



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

Hannah Arendt: política de la natalidad

Pablo Sánchez Velasco

Tutora: María García Pérez

**Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia,
Teoría e Historia de la Educación, Filosofía Moral, Estética y
Teoría de las artes.**

Curso: 2023-2024

Resumen

La naturaleza, aparentemente, inconexa de la obra de Hannah Arendt ha dado lugar a múltiples lecturas en lo que respecta a la relación entre sus obras. Aquí, se presenta una lectura que pretende delimitar puntos de unión entre dos de las obras más importantes de la autora: Orígenes del totalitarismo y La condición humana. Nuestra lectura defiende que la ontología de la natalidad, propuesta en la condición humana, se desarrolla en contraposición a la tradición del homo faber que culmina en el totalitarismo.

Para desarrollar este planteamiento, trazamos vínculos entre las reflexiones compartidas por ambas obras, valiéndonos de otras obras de la autora cuando es necesario.

Palabras clave: natalidad, totalitarismo, homo faber, pluralidad

Abstract

The apparently unconnected nature of Hannah Arendt's work has led to a questioning of the cohesion between her works. In this paper, we aim to present a reading of her work that highlights the linking points between two of her most notorious works: The origins of totalitarianism and The Human Condition. We postulate: that the ontology of natality, articulated by Arendt in The Human Condition, is her response to the tradition of the Homo Faber, which finds its logical conclusion in the totalitarian movement.

With this goal in mind, we thread the link between both works through their shared ideas, using, whenever its needed, other works by the author.

Key words: natality, totalitarianism, homo faber, plurality

1. Introducción: la pregunta por la política, más allá del desierto	5
2. La fenomenología de la «condición humana»:	8
2.1. <i>Labor</i>	14
2.2. <i>Trabajo</i>	18
2.3. <i>Acción</i>	22
3. El olvido del ser- de lo político	28
3.1. <i>Teología, política y el olvido de la pluralidad: el origen del Otro-superfluo</i>	<i>28</i>
3.2. <i>Vita activa y vita contemplativa</i>	<i>32</i>
3.3. <i>El resultado de la tradición, violencia sobre poder</i>	<i>36</i>
4. Totalitarismo: el fin de la tradición	39
4.2 <i>El movimiento totalitario.....</i>	<i>47</i>
4.3. <i>Política de «Un Hombre»: el anillo de hierro.....</i>	<i>51</i>
5. Natalidad.....	57
5.1. <i>La ontología de la natalidad en La condición humana</i>	<i>59</i>
5.2. <i>El pensar político de la natalidad frente a la tradición del homo faber.....</i>	<i>62</i>
6. Conclusión. Amor mundi	69
Bibliografía primaria.....	72
Bibliografía secundaria.....	73

Initium ut esset homo creatus est
-San Agustín de Hipona, *De Civitate Dei*

1. Introducción: la pregunta por la política, más allá del desierto.

La obra de Hannah Arendt es un intento constante, tal y como ella afirma, de comprender el mundo que le rodeaba. Esta búsqueda de respuestas se caracteriza por una pregunta fundamental, pregunta que encuentra su origen en el momento que marcará la vida de la autora: el auge del totalitarismo. Nuestra autora, que en su madurez adoptó la denominación de «pensadora política» frente a la de filósofa, no había mostrado interés alguno en la política hasta que el nazismo le arrebató su hogar, su país y la vida de sus conocidos, convirtiéndola a ella y a millones de judíos en «refugiados». A partir de este momento, la autora buscará comprender cómo era posible que en el mundo se manifestará un acto de maldad que parece estar más allá de la capacidad humana de entender y juzgar.

Pese a esta preocupación inicial, sin embargo, Arendt se embarca en una diversidad de empresas intelectuales altamente variadas: *Los Orígenes Del Totalitarismo*¹ es, obviamente, la obra en la que aborda la cuestión totalitaria de manera más directa, realizando un análisis histórico y sociológico sobre el auge del fenómeno del totalitarismo. Sin embargo, su otra gran obra, *La condición humana*, muestra a Arendt atravesada por su herencia filosófica y sus estudios en la fenomenología alemana, realizando su propio estudio sobre la forma de existir del hombre en el mundo, en particular, sobre su existencia como sujeto político. Podemos dirigir nuestra atención también a *Sobre la revolución*, donde Arendt vuelve al análisis histórico y sociológico a un tema, en un principio, bastante irrelevante para sus estudios anteriores: las revoluciones rusa, francesa y americana. La lista podría continuar, pero la idea se hace aparente con esta pequeña selección: la obra de Arendt es variada y polifacética, mostrando interés por múltiples cuestiones, la autora centró su obra en el estudio de diferentes cuestiones políticas. Resultado de la variedad de temas que afronta su obra, cómo acercarse a ella es materia de debate: ¿son las obras de Arendt, acaso, trabajos principalmente inconexos, que, en su falta de vínculos fuertes, dejan abiertos grandes vacíos teóricos? o, por el contrario, ¿representan una conversación subterránea que apunta a un pensamiento relativamente sistemático? En este primer grupo podemos encontrar a autores como Giorgio Agamben con su crítica en la obra *Hommo Sacer* acerca de la falta de vínculos de los estudios biopolíticos de Arendt en *La condición humana* con sus análisis del totalitarismo en *Orígenes*: “En *The Human Condition* la autora no

