *apariencia* carecería de sentido si no existiesen receptores para las apariencias, criaturas vivas capaces de percibir, reconocer y reaccionar –en forma de deseo o huida, aprobación o rechazo, culpa o alabanza–, frente a lo que no solo está ahí, sino que aparece ante ellos y tiene significado para su percepción. En este mundo al que llegamos, procedentes de ningún lugar, y del que partimos con idéntico destino, *Ser y apariencia coinciden*. La materia muerta, natural y artificial, cambiante e inmutable, depende de su

---

<sup>722</sup> Hegel, a diferencia de sus antecesores (Kant y Fichte), había reducido el mundo a una actividad del espíritu. En este sentido, la *Fenomenología del espíritu* o *ciencia de la experiencia de la conciencia*, muestra el camino que sigue la conciencia hacia su conocimiento absoluto en un movimiento dialéctico. El trabajo, aparece como una manifestación más del desenvolvimiento del espíritu que avanza en su propio conocimiento.

Este autoconocimiento de la conciencia se da a través del hombre, de modo que el camino del espíritu se sitúa sobre una base histórica que vendría a constituir la historia del espíritu, donde las actividades prácticas y materiales del hombre que se relacionan con su conciencia serían una manifestación del espíritu que las integra en la historia de lo absoluto. Para Hegel la historia real vendría a ser la historia del espíritu, de su autoconocimiento, de la cual el hombre solo adquiere conciencia desde lo filosófico.

<sup>723</sup> Larraín, Jorge. (2007). *El Concepto de ideología*. Tomo 1: Carlos Marx, opus citado, pág. 40.

<sup>724</sup> Marx, Carlos y Engels, Federico (1971). *La ideología alemana*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos. Pág. 50-51.

ser, de su carácter de apariencia, de la presencia de criaturas vivas. No existe nada ni nadie en este mundo cuya misma existencia no presuponga un *espectador*. En otras palabras, nada de lo que es existe en singular desde el momento en que hace su aparición; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien. No es el Hombre en mayúsculas, sino la totalidad de los hombres los que habitan este planeta. La pluralidad es la ley de la Tierra.<sup>725</sup>

La cita anterior es relevante, porque si queremos adentrarnos en la comprensión arendtiana del fenómeno de las ideologías, debemos partir de su reivindicación del mundo como espacio de las apariencias.

En un artículo publicado por Arendt en 1929 en *Die Gesellschaft*, a propósito de la publicación de *Ideología y utopía* de Karl Mannheim, la pensadora alemana de origen judío señala cómo la ideología es presentada por Mannheim como una forma de “falsa conciencia” que distorsiona la realidad.<sup>726</sup> Dicha expresión, como exponía el propio Mannheim, es de origen marxista,<sup>727</sup> aunque el concepto moderno de ideología tiene su origen en el momento en que Napoleón llamó despectivamente “ideólogos” a un grupo de filósofos franceses que se oponían a sus propósitos. Bajo esta lógica, se anulan las ideas del adversario por considerarlas alejadas de la realidad.

La historia del concepto de ideología desde Napoleón hasta el marxismo, a pesar de algunos cambios en su contenido, ha conservado el mismo criterio político de la realidad.<sup>728</sup>

Para Mannheim, el marxismo habría abierto un nuevo camino para entender la ideología, esta vez, como una forma de desenmascarar los intereses de clase que se ocultan detrás de las ideas.

Desde la mirada posterior que Arendt tendrá sobre las ideologías, la noción comúnmente aceptada de ver en ellas una forma de falsa conciencia o un velo de apariencia, resulta insuficiente a la hora de comprender su contenido y el gran impacto que tuvieron en la política y los acontecimientos históricos del siglo XX. El hecho de que en los sistemas totalitarios, millones de hombres no estuvieran interesados en los problemas cotidianos, sino en cuestiones ideológicas que

---

<sup>725</sup> Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*, opus citado, pág. 31.

<sup>726</sup> Arendt, Hannah. (1930). “Philosophie und Soziologie”. *Die Gessellschaft*, VII/1, Berlín. Traducido al inglés “Philosophy and sociology”. En castellano: “Filosofía y sociología”. En: Arendt, Hannah. *Ensayos de comprensión*. Trad. de Agustín Serrano de Haro, pp. 45-62, opus citado, pág. 46.

<sup>727</sup> Mannheim, Karl. (1997). *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

<sup>728</sup> Mannheim, Karl. *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, opus citado, pág. 65.

habían sido importantes durante décadas y siglos, y que hubieran sido capaces de sacrificarlo todo, y a todos, por ellas,<sup>729</sup> nos exige prestar atención y tomar en serio lo que las ideologías enuncian, no simplemente como un instrumento del lenguaje para encubrir la realidad, sino como formas llenas de contenido.

Durante los acontecimientos acaecidos en Europa desde comienzos del siglo XX, las ideologías adquirieron una realidad distinta, que ya no era posible de comprender desde la interpretación marxista.<sup>730</sup> Aunque Arendt reconoce que durante el siglo XIX, las ideologías podían estar al servicio de intereses de clase, como Marx indicó, el siglo XX puso de manifiesto el despliegue de la ideología como un vehículo de movilización que iba más allá del simple encubrimiento, despojado de cualquier interés de clase.

Por ello, Arendt no desdeñó la ideología, ni anuló lo que estas decían tratando de encontrar un interés oculto detrás de ellas, por el contrario, intentó comprender la ideología desde lo que las ideologías mismas decían, desde sus mismos portavoces: los nacional-socialistas, Hitler, Himmler, los ideólogos bolcheviques, Stalin, Trotski.

Como acertadamente afirma Francisco de Borja Lucerna, en Arendt:

El imperativo de la comprensión está en ella ligado de manera inextricable al aparecer, y, por lo tanto, la primordial regla ante la comprensión del pensamiento ideológico y su significado político fue atender a los modos en que éste aparece en las relaciones, las acciones, las palabras de los hombres.<sup>731</sup>

Por eso, a juicio de Arendt, la sociología y la psicología, en su intento de evidenciar una realidad oculta, se han mostrado incapaces de dar cuenta de los fenómenos políticos, pues han pasado por encima lo más visible, lo que funda la trama misma de la política: su acontecer.

En las grandes ideologías del siglo XX: racismo y el comunismo, promovidas por los movimientos: nacional-socialista y bolchevismo, es posible identificar, a pesar de sus diferencias, algunas similitudes y rasgos comunes, pero no una única función de falsa conciencia. Una de las similitudes sustanciales en ambas ideologías es la apelación a la lógica, a lo que Arendt llama el

---

<sup>729</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 484.

<sup>730</sup> De acuerdo con Arendt, el malentendido marxista de interpretar la ideología como una apariencia que encubre la realidad, está dado por su misma orientación ideológica de asumir la existencia de una realidad profunda que la apariencia no muestra, y que sirvió para transformar al mismo marxismo en una ideología.

<sup>731</sup> Lucerna, Francisco de Borda. (2015). *Hannah Arendt: la crítica de las ideologías como crítica de la filosofía política*. Tesis doctoral, España: UNED. Pág. 398.

“frío razonamiento”, utilizado por igual por los líderes nazis y bolcheviques. De acuerdo con Arendt, la ideología no indica otra cosa que la “lógica de una idea”, y enfatiza en el término de “lógica”, como un movimiento interno de deducciones que se desarrolla al margen de toda experiencia. Al no originarse de la experiencia, el movimiento del pensamiento se engendra a sí mismo y transforma a la idea en una premisa con valor axiomático. En este sentido, la ideología se revela como una tiranía de la lógica, que opera deductivamente a partir de los axiomas sobre los cuales se levanta y se mueve a partir de un proceso deductivo que arranca de la idea enarbolada, y del cual se espera que al decir A, necesariamente se tenga que decir B y C, hasta llegar a la última letra del alfabeto.

Tan pronto como la lógica, como movimiento del pensamiento –y no como un necesario control del pensamiento–, es aplicada a una idea, esta idea se transforma en una premisa. Las explicaciones ideológicas del mundo realizaron esta operación mucho antes de que llegara a resultar tan eminentemente fructífera para el razonamiento totalitario (...) Las ideologías suponen siempre que basta una idea para explicar todo en el desarrollo de la premisa y que ninguna experiencia puede enseñar nada, porque todo se halla comprendido en este proceso consistente de deducción lógica.<sup>732</sup>

Simona Forti ha enfatizado la manera en que Arendt advierte sobre la peligrosa autonomía del razonamiento lógico, el cual, a partir de una premisa dada, logra construir una cadena deductiva que corta de modo radical todo nexo de unión con la experiencia viva.<sup>733</sup> Además, la filósofa italiana también nos da luces para entender los efectos nocivos de la ideología sobre el mundo. En opinión de Forti, el totalitarismo no pretende crear una ideología que se amolde al aspecto del mundo sino algo completamente opuesto: que el mundo se adapte y termine por dar la razón a lo expresado desde la ideología. En este sentido, con el totalitarismo se llegó al límite de una ontología que había dividido el mundo en verdad y apariencia, en real y ficticio, pero que no había previsto el poder *creativo* de las mentiras que se convertirían en el fundamento mismo para la construcción de sistemas políticos delirantes.<sup>734</sup>

Otro de los rasgos comunes a las ideologías totalitarias es que tenían por objeto a la Historia y la Naturaleza, a las que aplicaban la idea como un instrumento de explicación. La ideología trata el curso de los acontecimientos históricos como si estos siguieran la misma ley que

---

<sup>732</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 629.

<sup>733</sup> Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*, opus citado, pág. 124.

<sup>734</sup> Forti, Simona. (2008). *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*. Barcelona: Herder. Pág. 22-23.

la exposición lógica de su idea. En este sentido, las ideologías pretenden conocer los misterios de todo el proceso histórico –los secretos del pasado, los problemas del presente y las incertidumbres del futuro– gracias a la lógica inherente a sus respectivas ideas.<sup>735</sup> Anabella Di Pego comenta como para Arendt la ideología implica una concepción particular de la historia, similar a lo que Karl Popper denomina “historicismo”. En la obra de Popper *The Poverty of Historicism*, inicialmente una ponencia, publicada como libro en 1957, el filósofo de origen austriaco abarca dentro del concepto de historicismo a aquellas perspectivas de las ciencias sociales que buscan patrones de la historia, que les permitan predecir su curso futuro. En paralelo, Arendt considera la ideología como una explicación de la historia a partir de unas pocas regularidades que puedan dar cuenta de todos los acontecimientos pasados y que incluso permiten predecir el futuro.<sup>736</sup>

Dicho afán de predecir el futuro, caló ampliamente en las masas ávidas de escapar a la incertidumbre de la acción, y a la inestabilidad, provenientes de la esfera de los asuntos humanos. Lo que las masas se negaban a reconocer, esto es, el carácter fortuito de la realidad, las volvía predispuestas a las ideologías que explicaban los hechos como simples ejemplos de leyes, inventando una omnipotencia que lo abarca todo.<sup>737</sup> Las ideologías, apelando a las fuerzas previsibles de la Historia, les prometían a las masas guiarlas a su inminente realización. Desde esta lógica, la Historia<sup>738</sup>, que opera como una entidad infalible, superior a lo humano, se presenta como la realización de fuerzas eternas y todopoderosas que por sí mismas conducen a los hombres,<sup>739</sup> y les ofrecen un significado total, al integrar su experiencia individual en el gran todo de la Historia, que es compartido por otros muchos. Por eso, las ideologías, en la medida que intentan explicar todos los acontecimientos históricos o dar cuenta exacta del futuro, rechazan la imprevisibilidad de la acción que procede del hecho de que los hombres son capaces de dar inicio a algo nuevo, que jamás ha sido previsto.

De ahí que los rasgos más característicos de las ideologías sean su pretensión a explicarlo todo y su capacidad para tornarse independientes de toda experiencia, lo que les impide

---

<sup>735</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 628.

<sup>736</sup> Di Pego, Anabella. (2010). *Los derrotados de la política en la modernidad: totalitarismo y sociedad de masas a través de los escritos de Hannah Arendt*. Tesis de Maestría, La Plata: Universidad de la Plata. Pág. 123.

<sup>737</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 631.

<sup>738</sup> Esta Historia, es escrita con mayúscula, porque aparece como una entidad superior que dirige las acciones de los hombres.

<sup>739</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 631.

transformar la realidad y les permite ignorarla.<sup>740</sup> Las ideologías totalitarias buscan unificar funcionalmente la sociedad y fabricar la humanidad, creando un tipo de sociedad en la que todo aparece como sistemático y ordenado. En este sentido, igual que los gobiernos totalitarios, aspiran a la construcción de un mundo organizado. Esta organización es propuesta por las ideologías como medio para alcanzar los fines últimos señalados por la “Naturaleza” o la “Historia”, en virtud de los cuales se deben unificar funcionalmente todos los hombres. La explicación de la historia a partir de la lucha natural de razas (nacional-socialismo) o su explicación a partir de la lucha de clases (bolchevismo), triunfaron, a juicio de Arendt, sobre las demás ideologías que aparecieron en Europa desde finales del siglo XIX, porque lograron organizar el comportamiento de las masas en torno a una idea funcional, y despertaron en ellas un fanatismo que justificaba cualquier sacrificio personal para alcanzar los fines superiores de la naturaleza o de la historia, de la cual sentían que hacían parte.

Los habitantes de un país totalitario son arrojados y se ven cogidos en el proceso de la Naturaleza o de la Historia con objeto de acelerar su movimiento, como tales sólo pueden ser ejecutores o víctimas de su ley inherente. El proceso puede decidir que los que hoy eliminan a razas o a individuos, o a los miembros de las clases moribundas y de los pueblos decadentes, serán mañana los que deben ser sacrificados.<sup>741</sup>

Para Arendt, esta forma de organización anula la posibilidad del estar juntos, los unos con los otros de los diversos, base de la política, y sustituye la acción por la lógica del movimiento totalitario que se despliega a través de la administración burocrática. El único movimiento aceptado es el movimiento unidireccional que imita el modelo de las leyes de la Naturaleza, como en el caso del nazismo, o las de la Historia, como en el comunismo, y que arrastran inexorablemente a todos los hombres, sin dejar espacio para la acción, lo nuevo e impredecible.

Los hombres aislados y desarraigados se reconocen entre sí, ya no por su pertenencia a un mundo común, sino por una forma de pensar común, por una realidad mental compartida. Lo que es digno de ser subrayado es que quienes han perdido su lugar o su relación con el mundo son los más vulnerables a ser convencidos y atraídos por la ideología y su logicismo, que Arendt considera un producto de la desesperación del aislamiento.

---

<sup>740</sup> Schindler, W. Roland. “Del diagnóstico de la ruptura de la civilización, hacia un nuevo inicio en la ética política”, opus citado, pág. 122.

<sup>741</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 627.

En este sentido, las ideologías proveen a las masas de un sustituto de realidad y crean en ellas un sentido de pertenencia organizado. Esta fue una de las grandes potencialidades de las ideologías totalitarias: servir como principios de organización para las masas y ofrecerles una posibilidad de pertenencia. Como señala Arendt en *La naturaleza del totalitarismo*:

La conexión entre el totalitarismo y todos los demás ismos es que el totalitarismo puede usar cualquiera de los otros como principio organizativo y puede intentar cambiar la textura íntegra de la realidad.<sup>742</sup>

El modo en que los gobiernos totalitarios lograron organizar la sociedad y alcanzar el poder, fue atacando toda forma de vida política y de espacio en el que pudieran aparecer los hombres con sus acciones espontáneas. De ahí que, aunque se organizaron sobre una sociedad de masas superfluas, compuesta en su mayoría por sujetos atomizados y desarraigados, para su permanencia, los movimientos ideológicos totalitarios tuvieron que asegurar la continuidad de estas condiciones desplegando una violencia dirigida a erradicar cualquier forma de poder proveniente de la capacidad humana de actuar concertadamente. Esto hizo que los gobiernos totalitarios se erigieran sobre un desorden programado, que afectó su propia estructura. Arendt se aparta del supuesto comúnmente aceptado de que los regímenes totalitarios aseguraron la estabilidad y el orden, por el contrario, su característica es la de moverse en medio de una inestabilidad constante, favorecida por un aparato burocrático y por la promulgación de nuevas leyes, cuyo propósito era crear una apariencia de estabilidad.

Los movimientos totalitarios atacaban el *statu quo* de modo radical, y aunque esto parecía en apariencia inconveniente para las masas, lo hacían porque su organización ofrecía un sustitutivo temporal para la vida ordinaria y no política que el totalitarismo buscaba abolir a toda costa.<sup>743</sup> Uno de los fines de la ideología era precisamente este: facilitar la impermanencia (*impermanence*) en el mundo. No se trataba, pues, de la creación de un orden estable, sino por el contrario de un sistema flexible y manipulable, en constante movilidad. Si bajo el peso de las ideologías, lo único permanente eran los fines de la Naturaleza y de la Historia a los que los hombres debían sacrificar sus acciones, lo inmediato y circunstancial era visto como una realidad transitoria, que sólo existía

---

<sup>742</sup> Arendt, Hannah. (1994). "On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding". *Essays in Understanding*. En castellano: "De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión". En: *Ensayos de comprensión*. Trad. de Agustín Serrano de Haro, pp. 395-434, opus citado, pág. 423.

<sup>743</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 506.

como medio para la realización de estos fines. Por ello la realidad cambiaba continuamente, tenía que ser modificada y adaptada a la realización de los fines supra humanos.

Esa anulación del presente en pos de un tiempo futuro, que siempre es aplazado, hace que la condición provisional sea permanente en los sistemas totalitarios. La realidad se torna en “puro movimiento”, continuamente desplazándose, cambiando. Pero no se trata de una aparición de lo nuevo, sino todo lo contrario, de una negación de la experiencia y de la realidad más próxima.<sup>744</sup>

De acuerdo con Arendt, tanto Hitler como Stalin, hicieron constantes promesas de estabilidad para esconder su propósito de crear un estado de inestabilidad permanente. La estabilidad era el señuelo para atraer a las masas, la falsa e inalcanzable meta, que disimula lo que se quería evitar a toda costa. Así mismo, la promesa de trascendencia, la construcción de una “humanidad perfecta”, donde no existiera distinción ni diferencia, convertía al puro movimiento en el requisito indispensable hasta alcanzar la perfección futura. Bajo esta lógica, todas las leyes pasan a convertirse en leyes de movimiento:

En la interpretación del totalitarismo, todas las leyes se convierten en leyes de movimiento. Cuando los nazis hablaban sobre la ley de la naturaleza o cuando los bolcheviques hablan sobre la ley de la historia, ni la naturaleza ni la historia son ya la fuente estabilizadora de la autoridad para las acciones de los hombres mortales; son movimientos en sí mismas. Subyacente a la creencia de los nazis en las leyes raciales como expresión de la ley de la Naturaleza en el hombre, se halla la idea darwiniana del hombre como producto de una evolución natural que no se detiene necesariamente en la especie actual de seres humanos, de la misma manera que la creencia de los bolcheviques en la lucha de clases como expresión de la ley de la Historia se basa en la noción marxista de la sociedad como producto de un gigantesco movimiento histórico que corre según su propia ley de desplazamiento hasta el fin de los tiempos históricos, cuando llegará a abolirse por sí mismo.<sup>745</sup>

La ley deja de ser un marco estable, se convierte, entonces, en la expresión del movimiento mismo, y es utilizada para fabricar al hombre nuevo y sacrificar a tal fin las partes del todo. Como se verá más adelante, Arendt intenta comprender la naturaleza del totalitarismo diferenciándolo de otras formas de gobierno formados a partir de leyes y de principios de acción.

---

<sup>744</sup> Sandra Pinardi ha puesto de relevancia como para Arendt la impermanencia presenta dos aspectos: implica, por un lado, la ausencia de determinación espacio-temporal, que la caracteriza; por otro, aparece como el resultado de una comprensión abstracta –ideológica– de la realidad.

Pinardi, Sandra. (2007). “Hannah Arendt: la lógica del pensamiento ideológico o la radicalidad del mal.” EPISTEME NS, VOL. 27. pp.129-145, pág. 134.

<sup>745</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág.621.

Valga decir por ahora que, el movimiento es la clave de la forma totalitaria, y en él, la Naturaleza y la Historia ya no operan como fuente de legitimidad del derecho positivo, sino como leyes infalibles a las cuales se someten todos los hombres.

Una vez las ideologías lograron transformarse en un arma eficaz en manos de los dirigentes totalitarios y consiguieron el apoyo de las masas, encauzaron todo su esfuerzo en inculcar la lealtad incondicional en torno a la figura del líder, a quien las masas le conferían un poder ilimitado.

De acuerdo con la opinión de Arendt, el hecho de que en la Alemania nazi la voluntad del Führer se materializara en todas partes y en todo momento, sin que existieran niveles de intervención o de autoridad entre el poder supremo del jefe y los dominados, da cuenta de la ausencia de autoridad y de jerarquías. Los miembros del movimiento totalitario, entre los que se encontraba la policía secreta, se veían obligados a coexistir bajo una autoridad fluctuante, con una constante adición de nuevas categorías y cambios de autoridad.<sup>746</sup> Lo mismo pasaba con los demás habitantes del régimen que vivían bajo las autoridades simultáneas, y a menudo en conflicto de los poderes en competencia, tales como la Administración civil, el partido, las SA y las SS.

La división consistente y siempre cambiante entre la autoridad real secreta y la representación abierta y ostensible convertía a la sede real del poder en un misterio por definición, y ello hasta el grado que los mismos miembros de la camarilla dominante no podían estar nunca absolutamente seguros de su propia posición en la jerarquía secreta de poder. (...) La multiplicación de organismos resultó extremadamente útil para el constante desplazamiento del poder; cuanto más tiempo, además, permanece en el poder un régimen totalitario, mayor es el número de organismos y la posibilidad de cargos exclusivamente dependiente del movimiento, dado que no es suprimido ningún organismo al ser liquidada su autoridad.<sup>747</sup>

En el interior de la organización, esta forma de autoridad fluctuante destruía todo sentido de responsabilidad. Arendt insiste mucho en estos dos aspectos: en la falta de autoridad y en la ausencia de un sentido de responsabilidad.

Si la autoridad, como señala Arendt, siempre significa una restricción o una limitación de la libertad, pero nunca su abolición, la dominación totalitaria, se orienta a la abolición de la libertad. En este sentido, a diferencia de una dictadura autoritaria en la que existe un jefe que se halla en la cúspide de la estructura jerárquica, separado por varias capas de las bases de su gobierno

---

<sup>746</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág.551.

<sup>747</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág.545.

y de la sociedad, en el totalitarismo tal separación no existe claramente, entre el poder supremo y los dominados no hay niveles fiables de intervención.

En *¿Qué es la autoridad?*, Arendt se vale de una particular imagen para explicar la estructura del gobierno totalitario, que asimila a una cebolla, organizada en torno a capas concéntricas, donde cada capa está en contacto solo con la siguiente, y en cuyo centro, como un espacio vacío, se encuentra el jefe. Esta estructura permite a los gobiernos totalitarios operar como maquinarias invisibles, en las que cada capa aparece respecto a las demás como una fachada que oculta su realidad a los que están fuera de ella, y revela puntos de poder cada vez más lejanos. En un párrafo muy esclarecedor, Arendt escribe:

El principio del jefe no establece una jerarquía en el Estado totalitario en grado diferente a como actúa en el movimiento totalitario; la autoridad no se filtra desde arriba a través de capas sucesivas hasta llegar a la base del cuerpo político, tal como sucede en los regímenes autoritarios. La razón de hecho es que no existe jerarquía sin autoridad y que, a pesar de los numerosos errores relativos a la llamada “personalidad autoritaria”, el principio de la autoridad es en todos los aspectos importantes diametralmente opuesto al de la dominación totalitaria. Al margen por completo de sus orígenes en la historia romana, la autoridad, cualquiera que sea su forma, siempre significa una restricción o una limitación de la libertad, pero nunca su abolición. La dominación totalitaria, empero, se orienta a la abolición de la libertad, incluso a la eliminación de la espontaneidad humana en general, y en forma alguna a una restricción de la libertad, por tiránica que sea. Técnicamente, esta ausencia de cualquier autoridad o jerarquía en el sistema totalitario se advierte en el hecho de que entre el poder supremo (el Führer) y los gobernados no existen niveles fiables de intervención, cada uno de los cuales habría de recibir su debida proporción de autoridad y de obediencia. La voluntad del Führer puede ser encarnada en todas partes y en todo momento, y él no está ligado a ninguna jerarquía, ni siquiera a la que pueda haber establecido él mismo.<sup>748</sup>

Téngase en cuenta que para el momento en que Arendt publicó la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo*, ella todavía no había desarrollado plenamente el concepto de autoridad, como la hará años después, entre 1955 y 1965. En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt identifica la dominación total, que ella entiende se alcanza cuando se ha logrado suprimir por completo la libertad, con la existencia de una única autoridad. En el artículo *¿Qué es la autoridad?*<sup>749</sup>, ella señala que el siglo XX es la evidencia histórica de la desaparición de la autoridad del Mundo Moderno, y explica el ascenso del totalitarismo a partir de la pérdida de la autoridad.

---

<sup>748</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág.549, 550.

<sup>749</sup> Respecto al origen de este artículo, Fina Birulés señala que Arendt lo publicó por primera vez en 1955 en *Der Monat*, VIII, 89. Elizabeth Young Bruehl considera que el artículo apreció tres años después, en 1958 y fue editado al año por C. Friedrich en su libro *Authority*, Cambridge, Harvard University Press. En la obra *Entre el pasado y el futuro*, se utiliza la versión de 1958.

La aparición de movimientos políticos destinados a reemplazar el sistema de partidos y el desarrollo de una nueva forma totalitaria de gobierno se produjo con el fondo de una ruptura más o menos general y más o menos dinámica de toda autoridad tradicional.<sup>750</sup>

Al ser la autoridad una experiencia política, que pertenece al mundo plural de los hombres, los gobiernos totalitarios se oponen radicalmente a ella. En su lugar, operan como una forma de poder absoluto y violento, como gobiernos invisibles, en los que nadie se tiene por responsable, rasgo distintivo para Arendt de la burocracia. Que la burocracia sea un gobierno de nadie, no significa necesariamente que no sea un gobierno, por el contrario, bajo ciertas circunstancias, puede resultar una de sus versiones más fuertes y tiránicas.

En uno de los pasajes de *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, la autora refiere que la burocracia es la forma de gobierno en que el elemento personal de mandar ha desaparecido. Allí puede leerse:

Pero este gobierno-de-nadie, el hecho de que en una auténtica burocracia nadie ocupa la silla vacía del gobernante, no significa que las condiciones de gobierno hayan desaparecido. Cuando se mira la situación desde el lado de los gobernados, este nadie gobierna con toda efectividad, y, lo que es peor, como forma de gobierno tiene un rasgo importante en común con la tiranía. El poder tiránico se define en la tradición como poder arbitrario, y en origen esto significó un gobierno que no necesita dar cuenta ninguna de sí, un gobierno que no tiene deudas de responsabilidad con nadie.<sup>751</sup>

El totalitarismo a través de la burocracia y de la ideología elimina la responsabilidad.<sup>752</sup> Desde la dimensión ideológica, Arendt plantea como las teorías y las formas escapistas que aparecieron durante la emergencia de los totalitarismos, intentaban evadir la responsabilidad, negando la libertad constitutiva de los hombres, y por tanto la responsabilidad sobre sus acciones. Por un lado, la teoría de la "víctima propiciatoria", según la cual, cualquiera podría haber ocupado el lugar de los judíos –lo que confirmaba su total inocencia–, desconoce para Arendt el hecho de que los judíos, antes de ser las principales víctimas del terror moderno, fueron el eje de la ideología

<sup>750</sup> Arendt, Hannah. "¿Qué es la autoridad?", opus citado, pág. 101.

<sup>751</sup> Arendt, Hannah. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, opus citado, pág. 52.

<sup>752</sup> Richard Bernstein ha propuesto leer *Los orígenes del totalitarismo* a partir del concepto de responsabilidad. De acuerdo con este autor, el hilo conductor subyacente que corre a través de esta obra de Arendt es un llamado a asumir la responsabilidad política.

Bernstein, Richard. (2002). "The origins of Totalitarianism: Not History, but Politics". *Social Research*, vol. 69, número. 2. Pág.398.

nazi. No debemos olvidar que para ella, una ideología que moviliza y persuade a la gente, no escoge arbitrariamente a sus víctimas.<sup>753</sup> Por otro lado, la lectura antisemita, según la cual, el odio a los judíos es una ley constitutiva e inevitable de la Historia de la que se deduce naturalmente su persecución y su muerte. El totalitarismo, haciendo uso de una ideología omnicomprensiva, radicalizó los rasgos escapistas de estas teorías. La interpretación de la realidad a partir de un pensamiento ideológico, previamente aceptado, que proveía a las masas de todas las respuestas y categorías explicativas, llevó a una fuga de la realidad y a un desprecio por los hechos, que podían ser deformados, sustituidos por otros o ignorados.

Respecto a la burocracia, ya se señaló en páginas anteriores como esta fue, junto con el discurso de la raza, el principal medio de dominación imperialista. Si bien, la gran particularidad de la burocracia es que sustituye el gobierno por la administración y las leyes por decretos arbitrarios,<sup>754</sup> uno de sus rasgos distintivos es su capacidad para eliminar toda forma de responsabilidad en sus ejecutores. Los burócratas se conciben como simples operadores de las leyes inmutables que gobiernan el devenir humano, y asumen que cualquier otro hombre lo haría en su lugar. Se convierten en una pieza más dentro del gran engranaje, en una simple función de las fuerzas secretas que dominan al mundo, que los libran de toda responsabilidad humana en la eterna corriente y su eterno fluir.<sup>755</sup>

La manifestación más clara de esta forma de escapismo, puede verse en la preeminencia otorgada por los funcionarios y por los miembros de las masas al jefe como centro y el motor del movimiento totalitario. El jefe es quien detenta el monopolio de la responsabilidad y, por lo tanto, sustituye la de cada uno de los miembros del movimiento.

En la conferencia de 1964 sobre “la responsabilidad personal en una dictadura”, Arendt insistirá en que la burocracia no exime de su responsabilidad a los hombres, y que, en todo caso, no existe una culpa colectiva, sino que cada uno es responsable de sus propios crímenes. De modo más reciente, Elisabeth Young-Bruehl ha puesto de manifiesto como hoy podemos advertir nuevas formas de estos “gobiernos de nadie” en la fusión de las burocracias políticas y corporativas en el

---

<sup>753</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág.70.

<sup>754</sup> Arendt, Hannah. (1944). “Franz Kafka: A reevaluation”. *Partisan Review*, XI/4. En castellano: “Franz Kafka: Una reevaluación”. En: Arendt, Hannah. *Ensayos de comprensión*. Trad. de Agustín Serrano de Haro, pp. 91-104, opus citado, pág. 96.

<sup>755</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 323.

mundo desarrollado, y en el proceso de globalización, que para ella constituye una nueva forma de imperialismo.<sup>756</sup>

Pero no es la burocracia, ni siquiera la ideología lo que vehiculiza la movilidad del totalitarismo sino el terror. El terror constituye la esencia del gobierno totalitario, pues como lo ha hecho notar Neus Campillo:

No hay principio de acción que lo rijan, sino que necesita de un medio para preparar a los individuos a insertarse en ese movimiento: ese medio es la ideología.<sup>757</sup>

---

<sup>756</sup> Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt: una biografía*, opus citado, pág. 30.

<sup>757</sup> Campillo, Neus. *Hannah Arendt, lo filosófico y lo político*, opus citado, pág. 53.

## Terror y dominación total

Como se verá en las páginas siguientes, el totalitarismo se asienta sobre la creencia o la ambición de que todo es posible. Esta pretensión de omnipotencia se logra presionando a los hombres unos contra otros, a través del terror total, que destruye el espacio entre ellos. Al no dejar margen para la libertad y la espontaneidad —que operan como condición de existencia de lo político—, los gobiernos totalitarios destruyen el que a juicio de Arendt es el único prerrequisito esencial de todas las libertades, el espacio que permite la capacidad de movimiento. En este sentido, el totalitarismo a través del terror provoca la pérdida o carencia de mundo (*Weltlosigkeit* o *Worldlessness*), y desemboca en un espacio inhóspito habitado por hombres que ya no son hombres, sino seres que han sido convertidos en entes superfluos. Ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo. Esta condición se expresa no solo en lo fácil que resulta en el totalitarismo la eliminación física de los hombres, sino, y ante todo, en la eliminación de cualquier muestra de espontaneidad que amenace la estabilidad del régimen. De ahí que, y es lo que intentaré remarcar en estas páginas, a través del terror se logra despojar a los hombres de su humanidad, asemejándolos a marionetas, e imposibilitando su aparición y actuación en la esfera pública.