¹ A la que me referiré, a partir de ahora, simplemente como *Orígenes*.

establece conexión alguna con los penetrantes análisis que había dedicado con anterioridad al poder totalitario” (Agamben, 2006: 12). Pese a esto, estudiosos como Salvador Giner en su introducción a *Los orígenes del totalitarismo* observan en la obra de Arendt una serie de ideas comunes y de preocupaciones fundamentales que atravesarían toda su obra: “La mayor parte de los trabajos sobre la obra arendtiana coinciden en detectar en *Los orígenes* prácticamente todos los temas que la pensadora había de ir desarrollando posteriormente” (Giner, 2022a: 21).

En este trabajo busco situarme en línea con la segunda propuesta de lectura. Mi objetivo es sacar a relucir una posible interpretación de la obra de Arendt, respondiendo así a la crítica de Agamben, que muestre algunos de los vínculos fundamentales presentes entre *La condición humana* y *Orígenes*, apoyándome en otras obras de la autora cuando estas pueden enriquecer las dos lecturas principales, y, a su vez, nutriendo la idea general de que la obra de Arendt posee una serie de preocupaciones compartidas subyacentes. Esta lectura está en línea con las propuestas de Miguel Vattier (2006), *Nativity and biopolitics*, o de Fernando Bárcena (2006), en las que se argumenta que la obra de Arendt constituye la articulación de un pensamiento político que, partiendo de la natalidad, se opone a las formas de organización totalitaria. Por lo tanto, el concepto de natalidad de Arendt, entendido como una «ontología de la novedad que caracteriza al mundo en tanto atravesado, cada vez, por el advenir de la alteridad radical capaz de transformarlo, será central. Esta ontología se contrapone a los presupuestos totalitarios, caracterizados por la pretensión de homogeneización de la humanidad bajo dominio omnímodo de la ideología.

Además de esto, pero siguiendo mi argumentación anterior, considero que la autora se debe situar en el ámbito de la «ontología política», es decir, aquel ámbito del pensamiento que lidia con “ser” de lo político. Considero que situar a la autora en este ámbito, donde podemos encontrar también a Carl Schmitt, y, más recientemente a Chantal Mouffe, ofrece una visión más clara de la propuesta de la autora, en tanto que su obra no pretende articular un sistema de gobierno o de propuestas políticas dentro de un marco gubernamental, si no otorgar una comprensión de los presupuestos sobre el ser de lo político que han devenido en el acontecimiento del totalitarismo, y, a su vez, proponer una respuesta alternativa a estas mismas desde la noción de natalidad. El objetivo de la obra de Arendt es generar un marco reflexivo sobre qué es la política mediante el cual suscitar pensamiento y reflexión, sustituyendo la base teórica tradicional por una radicalmente opuesta al peligro del totalitarismo. Nuestro planteamiento, en lo que

respecta al concepto de «político» utilizado por Arendt, está en línea con la que observa Campillo, en su artículo, *Espacios de aparición, el concepto de lo político en Hannah Arendt*, como un concepto dotado de doble dimensión. Primero, como la ontología propia del mundo en forma de natalidad: “Arendt reivindica el concepto de lo político, esto es, «el espacio de aparición», mediante la más radical generalización de su significado, hasta el punto de conferirle un carácter rigurosamente ontológico” (Campillo: 2002) y lo político, como aquello que es propio de las relaciones entre las personas.²

Una nueva política que parte de la capacidad de comenzar algo nuevo después y a pesar de la ruina que recorre a Europa tras la Segunda Guerra Mundial o, como Arendt lo denomina, tras el «desierto»:

Hoy, después del fracaso del experimento imperialista y bajo el signo de la amenaza total y totalitaria, tenemos Estados detrás de los cuales ya no está el pueblo, territorios cuyos habitantes ya no quieren defenderlos frente a conquistadores extraños, y pueblos que ni están organizados y protegidos por el Estado, ni están «radicados» en el suelo. Éste es el espacio del desierto, en el que se desencadenan las tormentas de arena. (Arendt, 2018: 208).