Para entender el totalitarismo hay que comprender su naturaleza, y como ha propuesto Matías Sirczuk, el terror parece ofrecer la clave para pensar la naturaleza del gobierno totalitario.<sup>758</sup> En la segunda edición en inglés de *Los orígenes del totalitarismo* (1958), Arendt añadió un último capítulo dedicado a la ideología y el terror.<sup>759</sup> Allí, la pensadora de origen judío se pregunta si el totalitarismo es algo nuevo o no, y la respuesta es que sí, es algo nuevo, que carece de precedentes, cuyo intento es cambiar la naturaleza humana a través del terror, el cual busca hacer que la ley de la Naturaleza y de la Historia corra libremente sin tropezar con ningún tipo de acción espontánea. Esto no puede llevarnos al malentendido de plantear una suerte de concepto fijo y normativo de naturaleza humana en Arendt, pues aun cuando en *Los orígenes del totalitarismo*, ella se refiera constantemente a la “transformación de la naturaleza humana”, en obras posteriores como *La*

---

<sup>758</sup> Sirczuk, Matías. “Mirar la política con ojos no enturbiados de filosofía. La lectura arendtiana de Montesquieu”, opus citado, pág. 48.

<sup>759</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 617.

*condición humana*, trata este término con más cuidado. La observación la ha hecho Richard Bernstein, quien además nos recuerda que, en la réplica de Arendt a la crítica que le hizo Eric Voegelin por su afirmación de que era la naturaleza humana lo que está en juego en el totalitarismo, ella opina que no existe, o por lo menos que es un flaco consuelo aferrarse a la idea de una naturaleza inmutable en el hombre.<sup>760</sup> Efectivamente, si comparamos lo expuesto en el capítulo uno de *La condición humana* con la crítica y respuesta a Voegelin, encontramos que, en la primera, Arendt desmiente la existencia de una naturaleza humana innata e incuestionable, afirma que no es lo mismo la condición humana que la naturaleza humana, y además, que “no existe nada que nos garantice que el hombre tiene una naturaleza o una esencia en el mismo sentido en que la tienen el resto de las cosas.”<sup>761</sup> En consonancia con ello, en la réplica a Voegelin, Arendt crítica de nuevo esta pretensión, según la cual, al ser la naturaleza humana algo inmutable, el totalitarismo no destruiría a los hombres, ni la libertad humana pertenecería a las capacidades esenciales del hombre, cuando “el éxito del totalitarismo se identifica con una liquidación de la libertad como realidad política y humana que es mucho más radical de todo cuanto podemos atestiguar del pasado.”<sup>762</sup>

La cuestión respecto a la novedad del totalitarismo consiste en comprender si el gobierno totalitario constituye una forma nueva de gobierno o es una suerte de deformación procedente de formas anteriores como la tiranía. Insistamos: el gobierno totalitario es un fenómeno nuevo, sin precedentes, y esta novedad, asociada al terror, desafía la comprensión, porque a diferencia de todas las formas tradicionales de gobierno se propone transformar la naturaleza humana –que ya sabemos, no es fija e inmutable–, y carece de propósitos utilitaristas, siendo este último rasgo, el responsable para Arendt, del aire de irrealidad que rodea la institución totalitaria y a todo lo relacionado con ella.<sup>763</sup> De acuerdo con Margaret Canovan:

El totalitarismo es algo nuevo y terrible, sin precedentes. No es simplemente una forma de tiranía. Es la creencia de que todo es posible, incluso el cambiar la naturaleza humana. El totalitarismo esencialmente es: un intento de ejercer dominación total y demostrar que “todo es posible”, mediante la destrucción de la pluralidad y la espontaneidad humana en todos los niveles,

---

<sup>760</sup> Bernstein, Richard. “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”, opus citado, pág. 246, 247.

<sup>761</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 37,38.

<sup>762</sup> Arendt, Hannah. “Una réplica a Eric Voegelin”, opus citado, pág. 491.

<sup>763</sup> Arendt, Hannah. (1994). “Social science techniques and study of concentration camps”. *Essays in Understanding*. En castellano: “Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración”. En: Arendt, Hannah. *Ensayos de comprensión*. Trad. de Agustín Serrano de Haro, pp. 283-300, opus citado, pág. 285.

y mediante el planteamiento de todo lo que es humano y contingente para hacerlo encajar dentro de una ideología determinista.<sup>764</sup>

Los gobiernos totalitarios, a diferencia de otras formas de gobierno como la tiranía, no solo se conforman con destruir la esfera pública y aislar a los hombres, sino que también destruyen la esfera privada. En este sentido, la dominación totalitaria no sólo aísla a los hombres del mundo, sino que también los sumerge en la soledad, en la que los hombres se encuentran privados de la compañía humana y también de la propia compañía.<sup>765</sup> De ahí que, como se señaló al inicio de este capítulo, los regímenes totalitarios se establecen sobre la experiencia de la desolación humana, bajo la cual, los hombres, alienándolos de sí mismos, han ido a parar nuevamente a aquel espacio desprovisto de ley y de política que destruye el mundo y engendra el desierto.

Todos estos rasgos: el intento de transformar la naturaleza humana, la ausencia de propósitos utilitaristas, la impermanencia y la experiencia de la desolación humana, están asociados al terror. Pero no se trata de cualquier tipo de terror. Arendt diferencia el terror totalitario de las demás formas en que históricamente ha acontecido, y reprueba el hecho de que disciplinas como la ciencia política se conformen con una única perspectiva del terror, sin hacer distinciones entre sus múltiples formas.

La historia nos enseña que el terror como medio de atemorizar a los hombres puede aparecer en una extraña multiplicidad de formas y puede tener estrecha vinculación con un gran número de formas de Estado y de sistemas de partidos que no son históricamente conocidos. Conocemos desde la antigüedad el terror de los tiranos, déspotas y dictadores; conocemos el terror de las revoluciones y contrarrevoluciones, el de las masas contra minorías y el de minorías contra la mayoría del pueblo, el terror de las democracias plebiscitarias y el de los sistemas contemporáneos de partido único, el terror de movimientos revolucionarios y el terror de pequeños grupos de conspiradores. La ciencia política no puede contentarse con el simple establecimiento del hecho de que el terror intimida a los seres humanos. Antes bien, tiene que separar y clarificar las diferencias entre todas estas formas de regímenes de terror, en las que este tiene en cada caso funciones muy distintas.<sup>766</sup>

Arendt se ocupa, como ella misma lo dice en su alocución emitida por RIAS Radio-Universidad, el 23 de marzo de 1953, bajo el título de *Los hombres y el terror*, y que ha sido traducida al español por Agustín Serrano de Haro, del terror totalitario tal como apareció en los

<sup>764</sup> Canovan, Margaret. *Hannah Arendt: A reinterpretation of Her political thought*, opus citado, pág. 27, 28.

<sup>765</sup> Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*, opus citado, pág. 96.

<sup>766</sup> Arendt, Hannah. "Los hombres y el terror", opus citado, pág. 359.

sistemas políticos totalitarios de la Alemania nazi después de 1938 y de la Rusia soviética después de 1930.<sup>767</sup>

En una tesis ya presente en *Sobre la revolución*, Arendt señala que todo intento de resolver la cuestión social por medios políticos conduce al terror. Sin embargo, la forma en que el terror ha llegado a protagonizar los sucesos más oscuros del Mundo Moderno remite a pensar en la novedad del terror totalitario. La diferencia entre este y las demás formas de terror, no es la cifra del número de víctimas. Si bien, la característica común del terror es que siempre remite a un uso de la violencia que se da por fuera de la ley, y que intenta acabar con los límites que protegen la libertad humana y garantizan la libertad y los derechos de los ciudadanos, el terror totalitario, a diferencia del terror empleado en la tiranía o en las revoluciones, no disminuye, sino que aumenta conforme se reduce la oposición. Mientras en las guerras civiles y en las revoluciones, el terror se usaba como un medio para acabar con los adversarios, con la oposición activa o pasiva ahogada en el miedo, en los sistemas totalitarios el terror aflora cuando ya no existen enemigos. Bajo esta nueva forma, el terror aparece como un fin en sí mismo, impulsado por objetivos ideológicos, cuyo propósito es acelerar el ritmo de la movilización total. A esta primera característica del terror, Arendt le suma otros dos rasgos claves: el primero es que al no dirigirse ni contra sospechosos ni contra enemigos del régimen, el terror solo puede volverse hacia las personas inocentes que no saben por qué son arrestados, enviados a campos de concentración, o asesinados. El segundo, que se deriva del primero, es que el terror nunca toca a su fin, se mantiene permanentemente mientras perdure el movimiento totalitario. Esta situación, señala Arendt, fue evidente tanto en Rusia como en Alemania.

En Rusia los campos de concentración, que originariamente se construyeron para enemigos del régimen soviético, empezaron a crecer enormemente después de 1930; o sea, lo hicieron en un momento en que no solo la resistencia armada de la guerra civil había sido aplastada, sino en el que Stalin ya había liquidado los grupos de oposición dentro del partido. Durante los primeros años de la dictadura Nazi en Alemania, había a los sumo diez campos, con no más de 10.000 internos. Para 1936 toda resistencia efectiva al régimen se había extinguido, en parte porque el terror de los años anteriores, extraordinariamente sangriento y brutal había destruido todas las fuerzas activas (...), y en parte porque la aparente solución del problema del desempleo había convencido a la clase trabajadora que en un primer momento se había opuesto a los nazis.<sup>768</sup>

---

<sup>767</sup> Arendt, Hannah. "Los hombres y el terror", opus citado, pág. 359.

<sup>768</sup> Arendt, Hannah. "Los hombres y el terror", opus citado, pág. 361.

Una vez los movimientos totalitarios lograron transformar las clases en masas y suplantaron el sistema de partidos por un movimiento de masas, instauraron una dominación basada en el terror, cuyo fin es reducir la pluralidad y organizar la diferenciación de los seres humanos para fabricar un solo individuo.<sup>769</sup> A partir de su análisis sobre el terror, Arendt procura mostrar la naturaleza propia del totalitarismo, que lo distingue de las tiranías y de las dictaduras de partido único del siglo XX. No se trata simplemente de un gobierno ilegal, ejercido por un solo hombre, con un poder ilimitado; Por el contrario, el gobierno totalitario crea nuevas instituciones de gobierno, incluso crea una nueva concepción de la ley. En los regímenes totalitarios el término 'ley' cambia su sentido: ya no regula las relaciones que se dan en la realidad, sino que apela a una legalidad que trasciende lo humano para abrir paso al movimiento de la Naturaleza o la Historia.

Para comprender esta novedad, Arendt recurre a Montesquieu, a quien ella ubica –igual que a Maquiavelo y Tocqueville– entre los pensadores o escritores políticos. Cabe anotar que, aunque la referencia más significativa a Montesquieu se halla en el ya mencionado capítulo dedicado a la ideología y el terror de *Los orígenes del totalitarismo*, el pensador parisino también aparece con frecuencia en algunos manuscritos en los que Arendt se vio instada a ampliar su análisis sobre el totalitarismo, como en "Comprensión y política", y en algunos casos, a contestar algunos reproches, como en "Una réplica a Eric Voegelin". En una carta a Henry Allen Moe, a comienzos de 1953, Arendt señala que ha encontrado en Montesquieu las herramientas para distinguir el totalitarismo de todas las demás formas de gobierno pasado.<sup>770</sup>

A juicio de Arendt, Montesquieu habría comprendido que la ley y el poder, tal y como los concebía la tradición filosófica iniciada desde Platón, eran insuficientes para explicar las diferencias que existen entre las formas de gobierno. Más aun, Montesquieu habría cambiado los criterios utilizados para determinar la naturaleza de cada forma de gobierno, dejando de lado la simple cuestión de los regímenes, para concentrarse en la cuestión de los principios y de la naturaleza. Efectivamente, en *El espíritu de las leyes*, el pensador francés se interroga acerca de la naturaleza de los gobiernos, sobre ¿qué es lo que le hace a un gobierno ser lo que es?, para luego preguntarse ¿qué hace que un gobierno actúe como actúa? Por tanto, no solo se trata de determinar

---

<sup>769</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 589.

<sup>770</sup> Arendt, Hanah. Carta a Henry Allen Moe, 29 de enero de 1953, Guggenheim Correspondence, 012642. Citada Por: Canovan, Margaret. *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*, opus citado, pág. 86.

la naturaleza de cada forma de gobierno, sino los principios de acción que permiten distinguir entre un régimen y otro. Como el mismo Montesquieu afirma:

La naturaleza es lo que le hace ser tal; el principio es lo que le hace actuar; la naturaleza es su estructura particular; el principio, las pasiones humanas que le ponen en movimiento.<sup>771</sup>

El “principio” es lo que pone en movimiento una determinada forma de gobierno, llámese Republica, monarquía o tiranía, aquello que lo hace actuar. La novedad de Montesquieu está entonces en haber intentado identificar la naturaleza de cada forma de gobierno, esto es, su estructura, incorporando los principios de acción que los movilizan. Así, de acuerdo a su naturaleza, en la Monarquía el poder está en manos de uno, en la República en manos de algunos, y en la tiranía de un hombre arbitrario, y de acuerdo a los principios de la acción: la primera se mueve por el honor, entendido como pasión por distinguirse, la segunda por la virtud, entendida como amor por la igualdad, y la tiranía por el miedo.

Matías Sirczuk ha hecho notar como muchos de los comentaristas de Arendt señalan, que Montesquieu habría provisto a la pensadora nacida en Hannover, de los elementos para pensar los alcances de la acción separada de la idea de gobierno, y a la vez, de criterios para distinguir entre los distintos regímenes. Sin embargo, como propone Sirczuk, Arendt va más allá de eso, pues ella no solo se quedó en la explicación detallada de las características de cada forma de gobierno, sino que intentó rastrear la manera en que Montesquieu identificó el suelo del que estas emergen.<sup>772</sup> Así, por ejemplo, el principio de acción de la Republica, tal y como lo entendía Montesquieu, era la virtud que surge del amor a la igualdad y que parte del principio de que el poder de los hombres no se encuentra limitado por un poder superior a ellos, –Dios o la Naturaleza–, sino por los poderes de sus iguales.

Lo cierto es que a partir de esta distinción introducida por Montesquieu, Arendt intenta comprender el totalitarismo preguntándose por su naturaleza y por el principio que lo pone en movimiento. En *Los orígenes del totalitarismo*, escribe Arendt.

Si existe una experiencia básica que halla su expresión política en la dominación totalitaria, entonces, a la vista de la novedad de la forma totalitaria de gobierno, debe ser ésta una experiencia

---

<sup>771</sup> Montesquieu. (1972). *Del espíritu de las leyes*. Buenos Aires: Orbis. Pág. 44.

<sup>772</sup> Sirczuk, Matías. “Mirar la política con ojos no enturbiados de filosofía. La lectura arendtiana de Montesquieu”, opus citado, pág. 44.

que, por la razón que fuere, nunca ha servido anteriormente para la fundación de un cuerpo político y cuyo talante general –aunque pueda resultar familiar en cualquier otro aspecto– nunca ha penetrado y dirigido los asuntos públicos.<sup>773</sup>

El totalitarismo no cabe en las distinciones que plantea Montesquieu, entre las formas de gobierno monárquicas, republicanas, tiránicas; tampoco cabe entre la distinción de gobiernos legales o ilegales y arbitrarios; la gran novedad del totalitarismo es que es ilegal y no lo es a la vez, pretende resolver las tensiones entre legitimidad y legalidad, no acabando con la ley, como hace la tiranía, sino apelando a unas leyes más elevadas, que se mueven por encima de la acción humana.<sup>774</sup> De ahí que, si la legalidad es la esencia del Gobierno no tiránico y la ilegalidad es la esencia de la tiranía, el terror es la esencia de la dominación totalitaria, pues el terror inmoviliza a los hombres, para dar curso al movimiento de las leyes de la Naturaleza y de la Historia.

Los gobiernos totalitarios no necesitan de ningún principio de acción, de la virtud, del honor; en su lugar, estos se mantienen y se movilizan gracias al terror. La naturaleza del totalitarismo es el movimiento puro, y el principio de acción es sustituido por la ideología. Al no exigir ningún principio de acción, los regímenes totalitarios necesitan de un medio que prepare a los hombres para encauzarlos en el único movimiento aceptado de las leyes de la Naturaleza o de la Historia, sin dejar espacio para la acción; este medio es la ideología.

En su ensayo *Sobre la violencia*, Arendt amplía su concepción sobre la ley, allí ella señala que, a diferencia de como la tradición política lo presupone, la esencia de la ley no está basada en una relación de mando-obediencia, sino en el poder del pueblo, que trata de acabar con el dominio del hombre sobre el hombre.<sup>775</sup> Tampoco nace de una fuente trascendente de autoridad que se imponga sobre los hombres y exija su irremediable cumplimiento, como lo concibieron los regímenes totalitarios. Arendt vuelve su mirada sobre la tradición de la ciudad-estado ateniense, para señalar que, cuando los griegos llamaban a su constitución isonomía, tenían en mente un concepto de poder que no se identificaba con el dominio, y una experiencia de la ley que era opuesta al mando.<sup>776</sup> Si la isonomía era el suelo político, en el que los hombres podían revelar su singularidad y aparecían con sus discursos sobre el bien de la polis y sus acciones para

---

<sup>773</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 618.

<sup>774</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 685.

<sup>775</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*, opus citado, pág. 55.

<sup>776</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*, opus citado, pág. 55.

conseguirlos, la obediencia se traducía en el apoyo de los ciudadanos a las leyes a las que el pueblo había otorgado su consentimiento. En este sentido, la ley permitía integrar la novedad al mundo común, que era necesario preservar y se encontraba ligada a la tradición.

El problema con el totalitarismo es que no reemplaza a un grupo de leyes por otro, ni establece su propio *consensus iuris*, no crea, mediante una revolución, una nueva forma de legalidad, cree que puede imponerse sin ningún tipo de acuerdo, ni acción humana, y sin embargo, seguir siendo legal, pues se remonta a las fuentes de autoridad de las que las leyes positivas reciben su legitimación, y es más obediente a esas fuerzas supra humanas de lo que cualquier gobierno lo fue antes.

La ilegalidad totalitaria, desafiando la legitimidad y pretendiendo establecer el reinado directo de la justicia en la Tierra, ejecuta la ley de la Historia o de la Naturaleza sin traducirla en normas de lo justo y lo injusto para el comportamiento individual. Aplica directamente la ley a la Humanidad sin preocuparse del comportamiento de los hombres. Se espera que la ley de la Naturaleza o la ley de la Historia, si son adecuadamente ejecutadas, produzcan a la Humanidad como su producto final; y esta esperanza alienta tras la reivindicación de dominación global por parte de todos los Gobiernos totalitarios. La política totalitaria afirma transformar a la especie humana en portadora activa e infalible de una ley, a la que de otra manera los seres humanos sólo estarían sometidos pasivamente y de mala gana.<sup>777</sup>

Esta particular forma de legalidad pretende instaurar el reinado la justicia en la Tierra sin intermedio de leyes positivas y sin tropezar con ninguna acción espontánea. El objetivo es movilizar la ley de la Naturaleza o de la Historia, que de ejecutarse rigurosamente, llevarían a fabricar un nuevo tipo hombre, una verdadera humanidad, la raza superior por la que abogaba Hitler, o la humanidad sin clases del estalinismo. La ley queda transformada así en ley de movimiento, y deja de servir como marco estabilizador de la sociedad. De ahí que:

Cuando los nazis hablaban sobre la ley de la Naturaleza o cuando los bolcheviques hablan sobre la ley de la Historia, ni la Naturaleza ni la Historia son ya la fuente estabilizadora de la autoridad para las acciones de los hombres mortales; son movimientos en sí mismas. Subyacente a la creencia de los nazis en las leyes raciales como expresión de la ley de la Naturaleza en el hombre, se halla la idea darwiniana del hombre como producto de una evolución natural que no se detiene necesariamente en la especie actual de seres humanos, de la misma manera que la creencia de los bolcheviques en la lucha de clases como expresión de la ley de la Historia se basa en la noción marxista de la sociedad como producto de un gigantesco movimiento histórico que corre según su

---

<sup>777</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 620.

propia ley de desplazamiento hasta el fin de los tiempos históricos, cuando llegará a abolirse por sí mismo.<sup>778</sup>

Cuando la ley se ha transformado en la ley del movimiento de la Naturaleza o la Historia, el resultado es la implantación del terror que paraliza a los hombres y que opera como legalidad. Al poner en funcionamiento estas leyes, el totalitarismo no se preocupa de su traducción en normas de bien o mal para los individuos, sino que las aplica a la especie, borrando la distinción entre lo público y lo privado y creando una dominación permanente en todos los aspectos de la vida.

Por eso, para Arendt, es Montesquieu a quien habría que atribuirle la claridad de haber señalado que la ley que nace del acuerdo de los ciudadanos, también los protege del abuso del poder estatal. La separación de poderes propuesta por Montesquieu,<sup>779</sup> está encaminada no solo a limitar el poder sino a garantizar la libertad política. En *El espíritu de las leyes* escribe Montesquieu:

La libertad política no se encuentra más que en los gobiernos moderados. Aunque no siempre se da en los estados moderados, solamente en ellos existe cuando no se abusa del poder; pero es una experiencia eterna, que todo hombre que tiene poder es llevado a abusar de él; llega hasta el punto en que encuentra límites. ¡Quién lo diría! La misma virtud necesita límites. Para que no sea posible abusar del poder es necesario que, gracias a la disposición de las cosas, el poder detenga el poder. Una constitución puede estar hecha en tal forma que nadie se vea obligado a hacer las cosas a las que no obliga la ley, ni a no hacer las que la ley permite.<sup>780</sup>

La libertad solo es posible de acuerdo con el pensador francés en los gobiernos moderados, y para que exista un gobierno moderado debe de existir una división de poderes que se regulen y limiten unos a otros. El sistema de pesos y contrapesos que limita el poder se apoya en un sistema legal, que permite al orden jurídico garantizar la libertad de todos los ciudadanos. Arendt asume la propuesta de Montesquieu como un llamado a ejercer el poder dentro de los márgenes de la legalidad, por lo que la no separación de poderes implica, más que la negación de la legalidad, la negación de la libertad. Y no solo eso, la premisa central de que “solo el poder detiene al poder”, le sirve a Arendt para reafirmar su teoría de que el poder es lo contrario de la violencia.

---

<sup>778</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 621.

<sup>779</sup> Esta separación esta apoyada en la premisa de que todo hombre que tiene poder se inclina a abusar del mismo, por lo que es necesario que el poder detenga al poder.

<sup>780</sup> Montesquieu. *El espíritu de las leyes*, opus citado, pág. 174.

El poder es inherente a la existencia misma de las comunidades políticas, se origina en la potencialidad del estar juntos, en un encuentro discursivo con los otros, cuando las palabras, que no se hallan separadas de los actos, revelan realidades y los actos establecen relaciones y crean nuevas realidades.<sup>781</sup> Es, además, un fin en sí mismo, que se manifiesta como protección y promoción de la libertad. En este sentido, el poder no solo no equivale a la violencia sino que ambos se excluyen recíprocamente,<sup>782</sup> existe entre ambos una relación inversamente proporcional, donde domina uno falta el otro, por lo que, cuando un gobierno se sustenta en el poder, la violencia es mínima, y cuando el gobierno va perdiendo el poder, la violencia se acrecienta. En *Sobre la violencia*, Arendt aclara que la violencia puede acabar con el poder, pero no puede crearlo:

Políticamente hablando, es insuficiente decir que poder y violencia no son la misma cosa. El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro pero, confiada a su propio impulso, acaba por hacer desaparecer al poder. Esto implica que no es correcto pensar que lo opuesto de la violencia es la no violencia; hablar de un poder no violento constituye en realidad una redundancia. La violencia puede destruir al poder; es absolutamente incapaz de crearlo.<sup>783</sup>

La violencia que utilizan los regímenes totalitarios como instrumento de dominación, revela su falta de poder. De ahí que la nueva concepción de poder que introducen los regímenes totalitarios, y que descansa exclusivamente en la fuerza lograda a través de la organización<sup>784</sup>, va en contra, no solo de la capacidad que tienen los hombres para actuar y dar inicio a lo nuevo, sino también de actuar concertadamente, e invierte la forma extrema del poder que es la de todos contra uno, por la de la violencia, que es la de Uno contra todos.<sup>785</sup> Por eso, la esencia del totalitarismo es la completa anulación de lo político, la cual no comporta un exceso de política en todos los ámbitos, sino por el contrario, su destrucción.<sup>786</sup>

Cuando la violencia ha destruido todo poder, aparece el terror. Este, nos dice Arendt:

...no es lo mismo que la violencia; es, más bien, la forma de gobierno que llega a existir cuando la violencia, tras haber destruido todo poder, no abdica sino que, por el contrario, sigue ejerciendo un completo control. Se ha advertido a menudo que la eficacia del terror depende casi

---

<sup>781</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 226.

<sup>782</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*, opus citado, pág.77.

<sup>783</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*, opus citado, pág.77.

<sup>784</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 565.

<sup>785</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*, opus citado, pág. Pág.57.

<sup>786</sup> Birulés, Fina. "Revolución y violencia en Hannah Arendt", opus citado, pág. 8.

enteramente del grado de atomización social. Todo tipo de oposición organizada ha de desaparecer antes de que pueda desencadenarse con toda su fuerza el terror.<sup>787</sup>

En el momento en que el terror se instituye, reemplaza la acción, invade la esfera pública y la privada, sin hacer distinción entre sus enemigos y sus amigos y auxiliares. Para esto, los regímenes totalitarios se valen de la policía secreta, la cual se encuentra sujeta a la voluntad del líder, quien podía dar la orden de eliminar a ciertos cuadros de la policía como hicieron Stalin y Hitler. Si bien, al comienzo del dominio totalitario, las policías secretas estaban destinadas a acabar con los enemigos auténticos del régimen, después de 1938 en el caso de Alemania, y hasta 1930 en el caso de la Unión Soviética, cuando comenzaron a ejercer su dominación total, la policía secreta cambió de fin y el terror se constituyó en el nervio de los totalitarismos. Ahora la policía secreta ya no se encarga de perseguir y aniquilar a sospechosos y enemigos declarados del régimen, sino a enemigos objetivos, esto es, a personas identificadas como enemigos por los líderes totalitarios, cuya identidad podía cambiar según las circunstancias predominantes y que servían de propaganda tanto al interior como hacia el exterior del régimen.

Un ejemplo de esto, es la intención de Hitler de eliminar a los polacos una vez hubiera acabado con los judíos. Tan pronto como es liquidada una categoría, puede declararse la guerra a otra: judíos, polacos, indeseables, homosexuales, y es esta movilidad, que es una movilidad del terror, lo que distingue los gobiernos totalitarios de las demás formas de gobierno tradicionales y los hace algo novedoso, pues más que un gobierno son un movimiento, “cuyo avance tropieza constantemente con nuevos obstáculos que tienen que ser eliminados”.<sup>788</sup>

Este aspecto nos lleva a considerar lo que Margaret Canovan ha llamado la “paradoja de la novedad totalitaria”, que se manifiesta en el hecho de que el totalitarismo ilustra la capacidad humana de empezar, pero también representa una amenaza que intenta destruirla.<sup>789</sup> La instauración del terror a través de los campos de concentración, aniquilan la pluralidad desde la cancelación de la singularidad y la espontaneidad humanas,<sup>790</sup> impidiendo la posibilidad de un nuevo comienzo.

---

<sup>787</sup> Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*, opus citado, pág. 75, 76.

<sup>788</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 559.

<sup>789</sup> Canovan, Margaret. “Arendt’s theory of totalitarianism: a reassessment”, opus citado, pág. 27.

<sup>790</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 664.

Si el terror es la esencia del poder totalitario, los campos de concentración son su institución central. En la dedicatoria que hace Arendt de su libro *La tradición oculta* a su amigo Karl Jaspers, ella señala:

Ahora bien, la fabricación de cadáveres ya no tiene nada que ver con la hostilidad y no puede comprenderse mediante categorías políticas. En “Auschwitz”, la solidez de los hechos se ha convertido en un abismo que arrastrará a su interior a quienes intenten poner el pie en él (...). Cuando la solidez de los hechos se ha convertido en un abismo, el espacio al que uno accede al alejarse de él es, por así decir, un espacio vacío en el que no hay naciones y pueblos, sino solo hombres y mujeres asilados para los que no es relevante lo que piensa la mayoría de su propia gente.<sup>791</sup>

Y es que efectivamente, los campos de concentración y de exterminio son laboratorios donde se verifica la creencia de que *todo es posible*, constituyen un fenómeno enteramente nuevo que desafía al sentido común y rebasa las categorías habituales de explicación.<sup>792</sup> En ellos, el totalitarismo logró poner en marcha algo que parecía inconcebible: imponer una dominación total a través de la eliminación de la espontaneidad humana. De ahí que los campos de concentración no solo sirven para erradicar personas, sino también para eliminar la espontaneidad humana, y bajo condiciones científicamente exactas, logran y transforman a los hombres en un haz de reacciones que en igualdad de condiciones se comportarían siempre del mismo modo.<sup>793</sup> Como afirma Simona Forti:

En particular, el universo del campo de concentración sirve para demostrar que el ser humano puede ser reducido a un conjunto de reacciones y su voluntad, personalidad y libertad quedar completamente anuladas. La lógica totalmente antieconómica que gobierna la creación de los campos de exterminio –que pretende seguir únicamente la ley natural y al mismo tiempo histórica de la raza– atestigua, según Arendt, la insensatez del fenómeno totalitario, así como

---

<sup>791</sup> Arendt, Hannah. *La tradición oculta*, opus citado, pág. 12.

<sup>792</sup> Sylvie Courtine-Denamy ha señalado como la interpretación arendtiana de la novedad totalitaria explicada a partir los campos de concentración, conduce a su análisis a una amalgama entre Auschwitz y el Gulag, lo cual le valió muchas críticas, entre ellas las del sociólogo francés Raymond Aron, quien, le reprochaba a Arendt su búsqueda de la esencia y de la originalidad en el totalitarismo. En todo caso hay que precisar que cuando Arendt se refiere a los campos de concentración, su foco está puesto en la experiencia nazi, que diferencia claramente de los campos de trabajos forzados soviéticos, que no operaban propiamente como fábricas de exterminio, pues quienes estaban encarcelados eran sistemáticamente exterminados por el hambre y la falta de cuidados, pero no por cámaras de gas, como ocurrió en los campos de Auschwitz o Treblinka. Courtine-Denamy, Sylvie. *Tres Mujeres en tiempos sombríos. Edith Stein, Simone Weil, Hannah Arendt*, opus citados, pág. 225.

<sup>793</sup> Arendt, Hannah. “Los hombres y el terror”, opus citado, pág. 367.

testimonia la imposibilidad de entender el totalitarismo a través de las categorías políticas tradicionales.<sup>794</sup>

La dominación total nazi ha mostrado que la espontaneidad, que parecía inseparable de la existencia humana, puede ser eliminada. Si nos detenemos por un momento en los rasgos con que Arendt reviste la espontaneidad, tendríamos que decir que esta es la condición primaria de la acción que, arraigada en la natalidad, inaugura la posibilidad de lo nuevo, y con ello, la libertad. Acabar con la espontaneidad, no solo implica acabar con la posibilidad de actuar y con la libertad humana, sino también, convertir en superfluos a los hombres, y demostrar, como lo hizo el totalitarismo, que es posible llevar a cabo la aniquilación de los hombres sin que sea necesario para ello su eliminación física. En *Los orígenes del totalitarismo* dice Arendt:

En su esfuerzo por demostrar que todo es posible, los regímenes totalitarios han descubierto sin saberlo que hay crímenes que los hombres no pueden castigar ni personar. Cuando lo imposible se ha hecho posible se torna en un mal absolutamente incastigable e imperdonable que no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía. (...) De la misma manera que las víctimas de las fábricas de la muerte o de los pozos del olvido ya no son “humanos” a los ojos de sus ejecutores, así estas novísimas especies de criminales quedan incluso más allá del umbral de la solidaridad de la iniquidad humana.<sup>795</sup>

Si los campos de concentración sirven como laboratorios en los que se pone a prueba la creencia principal del totalitarismo de que *todo es posible*, es porque a diferencia de los crímenes y barbaries ocurridas en el pasado, que operaban de acuerdo a algún principio de utilidad económica o personal, el totalitarismo no se mueve por fines utilitarios o por ningún tipo de interés propio, no pretendía usar a los hombres como un medio para alcanzar algo, sino destruir todas las características propiamente humanas, transformar la irreductible pluralidad humana en un solo hombre, un único espécimen, controlable en sus acciones y reacciones,<sup>796</sup> de tal modo que estas pudieran calcularse, incluso en el momento de ser llevado a la muerte. En definitiva, hacer a los hombres superfluos, convertirlos en un haz de reacciones, sustituibles unos por otros, eliminables, este es el mal radical del totalitarismo.