En el trabajo partimos de un esclarecimiento de las categorías fundamentales manejadas por la autora en *La Condición Humana*, las cuales postulamos como los conceptos clave desde lo que interpretar el planteamiento arendtiano general. Una vez hemos delimitado nuestra lectura de los conceptos que pretendemos utilizar, procedemos a una reestructuración de los estudios realizados por Arendt en *Orígenes*, sacando a relucir las preocupaciones compartidas por ambas obras. Una vez hemos establecido la lectura realizada de ambas obras, pasamos a fortalecer los puntos de unión previamente observados para articular una noción del concepto de «natalidad» utilizado por Arendt, postulando que este concepto se encuentra en el centro de su planteamiento como reestructuración del

² Como bien saca a relucir Campillo, estas dos concepciones manejadas por la autora a veces se encuentran en contradicción la una con la otra: “La paradoja con la que nos encontramos en este primer plano de análisis. Por un lado, el «espacio de aparición» es esa apertura espacio-temporal que los humanos compartimos con todos los seres sensibles (...) Por otro lado, el «espacio de aparición» es este mundo específicamente humano“. En lo que respecta a nuestro trabajo, la problemática que muestra Campillo no compromete la tesis principal de nuestra lectura: la estructuración de una nueva política partiendo de la natalidad, que se postula como un entre las personas. Pese a esto, el matiz aquí traído por el autor puede enriquecer la lectura.

pensamiento político. Este nuevo marco de análisis propuesto por Arendt, postulamos, se opone diametralmente a los ideales que han derivado en el auge del totalitarismo, con el fin de evitar una repetición de este fenómeno.

Pretendemos, por lo tanto, delimitar las líneas generales de una lectura de la obra de la autora, que, partiendo del concepto de natalidad, permite realizar una interpretación cohesiva de sus obras.

2. La fenomenología de la «condición humana»:

Los primeros capítulos de *La condición humana* se centran en el desarrollo del concepto que titula la obra. Mediante el uso de este concepto, «condición humana», la autora pretende articular una noción existencial del ser humano de carácter anti-sustancialista, esto es, que no queda atrapada en el esclarecimiento de una naturaleza humana, desmarcándose, así, del ámbito de una cierta antropología esencialista: “Para evitar el malentendido: la condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituye nada semejante a la naturaleza humana” (Arendt, 1993: 23-34). La propuesta es de carácter ontológico, estableciendo un marco de análisis existencial, mediante el cual Arendt delimita una teoría que sitúa la capacidad de actuar como el eje sobre el que se constituye el ser humano y sus potencias. Para Arendt, las diferentes actividades que forman la condición humana otorgan a una vida el matiz de ser humana. Esta humanidad no reside dentro del individuo, ni es otorgada de manera externa, sino que se manifiesta mediante el cuidado de uno mismo frente a las diferentes condiciones que codifican la existencia humana.

Tanto el concepto como la obra están profundamente influenciados por la tradición fenomenológica alemana principalmente por la obra de Martin Heidegger, bajo cuya dirección Arendt estudió filosofía. Partiendo de la noción fenomenológica husserliana de «conciencia intencional», y de la propuesta de Heidegger de la existencia como un «ser-en-el-mundo», Arendt realiza una fenomenología a través de la que considera las tres actividades que abarcan la existencia humana: labor, trabajo y acción. Las especificidades de cada una de estas actividades las delimitamos más adelante. La «condición humana» es una fenomenología de la actividad en el mundo, contrapuesta frente a lo que la autora denomina «existenz philosophy»: un movimiento filosófico

alemán post-kantiano que comenzaría con Schelling, y finalizaría en Heidegger. Este planteamiento, en esencia, pretende una recuperación del mundo tras la separación entre realidad y sujeto que representa el «*noumeno*» kantiano. Resultado de esta alienación con respecto al mundo, Arendt considera que las personas están recorridas por un sentimiento de “inhospitalidad” el cual imposibilita la capacidad articularse en relación a este mismo. Como bien ilustra Benhabib:

Arendt revela los orígenes del “sentimiento moderno de inhospitalidad del mundo” (p. 35) en tanto que estos se manifiestan en la filosofía moderna. Ahora que es insegura, después de Kant, en lo que respecta a la capacidad de la razón humana de traspasar sus límites, atrapado entre el mundo de la causalidad y las leyes naturales por un lado, y por el otro un mundo de libertad y racionalidad, el hombre moderno ya no tiene “un hogar en el mundo” (Benhabib, 1996: 49).³

La tradición de la *Existenz philosophy* llegaría al siglo XX de la mano de la fenomenología de Edmund Husserl. Para Arendt, la obra de Husserl representa un último intento de traer de vuelta un mundo perdido: un mundo conocido mediante la razón pura. Este intento que califica Arendt de nostálgico cae bajo su propio peso, derivando en la transformación de la corriente fenomenológica en un estudio de las relaciones intramundanas en un mundo preexistente. El pupilo de Husserl, Heidegger, será quien realice este giro en la corriente fenomenológica al situar el foco de su estudio en el *Dasein* (ser-ahí). Heidegger es capaz de romper con el esquema de sujeto-objeto, situando la relación entre mundo y persona como una relación ontológica: el individuo es “arrojado” a un mundo que le preexiste, y por lo tanto su consciencia viene siempre codificada por su existencia intramundana y, así, consiste siempre y ante todo en un estar-en-el-mundo. Arendt encuentra en Heidegger, con respecto a Husserl, un gran avance: el fallido intento nostálgico de Husserl es sucedido por un planteamiento capaz de superar el umbral establecido por la epistemología kantiana, haciendo del mundo un ámbito innegable de

³ La traducción es nuestra, el texto original es el siguiente; “Arendt now uncovers the sources of the “modern feeling of homelessness in the world” (p. 35) as these become manifest in modern philosophy. Rendered insecure after Kant concerning the capacity of reason to go beyond its limits, caught between the world of causality and natural laws on the one hand, and the world of freedom and rationality on the other, modern man no longer has “a home in this world” (Benhabib, 1996; 49)”

la existencia. Pese a esto, a juicio de Arendt, Heidegger tampoco consigue habilitar el mundo como un espacio de hospitalidad: el mundo no es el hogar del *Dasein*, si no su prisión terrenal. La fenomenología heideggeriana que postula como existencial fundamental para el *Dasein* su ser-para-la-muerte, obliga a este a realizar una separación con respecto al mundo terrenal. Consciente de la temporalidad, tanto de su existencia, como del mundo que le rodea: de la imposibilidad de “Ser”, como ideal metafísico, el *Dasein* está obligado a separarse de este ámbito de inautenticidad perenne, en virtud de una interpretación del ámbito en el que se da su “ser”: la temporalidad de su existencia. “culpabilidad”, nacida de su existencia como un ser intramundano. Respecto a Heidegger, escribe Arendt en, *What is existenz philosophy?*⁴:

La característica esencial de este sujeto es su absoluto egoísmo, su separación radical con respecto a todos sus iguales. (...) Si no pertenece al concepto de hombre que habita la tierra junto a otros de su género, entonces, todo lo que le queda es la reconciliación mecánica mediante la que el Sujeto atomizado es provisto con una base común esencialmente ajena a su naturaleza. El único resultado de esto es la organización de aquellos Sujetos dispuestos a unificarse en un Super-sujeto con el objetivo que, de alguna manera, realizar una transición de una culpabilidad aceptada en acción.⁵ (Arendt, 1946)⁵

⁴ El concepto de *existenz philosophy*, propuesto por Arendt en este artículo hace referencia a una corriente filosófica post-kantiana. Esta se caracteriza por un intento de devolverle al hombre el mundo, el cual, considera, Arendt se les ha arrancado a las personas. Esto se debe a la ruptura con la noción tradicional de ser como pensar que lleva a cabo Kant. Esta corriente comienza con Schelling, y encuentra su concreción final en figuras como Heidegger y Jaspers

⁵ La traducción es nuestra, el texto original, con el fin de contrastarlo, es tal y como sigue:” The most essential characteristic of this Self is it’s absolute egoism, it’s radical separation from all it’s fellows. (...) If it does not belong to the concept of man that he inhabits the earth together with others of his kind, then all that remains for him is a mechanical reconciliation by which the atomized Selves are provided with a common ground that is essentially alien to their nature. All that can result from that is the organization of these Selves engaged in willing themselves into an Over-self in order somehow to effect a transition from resolutely accepted guilt to action.”