---

<sup>794</sup> Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*, opus citado, pág. 22.

<sup>795</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, Pág. 615.

<sup>796</sup> Sánchez, Cristina. *Estar políticamente en el mundo*, opus citado, pág. 57.

Si para comprender la naturaleza del totalitarismo Arendt se vale de Montesquieu, y se detiene en la indagación de la naturaleza y de los principios de acción, al adentrarse en la dominación total, su mirada se dirige al problema de la experiencia sobre la que se asienta el totalitarismo, que para ella tiene que ver con la soledad (*loneliness*), con la carencia de compañía humana y de la propia compañía.<sup>797</sup> Como se indicó al inicio de este capítulo, el terreno común para el terror y la ideología totalitarios es la existencia de las masas alienadas y el aislamiento y la soledad en que estas vivían. Afincado sobre esta experiencia, el totalitarismo logra acabar la relación que tienen los hombres consigo mismos, rompiendo con el vínculo que los une a la realidad y dando forma a un tipo de mal que ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos,<sup>798</sup> pero también, como aseverará en su reportaje sobre el juicio de Eichmann, publicado en 1963, bajo el título *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*, el totalitarismo es posible en una sociedad que, por ser desposeída de su capacidad de pensar, es banal en sí misma; es una sociedad que ha sido puesta bajo dominación social, en la que todos rinden su voluntad, incluyendo la de pensar.<sup>799</sup> Los hombres pierden su libertad y la posibilidad de crear nuevamente el mundo con sus acciones, de comenzar de nuevo. Se ha dado un salto, corto, pero significativo del desarraigo a la de superfluidad.

Estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar reconocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo. El desarraigo puede ser la condición preliminar de la superfluidad, de la misma manera que el aislamiento puede ser (aunque no lo sea forzosamente) la condición preliminar de la soledad.<sup>800</sup>

Como bien señala Fina Birulés, en Arendt, volver superfluos a los seres humanos equivale a acabar las condiciones que hacen posible la humanidad: la pluralidad, la espontaneidad, la natalidad, la individualidad.<sup>801</sup> También significa acabar con el mundo en el que esas condiciones son posibles, el espacio de aparición que hay en-medio-de los hombres, en el que – como reza en *La condición humana*–, la presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que

<sup>797</sup> Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*, opus citado, pág. 96.

<sup>798</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 616.

<sup>799</sup> Arendt, Hannah. (1963). *Eichmann in Jerusalem: a Report about the Banality of Evil*. Nueva York: The Viking Press. En castellano: Arendt, Hannah. (1999). *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Trad. de Carlos Ribalta. Barcelona: Lumen. Pág. 262.

<sup>800</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 636.

<sup>801</sup> Birulés, Fina. *Hannah Arendt, el orgullo de pensar*, opus citado, pág. 244.

oímos nos asegura de la realidad del mundo y de nosotros mismos. La comparación que hace Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* entre las tiranías y los gobiernos totalitarios es muy dicente en este aspecto. Cuando los hombres se enfrentan a una tiranía, se interrumpe la libertad, pero no se cierra del todo la posibilidad de que exista algún espacio para los movimientos inducidos por el miedo y las acciones penetradas de sospechas de sus habitantes. Sin embargo, cuando los hombres se enfrentan al terror totalitario, este no se limita a despojarlos de sus derechos civiles, sino que reemplaza a las fronteras y los canales de comunicación entre individuos por un anillo de hierro, que los mantiene tan estrechamente unidos que, el espacio que une y separa a los hombres al mismo tiempo, el mundo, como la mesa entre los que están sentados alrededor,<sup>802</sup> ha desaparecido. La pluralidad se funde entonces en un hombre de dimensiones gigantescas.

Presionando a los hombres unos contra otros, el terror total destruye el espacio entre ellos; en comparación con las condiciones existentes dentro de su anillo de hierro, incluso el desierto de la tiranía parece como una garantía de libertad en cuanto que todavía supone algún tipo de espacio. El gobierno totalitario no restringe simplemente el libre albedrío y arrebató las libertades; tampoco logra, al menos por lo que sabemos, arrancar de los corazones de los hombres el amor por la libertad. Destruye el único prerrequisito esencial de todas las libertades, que es simplemente la capacidad de movimiento, que no puede existir sin espacio.<sup>803</sup>

Al estar privados del mundo, los hombres quedan inmovilizados por el terror que pone en marcha las leyes del movimiento hacia la meta de una raza superior o de una sociedad sin clases.

En su análisis de los campos de concentración, Arendt distingue tres etapas sucesivas de la manera en que se efectúa la dominación total y se hacen superfluos a los hombres. La primera tiene que ver con la muerte de la persona jurídica, la segunda con el asesinato de la persona moral y la tercera con la destrucción sistemática de la individualidad. Matar la persona jurídica significa poner por fuera de la ley a ciertas categorías de personas, que adquirirían la condición de apátridas a través de la desnacionalización. La desnacionalización, que normalizaba las situaciones de exclusión de derechos, obligaba al mundo no totalitario al reconocimiento de la ilegalidad. Dejar por fuera de la ley a miles de hombres allanó el camino hacia la dominación total, porque permitió despojar a estos hombres de su libertad y tratarlos como una masa informe.

El escritor italiano de origen judío y superviviente de Auchwitz, Primo Levi, ha relatado como él, junto con otros miles de judíos, fueron llevados a los campos de concentración sin saber

---

<sup>802</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág. 73.

<sup>803</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 624.

cuál era la causa de su detención y sin que se les hubiera concedido un margen de legalidad y de justicia que, junto con el castigo, también contemplara el perdón. Pero como él mismo se pregunta ¿de qué teníamos que arrepentirnos y de qué ser perdonados?<sup>804</sup>

Las masas de apátridas, a las que nadie reclamaba ni a nadie parecía importar lo que sucediera con ellas, son confinadas en los campos de concentración, que lograron permanecer como institución gracias a estas víctimas inocentes. Pero no bastaba con abolir de la población los derechos políticos y civiles, también era necesario poner el campo de concentración por fuera del sistema de justicia penal, y aislar a los prisioneros del mundo de los vivos. Aunque inicialmente los campos de concentración fueron utilizados por los nazis para acabar con los opositores políticos, después de 1938 se convirtieron en fábricas de exterminio en masa de judíos, gitanos y homosexuales, los cuales eran tratados como criminales a pesar de no haber cometido ningún delito. Esto hizo que la distinción entre inocencia y culpabilidad desapareciera al interior de los campos de concentración.

A la muerte de la persona jurídica le sigue la aniquilación de la persona moral. Esta se consigue a través de la corrupción de toda forma de solidaridad humana, haciendo que la conciencia pierda su facultad de decidir lo que estaba bien de lo que estaba mal, y cómo evaluar el asesinato. Generalmente se les negaba a las víctimas la posibilidad de hacer el bien, enfrentándolas a decidir no entre el bien y el mal, sino entre el mal y algo peor. Una vez aniquilada la persona moral, lo único que impedía que los hombres se convirtieran en cadáveres vivientes era su individualidad, que era destruida en los campos de concentración, a través de una continua degradación de la dignidad y de un feroz ataque a cualquier manifestación de espontaneidad humana. Como señala Arendt:

Destruir la individualidad es destruir la espontaneidad, el poder del hombre para comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos, algo que no puede ser explicado sobre la base de reacciones al medio ambiente y a los acontecimientos. Sólo quedan entonces fantasmales marionetas con rostro humano que se comportan todas como el perro de los experimentos de Pavlov, que reaccionan todas con perfecta seguridad incluso cuando se dirigen hacia su propia muerte y que no hacen más que reaccionar. Este es el verdadero triunfo del sistema. (...) si consideramos seriamente las aspiraciones totalitarias y nos negamos a ser engañados por la afirmación del sentido común según la cual son utópicas o irrealizables, resulta que la sociedad de los moribundos establecida en los campos es la única forma de sociedad en la que es posible dominar enteramente al hombre. Los que aspiran a la dominación total deben liquidar toda

---

<sup>804</sup> Levi, Primo. (2006). *Si esto es un hombre. Trilogía de Auschwitz*. México: Océano, México. Pág. 3.

espontaneidad, tal como la simple existencia de la individualidad siempre engendrará, y perseguirla hasta en sus formas más particulares, sin importar cuán apolíticas e inocuas puedan parecer.<sup>805</sup>

Al destruir la individualidad, el totalitarismo alcanza su meta de volver a los seres humanos superfluos, esto es, transformar la naturaleza humana a través de formas de dominio que no conocen límites, de modo que lo necesario para que la vida humana pueda darse: pluralidad, natalidad, espontaneidad, individualidad, quede destruido. En este sentido, a la afirmación de Roland W. Schindler, de que la desaparición de la libertad política y del radio de acción de los hombres, indican el grado de efectividad del terror totalitario,<sup>806</sup> se queda corta: la efectividad del terror totalitario se alcanza cuando se ha borrado todo rastro de humanidad en los hombres y las condiciones necesarias para que la vida humana pueda darse en el mundo. Es por eso que en los países totalitarios los campos de concentración se establecieron como cavernas del olvido, en los que los hombres desaparecían sin dejar ningún rastro de su existencia personal.

Ya no hay seres humanos, o por lo menos no como los conocíamos: los hombres son transformados en una simple cosa, en algo que ni siquiera son animales, pues carecen de todo rasgo de espontaneidad. Al transformar la naturaleza humana el totalitarismo ha demostrado que todo es posible, y ha abierto la puerta a una forma nueva de maldad que resulta incastigable e imperdonable. Esto es el mal radical, que desafía la comprensión y rompe todos los criterios que teníamos. Es significativa la distinción que hace Arendt entre el aniquilamiento al interior de los campos de concentración, como una forma de producción en masa de cadáveres, y el lento aniquilamiento de aquellos otros que, aun estando con vida, están ya muertos, porque se ha borrado todo rasgo de humanidad en ellos, *cadáveres vivientes* en los que se ha cancelado la distinción entre estar vivos o muertos. El horror ante la muerte solo es posible si los muertos están singularizados, donde los cadáveres se producen en masa, la realidad física de la muerte deja de ser asimilada. Este es el triunfo del sistema totalitario:

El triunfo de las S.S. exige que la víctima torturada se deje llevar hasta la trampa sin protestar, que renuncie a sí misma y se abandone hasta el punto de dejar de afirmar su identidad. Y ello no por nada. Los hombres de la SS no desean su derrota gratuitamente, por obra del puro sadismo. Saben que el sistema que logra destruir a la víctima antes de que suba al patíbulo... es

---

<sup>805</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 610, 611.

<sup>806</sup> Schindler, W. Roland. (2003). "Del diagnóstico de la ruptura de la civilización, hacia un nuevo inicio en la ética política", opus citado, pág. 123.

incomparablemente el mejor para mantener esclavizado, sometido a todo un pueblo. Nada es más terrible que estas procesiones de seres humanos caminando como muñecos hacia su muerte. El hombre que ve esto se dice a sí mismo: “cuán grande es el poder que debe ocultarse en las manos de sus amos para que estos se hayan sometido de esta manera”, y se aparta lleno de amargura, pero derrotado.<sup>807</sup>

Nótese aquí otro punto importante y original en el pensamiento de Arendt. Para ella, la experiencia de los campos de concentración lo que muestra finalmente, es que los seres humanos pueden ser transformados en especímenes del animal humano, lo cual significa que la “naturaleza” del hombre solo es “humana” en tanto que abre al hombre la posibilidad de convertirse en algo innatural, es decir, en un hombre.<sup>808</sup> Sin la pluralidad, la espontaneidad, la natalidad, la individualidad, el mundo, la “naturaleza” del hombre ya no es humana. No se trata como en Theodor W. Adorno, de que la dominación de la naturaleza a través del despliegue técnico y científico de la razón instrumental condujo a los hombres a la barbarie, transformando el progreso en genocidio; no, para Arendt, los hombres no son apartados sino reducidos a un espécimen natural despojado de todo lo humano. Por eso, si algo demostró el totalitarismo para Arendt es que no es posible definir una naturaleza humana que se mantenga inalterada en cualquier circunstancia y que constituya por tanto la esencia del ser humano.<sup>809</sup> Aunque Arendt desarrollará su idea de naturaleza humana en *La condición humana*, como bien ha señalado Anabella Di Pego, es posible retrotraer el análisis de esta a *Los orígenes del totalitarismo*.<sup>810</sup> Siguiendo con Di Pego, habría que decir que:

El ser humano, según Arendt, no tiene una conformación particular preestablecida, sino que vive bajo ciertas condiciones de existencia, y por eso las distinciones dentro de la vida activa no deben entenderse como el establecimiento de una ontología determinada ni como clasificaciones rígidas y excluyentes, sino más bien como diversas dimensiones que se solapan y conviven, en el marco de las condiciones de vida a las que nos encontramos sujetos en nuestro mundo.<sup>811</sup>

Los campos de concentración, como fábricas donde se administraba el exterminio, sin ninguna función utilitaria, lograron transformar la naturaleza humana, aniquilando lo esencial para

---

<sup>807</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 611.

<sup>808</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 610.

<sup>809</sup> Di Pego, Anabella. *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*, opus citado, pág. 215.

<sup>810</sup> Di Pego, Anabella. (2010). “Biopolítica y totalitarismo en Hannah Arendt”. En: Paz Echevarría y Vestfrid (Coord). *Tridecaedro: jóvenes investigadores en Ciencias Sociales de la UNLP*. La Plata: Editorial de la Universidad de La Plata. pp. 62-74, pág. 69.

<sup>811</sup> Di Pego, Anabella. *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*, opus citado, pág. 215.

vivir una vida humana y volviendo superfluos a los hombres. Estos campos pueden dividirse de acuerdo con Arendt en tres tipos, que se corresponden con las tres concepciones que tiene Occidente de la vida después de la muerte: el Hades, el Purgatorio y el Infierno. Lo común a todos es que los hombres que allí se encuentran recluidos y aislados, son tratados como si ya estuvieran muertos y carecieran de interés para cualquiera.

Al Hades corresponden esas formas relativamente suaves, antaño populares en los países no totalitarios, para apartar del camino a los elementos indeseables de todo tipo –refugiados, apátridas, asociales y parados–; así los campos de personas desplazadas, que no son nada más que campos para personas que se han tornado superfluas y molestas, sobrevivieron a la guerra. El Purgatorio queda representado por los campos de trabajo de la Unión Soviética, donde la detención queda combinada con un caótico trabajo forzado. El Infierno, en el sentido más literal, fue encargado por aquellos tipos de campos perfeccionados por los nazis, en los que toda la vida se hallaba profunda y sistemáticamente organizada con objeto de proporcionar el mayor tormento posible.<sup>812</sup>

Esta imagen del infierno resulta incomprensible para nuestra facultad de juicio, y no por el número de sus víctimas, como sí por la forma en que son eliminadas, pues parece como si un enloquecido espíritu maligno se divirtiera con retener y torturar unas masas humanas que viven allí como si ya estuvieran muertas. Por otra parte, también han puesto en evidencia que el Infierno y el Purgatorio se pueden establecer aquí en la Tierra. En el ensayo de 1950 *Die vollendete Sinnlosigkeit*, citado por Roland W. Schindler, Arendt señala:

Lo que no tiene precedentes es...el sinsentido ideológico que lo originó, la mecanización de sus ejecutores, así como la construcción meticulosa y calculada de un mundo de muerte en el que nada tiene sentido.<sup>813</sup>

Pero no solo es esta imagen del infierno la que resulta incomprensible a nuestra facultad de juicio, sino también la forma de mal que allí se originó, un mal radical que, como se dijo antes, desafía la tradición, porque los castigos ya no pueden ser comprendidos a través de los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía. El mal radical consiste en volver a los seres humanos superfluos en tanto seres humanos, pero esta condición, no es solo de las víctimas, sino también de los mismos funcionarios del régimen, a

---

<sup>812</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 598.

<sup>813</sup> Schindler, Roland. “Del diagnóstico de la ruptura de la civilización, hacia un nuevo inicio en la ética política”, opus citado, pág. 117, 118.

quienes no les preocupa si ellos mismos están vivos o muertos, ni siquiera si alguna vez vivieron o nunca nacieron. En este sentido, el mal radical ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos. El peligro, advierte Arendt, en la última página de la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo*, es que hoy, con el aumento de la población y de los desarraigados, masas de personas se tornan superfluas, los acontecimientos políticos, sociales y económicos se hallan en todas partes en expresa conspiración con los instrumentos totalitarios creados para hacer a los hombres superfluos.<sup>814</sup>

Como bien lo ha expresado Cristina Sánchez, Arendt no plantea la irrupción del totalitarismo como una aparición abrupta en la historia. Ya sabemos, como quedó expuesto en las páginas anteriores, que la novedad de esta forma de dominio respecto de las formas tradicionales, consiste en carecer de propósitos utilitaristas, y sobre todo, en que pretende transformar la naturaleza humana a través del terror para reducir la pluralidad humana en “un solo hombre” y convertir a los hombres en seres superfluos. Aun así, las condiciones para el triunfo del totalitarismo ya estaban dadas previamente, lo que implica, siguiendo a Cristina Sánchez, que hay un proceso político y social que sirve de caldo de cultivo para el dominio total.<sup>815</sup> Este no solo era un rasgo característico de Europa, también en Estados Unidos Arendt entrevió algunos de estos elementos, pues como ella lo señala en una carta a Jaspers en 1954 a propósito de la experiencia del macartismo:

Lo que yo veo...son elementos totalitarios que brotan de la matriz de la sociedad, de la propia sociedad de masas, sin necesidad de ningún “movimiento” ni de una ideología definida.<sup>816</sup>

La desarticulación del espacio público, el eclipse de la esfera pública y de la acción en aras de la primacía de la esfera privada y de la labor, el aislamiento entre las personas, al que Arendt define como “la enfermedad de nuestro tiempo”, la masiva presencia de apátridas y de personas desarraigadas, por nombrar algunos de los rasgos instalados en la sociedad de masas, llevaron a la desaparición del mundo y con él de la política, bajo el hecho paradójico de que fue una forma de gobierno la que acabó por completo con ella, despojando a los hombres de un espacio intersubjetivo de relaciones y de reconocimiento político. Lo relevante de la lectura de Arendt es

---

<sup>814</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 616.

<sup>815</sup> Sánchez, Cristina. *Estar (políticamente) en el mundo*, opus citado, pág. 54.

<sup>816</sup> Carta de Arendt a Carl Jaspers, 1954. Citada por: Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt. Una biografía*, opus citado, pág. 31.

que nadie como ella ha mostrado en qué se convierte un ser humano cuando es marginado del mundo, cuando es desterrado del espacio público, de la comunidad política, y ha quedado preso en un desierto en el que una forma de maldad ha sido capaz de transformar a los seres humanos seres superfluos.

## Capítulo XI: Un mal sin profundidad que puede devastar el mundo.

La manera en que Arendt se acerca al problema del mal resulta iluminadora para comprender el totalitarismo y el mal de nuestros días, y también es iluminadora respecto a la distancia que ella toma con la tradición filosófica y su actitud hacia la política, por su rechazo a confesar la experiencia del horror y asumirla seriamente, que no es más que “la prueba del rechazo a concederle al reino de los asuntos humanos aquel asombro ante lo que es, como es”.<sup>817</sup> Y es que, a excepción de Kant, quien para Arendt es el único filósofo que, además de introducir la idea de pluralidad humana, se enfrentó a la idea de mal en el quehacer político, la teología cristiana y la tradición filosófica, solo lo han definido deficientemente. Algunas afirmaciones de Arendt como que el mal radical no equivale a la maldad, o no tiene que ver con la pregunta sobre “la naturaleza humana”, ni tampoco con que el hombre sea naturalmente malo – o bueno –, ni se explica a partir de la existencia de dios, nos sitúa en su intento de abordar el problema del mal, no desde los lugares comunes planteados por la filosofía o la teología, sino desde la política. Y aunque Arendt se equivocó al afirmar que el problema del mal sería la cuestión fundamental de la vida intelectual de la posguerra en Europa,<sup>818</sup> pues, como señala Richard Bernstein, la mayoría de intelectuales evitaron cualquier confrontación directa con el problema del mal,<sup>819</sup> lo cierto es que, si el mal irrumpió en el mundo y en la política, lesionando la libertad y la pluralidad humana, afrontarlo e intentar comprenderlo, bajo la experiencia totalitaria, resultó una tarea ineludible para Arendt.

Ante el intento totalitario de fabricar la humanidad mediante una falsa política, que acabó con la pluralidad y el mundo político, y llevó al exterminio de millones, la pregunta por el mal se hace inevitable; el juicio contra Adolf Eichmann, coronel de las SS, llevado a cabo en Jerusalén, en 1961, le sirvió a Arendt no solo para cumplir con la obligación que ella sentía con su pasado<sup>820</sup>, sino también para replantearse el problema del mal de un modo distinto al que tradicionalmente se

---

<sup>817</sup> Campillo, Neus. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, opus citado, pág. 97

<sup>818</sup> Arendt, Hannah. “Nightmare and flight”. *Essays in Understanding* En castellano: “Pesadilla y fuga”. En: Arendt, Hannah. *Ensayos de comprensión*. Trad. de Agustín Serrano de Haro, pp. 167-170, opus citado, pág. 167.

<sup>819</sup> Bernstein, Richard. “¿cambio Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”, opus citado, pág. 235.

<sup>820</sup> Arendt a *Vassar College*, 2 de enero de 1961, Library of Congress. Citada por: Young-Bruehl, Elizabeth. *Hannah Arendt: una biografía*, opus citado, pág. 414.

observaba en los grandes criminales. Su interés, al presentarse en el semanario *The New Yorker*, y proponerse ante el editor William Shawn, como reportera del juicio, no era otro que:

...cubrir este proceso; me perdí de los juicios de Núrenberg, nunca vi a esta gente en persona, y ésta es, probablemente, mi única oportunidad”.<sup>821</sup>

En 1963, Arendt publicó el libro “*Eichmann en Jerusalén, un estudio acerca la banalidad del mal*”. Como ha señalado Elizabeth Young-Bruehl, el libro nació como resultado de una larga correspondencia que Arendt sostuvo con Heinrich Blücher, su esposo, y con su amigo, el filósofo Karl Jaspers, además de diversas conversaciones que ella entabló durante su estancia en Jerusalén, con personalidades que le presentó su amigo Kurt Blumenfeld. quien fue director y portavoz del movimiento sionista alemán.

Unos años antes, con la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*, en el capítulo “Dominación total”, Arendt, a partir del análisis de los campos de concentración y exterminio, había señalado que el totalitarismo se propone establecer una dominación total a través de la eliminación de la espontaneidad propia de los hombres. Dicha eliminación supone un mal radical (*radical evil*). En otras palabras, el mal radical aparece cuando se alcanza la dominación total y los hombres han sido aniquilados, en tanto hombres, sin que sea necesario para ello su eliminación física. Sin espontaneidad, los hombres son reducidos a un haz de reacciones.<sup>822</sup>

Como se indicó en el capítulo anterior, los campos de concentración son para Arendt el espacio donde aparece un mal tan radical, que pone en crisis la naturaleza humana y la comprensión, planteando auténticos desafíos jurídicos, incapaces de ser afrontados por el proceso contra Eichmann o por el proceso de Núremberg (1945 y 1946), por la atrocidad y lo inaudito de los crímenes cometidos en ellos. Este mal es radical porque ha nacido en un mundo que ha transformado la naturaleza humana, aniquilando la pluralidad, la espontaneidad y la natalidad, condiciones sin las cuales la vida, en su sentido humano, no es posible. Como bien lo señala Richard Bernstein:

Esto es lo que entiende Arendt por mal radical: un fenómeno nuevo y sin precedentes que “nos enfrenta con su realidad abrumadora y rompe todos los criterios que conocemos”. El asesinato

---

<sup>821</sup> Arendt a Thompson, Rockefeller Foundation, 20 de diciembre de 1960, Library of Congress. Citada por: Young-Bruehl, Elizabeth. *Hannah Arendt: una biografía*, opus citado, pág. 414.

<sup>822</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 594.

en masa, el genocidio, el sufrimiento a gran escala sufrido por gente inocente, la tortura sistemática y el terror han tenido lugar en momentos anteriores de la historia. Pero la meta del totalitarismo no es la opresión, ni siquiera la “dominación total”, entendida todavía como la dominación total de seres humanos. El totalitarismo, tal y como lo entiende Arendt, lucha por borrar la humanidad del individuo y las mismas condiciones necesarias para vivir una vida humana.<sup>823</sup>

Frente a actos y hechos malignos de dimensiones gigantescas que hacen de la experiencia de Auschwitz –entendida como la metáfora del campo totalitario– un caso singular, se encuentra el triunfo de una dominación que ha hecho que los seres humanos se mataran unos a otros, no por razones humanas, sino en una tentativa por erradicar completamente la noción de ser humano. Por eso, lo que muestra la experiencia de los campos de concentración es que los hombres pueden ser transformados en especímenes del animal humano, lo cual pone de manifiesto para Arendt, que la naturaleza del hombre es solamente humana en la medida que este puede convertirse en algo innatural, es decir, en un ser humano que comparte un mundo plural con otros.

Los regímenes totalitarios a través de los campos de concentración –en los que todo es posible–, han hecho posible la dominación total, y han descubierto que existen crímenes que los hombres no pueden castigar ni perdonar, y que, por tanto, trascienden la esfera de los asuntos humanos y las potencialidades del poder humano. Cuando lo imposible fue hecho posible, se convirtió en mal absoluto, “absolutamente incastigable e imperdonable que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la solidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía”.<sup>824</sup>

Lo interesante del ejercicio de comprensión de Arendt es que no intenta explicar el “mal radical” a partir de motivos malvados ni de monstruos dementes, lugar común dentro de la tradición, sino que, sin perder de vista lo político, dirige su mirada a la paulatina degradación de los hombres dentro de los campos de concentración, donde han devenido en seres superfluos, pues, si el dominio total solo se alcanza cuando se ha logrado reducir la unicidad y la particularidad humanas, destruyendo del individuo la persona jurídica, la persona moral, y la personalidad individual, la humanidad ha sido borrada y solo ha quedado un cadáver viviente. Como Arendt señala en *Los orígenes del Totalitarismo*:

Tras el asesinato de la persona moral y el aniquilamiento de la persona jurídica, la destrucción de la individualidad casi siempre tiene éxito (...) Es más significativo que los

---

<sup>823</sup> Bernstein, Richard. “¿cambio Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”, opus citado, pág. 245.

<sup>824</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 615.

condenados individualmente a muerte rara vez intentarían llevarse consigo a alguno de sus ejecutores y que apenas hubiera rebeliones graves y que, incluso en el momento de la liberación, se registrarán muy pocas matanzas espontáneas de hombres de la SS, porque destruir la individualidad es destruir la espontaneidad, el poder del hombre para comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos, algo que no puede ser explicado sobre la base de reacciones al medio ambiente y a los acontecimientos.<sup>825</sup>

Al acabar con la espontaneidad, los hombres se ven privados de actuar, es decir, de su capacidad para comenzar algo nuevo en el mundo. La dominación total acaba con estas condiciones básicas de la existencia humana, aniquilando la espontaneidad antes de la eliminación física de la persona, separando el estar vivo del ser capaz de comenzar algo nuevo. Privados de la espontaneidad, los hombres son convertidos en seres superfluos, convirtiendo el homicidio en un acto impersonal, matar a un interno es como aplastar una mosca; los ejecutores del mal despojan a los hombres de su humanidad, volviendo superfluos a sus víctimas, pero a su vez, ellos mismos también se tornan superfluos como funcionarios de la maquinaria de muerte reemplazables unos por otros.

Aquí no se trata de un acercamiento al mal como producto de algo inhumano, sino de un mal que ha sido capaz de transformar a los seres humanos en una especie que ya no es humana. Esta consideración, me atrevo a decir, permite a Arendt dar el giro hacia el concepto de *banalidad del mal* (banality of evil), pues, si el “mal radical” no puede explicarse a través de la locura, ni de un propósito diabólico en los hombres, tampoco habría algo así como unos motivos malvados, o una grandeza del mal que afirme su existencia, y sin las cuales queda desprovisto de toda profundidad.<sup>826</sup> Arendt misma lo señala en una entrevista para la televisión francesa:

Quando escribí mi libro sobre Eichmann en Jerusalén uno de mis principales objetivos era destruir la leyenda de la grandeza del mal, de la fuerza demoníaca, quitarle la admiración que la gente siente por grandes malhechores como Ricardo III.<sup>827</sup>

Julián Marrades ha llamado la atención sobre que la falta de correlación entre el daño causado y los motivos subjetivos está en la base del cambio conceptual de Arendt del mal radical

---

<sup>825</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 610.

<sup>826</sup> Arendt es crítica respecto a la construcción del mito del mal que tanto el tribunal de Jerusalén, como la comunidad judía prefirieron aceptar.

<sup>827</sup> Lubtchansky, Jena-Claude. (Director). *Un certain regard: Hannah Arendt*. (Serie de Televisión). Francia, 1973. Le service de la recherche de l' O.R.T.F. (Difundido: 06/07/1974). Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=WzdthMhvkTE>

al mal banal: “los peores crímenes no requieren un fundamento positivo en el agente, sino que pueden surgir de un déficit de pensamiento”.<sup>828</sup>

*Eichmann en Jerusalén, un estudio acerca de la banalidad del mal*, publicado en 1963, ofrece una nueva direccionalidad al problema del mal, distinta al de *Los orígenes del totalitarismo*. Ahora ya no se habla de mal radical sino de banalidad del mal, que se entiende a la luz del acontecimiento de una serie de crímenes que no se pueden imputar a la maldad o a algún tipo de insania, sino más bien a una sorprendente incapacidad para pensar en sus autores. Aquí ya no se trata de las consecuencias del régimen nazi y el tipo de mal que engendró, sino de las motivaciones de quienes se vieron implicados en estos crímenes,<sup>829</sup> aunque como precisa Anabella Di Pego, no es en *Eichmann en Jerusalén* donde Arendt se pregunta por primera vez sobre las motivaciones que hicieron posible los crímenes nazis, ya lo había hecho antes en su ensayo titulado “Culpa alemana” publicado en 1945 en *Jewish Frontier*, el cual constituye un “intento de comprender cuáles fueron los motivos reales que llevaron a tantas personas a actuar como engranajes de la máquina de asesinato en masa”.<sup>830</sup>

Allí, Arendt se refiere a Himmler, funcionario del régimen nazi, como un ‘burgués’ normal, un hombre de aspecto respetable y buen padre de familia, dispuesto a hacer cualquier cosa una vez viera amenazada la seguridad y el bienestar de su familia<sup>831</sup>, en sus rasgos generales, no muy diferente de la figura de Eichmann que nos presentará 17 años después. Himmler es lo que Arendt llama un filisteo, un burgués separado de su propia clase, un individuo atomizado, producto del hundimiento de la clase burguesa, consagrado exclusivamente a su vida privada, dispuesto a sacrificarlo todo ante la menor provocación. Resulta significativa la afirmación de Arendt acerca de que el hombre masa que Himmler organizó para cometer algunos de los crímenes más monstruosos de la historia esté más cerca del filisteo que del hombre del populacho. En todo caso,

---

<sup>828</sup> Marrades, Julián. (2002). “La radicalidad del mal banal”. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*. 35. Pág. 81.

<sup>829</sup> Aunque al comienzo de *Eichmann en Jerusalén, un estudio acerca de la banalidad del mal*, Arendt señala que las afirmaciones respecto de la banalidad del mal surgen en relación con el caso Eichmann, y describen lo que ella veía en el propio Eichmann y no en todos los jefes nazis, esto no implica que su análisis se restrinja únicamente a Eichmann y no pueda darnos una visión del mal totalitario.

<sup>830</sup> Di Pego, Anabella. (2013). *Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt: Una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamín y Martin Heidegger* (en línea). Tesis de posgrado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.810/te.810.pdf>. Pág. 267.

<sup>831</sup> Arendt, Hannah. (1994). “Organized guilt and universal responsibility”. *Essays in Understanding*. En castellano: “Culpa organizada y responsabilidad Universal”. En: Arendt, Hannah. *Ensayos de comprensión*. Trad. de Agustín Serrano de Haro, pp. 153-166, opus citado, pág. 161.

como precisa Claude Lefort, esto no significa que Arendt haya establecido una continuidad entre la democracia burguesa y el totalitarismo, se trata más bien del descubrimiento del hundimiento del sistema de clases y de la liberación de las masas de sus marcos sociales tradicionales, es decir: “que los hombres están literalmente desinteresados, puesto que ya no tienen intereses a defender y que, en este sentido, están dispuestos a todo, incluso a morir”.<sup>832</sup>

En Eichmann, Arendt se encuentra con un hombre cuya principal característica es la atrofia de su capacidad de pensar y de elaborar un juicio propio, en suma, un tipo de hombre que jamás supo lo que hacía.<sup>833</sup> Esta impresión es ratificada por Arendt en la introducción que hizo para la última de sus obras *La vida del espíritu*. Allí nos dice:

Lo que me impresionó del acusado era su manifiesta superficialidad, que no permitía remontar el mal incuestionable que regía sus actos hasta los niveles más profundos de sus raíces o motivos. Los actos fueron monstruosos, pero el agente –al menos el responsable que estaba siendo juzgado en aquel momento– era totalmente corriente, común, ni demoníaco ni monstruoso. No presentaba ningún signo de convicciones ideológicas sólidas ni de motivos específicamente malignos, y la única característica destacable que podía detectarse en su conducta pasada, y en la que manifestó durante el proceso y los interrogatorios previos, fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino incapacidad para pensar.<sup>834</sup>

Dicha incapacidad de pensar es lo que inquieta a Arendt, pues frente al mal absoluto de los campos de concentración, también se hace necesario comprender a los hombres que estaban detrás de estos delitos contra la condición humana, e intentar hacerlo por fuera de las categorías tradicionales de criminal y crimen, ya sean jurídicas, sociológicas, psicológicas o morales, pues estamos ante un nuevo crimen que carece de precedentes en la historia, basado en una política de exterminio sistemático de pueblos enteros que pretende continuar en tiempos de paz, y ante un nuevo tipo de criminal, constituido por hombres que no eran pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguieron siendo, terrible y terroríficamente normales.<sup>835</sup> Por eso, Arendt considera que el tribunal de Jerusalén no logró comprender el significado de los actos por los que juzgo a Eichmann.

Desde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y de nuestros criterios morales, esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas, por cuanto

---

<sup>832</sup> Lefort, Claude. “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, opus citado, pág.141.

<sup>833</sup> Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, opus citado, pág.431.

<sup>834</sup> Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*, opus citado, pág. 30.

<sup>835</sup> Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, opus citado, pág. 417.

implicaba que este nuevo tipo de delincuente –tal como los acusados y sus defensores dijeron hasta la saciedad en Nuremberg–, que en realidad merece la calificación de *hostis humani generis*, comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad.<sup>836</sup>

Para Arendt es significativo, por ejemplo, el hecho de que Eichmann le concediera tanta importancia a ascender burocráticamente dentro de las filas de la SS. Eichmann ingresa al partido nacionalsocialista con el fin de escalar una posición social respetable, con la pretensión de llegar a “ser alguien importante”, sin detenerse a reflexionar sobre lo que significaba su ingreso. Este hombre “terriblemente normal”, y preocupado por su vida privada, es absolutamente incapaz de pensar por sí mismo y de ser consciente, carece de ese “dos-en-uno”<sup>837</sup>, condición básica del pensar y de la pluralidad mundana, que implica no aislarse del mundo y ponerse en el lugar de los otros, lo que lo hace incapaz de juzgar, esto es, reflexionar sobre las propias acciones a partir de puntos de vista de otros. Como señala Neus Campillo, en el análisis del pensar y del ser consciente, Arendt introduce las interconexiones entre el pensamiento y el mal.<sup>838</sup> Habría que decir que también en el análisis del juicio.

Se trata, según ella, de saber si soy capaz de vivir en paz conmigo mismo cuando llegue el momento de reflexionar sobre mis hechos y palabras. Por eso, afirmará que “la conciencia es la anticipación del compañero que te espera cuando regresas a casa.”<sup>839</sup>

Si como propone Campillo, para Arendt, el pensar da una clara dimensión de autenticidad a los hombres, acabar con la autenticidad, implica no solo que los hombres dejen de pensar, sino también que se han convertidos en seres superfluos, hombres normales, que son capaces de separar su vida pública y privada, de manera tal que se deslindan de la responsabilidad de sus actos. Esta incapacidad de reflexionar acerca de sus acciones, es lo que Arendt denomina *banalidad del mal*; era la pérdida de la facultad de pensar como causa individual del mal, que Arendt corroboró durante el desarrollo del juicio contra Eichmann, y que como recuerda Jerome Kohn en la introducción que hace a *responsabilidad y juicio*,<sup>840</sup> sorprendió a Arendt. Por lo demás, la misma pensadora de Hannover nos dice:

---

<sup>836</sup> Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, opus citado, pág. 417.

<sup>837</sup> Arendt, Hannah. “Sócrates”, opus citado, pág.60.

<sup>838</sup> Campillo, Neus. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, opus citado, pág. 152.

<sup>839</sup> Campillo, Neus. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, opus citado, pág. 159

<sup>840</sup> Kohn, Jerome. “Introducción”. En: Arendt, Hannah. *Responsabilidad y Juicio*, pp. 19-36, opus citado, Pág. 24.

Yo había llamado la atención sobre un hecho cuando pensaba que era sorprendente porque contradecía nuestras propias teorías sobre el mal, y por consiguiente señalaba algo verdadero pero no plausible.<sup>841</sup>

En todo caso, como Arendt misma aclara, La “banalidad del mal” no se trata de una teoría sobre el mal, sino de una descripción de lo que ella vio en Eichmann.

Cuando hablo de la banalidad del mal lo hago solamente a un nivel estrictamente objetivo, limitándome a señalar un fenómeno que, en el transcurso del juicio resultó evidente.<sup>842</sup>

En su artículo de 1971, “El pensar y las reflexiones morales” Arendt vuelve a hablar de “banalidad del mal” y señala que con esta expresión no alude a una teoría o una doctrina sobre el mal, sino a algo absolutamente fáctico, “al fenómeno de los actos criminales, cometidos a gran escala, que no podían ser imputados a ninguna particularidad de maldad, patología o convicción ideológica del agente, cuya única nota distintiva personal era quizás una extraordinaria superficialidad”.<sup>843</sup>

Que el mal sea banal no niega la existencia de la maldad, simplemente quiere decir que la maldad tiene sus raíces en un defecto incomprensible y original, y que, como Arendt le responde en una carta a Gerhard Scholem:

Hoy en día pienso, efectivamente, que el mal es siempre sólo extremo, pero nunca radical; que no tiene profundidad, ni nada demoníaco. Puede devastar el mundo, justamente porque es como un hongo, que prolifera en la superficie. Profundo y radical es siempre solo el bien.<sup>844</sup>

La principal característica del mal en el siglo XX es que carece de profundidad, por lo cual se opone al pensamiento, no tiene motivos, se inserta de forma rutinaria y cotidiana dentro de un esquema de trabajo, en medio de un sistema jerárquico y burocrático que no favorece la reflexión.

Este nuevo mal, perpetrado sobre todo por los agentes de la S.S., se traduce en “asesinatos de oficina”, que van más allá de ser condenables por la justicia y no pueden ser explicados por

---

<sup>841</sup> Arendt, Hannah. “responsabilidad personal bajo una dictadura”, opus citado, pág. 49.

<sup>842</sup> Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, opus citado, Pág.431.

<sup>843</sup> Arendt, Hannah. (1971). “Thinking and Moral Considerations. A lectura”. *Social Research*, 3, volum 38, p. 417-446. En castellano: “El pensar y las reflexiones morales”. En: *De la historia a la acción*, traducción de Fina Birulés, pp. 109-137, opus citado, pág. 109.

<sup>844</sup> Arendt, Hannah. “Carta a Gerhard Scholem”, opus citado, pág. 35.

motivos malvados.<sup>845</sup> El hecho de que los agentes del mal totalitario no piensen, más que una derrota del pensamiento, indica una ruptura entre el pensamiento y la realidad. Eichmann es para Arendt incapaz de considerar cualquier cosa desde el punto de vista de su interlocutor. Junto a esta incapacidad está también la de hablar por fuera de frases hechas, eslóganes, expresiones diseñadas que no dejaba de repetir, lo cual implica una singular forma de protegerse contra la realidad y contra el mundo. Por eso, cuanto más lo escucha Arendt, más evidente es para ella que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para pensar, particularmente, para pensar desde el punto de vista de otra persona.

No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal.<sup>846</sup>

Anabella Di Pego acertadamente indica que la inflexión que introdujo Arendt a partir del caso Eichmann, “es haber puesto de manifiesto la relevancia política del juicio y del pensamiento, no tanto como tarea intelectual de un grupo reducido, sino como actividad reflexiva de los hombres corrientes”.<sup>847</sup>

Pero no hay que caer en errores. El hecho de que Arendt considere que un hombre como Eichmann es incapaz de pensar, no significa que sea estúpido, o víctima del autoengaño. Lo que demuestra esta particular condición, es que el régimen totalitario fue capaz de construir un mundo armónico y coherente, resguardado de la realidad y de las pruebas de los hechos de la experiencia. Ahora bien, si el peligro de esta forma de mal reside en que los hombres normales, bajo determinadas circunstancias pueden convertirse en criminales, Arendt también se interroga si existe alguna forma de prevenir esto, lo que se traduce en si los hombres tienen las herramientas adecuadas para juzgar. En una entrevista del año 2010, Fina Birulés, parafraseando lo que dice Arendt en "Algunas cuestiones de filosofía moral", puso el ejemplo de que en el régimen nazi hubo gente que no participó, y no era precisamente gente muy culta. Todo tipo de gente –afirma Birulés– tiene la capacidad de decidir "en eso no participo", en el sentido de reflexionar acerca de con quién queremos convivir con respecto a nosotros mismos.

---

<sup>845</sup> Risueño, Iván. (2004). “Crítica de libros. Fina Birulés: Hannah Arendt. El orgullo de pensar”, opus citado, pág. 163,164.

<sup>846</sup> Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, opus citado, pág. 79.

<sup>847</sup> Di Pego, Anabella. *Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt: Una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamín y Martin Heidegger*, opus citado, pág. 274.

El régimen nazi sustituyó una norma que, podríamos decir, está en mente de todos, que es el "no matarás", por la de "matarás", y una parte importantísima de la población aceptó esta sustitución. A veces, a los grandes defensores de los códigos morales les interesa más tener un código que el contenido del código.<sup>848</sup>

En todo caso, Arendt advierte que estos hombres, puestos al servicio de la aniquilación, no eran algo exclusivo de Alemania. En su ensayo de 1945, "El problema alemán. La restauración de la vieja Europa", la pensadora de Hannover señala como el nazismo surge del vacío que procede del derrumbamiento casi simultáneo de las estructuras sociales y políticas de Europa. De ahí que, el hombre que sustituyó al "alemán", el tipo que "cuando olfatea el peligro de la destrucción total decide tomar parte de la aniquilación", no apareció solamente en Alemania.<sup>849</sup>

Volviendo a la figura de Eichmann, a Arendt le sorprende que este asegurara durante el juicio haber hallado en la *Crítica de la razón práctica* de Kant, los preceptos morales que le permitieron actuar con determinación durante el cumplimiento de su deber.

Durante el interrogatorio policial, cuando Eichmann declaró repetidamente, y con gran énfasis, que siempre había vivido en consonancia con los preceptos morales de Kant, en especial con la definición Kantiana del deber, dio un primer indicio de que tenía la noción de que en aquel asunto había algo más que la simple cuestión del soldado que cumple órdenes claramente criminales, tanto en su naturaleza como por la intención con que son dadas.<sup>850</sup>

Para Eichmann, si la historia hubiera sido distinta y Alemania hubiese ganado la guerra, sus acciones en la Solución final hubieran sido juzgadas como buenas, y hubieran reconocido su seguimiento al imperativo categórico kantiano en el cumplimiento de sus acciones. Esta afirmación para Arendt resulta además de indignante, incomprensible, "ya que la filosofía moral de Kant está tan estrechamente unida a la facultad humana de juzgar que elimina en absoluto la obediencia ciega".<sup>851</sup>

Eichmann iguala la obligación con el deber, e invierte el imperativo categórico de Kant. Si para Kant, la razón práctica implica un perfeccionamiento moral del sujeto que se lleva a cabo

---

<sup>848</sup> Vázquez a Coruña, Sara. (2010). Entrevista a Fina Birulés. La opinioncoruña.es. 5 de noviembre de 2010.

<sup>849</sup> Arendt, Hannah. (1945). "Das deutsche problem. Restauration des alten Europa". En castellano: "El problema alemán. La restauración de la vieja Europa". En: Arendt, Hannah. (2002). *Tiempos presentes*. Trad. de Rosa S. Carbó. Barcelona: Gedisa. pp. 23-40, pág. 29

<sup>850</sup> Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, opus citado, pág.199.

<sup>851</sup> Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, opus citado, pág.199.

desde una pugna interna entre la inclinación (propia del deseo) y la razón (propiedad de la moral), el tránsito de lo uno a lo otro Kant lo denominó Ilustración, que se traduce como el paso de una voluntad sin ningún fin a una voluntad que se gobierna a sí misma (tiene fines). De esta manera, una acción se hace inmoral cuando no se realiza por libertad, sino por temor u obligación a otro, y es moral cuando se hace por deber, pues en el deber se manifiesta la libertad.

Concedida la razón como facultad práctica, es decir como una facultad que debe tener influjo sobre la voluntad, resulta que el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una voluntad buena, no en tal o cual respecto, como medio, sino buena en sí misma.” “para desenvolver el concepto de una voluntad digna de ser estimada por sí misma (...) vamos a considerar el concepto del deber, que contiene el de una voluntad buena.”<sup>852</sup>

La razón como gobierno de sí mismo, no se limita a un plano netamente interno (doctrina de la virtud), sino que también aparece como forma de regulación externa (derecho público), que le da forma al Estado moderno. En la esfera privada, el gobierno de la virtud, el sujeto está regido por imperativos que le asignan moralidad a sus acciones y lo orientan a alcanzar el horizonte de perfectibilidad que es la libertad. Por eso Kant señala:

Solo un ser racional posee la facultad de obrar por la representación de las leyes, esto es, por principios; posee una voluntad. Como para derivar las acciones de las leyes se exige razón, resulta que la voluntad no es otra cosa que la razón práctica. Si la razón determina indefectiblemente la voluntad, entonces las acciones de este ser, que son conocidas como objetivamente necesarias, son también subjetivamente necesarias, es decir, que la voluntad es una facultad de no elegir nada más que lo que la razón, independientemente de la inclinación, conoce como prácticamente necesario, es decir bueno. (...) La representación de un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para una voluntad, llamase mandato (de la razón), y la fórmula del mandato llamase imperativo.<sup>853</sup>

Este conjunto de hombres que viven bajo las leyes jurídicas dan forma al Estado en torno al cual se unifica la comunidad política y se articula la esfera de la sociedad civil. “Un Estado (*civitas*) es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas.”<sup>854</sup>

No obstante, es necesario entender que la Juridicidad del derecho kantiano apunta a la moralidad, a la normatividad interna, por lo que el gobierno de la virtud está por encima del derecho Jurídico que se encuentra supeditado a esta. La libertad de arbitrio que opera en los sujetos en tanto que hombres racionales, se presenta como la facultad de la razón pura de ser por si misma

<sup>852</sup> Kant, Emmanuel. (1997). *Fundamentación Metafísica de las costumbres*. México: Porrúa. Pág. 23.

<sup>853</sup> Kant, Emmanuel. *Fundamentación Metafísica de las costumbres*, opus citado, pág. 34.

<sup>854</sup> Kant, Emmanuel. (1993). *Metafísica de las Costumbres*. Barcelona: Altaya. Pág. 142.

práctica, y lleva al sujeto a someter su acción a la ley moral que reza de la siguiente forma: “yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal”.<sup>855</sup> Esta ley de la libertad es la ley moral, pero si afectan acciones externas es jurídica. No obstante, el primado de la ley interna sobre la externa se manifiesta en la libertad de la ley, pues la libertad de las leyes jurídicas “sólo puede ser la libertad en el ejercicio externo del arbitrio, pero aquella a la que se refieren las morales puede ser la libertad tanto en el ejercicio externo como en el interno del arbitrio, en tanto que está determinado por leyes de la razón.”<sup>856</sup>

Tenemos entonces que para Kant, toda la moral del ser humano puede reducirse a una sola ley, nacida de la razón práctica, a partir de la cual se pueden deducir todas las demás obligaciones humanas. En el caso de Eichmann, él no establece ninguna diferencia entre seguir órdenes y cumplir con el deber, su versión del imperativo categórico termina siendo la de: “compórtate como si el principio de tus actos fuese el mismo que el de los actos del legislador o el de la ley común”.<sup>857</sup> El origen de la ley no es la razón sino la voluntad del Führer, voluntad a la que los hombres deben hacer algo más que obedecer, pues, y aquí sí, en aparente consonancia con Kant, deben identificar su propia voluntad con el principio que hay detrás de la ley, con la fuente de la que surge la ley.<sup>858</sup>

Victoria Camps considera que Arendt propone una moral de la integridad personal.<sup>859</sup> La conciencia moral –a diferencia de la voz bíblica de Dios, que viene de afuera–, está estrechamente ligada a la facultad de juzgar, es decir, de distinguir lo correcto de lo incorrecto, aquello que juzga en uno mismo sobre uno mismo. Por eso, habría que decir de nuevo con Birulés, que no se trata de pensar lo moral a través de normas, sino de la capacidad de juzgar, que es lo que no tenía Eichmann. Como precisa la misma Arendt, el juzgamiento de los crímenes de guerra en la posguerra, obligó a todos a mirar las cosas desde un punto de vista moral, entendiendo la moral no como un conjunto de *mores*, costumbres y maneras,<sup>860</sup> sino con la capacidad de juzgar, que les permite a los hombres discriminar afirmativa o negativamente las realidades en las que han

---

<sup>855</sup> Kant, Emmanuel. *Fundamentación Metafísica de las costumbres*, opus citado, pág. 27.

<sup>856</sup> Kant, Emmanuel. *Metafísica de las Costumbres*, opus citado, pág. 19.

<sup>857</sup> Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, opus citado, pág. 200.

<sup>858</sup> Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, opus citado, pág. 200.

<sup>859</sup> Camps, Victoria. (2006). “La moral como integridad”. En: Cruz, Manuel. (Ed.) (2006). *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós. pp. 63-86, pág. 63.

<sup>860</sup> Obsérvese que desde el análisis que plantea Arendt, no es posible juzgar desde las costumbres y maneras que constituyen la moral, puesto que una de las características del dominio nazi había sido precisamente el poder que tuvo para sustituir estas costumbres y normas por otras.

nacido,<sup>861</sup> sobre todo después “del derrumbe completo de las pautas morales establecidas en la vida pública y privada durante las décadas de 1930 y 1940, no sólo en la Alemania de Hitler, sino también en la Rusia de Stalin”.<sup>862</sup> Por lo demás, cuando en *La condición humana*, Arendt se propone pensar en lo que hacemos, establece la relación entre pensamiento y acción pero también entre pensar y juzgar. Juzgar significa pensar y expresar lo que se hace, pero también significa posicionarse respecto a los acontecimientos, indicando las responsabilidades propias y las de los demás.

Aquí, Arendt sigue de nuevo a Kant, pues, la incapacidad de pensar es entendida en términos kantianos como una incapacidad de pensar por uno mismo, *sapere aude*, máxima de la Ilustración. De acuerdo con Kant:

La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirse de tu propia razón! he aquí el lema de la ilustración.<sup>863</sup>

La Ilustración, como incorporación de la crítica a la vida misma, implica un proceso de perfeccionamiento moral del sujeto a partir de la guía de la propia razón. Sin embargo, Kant señala que no todos los hombres hacen uso de su razón, pues aparte de que emanciparse es en extremo peligroso, ya que el hacer uso de la razón, y más, uso público de ella, implica enfrentarse al orden establecido, supone además separarse de la vida monótona y nostálgica que pretende que todo lo que el ser humano desea le sea dado, envolviendo al pensamiento en un anhelo de retorno y de añoranza al paraíso, sentimiento ampliamente religioso, al que alude Kant en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*:

En realidad, encontramos que cuanto más se preocupa una razón cultivada del propósito de gozar de la vida y alcanzar la felicidad, tanto más el hombre se aleja de la verdadera satisfacción; por lo cual muchos, y precisamente los más experimentados en el uso de la razón, acaban por sentir –sean lo bastante sinceros para confesarlo– cierto grado de misología u odio a la razón porque computando todas las ventajas que sacan (...) encuentran, sin embargo, que se han hecho encima más penas y dolores que felicidad hayan podido ganar, y más bien envidian que desprecian al

---

<sup>861</sup> Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*, opus citado, pág. 93.

<sup>862</sup> Arendt, Hannah. “Some questions of moral philosophy”. En castellano: “Algunas cuestiones de filosofía moral”. En: responsabilidad y juicio. Trad. de Miguel Candel, pp. 75-150, opus citado, pág. 77,78.

<sup>863</sup> Kant, Emmanuel. (1994). *Filosofía de la Historia*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica. Pág. 25.

hombre vulgar, que está más propicio a la dirección del mero instinto natural y no consiente a su razón que ejerza gran influencia en hacer u omitir.<sup>864</sup>

Este estado de somnolencia en todos los hombres favorece a los gobernantes y a todos aquellos que se denominan como tutores, que se encargaban de “guiar” a otros. Un estado contrario a este es pensar por sí mismo, pues tal como afirma Kant, todos los sujetos tienen una vocación que viene de la razón y que los llama a este propósito. Este pensar por sí mismo constituye el verdadero sentido de la Ilustración, y para esta no se requiere más que una cosa: “libertad; y la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber: libertad de hacer uso público de su razón íntegramente”.<sup>865</sup>

El uso público de la razón, es el uso que cualquiera puede hacer de su razón. No obstante, Kant diferencia entre uso público y uso privado de la razón, en relación al sujeto que haga uso de ella, ya sea en su condición de funcionario o en su calidad de ciudadano.

El uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer la Ilustración a los hombres; su uso privado se podrá limitar a menudo ceñidamente, sin que por ello se retrase en gran medida la marcha de la ilustración. Entiendo por uso público, aquel que en su calidad de maestro, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores. Por uso privado entiendo el que ese mismo personaje puede hacer en su calidad de funcionario.<sup>866</sup>

El uso público de la razón es el que hace el sujeto en su calidad de ciudadano, y el uso privado es el que hace en calidad de funcionario o miembro de un puesto civil. Aunque el uso privado de la razón restringe la libertad, esta limitación no obstaculiza el desarrollo de la ilustración mientras se garantice la libertad del uso público de la razón. Para el caso de Eichmann, aunque como funcionario de la SS estaría obligado a obedecer el mandato en su calidad de funcionario, tenía el deber de razonar estos mandatos y manifestar públicamente su pensamiento sobre la injusticia de sus obligaciones. En caso de no querer cumplir las normas o leyes que consideraba contrarias a su deber, debió abandonar su cargo. Kant es claro al señalar que aquellos que, pudiendo, no hacen uso público de su razón, ya sea por cobardía o pereza, están en la minoría de edad intelectual y no alcanzan a ser hombres ilustrados.

---

<sup>864</sup> Kant, Emmanuel. *Fundamentación Metafísica de las Costumbres*, opus citado, pág. 22.

<sup>865</sup> Kant, Emmanuel. *Filosofía de la historia*, opus citado, pág. 28.

<sup>866</sup> Kant, Emmanuel. *Filosofía de la historia*, opus citado, pág. 28.

Así mismo establece que dentro del debate público que realiza el ciudadano, no puede haber límites al derecho de manifestarse libremente, como tampoco, ninguna persona, ningún gobierno o pueblo, ni siquiera el sujeto mismo puede limitar su mejoramiento moral, ni el derecho del hombre a ilustrarse, por lo que la obligación de la ley es garantizar que el ciudadano haga uso público de la razón, y pueda discutir la ley, constituyendo de esta manera el medio donde se garantiza la esfera pública a partir de la libre determinación. Es así como el uso público de la razón frente al uso privado de la misma, incorpora a la política un uso moral, pues las decisiones de los funcionarios deben incorporarse a la esfera pública donde se debate la validez o la invalidez de la norma que deben obedecerse. La premisa de Eichmann en el juicio de que “La ley era la ley, no podíamos hacer excepciones”, da cuenta de su incapacidad para pensar por sí mismo las leyes que obedecía, y de haber hecho de la obediencia el único principio de acción. Pero también de su incapacidad de ponerse en el lugar de otro y de considerar las consecuencias de los propios actos. En consonancia con esto, Arendt se pregunta:

¿En qué sentido fueron diferentes aquellos individuos que no colaboraron en ningún aspecto de la vida ordinaria y se negaron a participar en la vida pública, aunque no fueron capaces de revelarse activamente? Y segunda, si aceptamos que quienes sirvieron en cualquier nivel y en cualquier grado de responsabilidad no eran simplemente unos monstruos ¿Qué es lo que les hizo comportarse como lo hicieron? ¿Con qué argumentos morales, ya no legales, justificaron su conducta tras la derrota del régimen y la quiebra del “nuevo orden”, con su nueva serie de valores? La respuesta a la primera pregunta es relativamente sencilla: los no participantes, considerados irresponsables por la mayoría, fueron los únicos que se atrevieron a juzgar por sí mismos, y fueron capaces de hacerlo no porque dispusieran de un mejor sistema de valores ni porque las viejas pautas sobre lo correcto y lo incorrecto permanecieran firmemente enraizadas en su mente y en su conciencia. Por el contrario, todas nuestras experiencias nos indican que fueron precisamente los miembros de la sociedad respetable que no se habían visto afectados por la agitación intelectual y moral de las primeras fases del periodo nazi quienes primero se entregaron.<sup>867</sup>

Por eso, el mal de nuestros días, además de tener su asiento en la ausencia de juicio y en la pérdida de la facultad de pensar –que también se dio en el caso de personas altamente cultas e ilustradas–, está emparentado con la falta de responsabilidad sobre nuestros actos. Cuando Arendt analiza los elementos que permitieron la cristalización del totalitarismo, no se cansa de señalar el impacto negativo que tuvo la burocracia sobre las instituciones políticas del siglo XX y la ausencia de responsabilidad de sus agentes. Bajo el dominio de los gobiernos totalitarios, el sistema burocrático, aplicando el ideal de seguir las reglas, creó las condiciones para que los hombres dejaran de sentirse responsables por lo que hacían. El individuo se despersonaliza, queda

---

<sup>867</sup> Arendt, Hannah. “responsabilidad personal bajo una dictadura”, opus citado, pág. 70.

convertido en una simple pieza del engranaje, prescindible y reemplazable, capaz de hacer lo que cualquier otro en su mismo lugar habría hecho.

En todo sistema burocrático, el desvío de responsabilidades es algo rutinario y, si uno desea definir la burocracia en términos de ciencia política, es decir, como una forma de gobierno –el gobierno de los cargos, en contraposición al gobierno de los hombres, sea uno, unos pocos o muchos–, resulta, que, desgraciadamente, la burocracia es el gobierno de nadie y, precisamente por eso, quizá la forma menos humana y más cruel de gobierno.<sup>868</sup>

En *responsabilidad y Juicio*, Arendt señala que hombres como Eichmann, hacen parte de ese tipo de personas corrientes que cometieron crímenes con más o menos entusiasmo, por la sencilla razón de que alguien les dijo que lo hicieran. No obstante, allí también distingue la responsabilidad política de la responsabilidad personal y de la culpa.

“Responsabilidad personal”. Esta expresión debe entenderse en oposición a la responsabilidad política que todo gobierno asume por los actos buenos y los actos malos de su predecesor, y cada nación por los actos buenos y los actos malos del pasado... Y en lo que respecta a “nación”, es obvio que cada generación, por el hecho de haber nacido dentro de un continuo histórico, debe cargar con los pecados de los padres en la misma medida en que se beneficia con las actuaciones de sus antecesores.<sup>869</sup>

De acuerdo con Arendt, existe una responsabilidad por las cosas que uno no ha hecho, lo que no existe es la culpa por cosas que han ocurrido sin que uno participase activamente en ellas. La culpa, a diferencia de la responsabilidad, es estrictamente personal. Por eso, cuando después de la caída del nacionalsocialismo se escuchaba continuamente en Alemania decir: todos somos culpables, Arendt señalaba que donde todos son culpables, no lo es nadie.

Por eso, su comprensión sobre Eichmann no se agota en una teoría de la ruedecilla del engranaje, según la cual los hombres son simples funcionarios al servicio del aparato burocrático, en el que se conducen por inercia y actúan sin sentirse responsables por lo que hacen. Arendt está en desacuerdo con esta afirmación, como también con la presentada por la fiscalía en el juicio de Jerusalén, que convertía a Eichmann, no en una pieza, sino en el motor del engranaje totalitario.

El tribunal reconoció, como es lógico, en su sentencia, que el delito juzgado únicamente podía ser cometido mediante el empleo de una gigantesca organización burocrática que se sirviera de recursos gubernamentales. Pero en cuanto las actividades en cuestión constituían un delito –lo cual, como es lógico, era la premisa indispensable a la celebración del juicio– todas las ruedas de

<sup>868</sup> Arendt, Hannah. “responsabilidad personal bajo una dictadura”, opus citado, pág. 60.

<sup>869</sup> Arendt, Hannah. “responsabilidad personal bajo una dictadura”, opus citado, pág.57.

la máquina, por insignificantes que fueran, se transformaban, desde el punto de vista del tribunal, en autores, es decir, en seres humanos. Si el acusado se ampara en el hecho de que no actuó como tal hombre, sino como un funcionario cuyas tareas hubieran podido ser llevadas a cabo por cualquier otra persona, ello equivale a la actitud del delincuente que, amparándose en las estadísticas de criminalidad –que señalan que en tal o cual lugar se cometen tantos o cuantos delitos al día–, declarase que él tan sólo hizo lo que estaba ya estadísticamente previsto, y que tenía carácter meramente accidental que fuese él quien lo hubiese hecho, y no cualquier otro, por cuanto, a fin de cuentas, alguien tenía que hacerlo.<sup>870</sup>

Desde la burocracia, eludir la responsabilidad bajo el supuesto de “no lo hice yo, sino el sistema del que yo era solo una ruedecilla”, o, “si yo no lo hubiera hecho, lo habría hecho otro” no es más que un argumento exculpatorio, que conduce en última estancia a responsabilizar de todos los actos cometidos durante el dominio totalitario a Hitler, quien era el que tomaba todas las decisiones. Y aunque Arendt no niega la responsabilidad política de Hitler, también se pregunta, en relación a los demás agentes del régimen nazi: ¿Por qué se convirtieron en una ruedecilla, o permanecieron como tal en dichas circunstancias?

La mirada de Arendt se caracteriza por dar valor a la importancia de ponerse en el lugar del otro como una condición del pensar. La falta de juicio, la negación de humanidad de la que da cuenta Eichmann, de considerar el punto de vista de los otros, refleja su falta de compromiso de pensar por sí mismo, de utilizar la imaginación, que en términos kantianos, consiste como dice Arendt, en ser y pensar con mi identidad donde en realidad no estoy.<sup>871</sup>

Como indica Cristina Sánchez, lo extraordinario para Arendt no era Eichmann, sino el hecho de que potencialmente podía haber muchos otros iguales a él.<sup>872</sup> Eichmann, no constituían una excepción en el régimen nazi. Sin embargo –señala Sánchez– no es un camino inexorable:

Arendt estaba profundamente en desacuerdo con la frase: “ahora sabemos que todos tenemos un Eichmann dentro de nosotros”, utilizada por algunos lectores de su libro. Lo que se mostraba en la sala del juicio era más bien que las condiciones sistemáticas de la sociedad moderna facilitan la aparición de ese nuevo tipo de criminal y de expresión del mal.<sup>873</sup>

---

<sup>870</sup> Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, opus citado, pág. 435, 436.

<sup>871</sup> Birulés, Fina. *Entre actos: En torno a la política, el feminismo y el pensamiento*, opus citado, pág. 141.

<sup>872</sup> Sánchez, Cristina. *Estar (políticamente) en el mundo*, opus citado, pág. 124.