Esta hostilidad con respecto al mundo característica del planteamiento de Heidegger se extiende a uno de los ámbitos que más interesan a Arendt de la teoría de su maestro, el «mundo compartido», o *Mitsein*: “La pregunta por el quién, conduce hacia estructuras del *Dasein* que son co-originarias con el estar-en-el-mundo: el coestar [*Mitsein*] y la coexistencia [*Mitdasein*]” (Heidegger, 1927: 117). El *Mitsein* es por lo tanto una de las estructurales esenciales de la facticidad del *Dasein*: el *Dasein* como un coestar con otros *Dasein* en un mundo compartido. Resultado de su participación en la facticidad del mundo, este es un ámbito de inautenticidad del que el *Dasein* debe cuidarse:

“Distancialidad, medianía y nivelación constituyen, como modos de ser del uno, lo que conocemos como “la publicidad” [*die Öffentlichkeit*]. Ella regula primeramente toda interpretación del mundo y del *Dasein*, y tiene en todo razón” (1927: 131). El olvido del *Dasein*, en la facticidad del «uno» (*das Man*), deriva en una imposibilitación de su capacidad interpretativa, sustituida por las opiniones públicas. Si el *Dasein* pretende lidiar con su existencia como temporalidad, debe entonces, separarse del *Mitsein* para realizar una interpretación propia de su temporalidad. Si bien el pensamiento de Heidegger no es un solipsismo metafísico o epistemológico, este representa un solipsismo metodológico en su reivindicación de una separación frente al mundo y los otros. Así, a juicio de Arendt, al encerrar al *Dasein* en su más íntima interioridad, Heidegger es partícipe de la atomización que recorre al pensamiento europeo. Una cuestión que progresivamente elaboraremos con el desarrollo del trabajo.

Este aislamiento radical se debe a la categorización del ser-para-la-muerte como la más auténtica de las formas de ser. Benhabib (2000), en su capítulo dedicado a la relación teórica entre Heidegger y Arendt, resalta que las categorías heideggerianas desde las que se interpreta el *Dasein*, como lo son el ser-para-la-muerte, se caracterizan por la pureza individualista de su planteamiento. La muerte por ejemplo se postula como un evento que solo repercute en el individuo: el sujeto va a morir, y por lo tanto, debe interpretar su existencia en relación con su temporalidad. Sin embargo, en esta interpretación de su mortalidad, no hay mención de aquellos otros a los que el *Dasein* va a dejar atrás con su muerte, o a aquellos que le llorarán. Entonces, si bien el *Dasein* es lanzado en una facticidad, esta no es nada más que una base de la que parte para realizar una interpretación enteramente individualista. Lo único relevante de esta facticidad son las bases que otorga para la interpretación de la propia existencia, la cual es necesaria únicamente en tanto que le concierne al propio *Dasein* en su interioridad. En consecuencia, el encuentro con el mundo tal y como lo postula Heidegger destaca por la

ausencia de referencia a los otros y, además, se realiza únicamente mediante los existenciarios del darse-a-la-mano (*Zuhandensein*) y el existir-a-la-mano (*Vorhandensein*)⁶. Este marco teórico, si bien establece una serie de formas de relación con los objetos técnicos del mundo, ignora el espacio de los otros, como apunta Benhabib trazando esta separación realizada por Arendt: “no existen categorías dentro de este marco de pensar para acciones como demostrar generosidad o codicia, amistad o traición, amor o hostilidad” (Benhabib, 1996: 105).⁷

Estos sujetos radicalmente aislados, carecen, según Arendt, de las herramientas para articular relaciones adecuadas en el mundo. Su atomización es conceptual, y por lo tanto, cualquier intento de articular una base común de la existencia queda reducido a una imposición sobre el sujeto. Estos sujetos individualistas, cuando necesitan actuar en un mundo compartido, carecen de las herramientas para articular una red de relaciones personales en virtud de un interés compartido. La única que poseen de entablar una relación con el mundo es su culpabilidad compartida, es decir: su desprecio por el mundo, el cual comparten con el resto de *Daseins*. Resultado de esto, este desprecio transversal, son vulnerables a ser controlados por un tirano, por un *Führer*, que les otorga una base interpretativa compartida, que, basada en su desprecio compartido por el mundo, genera un único sujeto (*Over-self*) que actúa⁸ siguiéndose de este principio común⁹. Esta caracterización de la incapacidad de actuar del *Dasein* es profundamente similar al análisis

⁶ La traducción utilizada para los conceptos de Heidegger es la de Jorge Eduardo Rivera.

⁷ De nuevo, la versión original del texto de Benhabib: “There are no categories in this framework for thinking of actions demonstrating generosity or cupidity, friendship or treachery, love or hostility.” (1999; 105).

⁸ En el sentido arendtiano de la palabra, es decir: como la realización, llevada a cabo por múltiples personas, de una actividad política pública.

⁹ En 1969, en con el objetivo de celebrar el cumpleaños de Heidegger, Arendt ofrece una lectura alternativa en lo que respecta a la relación del pensamiento de Heidegger con su afiliación al partido nazi. *En Concern With Politics in Recent European Philosophical Thought*, Arendt vincula la fascinación de Heidegger con el *Führer* con el desprestigio tradicional del *homo faber* por la política. El motivo para no tratar esta cuestión en el texto principal, ni en este apartado, ni en el olvido de la tradición, es que lo que nos concierne ahora mismo, lo relevante es la caracterización de sujeto y mundo realizada por Heidegger, y como Arendt se separa de esta. Mientras que, en el apartado del olvido de la tradición, Arendt trata a Heidegger como parte de una tendencia mayor de la tradición, no como una figura relevante en este olvido. Si se desea consultar e

que Arendt realiza en *Los orígenes del totalitarismo* sobre cómo la «masa», una serie de sujetos individualistas incapaces de verse representados en cualquier movimiento político, se aferran al líder totalitario movidos por su resentimiento hacia el mundo. Arendt, por lo tanto, si desea mantener el análisis existencial acerca del ser-en-el-mundo propuesto por su maestro, debe reestructurar el marco desde el que nos acercamos a la facticidad que nos es otorgada mediante una articulación que permita la capacidad de actuación conjunta. El objetivo de *La condición humana* es, por lo tanto, articular tal marco teórico, de manera que la propuesta sea capaz de dar cuenta de la relación ontológica entre persona y mundo, no desde lo inhóspito o como una condena con la que lidiar, si no desde la certidumbre de que dentro de la existencia intramundana, en su totalidad, se manifiesta la vida del ser humano y por lo tanto es este mundo, que implica una inevitable relación constitutiva junto a los otros, es el único hogar que puede tener.

Arendt realiza esta inversión al situar la relación en el mundo no como una de interpretación individualista, sino de actuación conjunta. La capacidad de actuar del hombre, postula Arendt, responde a que, en su existencia en un mundo compartido que le preexiste, debe lidiar con los tres aspectos simultáneos de la condición humana: su corporalidad biológica, su existencia en un mundo material que le precede y su coexistencia con sus iguales. A cada una de estas cuestiones le corresponde una forma de actuar concreta: labor, trabajo y acción, respectivamente. La labor, que responde a nuestro condicionamiento como cuerpos biológicos, es la que se enfrenta directamente con nuestra mortalidad en tanto que supone un ejercicio realizado con el fin de sostener una vida finita. El trabajo, por su parte, es la actividad mediante la que interactuamos con el mundo material: las personas son capaces de superar los límites de su corporalidad mediante la construcción de objetos y utensilios de varios géneros, estos objetos a su vez, permanecen en el mundo material, alterando este en el proceso en una relación bidireccional por la cual el mundo constituye a las personas, y las personas, mediante su actividad, modifican al mundo. La acción, finalmente, tiene que ver con todo aquello que surge entre las personas, y, por lo tanto, solo puede realizarse o emerger mediante la interacción con ellas.

En lo que sigue, nos vamos a ocupar de estas tres categorías arendtianas, labor, trabajo y acción, desarrolladas en *La Condición Humana*, pero apuntando a sus vínculos con las argumentaciones que la autora sostiene en *Orígenes*.

2.1. Labor

El concepto de «labor» encuentra sus orígenes en el pensamiento político en las obras de Adam Smith y Karl Marx. Mediante él, los autores denotan, de manera general, todo tipo de trabajo independientemente del resultado de esta actividad. Arendt considera que esta caracterización es limítrofe, y oscurece dos actividades fundamentalmente diferentes: «labor» y «trabajo». La labor, de carácter biológico, es un trabajo que genera bienes efímeros, mientras que el trabajo, por su carácter supra-biológico, crea utensilios duraderos. Esta distinción entre duradero y efímero es fundamental para el pensamiento de Arendt, en tanto que el peso ontológico de los objetos está directamente vinculado con su temporalidad, dado que esta delimita su relación con el mundo. Por lo tanto, la aglomeración de ambas actividades bajo el término general de “labor”, ignoraría los matices ontológicos y biológicos que subyacen a las condiciones diferentes que generan estas actividades.