<sup>873</sup> Sánchez, Cristina. *Estar (políticamente) en el mundo*, opus citado, pág. 125.

Finalmente hay que decir, estando de acuerdo con Richard. J. Bernstein, que existe una línea de continuidad entre el concepto de mal radical al de banalidad del mal.<sup>874</sup> Si bien, la misma Arendt reconoció haber cambiado de opinión en cuanto a que ya no veía en el mal nada demoníaco, brutal o grandioso, y además, carece de profundidad, tal vez, una lectura arendtiana sobre el mal sirva para hacernos comprender, como plantea cristina Sánchez, las formas más extremas del mal y los soportes que hacen posible que este mal aparezca, y lo más importante, que:

El mal radical y la banalidad del mal son dos formas de denominar una violencia extrema que suele comenzar con motivaciones de tipo ideológico (aquí la apelación a las raíces de ese mal) y, una vez que esa violencia ya está instalada en la sociedad de una manera cotidiana y rutinaria, entonces ya no son necesarios los motivos, o estos pasan a un segundo plano, pues lo importante es continuar con la tarea encomendada.<sup>875</sup>

---

<sup>874</sup> Bernstein, Richard. “¿cambio Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”, opus citado, pág. 245.

<sup>875</sup> Sánchez, Cristina, *Estar (políticamente) en el mundo*, Pág.128

## Capítulo XII: De por qué es tan difícil comprender lo que pasó.

La versión preliminar de "Comprensión y política" publicada por Arendt en 1953, en *Partisan Review* (XX, 4), se titulaba preliminarmente "Las dificultades de la comprensión". Este dato es significativo porque nos permite, por una parte, entender la comprensión como una tarea que no está exenta de dificultades, y por otra, entender estas dificultades en el desafío que representa el totalitarismo. Y esto, porque la experiencia totalitaria de los campos de concentración y de exterminio han puesto en cuestión los fundamentos no sólo de la historiografía tradicional sino del mundo mismo en el que fueron posibles.

También es significativo el año de publicación de "Comprensión y política", 1953, mismo en el que Arendt escribe "Una réplica a Eric Voegelin", en respuesta a la crítica que Voegelin había publicado sobre *Los orígenes del totalitarismo*, cuya primera edición apareció en 1951. En todo caso, debe insistirse una vez más que el propósito de Arendt no era hacer una historia del totalitarismo, ni tampoco, una década después, una historia de la revolución,<sup>876</sup> sino intentar comprender su propio mundo, desde el ejercicio consciente de enfrentarse a la realidad, con las dificultades propias a las que se ve abocada la comprensión. El propósito de "Comprensión y política" no es otro más que esclarecer su concepción de la comprensión a la luz de las experiencias totalitarias, tras las cuales, ya no es posible retornar a los conceptos y valores tradicionales, o hacer uso de las distinciones políticas tradicionales o de las herramientas conceptuales de la historia para tratar de explicar a partir de precedentes lo que carece de ellos.

Y es que una de las grandes dificultades a las que se enfrenta la comprensión tras el totalitarismo, es la ruptura de la tradición que el totalitarismo implica, entendida como la pérdida de nuestras categorías y criterios de juicio. Si el totalitarismo ha abierto un abismo al demostrar que lo que parecía imposible ha sido posible, esto es, aniquilar a los hombres en tanto hombres, sin que sea necesario para ello eliminarlos físicamente,<sup>877</sup> tras las fábricas de la muerte hemos

---

<sup>876</sup> Recuérdate que tras la publicación en 1963 de *Sobre la revolución*, algunos historiadores como Hobsbawm, insistieron en el carácter metafísico del pensamiento de Arendt, señalando como una dificultad de la obra cierta cualidad metafísica y normativa del pensamiento de Arendt, más cercana a un tipo de idealismo filosófico que a un estudio histórico o sociológico.

Hobsbawm, Eric J. (1965). "On Revolution. By Hannah Arendt." En: *History and Theory*, Londres, Vol. 4, Número. 2. pp. 252-258, pág. 253.

<sup>877</sup> Arendt, Hannah. "Los hombres y el terror", opus citado, pág. 365.

asistido al desplome completo del cuerpo de mandatos y prohibiciones que nos servían para orientarnos en el mundo.

En medio de este abismo que separa a los hombres del pasado, las categorías de una tradición en ruinas ya no sirven para comprender del presente. Al romperse la continuidad del pasado y oscurecerse la visión del futuro, el presente se halla desgarrado.

Entre las grandes dificultades que se oponen a la comprensión de esta novísima forma de dominación –dificultades que son al mismo tiempo prueba de que nos confrontamos con algo nuevo y no meramente con una variante de tiranía–, está el hecho de que no sólo todos nuestros conceptos y distinciones políticos son insuficientes para una comprensión adecuada del fenómeno totalitario, sino el que también todas nuestras categorías de pensamiento y patrones de juicio parezcan explotarnos entre las manos en el momento en que intentamos aplicarlos aquí.<sup>878</sup>

Aun cuando la destrucción de Europa y la impotencia para cambiar la experiencia de Auschwitz quebró la confianza de los hombres en el mundo, y los hundió en un abismo que arrastraba hacia sí a todo aquel que intentaba comprender, eludir esta tarea implicaba conformarse a permanecer en el abismo. La comprensión era la única forma que tenían –y tienen– los hombres de reconciliarse con su propio mundo. Como señala Hans Saner:

Puesto que la nueva realidad hizo estallar radicalmente las fronteras de la humanidad, la comprensión debía crear una nueva manera de pensar que pudiera enfrentar la tarea –faena para la cual, hasta entonces, nadie estaba absolutamente preparado– para concebir esa realidad.<sup>879</sup>

Arendt no intenta comprender lo incomprensible desde la filosofía ni desde la historia, sino desde lo político, esto es, desde de la acción y la novedad que la caracteriza, puesta en el plano del pensamiento y de la historia.

Anabella Di Pego ha propuesto, en consonancia con otros intérpretes como Ernst Vollrath y C. Althaus, considerar la comprensión como una perspectiva metodológica en Hannah Arendt.<sup>880</sup> Dicha propuesta se aparta del supuesto comúnmente generalizado entre los críticos de Arendt,<sup>881</sup> de que en ella su pensamiento procede por asociaciones arbitrarias, y plantea que es posible

---

<sup>878</sup> Arendt, Hannah. “Los hombres y el terror”, opus citado, pág. 365.

<sup>879</sup> Saner, Hans. “El significado político de la natalidad en la obra de Hannah Arendt”, opus citado, pág.19, 20.

<sup>880</sup> Di Pego, Anabella. (2016). “La comprensión como perspectiva metodológica en Hannah Arendt”. Revista Andamios, Volumen 13, número 31. pp. 61-83, pág. 63.

<sup>881</sup> Algunos historiadores y politólogos, entre ellos Isaiah Berlin, acusaron a Arendt de su falta de método histórico y de no dar muestras de ningún pensamiento filosófico serio.

encontrar en él una concepción metodológica no convencional, en la cual confluyen elementos de una perspectiva crítico-fragmentaria procedente del legado de Benjamín, junto con otros procedentes de una fenomenología-hermenéutica. Esto no significa que exista en Arendt una suerte de “metodología” particular, sino más bien que es posible encontrar en ella ciertas pautas que actúan como referentes en el ejercicio de “pensar sin barandillas” al que estamos abocados tras la experiencia totalitaria.<sup>882</sup>

Aquí sostenemos que la comprensión implica en Arendt una tarea crítica-reflexiva, que toma distancia de los fundamentos tradicionales de la historiografía y del pensamiento, buscando hacer comprensible la realidad no desde la “objetividad” y la “causalidad”, sino a partir de nuevas nociones capaces de enfrentar la novedad que envuelve la política, como el el “acontecimiento”. También implica el *amor mundi*, la responsabilidad y el amor al mundo que estuvo presente a lo largo de gran parte de la vida y el pensamiento de Arendt,<sup>883</sup> y que en el plano de la comprensión implica la alegría de la reconciliación con un mundo hostil. Cómo propone Claudia Hilb:

Reconciliación que se da en la comprensión: comprender es atraer los fenómenos al campo de su significación posible, es poner en sentido lo que aparece.<sup>884</sup>

Sin embargo, en el intento del ejercicio de comprender, Arendt se encontró con el hecho de que las dificultades a las que se enfrentaba la comprensión a la hora de entender el totalitarismo, trascendían al propio acontecimiento totalitario y repercutían en otros campos como la historia y el pensamiento. Dicho de otro modo, la experiencia totalitaria, bajo el signo de las “fábricas de muerte”, puso en cuestión los fundamentos mismos no sólo de la historiografía y del pensamiento, sino del mundo mismo en el que fueron posibles.

La concepción moderna de la Historia se caracteriza por una visión totalizante y lineal del pasado, que intenta unificar y dar continuidad a los hechos, estableciendo una causalidad entre ellos. Génesis, continuidad y totalidad están emparentados dentro de esta concepción, formando un hilo que permite la continuidad desde el origen a la totalidad. El propósito de la Historia

---

<sup>882</sup> Di Pego, Anabella. “La comprensión como perspectiva metodológica en Hannah Arendt”, opus citado, pág. 64.

<sup>883</sup> No es casualidad que como la misma Arendt le escriba a Karl Jaspers en 1955, en un acto de agradecimiento al mundo que ella sentía había comenzado a querer realmente, iba a llamar *Amor Mundi* a su libro sobre teoría política, que apareció después como *La condición humana*. Véase: Arendt, Hannah. “Cartas biográficas”. En: Arendt, Hannah. *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, opus citado, pág. 136.

<sup>884</sup> Hilb, Claudia. “Prologo”. En: Hilb, Claudia. *El resplandor de lo público: en torno a Hannah Arendt*, opus citado, pág. 5.

tradicional es convertir en necesario cuanto ocurre, justificar una significación común a todos los fenómenos de un periodo, y encontrar en ellos una ley que dé cuenta de su cohesión. Por eso, el tiempo se concibe como una totalidad, bajo la cual los sucesos aparecen bajo el rasgo de la linealidad y la continuidad. Para Arendt esta noción de la Historia está más cercana a las características del trabajo y de la labor, que a las de la acción. Las explicaciones teleológicas, recurrentes en la forma de pensar la historia en la Época Moderna, la presentan como el encadenamiento inevitable de una serie de sucesos anteriores, negando la novedad y la contingencia de la acción. En Kant, por ejemplo –señala Arendt– no es la acción, sino un gran designio de la naturaleza el que conduce la Historia, guiando al género humano en *progreso constante*,<sup>885</sup> y encauzando para tal fin a todos los hombres por la ruta de la razón, pero a espaldas de su acción.<sup>886</sup>

Las referencias kantianas sobre la Historia las encontramos por la vía práctico-moral. En el opúsculo de 1784 que se titula “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, el filósofo alemán plantea que la Naturaleza ha determinado como fin que alguna vez se desarrollen las facultades naturales del género humano en la Historia, con lo cual, es la Historia en su totalidad la que se desarrolla a partir de la razón, que abre el camino para el perfeccionamiento moral del sujeto.

...en los hombres (como únicas criaturas racionales sobre la Tierra) aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos.<sup>887</sup>

Fue a esto a lo que Kant denominó como progreso: el desarrollo de los dispositivos naturales de la razón, no en un solo hombre, sino en todo el género humano. La Historia universal en sentido cosmopolita parte del principio que, el oculto fin de la Naturaleza no es para un individuo ni una nación en particular, sino para todo el género humano. A la luz de este supuesto, Kant no solo admite la regularidad natural del comportamiento de las sociedades humanas, sino que además, hace de la causalidad una ley que se compagina con la necesidad de la naturaleza. En la *Crítica de la razón pura*, Kant sostiene que en los actos del hombre coexisten el carácter inteligible y el carácter empírico, y que la razón posee causalidad, lo que permite que de sus ideas

---

<sup>885</sup> Kant, Emmanuel. *Filosofía de la historia*, opus citado, pág. 46.

<sup>886</sup> Arendt, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, opus citado, pág. 42.

<sup>887</sup> Kant, Emmanuel. “Idea de una historia universal en Sentido cosmopolita”. En: Kant, Emmanuel. *Filosofía de la historia*, opus citado, pág.42.

puedan resultar efectos empíricos.<sup>888</sup> Las consecuencias de esta premisa para la historia son las mismas que para la acción: ambas aparecen como algo que puede ser hecho, fabricado por el hombre: la acción, lo mismo que la historia, son el producto empírico de las ideas establecidas a priori por la razón.

Para el proyecto de la filosofía trascendental, que va de la mano con la historiografía, la realización de una Historia universal solo es posible a partir de un plan de la naturaleza que la conduzca hacia el inminente progreso. Por eso, el hombre es capaz de diseñar una Historia universal que, en caso de realizarse, solo aceleraría la ejecución del propio designio natural. Como señala Mariano Rodríguez, Kant extrae de aquí la suficiente confianza para aseverar el vínculo que une la Historia universal con la doctrina teleológica de la naturaleza.<sup>889</sup>

En Hegel, a quien Arendt considera el representante supremo en la Época Moderna de una metafísica de la historia, se daría un movimiento similar al realizado por Kant. En su pensamiento se niega el valor de la contingencia encerrándola en una metafísica de la historia:

En un primer momento, al preocuparse por la Revolución Francesa,<sup>890</sup> Hegel parece introducir los asuntos humanos en el campo de la reflexión filosófica. De acuerdo con la opinión de Arendt, Hegel rompió de este modo con la tradición iniciada con Platón, incorporando en un todo, los dos mundos platónicos, de modo que el tradicional camino que conduce del mundo de las apariencias al mundo de las ideas y viceversa, ocurre en el propio movimiento de la historia, bajo la forma del movimiento dialéctico. No obstante, la interpretación hegeliana de la historia como despliegue del espíritu absoluto con el fin de alcanzar su autoconciencia, elimina lo contingente de la historia y la reviste de un sentido lineal y unitario: el progreso.

A los ojos de Hegel, la filosofía consiste en la eliminación de lo contingente... Integrando todo particular en un pensamiento omnicomprensivo, convierte a todos en entes de pensamiento y suprime de esta manera su propiedad más escandalosa, su ser reales, junto con su contingencia.<sup>891</sup>

---

<sup>888</sup> Kant, Emmanuel. *Cítica de la Razón Pura*, opus citado, pág. 801.

<sup>889</sup> Rodríguez, Mariano. (1993). "Kant y la idea de progreso". *Revista de Filosofía*, 3° época, vol. VI (1993). núm. 10, pp. 395-411, pág. 396.

<sup>890</sup> Señala Arendt en *La vida del espíritu*: "El reino de los asuntos humanos, en el que todo lo que es debe su existencia al hombre o a los hombres, nunca había sido considerado de este modo por un filósofo. Y el cambio se debió a un acontecimiento: la Revolución Francesa. "La revolución —admite Hegel— pudo haber sacado su primer impulso de la filosofía", pero su "significado histórico-universal" consiste en que, por primera vez, el hombre osó cambiarlo todo, osó "apoyarse en su cabeza y su pensamiento edificando la realidad conforme al mismo" ... Hegel jamás olvidó aquella temprana experiencia".

Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*, opus citado, pág. 280

<sup>891</sup> Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*, opus citado, pág. 112.

Hegel hizo de la unidad del proceso histórico el centro de su filosofía, enlazando el principio global de la historia con una idea abstracta de humanidad que opera como su protagonista., y que nunca puede llegar a ser un agente activo.

Si de acuerdo con Arendt, Hegel transformó la metafísica en una filosofía de la historia, para ella es Vico quien condujo al convencimiento de que la historia es fabricada por los hombres. Dicho convencimiento descansa sobre la premisa de los modernos, de que, si bien no le es posible al hombre conocer el mundo natural en el cual se halla inmerso, si le es posible conocer aquello que él mismo ha hecho.<sup>892</sup> Sobre este principio descansaría la noción moderna de la historia, que es concebida como el producto innegable del obrar humano. La libertad de la acción es sustituida por la necesidad de la historia.<sup>893</sup>

En el ensayo sobre "El concepto de historia: antiguo y moderno", Arendt señala:

Vico dijo: *Geométrica demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus.* ("Podemos demostrar los asuntos matemáticos porque nosotros mismos los hacemos; para probar los físicos tendríamos que hacerlos") Vico se volvió hacia la esfera de la historia sólo porque aun creía imposible "fabricar la naturaleza". Ninguna consideración de las denominadas humanistas inspiró su apartamiento de la naturaleza, sino tan sólo la creencia de que la historia es "fabricada" por los hombres tal como la naturaleza es fabricada por Dios.<sup>894</sup>

Esta visión de la historia se encuentra enmarcada bajo los principios de la fabricación, la cual se caracteriza por tener un comienzo definido y un fin predecible. La historia es asumida como un proceso realizado y calculado por el hombre, en lugar de ser concebida como el espacio de los acontecimientos a cuya realización concurren las acciones humanas.

Los filósofos modernos, desde Kant hasta Marx, han seguido esta línea de interpretación de la historia, en ellos, la noción de proceso esconde su incapacidad para afrontar la incertidumbre de la acción, aunque en Marx esta pretensión alcanza su expresión máxima. Si con Hegel la Historia se había transformado en el absoluto pensamiento, con Marx se transforma en un proceso

---

<sup>892</sup> Arendt, Hannah. "El concepto de historia: Antiguo y moderno", opus citado, pág. 64.

<sup>893</sup> En *Sobre la revolución*, Arendt dirá, refiriéndose a lo mismo, que el moderno concepto de historia, que acentúa la idea de la historia como proceso, tiene entre sus orígenes el concepto moderno de la naturaleza como proceso. "Mientras los hombres tuvieron como modelo las ciencias naturales y concibieron este proceso como un movimiento fundamental cíclico, rotatorio y eternamente recurrente –e incluso Vico siguió considerando el movimiento histórico en estos términos– era inevitable que la necesidad fuese algo inherente tanto al movimiento astronómico como al histórico". Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*, opus citado, pág. 86.

<sup>894</sup> Arendt, Hannah. "El concepto de historia: Antiguo y moderno", opus citado, pág. 65.

planeado hacia el futuro. Arendt considera que Marx fue el primero en utilizar el concepto de Historia como principio de acción. Al referir en su famosa tesis sobre Feuerbach que lo que habían hecho hasta ese momento los filósofos era interpretar el mundo, pero que lo importante era transformarlo, Marx hizo coincidir la acción, desplegada a través de la revolución, con el cambio histórico. Esta forma de asumir la acción, ubica a Marx dentro de los filósofos que han tratado de romper con los intentos de explicar la historia como resultado de lo universal o del pensamiento, ya que no son las ideas, sino los hechos los que cambian la historia.<sup>895</sup> Si ya no se trata de interpretar el mundo sino de transformarlo, el auténtico fin de la política es tomar el control sobre la historia, lo cual significa que esta puede ser fabricada por los hombres a través de la acción política. Más aun, al introducir Marx una finalidad en la historia y compaginarla con la acción política, la categoría de proceso se convierte en el elemento central de la historia, por lo cual, el sentido de esta, está dado por el proceso y no por los acontecimientos que surgen de las acciones de los hombres. De este modo la pluralidad, ligada a la acción, queda subsumida bajo el signo único del proceso.

Aunque como plantea Neus Campillo, la forma en que Arendt entiende la comprensión proviene de la hermenéutica de Heidegger, al momento de introducir la pluralidad como una condición de la acción, esta va adquiriendo características distintas.<sup>896</sup> Partiendo del *Dasein* como estructura de comprensión y como ser-en-el-mundo, se produce una resignificación al incluir la pluralidad como mundo común entre los hombres. Por eso no es de Heidegger sino de Benjamín, de quien está más cerca Arendt en su forma de entender la comprensión de la historia. Para Benjamín no existe la idea de un ritmo natural e inexorable que defina la marcha de la historia. Su crítica al materialismo histórico, a la burda confianza de este movimiento en los mecanismos reglados que gobiernan el acontecer de la historia, y que aseguraran su curso inexorable hacia la instauración de la sociedad sin clases, lo llevan a introducir una nueva visión sobre la historia desde el relato de los oprimidos, que involucra la acción y la novedad dentro de lo que para el historicismo no era más que una extensión del tiempo.<sup>897</sup> La renuncia de Benjamín a la “Gran historia” como él la denomina, se explica precisamente por este hecho, por la antipatía que sentía

---

<sup>895</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*, opus citado, pág.256.

<sup>896</sup> Campillo, Neus. (2002). “comprensión y juicio en Hannah Arendt”. *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, Núm. 26. pp. 125- 140, pág. 126.

<sup>897</sup> Benjamín, Walter. (2010). *Tesis sobre filosofía de la historia y otros fragmentos*. Bogotá: Desde abajo ediciones. Pág. 21.

hacia el historiador positivista que se identificaba con el vencedor y articulaba el tiempo histórico de acuerdo al criterio del éxito, en perjuicio de la tradición de los oprimidos de la que él se sentía parte.<sup>898</sup>

Si el historiador positivista traza la historia como una línea homogénea, ordenada a partir de un encadenamiento causal explicativo de los hechos, cancelando su potencial mesiánico, la tarea del materialista histórico es destruir el lugar y el sentido predeterminado que se les ha asignado a los hechos dentro del todo compacto de la “Gran Tradición”, y actualizar en el hoy el poder revolucionario que estos tienen. Desde esta perspectiva, el pasado siempre está abierto, se renueva una y otra vez por medio de la mirada del historiador actual, y el presente no se halla predeterminado.

Arendt, en el texto que dedica a Benjamín, publicado en *Hombres en tiempos de oscuridad*, señala como el pensador alemán es un “pensador poético” sobre el pasado, esto es, alguien que dirige su mirada hacia el pasado en busca del sentido histórico por encima del paso del tiempo donde ha sido sepultado. De aquí rescatará Arendt la noción de cristalización, la cual expresa la posibilidad abierta por la facticidad de que el pasado se convierta en espacio para el pensamiento, para la reapertura creadora y orientadora del sentido.

Si el pasado histórico siempre se ha asumido en relación a la muerte, el pasado que se narra no es más que el despojo de un pasado ya muerto. Desde esta perspectiva, la materia prima de la historia no son las acciones humanas ni la realidad viva, sino aquello que ha llegado a su fin. Benjamín ilumina un camino diferente: al pensar el pasado, se sumerge en él, igual que el “pescador de perlas”, para extraer pequeños fragmentos que se han cristalizado en un pequeño tesoro.

Lo que guía este pensamiento es la convicción de que aunque vivir esté sujeto a la ruina del tiempo, el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización, en el que en las profundidades del mar, donde se hunde y se disuelve aquello que una vez tuvo vida, algunas cosas ‘sufren la transformación del mar’ y sobreviven en nuevas formas cristalizadas que permanecen inmunes a los elementos, como si sólo esperarán al pescador de perlas que un día vendrá y las llevará al mundo de los vivos, como ‘fragmentos de pensamiento’ como algo ‘rico y extraño’ y tal vez también como un urphänomene eterno.<sup>899</sup>

---

<sup>898</sup> Lowi, Michael. (2012). *Walter Benjamín. Aviso de incendio. Una lectura de las tesis sobre el concepto de historia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Pág. 82.

<sup>899</sup> Arendt, Hannah. (1968). “Walter Benjamin”. *Merkur*, XXII, pp. 65-156. En castellano: “Walter Benjamin 1892-1940”. En: *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trad. de Claudia Ferrari i Agustín Serrano de Haro, pp. 161-215, opus citado, pág. 191.

Para Arendt, Benjamín es el único pensador que ha sido capaz de recuperar de la ruina del paso del tiempo fragmentos del pasado y darles un nuevo significado para el mundo de los vivos. Es una suerte de mago que vuelve a la vida lo que el pasado ha convertido en ruinas.

Esta idea es decisiva para Arendt, aunque ella no intenta reivindicar como Benjamín la tradición de los oprimidos, sus críticas al historicismo y la filosofía de la historia las hace desde su teoría de la acción y desde el rescate del valor del acontecimiento (*event*) sobre la historia y los actos humanos. Ya no se trata de buscar y establecer continuidades y causas para unir acontecimientos dispares, sino de reconocer y afrontar la discontinuidad como un elemento siempre presente en la historia. A la par que se reconoce la discontinuidad, también se pone en cuestión la premisa sobre la que descansan las ciencias humanas, del hombre como fundamento empírico–trascendental del conocimiento y de la historia.

Arendt se aparta de una interpretación causal de la historia según la cual todo pasado es siempre entendido como causa del presente, y el presente “es el tiempo de la intención y la preparación de nuestros proyectos de cara al futuro, y cuyo futuro es el resultado de ambos”.<sup>900</sup> En lugar de causas, Arendt aborda la historia desde una nueva trama conceptual articulada en torno de nociones como acontecimiento y cristalización. Lo que existe en el devenir de la historia son acontecimientos que, al ser discontinuos, rompen con la causalidad.<sup>901</sup>

El acontecimiento, *event*, como aparece en la versión en inglés de "Understanding and Politics. The Difficulties of Understanding", es entendido como aquello que acaece de manera inesperada, interrumpiendo de forma discontinua el curso del tiempo en el presente, pero también, y dado su carácter iluminador, reconfigura el sentido de los eventos pasados, permitiendo establecer un lazo entre el presente y el pasado, en la medida en que el pasado emerge dotado de un nuevo sentido. Si lo propio del acontecimiento es que permite reconocer la contingencia y la novedad dentro de la historia, lo opuesto de él es la causalidad que las anula. Como Arendt señala:

Quienquiera que en las ciencias históricas crea honestamente en la causalidad, está de hecho negando la materia de su propia ciencia. (...) En un marco de categorías preconcebidas, la más tosca de las cuales es la de causalidad, nunca pueden suceder acontecimientos en el sentido de algo irrevocablemente nuevo; la historia sin acontecimientos se convierte en la monotonía muerta de lo idéntico que se despliega en el tiempo.<sup>902</sup>

<sup>900</sup> Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*, opus citado, pág. 403.

<sup>901</sup> Amiel, Anne. *Hannah Arendt, política y acontecimiento*, opus citado, pág. 51.

<sup>902</sup> Arendt, Hannah. “Comprensión y política”, opus citado, pág. 388.

La cita anterior es relevante, porque advierte claramente los obstáculos que la causalidad, como una categoría científica aplicada a la historia, plantea a la comprensión. El hilo fuerte del argumento de Arendt está puesto en que la noción de causalidad, al negar el carácter contingente y singular de la historia, niega su propio objeto de estudio, con lo cual, el incremento de la aplicación de categorías científicas a la historia es proporcional al declive de nuestra capacidad para comprenderla. De ahí que la tarea del historiador, lejos de buscar causalidades para formar un relato continuo del pasado, sea “detectar lo nuevo, lo inesperado del pasado, con todas sus implicaciones, en cualquier periodo dado”.<sup>903</sup>

En este aspecto, Anabella Di Pego ha llamado la atención sobre la posible deuda que tiene Arendt con Aristóteles. De acuerdo con Di Pego, la distinción aristotélica entre conocimiento teórico, práctico y productivo, presente en diversas obras del estagirita, es relevante, no solo porque está pensada en relación al asunto del cual se ocupa cada conocimiento, sino además, porque Aristóteles otorga el estatus de conocimiento legítimo al ámbito de los saberes prácticos (ética y política) y productivos (de carácter técnico).

Arendt se apropia de este modo del precepto aristotélico, según el cual cada conocimiento debe proceder de acuerdo con un método adecuado a su objeto de estudio (...) En este sentido, un avance de los métodos científicos propios de las ciencias exactas y naturales, no sólo no significa un mejor conocimiento de los asuntos humanos, sino que incluso resulta contraproducente si se erigen como modelo, puesto que obturan el desarrollo de una aproximación apropiada a las acciones humanas que constituyen el objeto de estudio de la historia y de la política.<sup>904</sup>

La comprensión, volcada sobre el acontecimiento (*event*), no constituye un proceso de deducción o explicación causal, porque no produce resultados definitivos, sino que tiene por objeto la generación de sentido. Asimismo, comprender un fenómeno no implica reducirlo a un cúmulo de factores previos de los cuales pueda deducirse, sino mostrar su singularidad en relación con otros acontecimientos. A diferencia de las ciencias naturales que se ocupan de eventos recurrentes, los cuales ofrecen un marco apropiado para la explicación causal, la comprensión histórica trata de las acciones humanas y éstas son acontecimientos irrepetibles.

---

<sup>903</sup> Arendt, Hannah. “Comprensión y política”, opus citado, pág. 389.

<sup>904</sup> Di Pego, Anabella. (2012). *Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt: Una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamín y Martin Heidegger*, opus citado, pág. 35.

De este modo, ya no es la causalidad, sino la discontinuidad el elemento central en el abordaje del pasado. Volver la mirada hacia lo discontinuo significa recuperar la aparición de lo nuevo e inesperado en las acciones pasadas. Esto es lo que Seyla Benhabib ha denominado como una narración fragmentaria en Arendt,<sup>905</sup> una narración que está muy cerca de la propuesta benjaminiana de abordar el pasado no como algo cerrado sino abierto, susceptible de sucesivas reapropiaciones. La discontinuidad en Arendt designa una nueva forma de entender la historia, caracterizada ya no por la fabricación, sino por el desplazamiento hacia lo discontinuo que introduce en ella la novedad de la acción. En este sentido, la historia deja de ser un relato lineal y acabado, y se presenta como una serie de relatos sin ningún final, en los que es posible ver el acontecer de lo nuevo.

Arendt antepone a una fabricación de la historia, una política de la historia. Esta supone un tipo de historia abierta, que comparte con la acción su carácter precario, ilimitado y no predecible. Si tras la ruptura de la tradición provocada por el totalitarismo, nos enfrentamos a la tarea de “pensar sin barandillas” (*Denken ohne Geländer*), es necesario, frente a la insuficiencia de las herramientas conceptuales de la historia y de las ciencias sociales para comprender las fábricas de muerte, volcar la comprensión hacia el acontecimiento. En un párrafo muy esclarecedor de su ensayo "Comprensión y política", Arendt nos dice:

Para quienes se preocupan por la búsqueda del significado y de la comprensión, lo terrible del surgimiento del totalitarismo no radica en su novedad, sino en el hecho de que ha iluminado la ruina de nuestras categorías y criterios de juicio. La novedad es el dominio del historiador que, a diferencia del científico natural ocupado en eventos siempre recurrentes, estudia acontecimientos que solo ocurren una vez. Esta novedad puede ser manipulada si el historiador insiste en la causalidad y en pretender ser capaz de explicar los acontecimientos a través de una cadena de causalidades que finalmente los ha provocado. Se coloca, entonces, como “profeta del pasado” y lo que lo separa de los dones de la verdadera profecía parecen ser las deplorables limitaciones físicas del cerebro humano, que por desgracia no puede asimilar y combinar correctamente todas las causas que operan correctamente al mismo tiempo. Sin embargo, en las ciencias históricas, la causalidad es una categoría tan extraña como engañosa. No solo el verdadero significado de todo acontecimiento trasciende siempre cualquier número de “causas” pasadas que le podamos asignar (...), sino que el propio pasado emerge conjuntamente como el acontecimiento. Solo cuando ha ocurrido algo irrevocable podemos intentar trazar su historia retrospectivamente. El acontecimiento ilumina su propio pasado y jamás puede ser deducido de él.<sup>906</sup>

---

<sup>905</sup> Benhabib, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, opus citado, pág. 94.

<sup>906</sup> Arendt, Hannah. “Comprensión y política”, opus citado, pág. 41.

La novedad y la originalidad de los movimientos totalitarios, hace imposible comprenderlos a partir de la causalidad, la deducción o la generalización. El antisemitismo, la decadencia del Estado-Nación, la expansión capitalista e imperialista, no son causas del totalitarismo, son acontecimientos ya presentes desde el siglo XIX, que en sí mismos no son totalitarios, pero que se cristalizan en el siglo XX en la forma política del régimen totalitario. Cada uno de estos acontecimientos no puede deducirse de otro ni es un efecto de su pasado, por lo que la única relación que existe entre ellos es haberse cristalizado en el totalitarismo. Esta es una regla general para todo acontecimiento. La cristalización vincula al acontecimiento con su pasado, sin anular la novedad y la contingencia que lo caracteriza.