La labor, por lo tanto, se refiere a todas aquellas actividades que realizamos con el fin de obtener sustento. Es decir, se trata del consumo para satisfacer las necesidades biológicas.¹⁰ En este sentido, la labor responde a la condición existencial de que el hombre es, en su nivel más básico, parte de la naturaleza y como tal debe regirse por las reglas que ella ofrece: “La naturaleza y el cíclico movimiento en el que ésta obliga a entrar a todas las cosas vivas” (Arendt, 1993: 110). Regida por las leyes de la naturaleza, la labor es por lo tanto una actividad cíclica, carece de un inicio o final propio para su actividad. Ella solo se ve “interrumpida” por la muerte del organismo, mientras que su origen se encuentra en el simple hecho de nacer como cuerpo biológico. Cuando el metabolismo del cuerpo dicta, como si de un reloj se tratase, que es hora, por ejemplo, de alimentarse, las personas deben acudir al mundo con el objetivo de extraer de él alimentos que satisfagan sus necesidades. Estos alimentos son el resultado de la labor, y se caracterizan por lo que podríamos denominar «ligereza ontológica». Los alimentos son extraídos con el objetivo de ser consumidos, por lo tanto, su existencia es efímera. Los instantes que separan el momento en el que son extraídos, es decir, traídos al mundo, del

¹⁰ La labor también lidia, de manera secundaria, con: “los procesos de crecimiento y decadencia mediante los cuales la naturaleza invade el artificio humano” (1993; 113). Es decir, la separación entre el mundo compartido construido por el trabajo y el mundo biológico, que, en su ciclicidad, se caracteriza por la degradación de lo duradero.

instante en el que son consumidos, y por lo tanto, lo abandonan, son ínfimos y poco relevantes. En efecto, además de su corta duración, son intrascendentes: no dejan marca en el mundo, si no que son interiorizados por el cuerpo de los seres vivos sin dejar marca alguna de su existencia desapareciendo en ellos. Si bien es cierto que se han construido diferentes utensilios que intervienen en ámbito de la labor, recordemos que los utensilios son resultado del trabajo, con el fin de prolongar su existencia y facilitar la disposición del consumo de los sustentos, esto no hace que tales utensilios tengan mayor valor pues su existencia prolongada es dependiente, siempre, de cuestiones ajenas al ámbito del trabajo. Y su finalidad será, siempre, el consumo.

La otra característica de la labor para Arendt consiste en el hecho de que es una actividad solitaria, en tanto que encuentra su origen en el ámbito más solitario de todos: las necesidades del propio cuerpo. Tampoco es posible hacer de la labor una actividad compartida, en tanto que los frutos de su realización, como ya hemos visto, efímeros, no dejan marca alguna en el mundo compartido. Es, por lo tanto, una experiencia privada, pues responde a una necesidad meramente corporal y que, como decimos, no deja rastros de su realización en el mundo compartido.

Con todo, el hecho de que Arendt postule la labor como una necesidad biológica marcada por su carácter individualista o solitario, no significa que sea una actividad inferior a las demás. Todas las actividades de la condición humana representan una parte irremplazable de la experiencia del hecho de ser humanos. La labor nos revela la finitud de nuestro cuerpo, y la necesidad de sostenerlo. En esta revelación nos pone en contacto directo con nuestra corporalidad, nos lleva a realizar actividades físicas que manifiestan y elaboran nuestra existencia como entes corporales, y que además influyen de manera positiva en nuestro estado de ánimo: la satisfacción nacida de finalizar un trabajo arduo, el placer que recorre a uno al comer y la vitalidad que surge al sentir un cuerpo lleno de energía. La labor actúa como un recordatorio de que estamos vivos en un nivel biológico, y nos pone en contacto directo con nuestra propia materialidad.

En este sentido, reivindicar la labor es una de las preocupaciones fundamentales de la autora al realizar esta distinción. En efecto, Arendt considera que tal actividad ha quedado, tradicionalmente, relegada a un lugar secundario, en el mejor de los casos, e incluso ha sido caracterizada como una carga impuesta sobre el hombre. Esto se debe a que la labor, como ya hemos visto, lidia directamente con lo efímero. Según Arendt, la

tradición europea, resultado del pensamiento platónico, está atravesada por un interés por lo trascendente y eterno sobre lo temporal y terrenal. Resultado de esto, se habría producido un alejamiento del mundo sensible, atravesado por la finitud de sus objetos, en pro de la búsqueda de algo superior a este. Este estilo de vida es la *vita contemplativa* en la que profundizaremos más adelante y frente a la que Arendt destacará la importancia de la *vita activa*.