Aquí debemos señalar que, aunque uno de los sentidos que tiene el concepto de cristalización en Arendt está en correspondencia con la ya referida tarea de Benjamín de buscar perlas sobre las profundidades del pasado, otro tiene su asiento en Kant, quien en la segunda parte de la *Crítica del Juicio*, tratando de explicar la libre formación en la naturaleza, habla de la cristalización como un proceso físico, mediante el cual se generan de manera repentina y súbita cristales de hielo, sin que haya sido necesario un progresivo tránsito del estado fluido al sólido. En su ejemplo Kant afirma:

La formación opera después por una reunión repentina, es decir, mediante una súbita solidificación, no mediante un progresivo tránsito de un estado fluido al sólido, sino por decirlo así por un salto; ese tránsito se llama también cristalización. El ejemplo más común de esta clase de formación es el agua que se hiela, en la que se juntan agujas de cristales, en ángulos de 60°, mientras que otras vienen igualmente a unirse en el mismo punto, hasta que todo se ha convertido en hielo, de tal modo que, durante ese tiempo, el agua entre las agujas del hielo no se hace poco a poco más densa, sino que está tan líquida como lo estaría con un calor mucho mayor y sin embargo, tiene completamente el frío del hielo.<sup>907</sup>

Arendt rescata de esta imagen la discontinuidad y la coloca en el terreno de la historia. La cristalización abre la posibilidad de pensar el pasado de un modo no lineal ni progresivo, alejándose de la causalidad como ley básica del devenir histórico y preservando la contingencia propia del momento de la irrupción del acontecimiento. Al vincular el acontecimiento con su pasado, permite que este sea capaz de esclarecer por sí mismo, retrospectivamente, sus condiciones de aparición. La historia –entendida como un tejido de acontecimientos–, está caracterizada por la imprevisibilidad y la no deducibilidad que el acontecimiento imprime sobre ella. De ahí que como

---

<sup>907</sup> Kant Emanuel. (2000). *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasa-Calpe. Pág. 313.

se señaló al inicio de este trabajo, *Los orígenes del totalitarismo*, y las obras que aparecieron posteriormente, constituyen un intento de Arendt por comprender la cristalización de una experiencia que carece de precedentes, y que –como advierte cristina Sánchez–, no fue el resultado único e inevitable de la modernidad, sino uno de sus tantos posibles desarrollos.

Pero al mismo tiempo que la imprevisibilidad y la no deducibilidad componen los rasgos del acontecimiento, también es característica suya el tornarse irreversible. Es por eso que el acontecimiento requiere de la comprensión, como elemento que permite a los hombres reconciliarse con su mundo, desde el ejercicio consciente de enfrentarse con el peso que la realidad ha puesto sobre sus vidas.

La comprensión no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no lo tiene tales o explicar los fenómenos por analogías y generalidades a través de las cuales ya no pueda sentir el impacto de la realidad y el shock de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros –y no negar su existencia ni someterse mansamente a su peso. La comprensión, en suma, significa un atento e impremeditado enfrentamiento con la realidad, una resistencia a la misma, sea lo que fuere.<sup>908</sup>

Ahora bien, como actividad tendiente a la reconciliación de los hombres con el mundo, la comprensión no se juega exclusivamente en el plano del pensamiento, sino que necesita del juicio para reconciliarse con la realidad, y es que, tras la pérdida de la tradición, cuando el pasado se ha mostrado sin hilo conductor alguno con el presente, es necesario encontrar una nueva forma de relación, no solo de los hombres con el pasado, sino de ellos con el mundo. En este sentido, pese a lo traumático de la experiencia totalitaria que ha roto con la continuidad del pasado, Arendt encuentra en este colapso de la tradición un beneficio secundario: la posibilidad de mirar al pasado con ojos nuevos, libres de la carga y la guía de categorías que intenten hacer familiar lo que nos es extraño.<sup>909</sup> Para esto, Arendt apuesta por el juicio reflexivo y la imaginación, pues, como señala fina Birulés:

...tras la pérdida de la tradición, la comprensión tiene la función “de anclar al hombre en el mundo que, sin juicio, no tendría significado o realidad existencial...”. Cuando decimos: ya no podemos comprender, queremos decir: no podemos echar raíces, estamos condenados a la superficie.<sup>910</sup>

---

<sup>908</sup> Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*, opus citado, pág. 26.

<sup>909</sup> Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*, opus citado, pág. 39.

<sup>910</sup> Birulés, Fina. “Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt”, opus citado, pág. 1.

En un primer momento, el juicio se puede entender como la subsunción de particulares a unos universales que responden a la experiencia cognoscitiva y moral, del tipo de juicio determinante kantiano.<sup>911</sup> De acuerdo con Neus Campillo, lo decisivo que Arendt encuentra en Kant es su propuesta de que el juzgar se relaciona con los particulares.

La consideración del particular, que se introduce en la Crítica del juicio, le proporciona, pues, el elemento complementario a su consideración de la acción como “revelación del agente” (...) Si, como pienso, la concepción del sujeto arendtiano es condición de su concepción de lo político y de lo histórico, necesariamente debía centrarse en el particular: el juzgar “se relaciona con los particulares y está más cerca del mundo de las apariencias.”<sup>912</sup>

Arendt apela a la crítica del juicio estético en Kant para rescatar de él el juicio reflexionante y la imaginación como la primera de las condiciones de validez del juicio político. Para la pensadora de origen judío, solo Kant habría descubierto el papel real que cumple la imaginación en el ámbito de nuestras facultades cognoscitivas.<sup>913</sup> Kant considera la imaginación (*Einbildungskraft*) como un modo de la aprehensión para la posibilidad de conocimiento.<sup>914</sup> Dentro de la facultad de juzgar, la imaginación permite la representación (*Vorstellungsart*) particular de un objeto que desencadena el libre juego de imaginación y entendimiento, dando lugar a un juicio estético a partir de la conformidad del objeto con la universal comunicabilidad subjetiva. Arendt rescata esta idea de Kant y la transfiere al ámbito político. Mientras en el conocimiento la verdad obliga a los hombres a aceptar lo que se afirma, en los asuntos humanos, al primar la contingencia, el juicio trata con cuestiones de opinión.<sup>915</sup> Si la política es el espacio de la pluralidad y la contingencia de la acción, donde los hombres pueden juzgar las acciones de los otros sin apelar a categorías preconcebidas, entonces solo la imaginación permite juzgar y comprender acertadamente la realidad. En este sentido, el ejercicio de la imaginación, desarrolla las condiciones para la imparcialidad, entendida como una forma de pensar amplia que toma en cuenta los puntos de vista de los demás. La imaginación se conecta así con la mundanidad, con el espacio de las apariencias, y es la actividad sin la cual el proceso de restitución del pensamiento a esa

---

<sup>911</sup> Arendt, Hannah. “Comprensión y política”, opus citado, pág.35.

<sup>912</sup> Campillo, Neus. “comprensión y juicio en Hannah Arendt “, opus citado, pág. 12.

<sup>913</sup> Arendt, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, opus citado, pág. 145.

<sup>914</sup> Kant, Emanuel. *Crítica del Juicio*, opus citado, pág. 112.

<sup>915</sup> Arendt, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, opus citado, pág. 131.

mundanidad de los asuntos humanos que descansa sobre el juicio, no es posible. En este sentido, el ejercicio del pensamiento:

no se reduce al conocimiento como actividad del entendimiento, tampoco al uso de una racionalidad instrumental para conseguir ciertos propósitos según cálculos y, mucho menos, al logicismo al que se condena la vida del espíritu cuando lo único autorizado es sacar consecuencias y resolver ecuaciones a partir de principios autoevidentes, característica de las ideologías totalitarias.<sup>916</sup>

Cuando juzgamos, recurrimos a la imaginación con el fin de colocarnos en el lugar de la otra persona. Como dice Arendt, se trata de pensar con mentalidad extensa. En este aspecto, Fina Birulés señala que:

Por utilizar los mismos términos de Arendt, la imaginación “se entrena para ir de visita”. Esto no supone algún tipo de amplia empatía mediante la cual pudiéramos ponernos en la mente de los demás, ni un dejarse hechizar pasivamente por las opiniones de los otros, sino el compromiso de pensar por sí mismo. Se trata de “ser y pensar con mi identidad donde en realidad no estoy”.<sup>917</sup>

Se trataría, continúa Birulés, siguiendo a Kant, de un intento de pensar abiertamente, esto es, apartarse de las condiciones privadas subjetivas de juicio y reflexionar sobre el propio juicio poniéndose en el punto de vista de los demás, es decir, juzgar desde un punto de vista general.<sup>918</sup> La validez del juicio político no depende por tanto del Yo, o de la autoconsciencia, sino de la posibilidad de pensar poniéndose en el lugar del otro, lo cual requiere del pensar por sí mismo y del pensar consistente.

Esto significa que se juzga de modo correcto cuando quien juzga es libre de limitaciones privadas, preferenciales y gustos particulares, es decir, de intereses no generalizados. Quien puede moverse física y mentalmente para observar lo juzgado desde diferentes perspectivas para alcanzar un punto de vista general, al que nuestro juicio le concede una validez general, es libre. Dado que la realidad humana es *plural*, una cosa tiene tantos lados y puede aparecer en tantas perspectivas

---

<sup>916</sup> Fuster Peiró, Angela. (2009). "Breve topografía de una imaginación reciclada". *Revista Anthropos*. Nº 244, Barcelona. pp 45-56, pág. 51.

<sup>917</sup> Birulés, Fina. *Entreactos: En torno a la política, el feminismo y el pensamiento*, opus citado, pág. 141.

<sup>918</sup> Neus Campillo también ha puesto de relieve como en el análisis que hace Arendt de la *mentalidad amplia*, la imaginación desempeña un papel fundamental. Se trata de una facultad que, al aportar la amplitud de espíritu, permite que se dé el dialogo establecido por la comprensión. Tomar distancia y a la vez, tender puentes, son imprescindibles para la comprensión, y es la imaginación la que puede proporcionarlos. Campillo, Neus. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, opus citado, pág. 70.

como el número de personas que participan en su develamiento, por lo que para ser entendida y aprehendida esta realidad requiere de la variedad de perspectivas de los otros.

De ahí la importancia de la facultad (mental) del juicio, pues es esta la que permite a los hombres orientarse en sentido práctico en un mundo apariencial y caracterizado por la diferencia, en el que tienen que actuar y tomar decisiones. En la tercera crítica kantiana, Arendt encontró los fundamentos de esta facultad. A propósito, en "La crisis de la cultura" que Arendt publicó por primera vez en 1960 en la revista *Daedalus* bajo el rótulo "Society and Culture", y cuyo énfasis, cabe aclarar, es distinto al de las conferencias sobre Kant, ella señala:

En la *Crítica del juicio*, Kant insistió en una forma distinta de pensar, para la que no sería bastante estar de acuerdo con el propio yo, sino que consistía en ser capaz de "pensar poniéndose en el lugar de los demás" y que, por tanto, él llamo "modo de pensar más amplio". El poder del juicio descansa en un acuerdo potencial con los demás, y el proceso de pensamiento que se activa al juzgar algo no es, como el meditado proceso de la razón pura, un dialogo entre el sujeto y su yo, sino que se encuentra siempre y en primer lugar, aun cuando el sujeto este aislado mientras organiza sus ideas, en una comunicación anticipada con otros, con los que por fin llegara a un acuerdo. De este acuerdo potencial obtiene el juicio su validez potencial.<sup>919</sup>

El juicio debe alcanzar imparcialidad en el espacio público, sin que la pluralidad de perspectivas se vea reducida a una sola, y sin limitar la libertad política. En otras palabras, se trata de superar políticamente el particularismo social del Mundo Moderno y alcanzar un acuerdo aceptable a todos sus miembros sin destruir su diferencia.<sup>920</sup>

Ahora bien, de acuerdo con Arendt, solo a partir de la imaginación inserta en el juicio es posible superar el letargo en el que ha caído el mundo tras los acontecimientos totalitarios, ya que:

Solo la imaginación nos permite ver las cosas con su verdadero aspecto, poner aquello que está demasiado cerca de una determinada distancia de tal forma que podamos verlo y comprenderlo sin parcialidad ni prejuicio, colmar el abismo que nos separa de aquello que está demasiado lejos y verlo como si nos fuera familiar. Esta "distanciación" "de algunas cosas y este tender puentes hacia

---

<sup>919</sup> Arendt, Hannah. "La Crisis de la Cultura. su significado político y social", opus citado, pág. 232.

<sup>920</sup> Dana Villa ha llamado la atención sobre la manera en que Arendt recurre a la figura de Sócrates para encontrar una manera de hacer el pensamiento mundano, para demostrar cómo la capacidad de pensamiento es crucial tanto para la conciencia como para la actividad de juicio. Señala Villa:

"Arendt turns to the figure of Socrates in order to find a way to make thinking worlddly; to demonstrate how the capacity for thought is, in fact, crucial for both conscience and activity of judgment. As Strauss's deprecating comments on the picture of Socrates as "philosophy-citizen" make clear, he has little patience for making philosophy serve politics in this way. Yes, the philosophy itself will not be banished or destroyed, reduced to ideology or propaganda. Arendt's claim that life of citizen, of political action, is the highest form of existence is, from Strauss's point of view, palpably tan transcends political life, namely, the contemplative life, the life of the philosopher."

Villa, Dana. *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, opus citado, pág. 175.

otras, forma parte del dialogo establecido por la comprensión con ellas; la sola experiencia instauro un contacto demasiado estrecho y el puro conocimiento erige barreras artificiales.<sup>921</sup>

Solo la imaginación inserta en el juicio les permite a los hombres afrontar la oscuridad y la carga que la experiencia totalitaria ha puesto sobre ellos, sin invocar al marco de sus representaciones que pasan por alto lo novedoso del acontecimiento.

Si una de las capacidades de la acción es la de dar inicio a lo nuevo, la comprensión es la forma de cognición que les permite a los hombres aceptar lo novedoso e irrevocable de sus actos y reconciliarse con ellos.<sup>922</sup> En esta medida, comprender indica el paso previo que posibilita la acción. Como señala Arendt en el *Diario filosófico*:

El comprender es tan “a priori” para la acción como la contemplación para la producción. En el comprender tiene lugar la reconciliación con el mundo, que precede a toda acción y la posibilita.<sup>923</sup>

Esta reconciliación no tiene nada que ver con perdonar. Aunque el hecho de que la reconciliación sea inherente a la comprensión ha dado lugar a la corriente tergiversación de que "comprenderlo todo es perdonarlo" todo, el perdón tiene muy poco o nada que ver con el acto de comprender, la diferencia entre ambos radica en que:

Perdonar implica, en todo caso, que nosotros no sabemos lo que hacemos. En cambio, reconciliar significa: “to come to terms with”; me reconcilio con la realidad como tal y desde ahora pertenezco a esa realidad como actor. Esto tiene lugar en el comprender. Por tanto, el comprender no entiende el sentido y no engendra sentido. Eso lo hace solamente la reflexión. Comprender es la forma específicamente política de pensamiento (*The other fellow's point of view*) (El punto de vista del otro).<sup>924</sup>

A diferencia del perdón, que es una acción singular y culmina en un acto singular, la comprensión histórica, al ocuparse de las acciones y de los acontecimientos, les permite a los hombres reconciliarse con el mundo en el que estos acontecimientos fueron posibles. Se trata por tanto de afrontar la novedad de aquello que siendo impredecible, comparte otra de las categorías de la acción, su irreversibilidad. En esta medida, la comprensión se dirige sobre los

---

<sup>921</sup> Arendt, Hannah. “Comprensión y política”, opus citado, pág.45.

<sup>922</sup> Arendt, Hannah. “Comprensión y política”, opus citado, pág.45.

<sup>923</sup> Arendt, Hannah. *Diario filosófico*. Cuaderno XIV, (16), marzo de 1953, opus citado, pág. 321.

<sup>924</sup> Arendt, Hannah. *Diario filosófico*. Cuaderno XIV, (16), marzo de 1953, opus citado, pág. 321.

acontecimientos que irrumpen y tejen la historia desde su novedad. No se trata entonces de eludir la experiencia de los campos de concentración, sino de afrontar la ausencia de sentido originada por estos, en un momento donde el pasado ya no es capaz de iluminar el presente y buscar respuestas políticas a un problema político.

Negarse a la comprensión, implica para Arendt una fuga de la realidad, un no hacerse cargo de nuestros actos y de nuestro estar en el mundo. El trasfondo de la negativa a no querer comprender se halla en la falta de claridad conceptual y de precisión frente a la realidad, que inicia desde el momento en que el pensamiento se emancipó de la realidad, produciéndose una separación entre los hombres de pensamiento y los hombres de acción, ya visible desde la época de Pericles. Esta fuga de la realidad es aún más notoria tras el totalitarismo, donde los hombres han intentado comprender lo sucedido apelando a las categorías del pasado sin aceptar la novedad de que la acción humana es capaz. Leer el totalitarismo como un tipo de tiranía, es un modo de comprensión errado, más cercano a eso que Arendt ha denominado como formas de pensar basadas en el prejuicio, el cual, por estar anclado en el pasado, imposibilita tener una verdadera experiencia del presente.<sup>925</sup> Arendt es contundente al señalar el reto que implica pensar la acción política sin *prejuicios*. En uno de sus pasajes de *Introducción a la política*,<sup>926</sup> nos dice:

Puesto que el prejuicio, al recurrir al pasado, se avanza al juicio, ve limitada su legitimidad temporal a épocas históricas –cuantitativamente la gran mayoría– en que lo nuevo es relativamente raro en las estructuras políticas y sociales y lo viejo predomina. La palabra “juzgar” tiene en nuestra lengua dos significados totalmente diferentes que siempre se mezclan cuando hablamos. Por una parte alude al subsumir clasificatorio de lo singular y particular bajo algo general y universal, al medir, acreditar y decidir lo concreto mediante criterios regulativos. En tales juicios hay un prejuicio; se juzga solo lo individual pero no el criterio ni su adecuación a lo que mide. (...) Pero por otra parte juzgar puede aludir a algo completamente distinto: cuando nos enfrentamos a lo que no hemos visto nunca y para lo que no disponemos de ningún criterio. Este juzgar sin criterios no puede apelar a nada más que a la evidencia de lo juzgado mismo y no tiene otros presupuestos que la capacidad humana del juicio, que tiene mucho más que ver con la capacidad para diferenciar que con la capacidad para ordenar y subsumir. Este juzgar sin criterios nos es bien conocido por lo que respecta al juicio estético o de gusto, sobre el que, como dijo Kant, precisamente no se puede “disputar” pero si discutir y llegar a un acuerdo.<sup>927</sup>

---

<sup>925</sup> Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*, opus citado, pág. 54.

<sup>926</sup> Recuérdese que los textos que componen *¿Qué es la Política?* provienen de unos manuscritos que escribió Arendt durante 1956-1959 y que harían parte de un libro elaborado gracias a la petición del editor Klaus Piper, que no llegó a concretarse, y que tendría por título *Introducción a la Política*. De aquí se ha tomado la cita que corresponde a una de las primeras indicaciones que hace Arendt sobre el juzgar, y que años más tarde, y bajo la influencia de Kant y su crítica de la facultad de juzgar, desarrollará a partir de la relación entre el juicio político al juicio estético, y que apareció en su libro *Lecciones sobre la filosofía política de Kant*.

<sup>927</sup> Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?*, opus citado, pág. 54.

El juicio, aplicado a la comprensión, permite comprender aquello para lo cual no existe criterio alguno, en un sentido más amplio, el juicio es una forma de razón mundana que opera como medio de comunicación y relación entre los hombres, pues es gracias a él que las acciones que se dan en el espacio público tienen un significado. Como lo ha señalado Simona Forti, se trata de un nuevo tipo de racionalidad práctica, una categoría principal del actuar comunicativo.<sup>928</sup>

El dialogo con Kant le permite a Arendt hacer del juicio no la prerrogativa de unos pocos, sino una facultad que se encuentra a disposición de todos. Al ser un dispositivo esencial de la *facultad de la razón en general* que sería la crítica, el juicio no se da en un solo hombre, sino que involucra a la pluralidad de los hombres en el mundo. La consideración hecha por ella de que la *Crítica del juicio* es el único de los grandes escritos de Kant en el que su punto de partida es el mundo y los sentidos y capacidades que hacen posible a los hombres (en plural) encontrar su lugar como habitantes de éste, así lo ratifica.<sup>929</sup>

De acuerdo con Simona Forti, apelar al juicio estético y a la *Analítica de lo bello* le permite a Arendt formular una teoría del juicio democrática, esto es, una teoría del juicio que se aparta de una estetización solipsista en la política, y se inclina hacia una profunda preocupación "democrática" y consensual.<sup>930</sup> Añadimos a lo dicho por Forti que la preocupación también es por el mundo, inspirada por el creciente sentimiento de *amor mundi* que Arendt experimento y que le hizo saber a Karl Jaspers,<sup>931</sup> pues es el mundo el lugar que sirve de terreno para la comprensión y con el cual debemos reconciliarnos. Para algunos, ese momento de reconciliación tuvo lugar en Arendt cuando se produjo su encuentro con Eichmann en Jerusalén.<sup>932</sup>

Por lo demás, habría que indicar que, al hacer del juicio un elemento central de la política, Arendt reevalúa a partir de él su mirada sobre la filosofía. Como ha puesto de relieve Neus Campillo:

Si la filosofía se concibe como contemplación, como teoría, se aleja de la política. En cambio, si se entiende desde la perspectiva del espectador, se acerca a la política. El problema de armonizar filosofía y política está relacionado, pues, con lo que se concibe como *espectador* y cómo

---

<sup>928</sup> Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*, opus citado, pág. 418.

<sup>929</sup> Arendt, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, opus citado, pág. 141.

<sup>930</sup> Forti, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*, opus citado, pág.423.

<sup>931</sup> Arendt, Hannah. "Cartas a Karl y Gertrud Jaspers". Carta del 6 de agosto de 1955, opus citado, pág. 136.

<sup>932</sup> Schindler, Roland W. (2003). "Del diagnóstico de la ruptura de la civilización hacia un nuevo inicio en la ética política", opus citado, pág. 115.

hay que entender la capacidad de juzgar y su ejercicio propio de los espectadores. La filosofía como pensamiento crítico irá configurándose mediante el juicio de los espectadores, que además conforman un espacio de aparición propio, el público que juzga y opina, y un espacio público que es base de lo político aunque distinto al espacio de aparición de los espectadores.<sup>933</sup>

No considero como Campillo que Arendt esté intentando armonizar la filosofía con la política, rescato de su idea el hecho de que para Arendt el pensamiento crítico nos vuelve a conectar con el mundo y con las posibilidades de actuar que tenemos en él.

Finalmente habría que decir que, en esta tarea de comprender, también es necesario comenzar por afrontar los prejuicios que tenemos contra la política, y que responden a los aspectos concretos de nuestra realidad, a la manera en como la política se ha presentado ante nuestros ojos. De ahí que, aunque en un sentido estos prejuicios encierran un grado de verdad, porque tienen un pie en la experiencia política de la cual se constituyeron, los prejuicios pueden llevarnos a confundir la política con las desastrosas experiencias que hemos tenido de ella y presentarlas como algo inherente a su naturaleza.

A lo largo de estas páginas hemos visto como para Arendt, la razón de ser de la política es la libertad, y su modo de materializarse es la acción, por lo cual, la experiencia de la polis griega fue la de una forma de gobierno que dio a los hombres un espacio de aparición donde a través de la acción y la palabra estos podían distinguirse en lugar de seguir siendo sólo diferentes, dando forma a la pluralidad humana, condición básica de la política. Ahora bien, lo significativo de Arendt es que no pretende volver a la experiencia originaria y olvidada de la política, sino que reconociendo la dignidad y el papel que los antiguos pusieron en ella, intenta por un lado, esclarecer y rescatar el significado originario de lo político, apartándolo y diferenciándolo de las dinámicas que han reducido la *praxis* a la *póiesis*, el poder al dominio, y por otro, trata de encontrar y valorar aquellas manifestaciones de la política moderna y actual afines con el origen de la política, en las cuales los hombres han introducido un nuevo comienzo en el mundo, como lo indican las experiencias de las revoluciones.

---

<sup>933</sup> Campillo, Neus. *Hannah Arendt, lo filosófico y lo político*, opus citado, pág. 162.



## Conclusiones

Cada nacimiento nuevo es como una garantía de salvación en el mundo, es como una promesa de redención para aquellos que ya no son un comienzo.

Hannah  
Arendt.<sup>934</sup>

Después de hacer esta tesis algo de mí ha cambiado, no sé si puedo decir que amo al mundo, pero sí que soy más consciente de su existencia, de su importancia para mi vida y la de los otros, y de la responsabilidad que yo, junto a los demás hombres que me rodean, tenemos con él. Me he cuestionado muchas cosas, para empezar, un entendimiento y una focalización de la política desde lo social, movilizadas por una lógica utilitarista y un excesivo interés privado, que ahora me parecen ajenos a la política. Pero quizá, el cambio más grande se ha dado en comprender el riesgo de vivir una vida ajena a la política, o lo que es casi lo mismo, habitar en una realidad extrapolítica, por fuera del espacio donde la política acontece. Ahora sé que no es posible, y de serlo, comprendo el peligro que esta forma de existencia implica para el mundo, pues lo que está en juego no es el sujeto ni sus atributos, sino la preservación o construcción de un espacio en el que la libertad y la distinción tienen cabida, y donde además, existe la posibilidad de que se inaugure lo nuevo. Esta capacidad inaugural que se da en el mundo, libra a la política –y a nosotros mismos– de quedar encuadrados y definidos, de una vez y para siempre, bajo una única idea o una experiencia del pasado, o del intento de fabricar la política y la humanidad.

Esto debería bastar como conclusión, pero es necesario decir algunas cosas sobre el recorrido realizado en estas páginas. Nos hemos abocado aquí a la tarea de aproximarnos al pensamiento de Arendt desde la perspectiva del mundo, lo cual nos ha llevado a conseguir una mayor perspectiva sobre su visión de la política y el papel que nosotros, los seres humanos, jugamos en ella. Cabe decir que este apartado de conclusiones no tiene por fin reproducir todo el cúmulo de indagaciones y reflexiones que fueron expuestas en este escrito, se trata más bien de sacar a la superficie los aspectos más importantes que nos permitan alcanzar una comprensión general del problema inicialmente planteado.

---

<sup>934</sup> Arendt, Hannah. *Diario filosófico*. Cuaderno IX, (12), mayo de 1952, opus citado, pág. 200.

Por lo que respecta a Arendt, ya hemos dicho que es una teórica de la política difícil de clasificar y que su pensamiento no encaja dentro de ninguno de los “ismos” corrientes de su época y de los de la nuestra. Tampoco es convencional el modo en el que ella abordó la crisis de su tiempo, –en algunos aspectos no muy distinto del nuestro–, y cuyo punto más álgido lo encontró en la experiencia de los campos de concentración y las primeras explosiones atómicas, pues estas cuestiones, que develan la crisis de la Época Moderna y el Mundo Moderno, tienen en Arendt una respuesta política, que va en contravía de la tradición filosófica y su animadversión hacia la política. De ahí que el proyecto teórico de Arendt puede leerse, como propone Simona Forti, como un salir de la metafísica que ha pensado al Hombre en su aislamiento en remisión al Ser y no en la pluralidad existente entre los hombres.

Reconocer el agotamiento de la fuerza de sus categorías y de sus distinciones, significa también para Arendt volver a pensar en ese originario que la “filosofía profesional” ha olvidado; significa pues reflexionar, sin el amparo de la teoría, rompiendo con cualquier actitud contemplativa, sobre esa esfera de los asuntos humanos, cuya contingencia y “fragilidad” constitutivas son la condición de su misma libertad.<sup>935</sup>

En este sentido, aquí hemos defendido la idea de que una de las grandes apuestas de Arendt ha sido la de fijar el pensamiento en el mundo, y hacerlo capaz de afrontar la novedad que posibilita la acción.

Siguiendo esta premisa, lo primero que se pudo constatar es que no existe un sentido unívoco del mundo en Arendt, pues, aunque de modo general este es presentado como el espacio de la política –y de la pluralidad–, el “entre”, que une y separa a los hombres, en el que cada uno ve y escucha al otro sin extinguir la distancia que les separa, también es mostrado como el lugar de la apariencia, como un artefacto construido en común, y habitado gracias al amor que le prodigan los hombres, y en algunos casos, su concepto se entremezcla de manera no siempre nítida con otros términos como “público”, “esfera pública” o “espacio intermedio”.

En el primer capítulo hemos abordado esta cuestión del carácter múltiple del mundo, primero desde la cercanía con el trabajo y la enorme distancia con la labor, y luego con la acción y la novedad que introduce la natalidad en el mundo. El modo de hacerlo fue analizar las distintas actividades que componen la vida activa desde el prisma del mundo. Lo que entonces se descubre

---

<sup>935</sup> Forti, Simona. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Valencia: Cátedra. Pág. 102.

es que, en principio, el mundo aparece como una suerte de artefacto construido por el trabajo. Los productos del trabajo al ser considerados como parte del mundo, garantizan su permanencia y durabilidad. En este sentido, El *homo faber*, en tanto fabricante de artefactos de uso duraderos, pone remedio a la destrucción cíclica de la labor que todo lo consume. Y es que, a diferencia del trabajo, la labor es la actividad menos mundana, la que pone en riesgo la estabilidad y permanencia del mundo. Esta se corresponde a los procesos biológicos del cuerpo, proviene de la necesidad de conservar la vida de la especie, y como tal, está inmersa en la naturaleza. De modo conciso podríamos decir que lo que los objetos de uso son para el mundo, los bienes de consumo son para la vida. De ahí que la necesidad sea la categoría fundamental del *animal laborans*, cuya actividad está abocada a la conservación de la especie.

Pero es la acción la gran protagonista dentro del mundo. El presupuesto de Arendt de que los hombres no solo crean el mundo, sino que actúan en él, y que todas las potencialidades que se derivan de la acción como el poder, la natalidad, la libertad, ocurren dentro del mundo, nos ubica dentro de la importancia que reviste la acción para su existencia. El mundo ya no solamente es *producido* por quienes fabrican objetos para él, sino y sobre todo por quienes actúan y son capaces con sus actos de dar inicio a lo nuevo. De hecho, Arendt apunta que la acción es lo que les permite a los hombres desligarse de su *ser natural* y hacer parte del mundo, del ámbito político, que constituye la esfera de la libertad; pero además, como se ha explicado, esta capacidad que tienen los hombres de dar inicio a lo nuevo y de revelar su singularidad solo es posible en la pluralidad. La pluralidad es, no solo la condición necesaria, sino también el medio que posibilita la acción, y no solo está en el mundo, sino que es del mundo. En este sentido, es fundamental retener que el mundo no sería propiamente lo que es si no existiera la pluralidad. Para Arendt, un mundo sin pluralidad se parecería a un desierto desmundanizado.

Una de las capacidades de la acción es la de posibilitar la distinción entre los hombres en el mundo a partir de la palabra, permitiéndole a cada actor revelarse como alguien distinto y único. Esta manifestación del "quien" dentro del mundo se halla implícita en el hecho de que, en cierto modo, la acción muda no existe, o si existe es irrelevante; sin palabra, la acción pierde al actor, lo cual no significa que todas las acciones involucren necesariamente el discurso, pues no se trata en Arendt de reducir la acción a un tipo de acción comunicativa como ocurre en Habermas. Es gracias a la acción que los hombres logran constituirse en lo que son, cada uno distinto del otro. Ello permite la aparición de la pluralidad, pues si todos los hombres fuesen iguales, repeticiones

reproducibles del mismo modelo, no se necesitaría el discurso, y la acción sería un lujo innecesario. La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que aun cuando todos somos humanos, nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá. Sólo mediante la acción nace, no “algo”, sino “alguien”. La acción permite la revelación del quien y posibilita su entrada en el mundo. Esta entrada es como un segundo nacimiento, con ella los hombres aparecen entre los otros, muestran quienes son, se convierten en actores y espectadores de las acciones de los otros.

Toda esta cuestión la entronca Arendt con la polis griega, que ella presenta como una experiencia realmente política, donde los hombres conferían un sentido a su existencia insertándose en el mundo, revelando a los demás y a sí mismos su propia identidad como actores a través la palabra y la persuasión, y no por la fuerza ni la violencia. Más que una defensa del elitismo (democrático), se trata de ofrecernos un escenario del mundo político, en el que no solo la acción, sino además el poder, presentan un claro sentido arendtiano. Como se sabe, el poder se caracteriza por su espontaneidad, su pluralidad y su actuar en concierto, al mismo tiempo que aparece como el contrario de la violencia, que lo puede suprimir o aniquilar, pero nunca generarlo. En este trabajo se ha llegado a considerar que la polis griega –como experiencia originaria de la política–, representa una innovación y tiene un carácter revelador para Arendt, plasmado en el hecho de que su organización empezaba allí donde las esferas de la necesidad y de la violencia habían terminado, por lo que el sentido de la política era la libertad. En otras palabras, el significado de la polis que Arendt reivindica está en que se trataba de un espacio en el que los hombres –que eran iguales–, podían interactuar libremente a través del diálogo persuasivo, en una relación libre de coacción o dominación.

Volviendo a la acción, hemos visto que una de sus principales características es la contingencia, que se expresa en la irreversibilidad e impredecibilidad de los actos humanos. Frente a esta, Arendt propone algunas facultades de la acción misma: el perdón y la promesa, que actúan como remedios contra los peligros inherentes a ella. Mientras el perdón sirve para revertir las consecuencias impredecibles de los actos; la capacidad de hacer y mantener promesas permite establecer cierta seguridad en las relaciones entre los hombres en el mundo. La otra gran característica de la acción es su capacidad para instaurar un nuevo comienzo en el mundo, garantizada por la natalidad, que actúa como condición ontológica de la acción y renueva la pluralidad entre los hombres.

Uno de los principales propósitos de Arendt al diferenciar y separar las actividades y los ámbitos de las tres actividades que componen la vida activa, a partir de su grado de mundanidad, es fijar su idea de lo político en relación al mundo como espacio público, y sentar desde allí las bases para su crítica a la Época Moderna, en la que, bajo el triunfo de la labor y del *animal laborans*, la política se puso al servicio del sostenimiento de la vida.

En este primer capítulo también se ha estudiado que el mundo, en tanto espacio de aparición, es también el lugar del habla y de la apariencia. Cabe destacar aquí que el mundo no solo es el lugar donde aparecemos a través de nuestras palabras y actos, sino también donde escuchamos y nos convertimos en espectadores de las acciones de los otros. En este sentido, cada actor es un espectador. Lo que entonces se reafirma es que nada existe en el mundo exclusivamente en singular, y que la pluralidad es la condición para que el mundo permanezca.

Uno de los aspectos más interesantes reside en la interpretación del mundo como esfera pública o mundo común, que une y al mismo tiempo separa a los hombres, y en el que cada uno puede ser visto y oído por todos. La afirmación de Arendt de que el término ‘público’ significa el propio mundo, se explica por el hecho de que lo público es común a todos y se diferencia del espacio poseído privadamente en él; es el lugar de la relación entre los hombres y de la pluralidad, dos de las condiciones de lo político. Por ello, esta visión se aparta de otras perspectivas acerca del mundo que no tienen en cuenta la pluralidad. Es preciso indicar que, a pesar de la deuda que tiene con Heidegger, Arendt transforma el concepto heideggeriano de mundo *Mitsein* (estar con los otros), restaurando el estar “entre los hombres”, sinónimo de la pluralidad humana, al centro de la experiencia política. Así, la esfera pública se constituye como el potencial espacio de aparición, donde, además de ser posible la acción, cobra existencia el poder que garantiza su permanencia.

Como se ha mostrado, la esfera pública es el espacio que posibilita la posterior emergencia de la acción, pero no es el único ámbito en el que se desenvuelve la vida de los hombres. Por ello, también se ha partido de la diferenciación entre la esfera pública y la privada para replantear el conflicto que Arendt encuentra entre necesidad y libertad, y matizar de paso su lectura sobre la Época Moderna y la aparición de lo social, donde lo privado y sus categorías invadieron lo público. La esfera privada se presenta como un ámbito privativo, en el sentido de privar a los hombres de la presencia de los otros, de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, y de una relación objetiva con el mundo. Pero también es el lugar del hogar, donde en el pasado se arbitraba todo lo concerniente al orden de la necesidad, –en oposición a lo público

que se definía por la libertad–, y por tanto era el lugar donde la labor era el aspecto característico del hacer humano, además de organizarse sobre relaciones jerárquicas de mando y obediencia. La salida en la Época Moderna de lo privado a lo público, no solo modificó la antigua demarcación entre ambas esferas, sino que, además, organizó el ámbito público en torno al proceso de la vida, trasformando a la política en una actividad necesaria para el sostenimiento de la especie. En este sentido, el problema real de la Época Moderna está en que, con el auge de lo social, al desdibujar las fronteras que separaban lo público y lo privado se restringió la capacidad de lo público, esto es, el espacio de la pluralidad donde los hombres podían actuar y aparecer en el mundo.

No puedo terminar este apartado sin hacer alusión a los dos capítulos que cierran la primera parte de este trabajo, cuyo fin ha sido contrastar dos formas distintas de ver el mundo político. En el apartado dedicado a Platón, bosquejé la crítica que Arendt hace al filósofo ateniense y a la metafísica occidental, que ha asimilado la *praxis* a la *poiesis* y ha impuesto los cánones de la teoría sobre la política, devaluando el mundo y la esfera pública. Lo que de este modo se nos revela es que a partir de Platón la política quedó subsumida a la filosofía y la acción pasó a ser comprendida a partir de las categorías de la contemplación; detrás del intento platónico por hacer de los filósofos los gobernantes de la ciudad, está el conflicto entre el filósofo y la polis, entre la forma de vida del filósofo y la vida política, que platón resuelve a favor de la filosofía. En contraste con esta visión que ha predominado casi sin interrupciones, a lo largo de la tradición del pensamiento occidental, Arendt trae las Revoluciones Norteamericana y Francesa –aunque también la experiencia de la Resistencia francesa durante la Segunda Guerra Mundial o la Revolución Húngara de 1956– como ejemplos de la recuperación de lo político, esto es, como recuperación del mundo. El rasgo distintivo de las revoluciones es su capacidad de instaurar la libertad y fundar un nuevo cuerpo político en el que los hombres fueron capaces de actuar de forma concertada. De ahí que no se trata simplemente de un cambio de gobierno, sino de una manifestación de la capacidad humana de dar inicio a lo nuevo. El acento se encuentra, pues, en el establecimiento de un nuevo origen, en la fundación e institución de un poder inédito, que favoreció la libertad política sin transformarse en un orden vertical de dominación. En este sentido, Arendt rescata la experiencia de los sistemas de consejos como una muestra histórica de la constitución de espacios públicos en los que las personas pudieron actuar y discutir juntas. Los Consejos lograron romper con los esquemas tradicionales de dominación, asentados sobre la

separación entre quienes mandan y obedecen, y ofrecieron un auténtico mundo político, un espacio de pluralidad.

Partiendo de los análisis de Arendt, en la segunda parte de este trabajo se ha explorado el asunto de la alienación y la pérdida del mundo, y se han retomado muchos de los elementos antes indicados, a la luz de su experiencia en la Época Moderna. Para la pensadora de Hannover, la alienación del mundo constituye el rasgo propiamente específico de la Época Moderna, junto con el predominio alcanzado por el *animal laborans* y la exaltación de la naturaleza sobre la política. Como suceso, la alienación se caracteriza por haber separado la existencia humana del mundo animal y de la Tierra, a partir de la doble huida del hombre, de la Tierra hacia el universo y del mundo hacia el yo. Uno de los aspectos más interesantes reside en la postura arendtiana de que la alienación real en la Época Moderna ha sido la del mundo y no el hombre. Esta interpretación se contrapone a la visión moderna –dentro de la que se halla el marxismo–, que ha enfocado la política desde una perspectiva ya sea subjetivista o económica. En este sentido, es válido recalcar que, frente a una tradición que ha privilegiado el sujeto y continúa insistiendo en la posibilidad de una transformación histórica del yo y en las condiciones para su autorrealización, el proyecto de Arendt puede ser visto como una contrahistoria del mundo, que intenta restituir su valor y devolverle el lugar a la política, devaluado por la tradición del pensamiento occidental. Lo que queda claro tras una lectura de la obra de Arendt es que el mundo es el espacio de la política, y que es este espacio –y no los individuos que componen la sociedad–, lo que constituye el objeto de la política y lo que debemos cuidar porque está en riesgo.

Uno de esos riesgos es precisamente la alienación. Como hemos visto, la alienación ocurre en dos terrenos: en el terreno del pensamiento y en el terreno de las actividades de la vida activa. Expresada en el primero, la alienación hace que el individuo ya no necesite del mundo ni del espacio público para adquirir realidad frente a los otros con sus actos y sus palabras, sino que el hombre, desde su introspección y su soledad existe. Así nos topamos con la interpretación que hace Arendt de Descartes, a quien considera el artífice de la introspección moderna, que termina instaurando una nueva forma de realidad dentro del yo. Al sentar Descartes la premisa de que si todo se hace dudoso, al menos la duda es cierta y real, el ser humano adquirió una certeza por sí mismo, que sirvió de la base para la introspección moderna. La certeza producida por este nuevo método de introspección fue la certeza del “yo”, que no es más que la certeza de la existencia del hombre dentro de él mismo. Desde entonces, opina Arendt, lo que tienen en común los hombres

no es el mundo, sino la estructura de sus mentes, su facultad de razonamiento. En este nuevo terreno del yo, la acción pierde su carácter existencial y revelador en el espacio público; el sujeto ya no se manifiesta en la acción sino en la contemplación, y por tanto el mundo, como esfera común y lugar de la realidad garantizada por la presencia de los otros, deja de ser necesario.

Llegados a este punto, podemos avanzar un poco más. Otro de los problemas centrales a los que se enfrenta el mundo en la Época Moderna es a la exaltación de la naturaleza sobre la política, evidente para Arendt en el ascenso del *animal laborans*. Este ascenso estuvo marcado por las distintas transformaciones que se dieron al interior de la vida activa; y es que la Época Moderna colocó a la vida activa como la actividad más importante, invirtiendo la jerarquía que Platón había legado a la tradición metafísica de la política occidental. No obstante, la Época Moderna destronó rápidamente al hombre fabricante y cambió sus ideales de permanencia, estabilidad y carácter durable que aportaban a la construcción de mundo, por la abundancia que es el ideal del *animal laborans*. A su vez, con la emergencia moderna de lo social, lo privado invadió lo público, trayendo una expansión del *oikos* (hogar, familia) y de la *oikonomía* (economía), sobre el *bios politikos*. El acento en la Época Moderna no recae en el mundo, sino que está puesto, primero en el individuo y luego en la especie. Se trata, en últimas, de la liberación del proceso vital que constituye una amenaza para el mundo, pues este siempre va a estar en riesgo en una época en la que los valores de la labor ocupan el centro de la sociedad. Según Arendt, como mostramos en las partes dedicadas al auge de lo social y a la sociedad de masas, la excesiva atención moderna por la vida, así como por la supervivencia, ha dado comienzo a una serie de cambios que amenazan con la destrucción del mundo, o su desprecio, poniendo en riesgo la existencia misma de la política.

Este diagnóstico de la Época Moderna manifiesto en la victoria del *animal laborans* y la alienación del mundo va ligado sin lugar a dudas con la lectura que Arendt hace del totalitarismo, de la cual nos ocupamos en la tercera parte de este trabajo.

La novedad del totalitarismo significó la supresión del mundo. Comprender esta supresión, fue para Arendt un propósito tan radical como la experiencia misma del totalitarismo, pues supuso reflexionar sobre la horrible originalidad de un acontecimiento que no tenía precedentes en la historia y que hacía insuficientes las categorías con las que se pretendía comprenderlo. Aunque tras sus primeras investigaciones Arendt logró identificar los elementos históricos que cristalizaron en esta nueva forma de dominación, en algunos casos, estos no parecían suficientes para entender la particularidad del totalitarismo y explicar su naturaleza. La aparición

en 1951 de *Los orígenes del totalitarismo*, constituía, en este sentido, un intento por pensar lo nuevo, y enfrentar el pensamiento a la terrible originalidad de los gobiernos totalitarios. La novedad totalitaria consistía en haber acabado con la libertad, haciendo desaparecer el mundo, como espacio donde la libertad era posible, y fundiendo a las personas en un desierto de aislamiento y atomización. Por eso, el totalitarismo, exigía, tras la crisis y el colapso moral provocado por este fenómeno, un nuevo aprendizaje en el terreno del pensamiento; pensar después de Auschwitz significa pensar sobre la demostración de que todo era posible. Esto implica un vuelco sobre el pensamiento occidental, que había guardado silencio y dado la espalda a enfrentarse radicalmente a esta nueva experiencia. También implica un gran esfuerzo, pues el interés de Arendt es no explicar el totalitarismo a partir de las categorías políticas tradicionales y comprenderlo por fuera de la causalidad, la deducción, las generalizaciones, e incluso las analogías, presentes en el abordaje de la historia.

A este respecto, conviene destacar que la gran novedad del totalitarismo está en que no busca la dominación despótica sobre los hombres, sino la fabricación de un tipo de sociedad en el que los hombres sean superfluos. Al no dejar margen para la libertad y la espontaneidad, el totalitarismo a través del terror provoca la pérdida o carencia de mundo, y desemboca en un espacio inhóspito habitado por hombres que han sido convertidos en entes superfluos. En efecto, la superfluidad se alcanza una vez el hombre ya no es más hombre en un sentido propio y ha sido reducido a un haz de reacciones, sin ninguna muestra de espontaneidad, sustituible por cualquier otro. Se trata en últimas de un intento de aniquilar al ser humano despojándolo de su dignidad humana, de su libertad y de su espontaneidad, aniquilando también la pluralidad y el espacio donde ocurre todo lo necesario para que la vida humana pueda darse.

A través de los campos de concentración, los regímenes totalitarios hicieron posible la dominación total por medio de la destrucción de la persona jurídica, la persona moral y la persona física, consiguiendo llevar la superfluidad hasta el límite. El hecho de que los campos de concentración hayan conseguido transformar a los hombres en meros especímenes del animal humano, significa que la “naturaleza” del hombre solo es “humana” en tanto se abre a esta la posibilidad de convertirse en algo innatural, esto es, en un hombre. Sin el mundo y sin la pluralidad que dentro de él existe, la “naturaleza” del hombre corre el peligro de dejar de ser humana.

Con la emergencia del totalitarismo asistimos a un evento sin precedentes, capaz de destruir el mundo y fabricar de manera calculada y meticulosa un lugar de muerte en el que nada

tiene sentido. De ahí que, a la hora de pensar la pérdida del mundo tras la experiencia de la dominación totalitaria, el interés de Arendt estaba puesto en volver a la pregunta por el sentido de la política, una pregunta que podría traducirse de la siguiente manera: ¿Qué implica encarar la libertad política cuando hay una pérdida de mundo? Estos interrogantes son inseparables del ejercicio de comprensión, que implica ser capaces de enfrentarnos con la realidad y soportar el peso de nuestras acciones.

Después de todo lo dicho, podemos añadir que estas opiniones de Arendt nos sirven para reivindicar la relevancia que merece el mundo en la política y asimismo pensar en sus posibilidades de aparición en el presente. Se trata de ver que luces nos aporta su reconstrucción del mundo para iluminar nuestra época, y comprender cuales son los obstáculos con los que se enfrenta el mundo político hoy en día, si son los mismos que ella vivió, y si no lo son, el modo de enfrentarnos a esta novedad.

### A vueltas con el mundo

Desde comienzos del siglo pasado, los hombres fueron testigos de una serie de acontecimientos históricos que pusieron en tela de juicio tanto la categoría de sujeto, como las ideas de libertad y de progreso, tres de los pilares más grandes de la modernidad. Tras las secuelas que había dejado la Primera Guerra Mundial, el mundo se enfrentó al avance de los autoritarismos nacionalistas y de los totalitarismos representados fielmente por la barbarie nazi; el socialismo se hundió en la perversión a manos del estalinismo, al tiempo que se consolidaban las sociedades masificadas por los efectos integradores del sistema capitalista. Este panorama poco alentador introdujo una visión negativa de la política y de la historia, que ya no apuntaba hacia la libertad y el progreso, sino que mostraba el naufragio de los ideales modernos, y la cara más amarga del desorden, la confusión y la barbarie.

Las grandes críticas dirigidas contra el establecimiento de gobiernos totalitarios que descansaban en el apoyo de las masas, intentaban desenmascarar los ideales mismos de la modernidad y poner en cuestión su forma de entender el mundo y el papel asignado dentro de él a los hombres. Pero tal vez, ningún autor contemporáneo ha logrado poner de manifiesto con tanta claridad la ambigüedad que envuelve la modernidad oscilante entre la libertad y el sometimiento,

como Hannah Arendt. Su objetivo, tras la experiencia del totalitarismo, estriba en comprender por qué los hombres nos hemos quedado sin mundo.

Y es que para el siglo XX, los ideales más característicos que nacieron con la Época Moderna cayeron en el olvido o fueron pulverizados, lo que viene siendo casi lo mismo. El Estado-Nación y su forma de hacer política, la visión del mundo burgués, anclada en la idea del progreso continuo de la historia y el individuo como valor supremo, incluso la noción misma de humanidad, perdieron validez ante la experiencia totalitaria, por no hablar del protagonismo alcanzado por el *animal laborans*, la alienación del mundo y la pérdida del espacio público.

Como hemos intentado mostrar a lo largo de este trabajo, la lectura arendtiana de la Época Moderna –que va en contravía de la tradición filosófica, incluso de los que dentro de esta asumen el papel de críticos–, parte de la afirmación de que tras la crisis producida en el Mundo Moderno, el mejor camino posible es buscar la recuperación de lo político como recuperación del mundo. Por eso, Arendt no nos deja una idea pesimista ni nostálgica del mundo perdido, se trata más bien, como señala Paul Ricoeur, de un pensamiento “resistente”.<sup>936</sup> Y es que, en contra de las interpretaciones comúnmente aceptadas, que tienden a ver en Arendt un pensamiento vuelto al pasado, Ricoeur afirma que se trata más bien de un pensamiento resistente, tanto filosófica como políticamente. Por eso, su propósito tras la experiencia totalitaria, si es que puede haber uno, encaja perfectamente con lo que Linda Zerilli ha llamado las prácticas de construcción de mundo.

El desafío al que nos enfrentamos entonces, es intentar construir mundo en medio de un escenario cada vez más adverso, donde se ha perdido o aumentan las amenazas para su pérdida. Como vimos, para Arendt el mundo está amenazado por muchas cosas, por la exaltación moderna de la naturaleza, que ella llamó un crecimiento no natural de lo natural; por la pérdida de los espacios intermedios, por el intento de fabricación que adquiere en el totalitarismo, que busca también fabricar la humanidad; por la confusión reinante a lo largo de toda la tradición occidental de entender la política como dominio y asimilar el poder a la violencia. Muchas de estas condiciones se mantienen hoy en día y han aparecido otras nuevas. Lo que Arendt llama superfluidad sigue siendo una condición manifiesta en muchas partes del mundo, donde cientos de refugiados se convierten fácilmente en parias y quedan por fuera de una comunidad política que les garantice su humanidad, sin ninguna protección legal o país que quiera hacerse cargo de ellos.

---

<sup>936</sup> Ricoeur, Paul. (1991). “De la filosofía a lo político. Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt”. Debates, Valencia No.37. pp.4-7, pág. 5.

Por otro lado, uno de los principales obstáculos con los que se topa la tarea de construir o re-construir el mundo, está en que quienes tienen la responsabilidad de mantenerlo, conservarlo y aumentarlo, se encuentran cada vez más alejados de él, viven por fuera de la realidad de lo político, al margen de los otros. Ese abismo que separa a los hombres del mundo explica, a mi modo de ver, el desmedido auge que hoy vivimos de la propaganda, del populismo, del hiperelectoralismo, además de la corrupción y la impunidad, en sociedades que son aparentemente democráticas. A este respecto, conviene no olvidar que la tarea de abrir espacios que permitan las prácticas de construcción de mundo, es una prioridad de la política. En parte, porque el olvido del mundo ha jugado como un elemento adverso que se ha cristalizado en muchos de los problemas políticos actuales y pasados, así como ha acentuado la crisis de los paradigmas políticos tradicionales. También porque su recuperación y abertura aparece como una alternativa diferente a las otras que se han dado para intentar salir de la crisis y no han tenido resultado, como las de la tradición filosófica, que a juicio de Arendt se halla lejos de los asuntos reales de la política.

Por último, solo queda reafirmar que ese mundo que tenemos por tarea construir y preservar, en el que hemos nacido, no solo abarca a los hombres, sino muchas cosas, “naturales y artificiales, vivas y muertas, efímeras y eternas: todas tienen en común que aparecen, lo que significa ser vistas, oídas, tocadas, catadas y olidas, ser percibidas por criaturas sensitivas dotadas de órganos sensoriales adecuados.”<sup>937</sup>

---

<sup>937</sup> Arendt, Hannah. *La vida del espíritu*, opus citado, pág. 43

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Obras de Hannah Arendt.

#### 1.1. Libros

Arendt, Hannah. (1929). *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Berlín: Julius Springer. En castellano: Arendt, Hannah. (2001). *El concepto del amor de San Agustín*. Madrid: Encuentro. Traducción de Agustin Serrano de Haro.

Arendt, Hannah. (1951). *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Harcourt, Brace and Co. En Castellano: Arendt, Hannah. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza. Traducción de Guillermo Solana.

Arendt, Hannah. (1958). *The Human Condition*. Londres-Chicago: University of Chicago Press. En castellano: Arendt, Hannah. (2016). *La condición humana*. Bogotá: Paidós Surcos. Traducción de Ramón Gil Novales.

Arendt, Hannah. (1958). *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman*. Nueva York: Harcourt, Brace and Company. En castellano: Arendt, Hannah. (2000). *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*. Barcelona: Lumen. Traducción de Daniel Najmías.

Arendt, Hannah. (1963). *Eichmann in Jerusalem: a Report about the Banality of Evil*. Nueva York: The Viking Press. En castellano: Arendt, Hannah. (1999). *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen. Traducción de Carlos Ribalta.

Arendt, Hannah. (1963). *On Revolution*. Nueva York: Viking Press. En castellano: Arendt, Hannah. (1998). *Sobre la Revolución*. Madrid: Alianza. Traducción de Pedro Bravo.

Arendt, Hannah. (1970). *On Violence*. Nueva York. Harcourt, Brace and World. En castellano: Arendt, Hannah. (2005). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza. Traducción de Guillermo Solana.

## 1.2. Libros publicados después de su muerte.

Arendt, Hannah. (1978). *The Life of the Mind*, ed. de Mary McCarthy. Nueva York: Harcourt, Brace and Jovanovich. En castellano: Arendt, Hannah. (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós. Traducción de Fina Birulés y Carmen Corral.

Arendt, Hannah. (2002). *Denktagebuch, 1950 bis 1973*, ed. de Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann. Munich: Piper. En castellano: Arendt, Hannah. (2006). *Diario filosófico*. Barcelona: Herder. Traducción de Raúl Gabás.

## 1.3. Compilaciones publicadas en vida de Hannah Arendt

Arendt, Hannah. (1968). *Between Past and Future. Eight Exercises on Political Thought*. Nueva York: The Viking Press. En castellano: Arendt, Hannah. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Península. Traducción de Ana Poljak.

Arendt, Hannah. (1968). *Men in Dark Times*. Nueva York: Harcourt, Brace and World. En castellano: Arendt, Hannah. (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa. Traducción de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro.

Arendt, Hannah. (1972). *Crises of the Republic*. Nueva York: Harcourt, Brace and Jovanovich. En castellano: Arendt, Hannah. (1998). *Crisis de la República*. Madrid: Taurus. Traducción de Guillermo Solana.

Arendt, Hannah. (1976). *Die Verborgene Tradition. Acht Essays*. Frankfurt del Main: Suhrkamp. En castellano: Arendt, Hannah. (2004). *La tradición oculta*. Barcelona: Paidós. Traducción de Rosa S. Carbó.

#### 1.4. Compilaciones publicadas después de su muerte.

Arendt, Hannah. (1978). *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. ed. de Ron H. Feldman. Nueva York: Grove Press. En castellano: Arendt, Hannah. (2005). *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Barcelona: Paidós. Traducción de Miguel Candel.

Arendt, Hannah. (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. de Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press. en castellano: Arendt, Hannah. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós. Traducción de Carmen Corral.

Arendt, Hannah. (1993). *Was ist Politik? Aus dem Nachlass*, ed. d'Ursula Ludz. Munich: Piper. En castellano: Arendt, Hannah. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós. Traducción de Rosa S. Carbó y Fina Birulés.

Arendt, Hannah. (1994). *Essays in Understanding 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, ed. de Jerome Kohn. Nueva York: Harcourt, Brace and Co. En castellano: Arendt, Hannah. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954: Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Madrid: Caparrós. Traducción de Agustín Serrano de Haro, Alfredo Serrano de Haro y Gaizka Larrañaga Argárate.

Arendt, Hannah. (1995). *De la historia a la acción*, ed. de Fina Birulés. Barcelona: Paidós. Traducción de Fina Birulés.

Arendt, Hannah. (1986). *Zur Zeit. Politische Essays*. Europäische Verlagsanstalt/Rotbuch Verlag. Hamburg. En castellano: Arendt, Hannah. (2002). *Tiempos presentes*. Barcelona: Gedisa, 2002. Traducción de Rosa S. Carbó.

Arendt, Hannah. (2003). *Responsibility and Judgment*, ed. de Jerome Kohn. Nueva York:

Schocken Books. En castellano: Arendt, Hannah. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós. Traducción de Miguel Candel y Fina Birulés.

Arendt, Hannah. (2005). *The Promise of Politics*, ed. de Jerome Kohn. Nueva York: Schocken Books. En castellano: Arendt, Hannah (2008): *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós. Traducción de Eduardo Cañas y Fina Birulés.

Arendt, Hannah. (2007). *The Jewish Writings*, ed. de Jerome Kohn y Ron H. Feldman. Nueva York: Schocken Books. En español: Arendt, Hannah. (2009). *Escritos judíos*. Barcelona: Paidós. Traducción de Miguel Candel, R.S. Carbó, Vicente Gómez Ibañes y Eduardo Cañas.

Arendt, Hannah. (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, ed. de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Ediciones Encuentro. Traducción de Marina López y Agustín Serrano de Haro.

Arendt, Hannah. (2010). *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Madrid: Trotta, Madrid. Traducción de Manuel Abella y José Luis López de Lizaga.

Arendt, Hannah. (2014). *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*, ed. de Fina Birulés y Àngela Lorena Fuster. Madrid: Trotta. Traducción de Ernesto Rubio.

### 1.5. Artículos citados

Arendt, Hannah. (1930). "Philosophie und Soziologie". *Die Gessellschaft*, VII/1, Berlín. Traducido al inglés "Philosophy and sociology". En castellano: "Filosofía y sociología". En: Arendt, Hannah. *Ensayos de comprensión*. Traducción de Agustín Serrano de Haro, opus citado, pp. 45-62.

Arendt, Hannah. (1943). "We Refugees". *The Menorah Journal*. En castellano: "Nosotros los refugiados". En: *Tiempos presentes*. Traducción de Rosa S. Carbó, opus citado, pp. 23-40.

Arendt, Hannah. (1945). "Das deutsche Problem. Restauration des alten Europa". En

castellano: “El problema alemán. La restauración de la vieja Europa”. En: *Tiempos presentes*. Traducción. de Rosa S. Carbó, opus citado, pp. 23-40.

Arendt, Hannah. (1945). “The seeds of a fascist international”. *Jewish Frontier*. En castellano: “Las semillas de la internacional fascista”. En: *Ensayos de comprensión*. Traducción de Agustín Serrano de Haro, opus citado, pp. 175-188.

Arendt, Hannah. (1953). “Understanding and Politics. (The Difficulties of Understanding)”. *Partisan Review*, 4, vol. 20, pp. 377-392. En castellano: Arendt, Hannah. “Comprensión y política”. En: *De la historia a la acción*. Traducción de Fina Birulés, opus citado, pp. 29-46.

Arendt, Hannah. (1953). “Rejoinder to Eric’s Voegelin Review of *The Origins of Totalitarianism*”. *The Review of Politics*, XV, 1, pp. 76-85. En castellano: “Una réplica a Eric Voegelin”. En: *Ensayos de comprensión*. Traducción de Agustín Serrano de Haro, opus citado, pp. 483-492.

Arendt, Hannah. (1956). “Was ist Autorität?”. *Der Monat*, VIII, 89, pp. 29-44. Reimpreso y ampliado en *Between Past and Future*. En castellano: “¿Qué es la autoridad?” En: *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducción de Ana Poljak, opus citado, pp. 101-155.

Arendt, Hannah. (1957). “History and Immortality”. *Partisan Review*, XXIV, 1, pp.11-53. En castellano: “Historia e inmortalidad”. En: *De la historia a la acción*. Traducción de Fina Birulés, opus citado, pp. 47-75.

Arendt, Hannah. (1958). “The modern Concept of History”. *The Review of Politics*, XX, 4, pp. 570-590; reeditado en *Between Past and Future*. En castellano: “El concepto de historia: antiguo y moderno”. En: *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducción de Ana Poljak, opus citado, pp. 67-144.

Arendt, Hannah. (1960). "The Crisis in the Culture: its Political and Social Meaning". *Daedalus*, LXXXII, 2, pp. 276-287. En castellano: "La crisis en la cultura: su significado político y social". En: *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducción de Ana Poljak, opus citado, pp. 209-238.

Arendt, Hannah. (1960). "Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Gedanken zu Lessing". *Menschen in finsternen Zeiten*, Munich, Piper. Traducción al anglosajón de Clara i Richard Winston, "On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing", *Men in dark Times*. En castellano: "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing". En: *Hombres en tiempos de oscuridad*. Traducción de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, opus citado, pp. 13-42.

Arendt, Hannah. (1963). "Ein Briefwechsel über Hannah Arendt Buch Eichmann in Jerusalem". En: *New Zürcher Zeitung* 184/287 (19.10.1963), pp. 20-21. En castellano: "Carta a Gerhard Scholem". En: *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Traducción de Manuel Abella y José Luis Lopéz de Lizaga, opus citado, pp. 29-35.

Arendt, Hannah. (1964). "Personal Responsibility and Dictatorship". *The Listener*, 6 d'agost de 1964, pp. 185-187. En castellano: "Responsabilidad personal bajo una dictadura". En: *Responsabilidad y juicio*. Traducción de Miguel Candel, opus citado, pp. 49-74.

Arendt, Hannah. (1964). "Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache". Tomado de: Günter Gaus. (1964). *Zur person: Porträts in frage und antwort*, 2 Vols. München: Ferder. pp. 13-32. En castellano: "Entrevista televisiva con Günter Gaus". En: Arendt, Hannah. (2010). *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*. Traducción de Manuel Abella y José Luis López de Lizaga, opus citado, pp. 42-65.

Arendt, Hannah. (1967). "Lecture: Labor, Work, Action". *The Hannah Arendt Papers. Box 75*, Library of Congress, Manuscript Division. En castellano: "Labor, trabajo, acción". En: *De la historia a la acción*. Traducción de Fina Birulés, opus citado, pp. 89-108.

Arendt, Hannah. (1968). "Walter Benjamin". *Merkur*, XXII, pp. 65-156. En castellano: "Walter Benjamin 1892-1940". En: *Hombres en tiempos de oscuridad*. Traducción de Claudia Ferrari i Agustín Serrano de Haro, *opus citado*, pp. 161-215.

Arendt, Hannah. (1968). "What is Freedom?". *Between Past and Future. Eight Exercises on Political Thought*. Nueva York: The Viking Press. En castellano: "¿Qué es la libertad?". En: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducción de Ana Poljak, *opus citado*, pp. 155-184.

Arendt, Hannah. "Preface. The Gap between Past and Future". En castellano: "Prefacio: La brecha entre el pasado y el futuro". En: *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducción de Ana Poljak, *opus citado*, pp. 9-22.

Arendt, Hannah. (1970). "Ein Gespräch mit Adelbert Reif". *Gespräche*, pp. 41-71. En castellano: "Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario". En: *Crisis de la república*. Traducción de Guillermo Solana, *opus citado*, pp. 201-234.

Arendt, Hannah. (1971). "Lying in Politics. Reflections on the Pentagon Papers". *The New York Review of Books*, XVII, 8, pp. 30-39; reeditado en *Crisis of the Republic*. En castellano: "La mentira en política. Reflexiones sobre los Documentos del Pentágono". En: *Crisis de la República*. Traducción de Guillermo Solana Alonso, *opus citado*, pp. 9-55.

Arendt, Hannah. (1971). "Thinking and Moral Considerations. A lectura". *Social Research*, 3, volum 38, p. 417-446. En castellano: "El pensar y las reflexiones morales". En: *De la historia a la acción*. Traducción de Fina Birulés, *opus citado*, pp. 109-137.

Arendt, Hannah. (1973). "From an interview R. Errera". *The New York Review of Books* 25/16. (21.10.1978). Reconstruido del original de la versión firmada por Ursula Ludz. En castellano: "Entrevista televisiva con Roger Errera". En: *Lo que quiero es comprender*. Traducción de Manuel Abella y José Luis López de Lizaga, *opus citado*, pp. 101-115.

Arendt, Hannah. (1979). "On Hannah Arendt". The recovery of the public Word. En castellano: "Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento". En: *De la historia a la acción*. Traducción de Fina Birulés, opus citado, pp. 139-180.

Arendt, Hannah. (1990). "Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought after the French Revolution". *Social Research*, vol. 57, 1, pp. 73-103; reeditado parcialmente por Jerome Kohn, *The Promise of Politics*, con el nombre de "Socrates". En castellano: "Sócrates". En: *La promesa de la política*. Traducción de Eduardo Cañas, opus citado, pp. 43-75.

Arendt, Hannah. (1994). "Mankind and Terror". *Essays in Understanding 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, ed. de Jerome Kohn. Nueva York: Harcourt, Brace and Co. En castellano: Arendt, Hannah. "Los hombres y el terror". En: *Ensayos de comprensión*. Traducción de Agustín Serrano de Haro, Alfredo Serrano de Haro, opus citado, pp. 359-370.

Arendt, Hannah. (1994). "On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding". *Essays in Understanding*. En castellano: "De la naturaleza del totalitarismo. Ensayos de comprensión". En: *Ensayos de comprensión*. Traducción de Agustín Serrano de Haro, opus citado, pp. 395-434.

Arendt, Hannah. (1994). "Organized Guilt and Universal Responsibility". *Essays in Understanding*. En castellano: "Culpa organizada y responsabilidad Universal". En: *Ensayos de comprensión*. Traducción de Agustín Serrano de Haro, opus citado, pp. 153-166.

Arendt, Hannah. (1994). "Religion and Politics". *Essays in Understanding*. En castellano: "Política y religión". En: *Ensayos de comprensión*. Traducción de Agustín Serrano de Haro, opus citado, pp. 443-470.

Arendt, Hannah. (1994). "The Nation". *Essays in Understanding*. En castellano: "La nación". En: *Ensayos de comprensión*. Traducción de Agustín Serrano de Haro, opus citado, pp. 255-260.

Arendt, Hannah. “Franz Kafka: A Revaluation”. *Essays in Understanding*. En castellano: “Franz Kafka: Una reevaluación”. En: *Ensayos de comprensión*. Traducción de Agustín Serrano de Haro, opus citado, pp. 91-104.

Arendt, Hannah. (1995). “Lecture: History of Political Theory”, *The Hannah Arendt Papers. Box 58*, Library of Congress, Manuscript Division, Universitat de California-Berkeley 1955. La última parte de este curso ha sido editada por Jerome Kohn, *The Promise of Politics*, bajo el nombre de “Epilogue”, pp. 201-204. En castellano: “Epilogo”. En: *La promesa de la política*. Traducción de Eduardo Cañas y Fina Birulés, opus citado, pp. 225-228.

Arendt, Hannah. (2002). “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, *Social Research*, 69, 2, pp. 273-319. En castellano: “Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental”. Traducción de Marina López y Agustín Serrano de Haro, opus citado, pág. 13-66.

Arendt, Hannah. “Some Questions of Moral Philosophy” y “Basic Moral Propositions”, *Responsibility and Judgment*. En castellano: “Algunas cuestiones de filosofía moral”. En: *Responsabilidad y juicio*. Traducción de Miguel Candel, opus citado, pp. 75-151.

Arendt, Hannah. (2005). “From Hegel to Marx”, *The Promise of Politics*. En castellano: “De Hegel a Marx”. En: *La promesa de la política*. Traducción de Eduardo Cañas y Rosa Sala Carbó, opus citado, pp. 107-117.

## 2. Fuentes secundarias sobre Hannah Arendt

### 2.1. Libros

Abensour, Miguel. (2006). *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* París: Sens&Tonga.

Amiel, Anne. (2000). *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*. Buenos Aires: Nueva visión

Bárcena, Fernando. (2006). *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*. Barcelona: Herder.

Bhikhu, Parekh. (1981). *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. Londres: MacMillan.

Bernstein, Richard. (1996). *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: Polity Press and Blackwell Publishers.

Bernstein, Richard. (2004). *El mal radical. Una indagación filosófica*. Buenos Aires: Lilmod.

Benhabib, Seyla. (1996). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. California: Sage publications, Thousand Oaks.

Birulés, Fina. (2007). *Una herencia sin testamento. Hannah Arendt*. Barcelona: Herder.

Birulés, Fina. (2000). *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.

Buckler, Steve. (2011). *Hannah Arendt and Political Theory. Challenging the Tradition*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

Campillo, Neus. (2013). *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. Valencia: PUV Universidad de Valencia.

Canovan, Margaret. (1992). *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. New York: Cambridge University Press.

Castillo, Mery. (2014). *La tradición política en la obra de Hannah Arendt*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

Collin, Françoise. (1999). *L'homme est-il devenu superflu: Hannah Arendt*. París: Odile Jacob.

Courtine-Denamy, Sylvie. (2003). *Tres mujeres en tiempos sombríos. Edith Stein, Simone Weil, Hannah Arendt*. Madrid: Edaf.

Cruz, Manuel. (Ed.) (2006). *El siglo de Hannah Arendt*. Barcelona: Paidós.

Di Pego, Anabella. (2015). *La modernidad en cuestión: Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*. La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (Edulp), Colección de Filosofía.

Di Pego, Anabella. (2010). *Los derroteros de la política en la modernidad: totalitarismo y sociedad de masas a través de los escritos de Hannah Arendt*. Tesis de Maestría, La Plata: Universidad de la Plata.

Di Pego, Anabella. (2013). *Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt: Una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamin y Martin Heidegger*. Tesis de posgrado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Estrada Saavedra, Marco, Muñoz, María Teresa. (Comps.) (2015). *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*. México: Colegio de México.

Flores, Paolo. (1996). *Hannah Arendt. Existencia y libertad*. Madrid: Tecnos.

Fuster, Lorena; Sirczuk, Matías. (Eds.). (2017). *Hannah Arendt*. Buenos Aires: Editorial universitaria de Buenos Aires.

Gottsegen, Michael. (1994). *The Political Thought of Hannah Arendt*. New York: University of New York Press.

Gutiérrez de Cabiedes, Teresa. (2009). *El hechizo de la comprensión. Vida y obra de Hannah Arendt*. Madrid: Encuentro.

Habermas, Jürgen. (2000). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.

Hansen, Phillip. (2005). *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*. Cambridge: Polity Press.

Hilb, Claudia. (1994). *El esplendor de lo público en torno a Hannah Arendt*. Caracas: Ediciones Nueva sociedad.

Hilb, Claudia. (2016). *Abismos de la Modernidad. Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Honig, Bonnie. (Ed.) (1995). *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. The Pennsylvania State University: United States of America.

Kristeva, Julia. (1999). *Le génie féminin I. Hannah Arendt*. París: Gallimard.

Lang, Antony y Williams, John. (Edit.) (2005). *Hannah Arendt and international relations*. New York: Readings Across the Lines.

Leibovici, Martine. (2005). *Hannah Arendt y la tradición judía: el judaísmo a prueba de la secularización*. México: Universidad Nacional autónoma de México.

McCarthy, Michael. (2012). *The Political Humanism of Hannah Arendt*. Lanham, MD: Lexington Books.

Maleta, Sante. (2001). *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in guidizio*. Milán: Jaca Book Editoriale.

Parekh, Bhikhu. (1981). *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. London : The Macmillan Press LTD.

Rius Gatell, Rosa. (Ed.). (2006). *Sobre la guerra y la violencia en el discurso femenino (1914-1989)*. Barcelona: Ediciones Universidad de Barcelona.

Sánchez, Cristina. (2003). *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Sánchez Muñoz, Cristina. (2015). *Estar (políticamente) en el mundo*. España: Batiscafo, S.L.

Simona Forti. (2001). *Vida de espíritu y tiempo de polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra.

Varios autores. (2008). (Edit.). *Hannah Arendt: el legado de una mirada*. Buenos Aires: Sequitur.

Venmans, Peter. (2016). *El mundo según Hannah Arendt: Ensayos sobre su vida y obra*. Chile: Edición universitaria Villa María.

Villa, Dana. (1996). *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. New Jersey: Princeton University Press.

Villa, Dana. (1999). *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. New Jersey: Princeton University Press.

Villa, Dana (ed.) (2000). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Santa Barbara: University of California, Cambridge University Press.

Young-Bruehl, Elisabeth. (2008). *Hannah Arendt. Una biografía*. Barcelona: Paidós.

Zerilli, Linda. (2008). *El feminismo y el abismo de la libertad*. México: Fondo de Cultura Económica.

## 2.2. Artículos citados.

Basurto, Amando. (2007). “Pensamiento y acción en tiempos de totalitarismo. Un ensayo sobre Hannah Arendt y su irremediable conservadurismo”. En: Orozco, José Luis (coord.). *¿Hacia una globalización totalitaria?*, opus citado, pp. 63-95.

Beiner, Ronald. (2000). “Arendt and nationalism”. En: Villa, Dana (Ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, opus citado, pp. 44-60.

Benhabib, Seyla. (2000). “La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”. En: Birulés, Fina. (Comp.). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, opus citado, pp. 97-116.

Bernstein, Richard. (2002). “The origins of Totalitarianism: Not History, but Politics”. *Social Research*, vol. 69, Número. 2, pp. 382-400.

Birulés, Fina. (1997) “¿Por qué debe haber alguien y no nadie?” En: Hannah Arendt. *¿Qué es la política?* Traducción de Rosa Sala Carbó, opus citado, pp. 9-40.

Birulés, Fina. (2000). “Presentación: veinticinco años después”. En: Birulés, Fina. (Comp.). *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*, opus citado, pp. 9-12.

Birulés, Fina. (2006). “Revolución y violencia en Hannah Arendt”. En: Rius Gatell, Rosa. (Ed.). *Sobre la guerra y la violencia en el discurso femenino (1914-1989)*, opus citado, pp. 3-24.

Birulés, Fina. (2009). “Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt”. Congreso Internacional: la Filosofía de Ágnes Heller y su dialogo con Hannah Arendt. Universidad de Murcia.

Birulés, Fina. (2017). “Arendt y Sócrates pensar en compañía”. En: Fuster, Lorena; Sirczuk, Matías. (Eds.) *Hannah Arendt*, opus citado.

Campillo, Antonio. (2002). “Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt.” *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, Número 26, pp. 159-186.

Campillo, Antonio. (2014). “Animal político. Aristóteles, Arendt y nosotros”. *Revista de Filosofía* Vol. 39 Número 2, pp. 169-188.

Campillo, Neus. (2002). “comprensión y juicio en Hannah Arendt”. *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, Núm. 26, pp. 125- 140.

Campillo, Neus. (2004). “Hannah Arendt, técnica y política. La tecnología como un desarrollo biológico de la humanidad.” Departamento de Filosofía, Institut Universitari d’Estudis de la Dona, Universitat de València. *Mètode* 40.

Camps, Victoria. (2006). “La moral como integridad”. En: Cruz, Manuel. (Ed.). *El siglo de Hannah Arendt*, opus citado, pp. 63-86.

Canovan, Margaret. (1983). *Arendt, Rousseau, and Human Plurality*. En: *Politics, The Journal of Politics*, Vol.45, Número2, Cambridge University Press, pp.286-302.

Canovan, Margaret. (2000). "Hannah Arendt como pensadora conservadora". En: Birulés, Fina. (Comp.). *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*, opus citado, pp.51-75.

Canovan, Margaret. (2000). "Arendt's theory of totalitarianism: a reassessment". En: Villa, Dana (ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, opus citado, pp. 25-42,

Collin, Françoise. (2000). "Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano". En: Birulés, Fina. (Comp.). *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*, opus citado, pp. 77-96.

Di Pego, Anabella. (2010). "Modernidad, filosofía y totalitarismo en Hannah Arendt". Páginas de filosofía, Año XI, N° 13, Universidad Nacional de la Plata, pp. 33-57.

Di Pego, Anabella. (2010). "Biopolítica y totalitarismo en Hannah Arendt". En: Paz Echevarría y Vestfrid (Coord). *Tridecaedro: jóvenes investigadores en Ciencias Sociales de la UNLP*, opus citado, pp. 62-74.

Di Pego, Anabella. (2016). "La comprensión como perspectiva metodológica en Hannah Arendt". Revista Andamios, Volumen 13, Número 31. pp. 61-83.

Di Gresia, Leandro. (2004). "El nazismo en escena: un estudio del *Parteitag* de 1934". Cuadernos del Sur, Historia, Número 33.

Dietz, Mary G. (1995). "Feminist Receptions of Hannah Arendt". En: Honig, Bonnie. (Ed.). *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. The Pennsylvania State University, United States of America, opus citado, pp. 25-47.

Esposito, Roberto. (2000). "¿Polis o comunitas?". En: En: Birulés, Fina. (Comp.). *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*, opus citado, pp.117-129.

Esquirol, Josep M. (1991). "Hannah Arendt y el totalitarismo: implicaciones para una teoría política." *Convivium*, Número: 2. pp.123-142.

Estrada Saavedra, Marco. (2001). "Acción y razón en la esfera política: sobre la racionalidad deliberativa de lo político según Hannah Arendt". *Sociológica*, vol. 16, Número. 47, Universidad Autónoma Metropolitana Distrito Federal, pp. 65-99.

Fantauzzi, Stefania. (2015). "La violencia como momento pre-político y elemento de resistencia en la reflexión de Hannah Arendt." En: Estrada Saavedra, Marco, Muñoz, María Teresa. (Comps.). *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, opus citado, pp. 273-301.

Feldman, Ron. (2016). "Introducción: el judío como paría: el caso de Hannah Arendt (1906-1975)". En: Arendt, Hannah. *Escritos judíos*. Trad. de Miguel Candel, R.S. Carbó, Vicente Gómez Ibañes y Eduardo Cañas, opus citado.

Fernández, López, Daniel. (2016). "El concepto de amor en Hannah Arendt." *Foro interno* 16, Ediciones Complutense, pp. 101-122.

Fuster Peiró, Angela. (2009). "Breve topografía de una imaginación reciclada". *Revista Anthropos*. Número 244, Barcelona, pp. 45-56.

Giner, Salvador. (2000). "Hannah Arendt, un recuerdo personal". En: Birulés, Fina. (Comp.). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, opus citado, pp. 15-22.

Hernández, José María. (1998). "El liberalismo ante el fin de siglo". En: Quesada, Fernando. (Ed.). *La filosofía política en perspectiva*, opus citado, pp. 143-176.

Hilb, Claudia. (2001). "Violencia y política en la obra de Hannah Arendt." En: *Revista Sociológica*, México, año 16, Número 47, pp. 11- 44.

Hobsbawm, Eric J. (1965). "On Revolution. By Hannah Arendt." En: *History and Theory*, Londres, Vol. 4, Número. 2, pp. 252-258.

Ilivitzky, Matías. (2012). “Orígenes de la biopolítica. Tensiones entre Foucault y Arendt”. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 14, Número 27, pp. 24-41.

Jay, Martin. (2000). “El existencialismo político de Hannah Arendt”. En: Birulés, Fina. (Comp.) *Hannah Arendt, El orgullo de pensar*, pp. 147-176.

Jiménez Díaz, José Francisco. (2013). “La propuesta de ciudadanía democrática en Hannah Arendt”. *Revista Política y Sociedad* 50, Número. 3. pp. 937-958.

Kersting, Wolfgang. (2003). “Hannah Arendt y las teorías del poder”. En: Estrada, Saavedra, Marco. (Ed.). *Pensando y actuando en el mundo: ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, opus citado.

Kohn, Carlos y Martínez Meucci, Miguel Ángel. (2015). “La *Constitutio libertatis* y la “cuestión social” en “Sobre la revolución”. En: Estrada Saavedra, Marco, Muñoz, María Teresa. (Comps.) *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*, opus citado, pp. 171-208.

Kohn, Jerome. (2007). “Una vida judía: 1906-1975”. En: Arendt, Hannah. *Escritos judíos*. Traducción de Miguel Candel, R.S. Carbó, Vicente Gómez Ibañes y Eduardo Cañas, opus citado.

Kohn, Jerome. “Introducción”. En: Arendt, Hannah. *Responsabilidad y Juicio*. Traducción de Miguel Candel y Fina Birulés, opus citado, pp. 19-36.

Kreibohm de Schiavone, Patricia. (1996). “Individuo y sociedad en el sistema totalitario. Una visión en Hannah Arendt”. En: *Transformaciones de nuestro tiempo*. Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras, pp. 35-53.

Lang, Antony y Williams, John. (2005). "Between International politics and international ethisc". En: Lang, Antony y Williams, John. (Eds.) (2005). *Hannah Arendt and international relations*. New York: Readings Across the Lines. Pp. 221-232.

Lefort, Claude. (2000). "Hannah Arendt y la cuestión de lo político". En: Birulés, Fina. (Comp.). *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*, opus citado, pp.131-144.

Macedo, Duarte, André. (2015). "Poder, violencia y Revolución en el pensamiento Arendtiano: El arte de trazar distinciones." En: Estrada Saavedra, Marco, Muñoz, María Teresa. (Comp.). *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas*, opus citado, pp. 31-63.

Negt, Oskar. (1993) "Die Zukunft des Politischen bei Hannah Arendt." En: Kemper, Peter. (Ed) (1993). *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch. Pág. 65. Citado por: Uta-D. Rose. (2009). "La facultad del juzgar político según Hannah Arendt". *Acta fenomenológica latinoamericana* vol. III. Lima: Pontificia Universidad Católica.

Ortega, Francisco. (2005). "La abstracta desnudez de ser únicamente humano. Racismo y biopolítica en Hannah Arendt y Michel Foucault". En: Ugarte, Javier. *La administración de la vida: estudios biopolíticos*, opus citado.

Papazian, Elizabeth. (2003). "Literacy or Legibility: The Trace of subjectivity in Soviet Socialist Realism". En: Auerbach, Jonathan y Castronovo, Russ. (Eds.). *The Oxford Handbook of Propaganda Studies*, opus citado.

Pinardi, Sandra. (2007). "Hannah Arendt: la lógica del pensamiento ideológico o la radicalidad del mal." *Episteme*, vol. 27, Número .2. pp. 129-145.

Porcel, Beatriz. (2009). “El paria y el ciudadano en la filosofía política de Hannah Arendt”. En: Cruset María Eugenia, Ruffini Martha (Coords.) *Nacionalismo, migraciones y ciudadanía: algunos aportes desde las ciencias sociales*, opus citado, pp. 15-34.

Quintana, Laura. (2015). “Instituir o constituir la libertad? La doble apuesta de sobre la revolución”. En: Estrada Saavedra, Marco, Muñoz, María Teresa. (Comps.). *Revolución y violencia en la filosofía de Hannah Arendt*, pp.141-169.

Ricoeur, Paul. (1991). “De la filosofía a lo político. Trayectoria del pensamiento de Hannah Arendt”. *Debates*, Valencia No.37, pp.4-7.

Rodríguez, Mariano. (1993). “Kant y la idea de progreso”. *Revista de Filosofía*, 3º época, vol. VI. Número. 10, pp. 395-411.

Rocafort, Victor. (2009). “La libertad de movimiento en Hannah Arendt”. *Revista de Estudios Políticos*, Número.145, Madrid, pp. 33-64.

Sánchez, Cristina. (2007). “Hannah Arendt: los caminos de la pluralidad.” En: Mariano C. Melero (ed.) *Democracia, deliberación y diferencia*, opus citado, pp. 239-242.

Sánchez, Cristina. (2014). “Hannah Arendt: Hacia una fenomenología del totalitarismo”. En: Blázquez, R, Javier. (Coord.). (2014). *Nazismo, derecho, estado*, opus citado, pp. 257-280.

Saner, Hans. (2003). “El significado político de la natalidad en la obra de Hannah Arendt”. En: Estrada Saavedra, Marco. (Ed.) *Pensando y actuando en el mundo: ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, opus citado, pp. 19-38.

Serrano de Haro, Agustín. (2006). “La Epístola a los Romanos según Hannah Arendt”. En: Mate, Reyes y Zamora, José. (eds.) *Nuevas Teologías Políticas. Pablo de Tarso en la Construcción de Occidente*, opus citado, pp. 95-104.

Schindler, Roland W. “*Del diagnóstico de la ruptura de la civilización hacia un nuevo inicio en la ética política.*” En: Estrada, Saavedra, Marco. (Ed.). *Pensando y actuando en el mundo: ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, opus citado, pp. 115.

Sirczuk, Matías. (2017). “Mirar la política con ojos no enturbiados de filosofía. La lectura arendtiana de Montesquieu”. En: Fuster, Lorena y Sirczuk, Matías. (Eds.). *Hannah Arendt*, opus citado, pp. 37-62.

Sorrentino, Vincenzo. (2009). “Amor mundi y política en Hannah Arendt”. *Revista Laguna*, Número 25, pp. 19-30.

Taminiaux, Jacques. (2008). “¿Performatividad y Grecomania?” En: Birulés, Fina (Ed.). *Hannah Arendt: el legado de una mirada*, opus citado.

Vollrath, Ernest. (1994). “Actuar y juzgar. Hannah Arendt y la lectura de la crítica del juicio de Kant desde una perspectiva política.” En: Hilb, Claudia. *El esplendor de lo público en torno a Hannah Arendt*, opus citado, pp. 147-179.

### 3. Otras fuentes

Acebes, Ricardo. (1995). *Subjetividad y mundo de la vida en Husserl y Merleau-Ponty*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Agamben, Giorgio. (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.

Agamben, Giorgio. (2004). *Estado de excepción: Homo Sacer II, I*. Valencia: Pre-Textos.

Aristóteles. (1959). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Aristóteles. (1982). *Política*. Madrid: Gredos.

Auerbach, Jonathan y Castronovo, Russ. (Edit.) (2003). *The Oxford Handbook of Propaganda Studies*. Oxford: University Press.

Bauman, Zygmunt. (2008). *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur.

Benhabib, Seyla. (1986). *Critique, Norm and Utopia*. Nueva York: Columbia University Press.

Benhabib, Seyla. (2004). *Los Derechos de los Otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa.

Benjamin, Walter. (1998). *Iluminaciones I*. Madrid, Taurus.

Benjamin, Walter. (1993). *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*. Madrid: Taurus.

Benjamin, Walter. (1999). *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III*. Madrid: Taurus.

Benjamin, Walter. (1999) *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.

Benjamin, Walter. (2010). *Tesis sobre filosofía de la historia y otros fragmentos*. Bogotá: Desde abajo ediciones.

Benjamín, Walter. (2015). *Calle de sentido único*. Madrid: Akal.

Bernstein, Richard. (1991). “¿Qué es juzgar? El actor y el espectador”. En *Perfiles filosóficos*. México: Siglo XXI Editores. pp. 253-271.

Bernstein, Richard. (2002). “The origins of Totalitarianism: Not History, but Politics”. *Social Research*, vol. 69, número. 2.

- Berlin, Isaiah. (2009). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Blázquez Ruiz, Javier. (Coord.) (2014). *Nazismo, Derecho, Estado*. Madrid: Editorial Dykinson.
- Bobbio, Norberto. (1991). *Thomas Hobbes*. Barcelona: Paradigma.
- Boladeras, Margarita. (2001). “La opinión pública en Habermas.” *Revista Análisis*, 26, Barcelona. Págs. 51-70.
- Bunce, R.E.R. (2013). *Thomas Hobbes*. Volume 1. Bloomsbury.
- Campillo, Antonio. (2001). *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*. Madrid: Ediciones Akal.
- Camps, Victoria. (1990). *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Casinos Mora, Francisco Javier. (2000). *La noción romana de auctoritas y la responsabilidad por auctoritas*. Granda: editorial Comares.
- Casarotti, Eduardo. (2008). *Paul Ricoeur, una antropología del hombre capaz*. Córdoba: editorial Universidad Católica.
- Cruset María Eugenia, Ruffini Martha (Coords.). (2009). *Nacionalismo, migraciones y ciudadanía: algunos aportes desde las ciencias sociales*. Buenos Aires: Autores de Argentina.
- Cruz Romeo, y Saz, Ismael. (Edit.) (2002). *El Siglo XX. Historiografía e historia*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Esposito, Roberto. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder.

Ferrara, Alessandro. (2008). *La fuerza del ejemplo; exploraciones del paradigma del juicio*. Barcelona: Gedisa.

Forti, Simona. (2008). *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*. Barcelona: Herder.

Foucault, Michel. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: De la Piqueta.

Foucault, Michel. (1992). *Genealogía del racismo*. Madrid: De la Piqueta.

Foucault, Michel. (2009). *Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Akal.

Furet, François. (1995). *El pasado de una ilusión: ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*. Madrid: FCE.

Furet, François y Nolte, Ernst. (1999). *Fascismo y comunismo*. Madrid: Alianza.

Gadamer, Hans-Georg. (1993). *Elogio de la teoría*. Barcelona: Península.

Gadamer, Hans-Georg. (1996). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.

García Pelayo, Manuel. (1983). *Idea de la política y otros escritos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Giner, Salvador. (2003). *Carisma y Razón*. Madrid: Alianza.

Heidegger, Martin. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Del Serbal.

Heidegger, Martin. (2009). *Ser y Tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, Martin. (2001). *Introducción a la filosofía*. Madrid: Cátedra.

Heidegger, Martin. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta.

Heidegger, Martin. (1999). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.

Heller, Ágnes. (1994). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.

Hobbes, Thomas. (1982). *LEVIATAN o de la Materia, Forma y Poder de una Republica Eclesiástica y Civil*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hobbes, Thomas. (1999). *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid: Trotta.

Horkheimer, Max. (1973). *Crítica de la razón Instrumental*. Buenos Aires: Editorial Sur.

Husserl, Edmund. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Editorial Crítica.

Jaspers, Karl. (1993). *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*. Barcelona, Labor.

Jaspers, Karl. (1967). *Psicología sobre las concepciones del mundo*. Madrid: Gredos.

Jaspers, Karl. (1980). *Origen y meta de la historia*. Madrid: Alianza.

Kant, Emmanuel. (1993). *Metafísica de las Costumbres*. Barcelona: Altaya.

Kant, Emmanuel. (1997). *Fundamentación Metafísica de las costumbres*. México: Porrúa.

Kant Emanuel. (2000). *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasa-Calpe.

Kant, Emmanuel. (2002). *Crítica de la razón Pura*. Madrid: Tecnos.

- Kant, Emmanuel. (2005). *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kemper, Peter (edit.) (1993). *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*. Frankfurt a. M: Fischer Taschenbuch.
- Larraín, Jorge. (2007). *El Concepto de ideología. Vol 1: Carlos Marx*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Lefort, Claude. (1980). *Un hombre que sobra: reflexiones sobre el Archipiélago Gulag*. Barcelona: Tusquets.
- Lefort, Claude. (2007). *El arte de escribir y lo político*, Barcelona, Herder.
- Lefort, Claude. (2010). *Maquiavelo: lecturas de lo político*, Barcelona, Trotta.
- Levi, Primo. (2006). *Si esto es un hombre. Trilogía de Auschwitz*. México: Océano.
- Levinas, Emmanuel. (1993). *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pretextos.
- Lessnoff, Michael. (2011). *La filosofía política en el siglo XX*. Madrid: Akal.
- Lowi, Michael. (2012). *Walter Benjamín. Aviso de incendio. Una lectura de las tesis sobre el concepto de historia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lucerna, Francisco de Borda. (2015). *Hannah Arendt: la crítica de las ideologías como crítica de la filosofía política*. Tesis doctoral, España: UNED.
- Lubtchansky, Jena-Claude. (1973). (Director). *Un certain regard: Hannah Arendt*. (Serie de Televisión). Francia. Le service de la recherche de l' O.R.T.F. (Difundido: 06/07/1974). Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=WzdthMhvkTE>

Melero, Mariano. (edit.). *Democracia, deliberación y diferencia*. Barcelona: cuaderno gris, 9.

Mannheim, Karl. (1997). *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Mariano C. Melero (ed.) (2007). *Democracia, deliberación y diferencia*. Barcelona: Quaderno gris 9.

Marx, Carlos y Engels, Federico. (1971). *La ideología alemana*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.

Marx, Carlos y Engels. (2008). *El Capital. Crítica de la economía política*. Barcelona: Siglo XXI.

Mate, Reyes y Zamora, José. (eds.) (2006). *Nuevas Teologías Políticas. Pablo de Tarso en la Construcción de Occidente*. Barcelona: Anthropos.

Merleau-Ponty, Maurice. (1957). *Fenomenología de la percepción*. México: Fondo de Cultura económica.

Merleau-Ponty, Maurice. (1964). *Signos*. Barcelona: Seix Barral.

Merleau-Ponty, Maurice. (1968). *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard.

Montesquieu. (1972). *Del espíritu de las leyes*. Buenos Aires: Orbis.

Nietzsche, Federico. (2006). *Fragmentos póstumos (185-1889) Volumen IV*. Madrid: tecnos.

Orozco, José Luis (coord.). (2007) *¿Hacia una globalización totalitaria?* México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Payne, Stanley. (1995). *Historia del fascismo*. Planeta: Barcelona.

Paz Echevarría y Vestfrid, Pamela. (coord.). *Tridecaedro: jóvenes investigadores en Ciencias Sociales de la UNLP*. La Plata: Editorial de la Universidad de La Plata.

Peña Vial, Jorge. (2002). *La poética del tiempo. Ética, estética y narración*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Pinilla Cañadas, Scheherezade. (2014). *Las ciudades intermitentes: el heroísmo de los muchos en Balzac y Galdós*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Platón. (2003). *Diálogos. Obra completa*. Madrid: Gredos.

Quesada, Fernando. (Editor) (1998). *La filosofía política en perspectiva*. Barcelona: Anthropos.

Ricoeur, Paul. (1995). *Le juste I*. París: Esprit.

Ricoeur, Paul. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.

Ricoeur, Paul. (2006). *Del texto a la acción*. Buenos Aires: FCE.

Risueño, Iván. (2004). “Crítica de libros. Fina Birulés: Hannah Arendt. El orgullo de pensar.” *Foro Interno*, 4, Págs. 159-199.

Rodríguez, Mariano. (1993). “Kant y la idea de progreso”. *Revista de Filosofía*, 3º época, vol. VI. Número 10. págs. 395-411.

Rodríguez, Ramón. (2006). *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Síntesis.

Rosi, María José y Bertorello, Adrián (Comp.) (2013). *Relecturas. Claves hermenéuticas para la comprensión de textos filosóficos*. Buenos Aires: Eudeba, Universidad de Buenos Aires.

Rousseau, Jean Jacques. (1998). *El contrato social*. Barcelona: Altaya.

Ruiz Torres, Pedro. (2002). "La Renovación de la historia española: antecedentes, desarrollos y límites". En: Cruz Romero, M y Saz, Ismael. (Edit.) (2002). *El Siglo XX. Historiografía e historia*. Valencia: Universidad de Valencia.

Siemens, Herman & Roodt, Vasty. (Edit.). *Nietzsche, Power and Politics*. Berlín: Walter de Gruyter ediciones.

Tocqueville, Alexis de. (2002). *La democracia en América*, volumen II. Madrid: Alianza.

Traverso, Enzo. (2001). *El totalitarismo: historia de un debate*. Buenos Aires: Eudeba.

Ugarte, Javier. (comp.) (2005). *La administración de la vida: estudios biopolíticos*. Barcelona: Anthropos.

Vásquez a Coruña, Sara. (2010). "Entrevista a Fina Birulés". *La opinioncoruña.es*. 5 de noviembre de 2010.

Vattimo, Gianni. (1987). *Introducción a Heidegger*. México: Gedisa.

Villa, Dana. (1999). *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. New Jersey: Princeton University Press.

Villacañas Berlanga, José Luis. (2009). “La cuestión del espíritu: Weber y Arendt”, Congreso Internacional La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt, Murcia, octubre de 2009, en:

<http://congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/viewFile/6301/6041>

Vivanti, Corrado. (2013). *Maquiavelo: los tiempos de la política*. Barcelona: Paidós.

Weber, Max. (1952). *Ancient Judaism*. Glencoe: The Free Press.

Weber, Max. (2002). *Economía y sociedad, Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max. (2004). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza.

Weber, Max. (2007). *La política como profesión*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Zarka, Yves-Charles. (1997). *Hobbes y el pensamiento político moderna*. Barcelona: Herder.