Por esta primacía inicial de la *vita contemplativa*, el mundo sensible el cual Arendt postula como una verdad, es sustituido por un mundo supra-material en el que residen verdades capaces de superar la finitud que atraviesa al mundo material. La labor, que lidia con las necesidades biológicas, recordando a las personas la finitud de su existencia en tanto que entidades naturales, y que es, a su vez, aquella actividad incapaz de generar algo verdaderamente duradero, es desprestigiada por una tradición interesada por lo eterno. El desprestigio, por parte de las personas, de su realidad corporal deriva en su única conclusión lógica: la necesidad de liberarse de ella. Si bien no es posible, a nivel biológico, prescindir de los bienes de su actividad, esto no implica que sea necesario realizarla. Con el objetivo de liberarse de la labor los griegos desarrollaron la figura del esclavo:

Laborar significaba estar esclavizado por la necesidad, y esta servidumbre era inherente a las condiciones de la vida humana. Debido a que los hombres estaban dominados por las necesidades de la vida, sólo podían ganar su libertad mediante la dominación de esos a quienes sujetaban a la necesidad por la fuerza (Arendt, 1993: 100).

La figura del esclavo nace de la explotación de la capacidad «fértil» de la labor.¹¹ La fertilidad es la capacidad de la labor de producir más de lo que es necesario para sustentar a un cuerpo, resultado de esto, un solo individuo, mediante su labor, puede sostener más de un solo cuerpo, más de una sola vida. La explotación de esta capacidad fértil se realiza cuando se fuerza a una persona a lidiar con las necesidades biológicas de

¹¹ El uso del término fértil, una palabra asociada, principalmente, con los procesos biológicos: esta persona es fértil. En lugar de otros términos, como productivo o prolífico, refuerza la vinculación entre labor y biología. A su vez, nos permite observar los indicios del concepto de natalidad, en tanto que la reproducción fértil de los alimentos inherentes al mundo es de carácter ontológico.

otra persona o grupo de personas, las cuales pueden desinteresarse de sus preocupaciones biológicas mediante su delegación. El esclavo representa el primer caso de una de las categorías de análisis más recurrentes en la obra de Arendt, el «*animal laborans*». Con este concepto, Arendt pretende ilustrar cómo existencias como las de los esclavos representan una degradación de una serie de individuos a una existencia infrahumana, en tanto que son forzadas a ocuparse única y exclusivamente de las necesidades biológicas. Así, su existencia es más cercana a la de los animales que a la de los seres humanos.

El *animal laborans*, desmarcando nuestro acercamiento ahora de la concreción que representa la figura del esclavo, consiste en una existencia que codifica su acercamiento al mundo de manera exclusiva alrededor de la actividad del consumo, y, por lo tanto de la «necesidad». Solo aquello que es necesario para asegurar la vida tiene valor para el *animal laborans*, mientras que aquello que no responde a las necesidades biológicas es delegado a un segundo plano. Los objetos duraderos del mundo, aquellos que no pueden ser consumidos, los podemos dividir en dos grupos en la mentalidad del consumidor: los objetos útiles o utensilios y sus contrarios, obviamente, los objetos inútiles. Los «utensilios», nacidos del ámbito del trabajo que exploraremos en el siguiente apartado, son herramientas cuyo único objetivo consiste en facilitar la labor del consumidor en tanto que hacen del proceso de la labor algo más liviano, permiten, a su vez, una mayor explotación de fertilidad de esta y, así, facilitan una masificación o multiplicación de los sustentos obtenidos. En contraposición a los utensilios, los objetos inútiles son aquellos que, como las obras de arte, ni sostienen ni ayudan a sostener la realidad biológica del cuerpo. Se trata, pues, de aquellos objetos que han nacido no como resultado de la necesidad, si no de los intereses personales y de la libertad.

Las especificidades del concepto de libertad en el pensamiento de Arendt serán desarrolladas más adelante, pero nos interesa ahora resaltar que Arendt vincula la posibilidad de ser libre con la capacidad de actuar más allá de la necesidad: “ninguna violencia ejercida por el hombre (...), puede igualar la fuerza natural que ejerce la propia naturaleza” (1993: 139). La mayor fuerza coercitiva que existe en el mundo es entonces la necesidad biológica, ser libres, por lo tanto, implica ir más allá de la necesidad. Si bien la existencia humana siempre posee una raíz biológica que vincula su existencia, no puede reducirse a esta y olvidar aquellas actividades no biológicas igual de constitutivas para su existencia. Una preocupación a su vez, de índole política, pues aquel que controle

las necesidades biológicas sostiene sobre ellas la capacidad de dominarlas con la mayor de las violencias.

En definitiva, el *animal laborans* se constituye como una vida puramente biológica estancada forzosamente en el ámbito de las necesidades naturales. Incapaz de dedicarse a nada más que al consumo, su realidad es la más cercana, en el ser humano, a la animalidad. Concentrado en el sustento del cuerpo, queda atado a los procesos cíclicos que demanda su sustento y, así, resulta también aislado de los otros y, más aún, privado de libertad. En el consumo del *animal laborans* no hay atisbo, para Arendt, ni de libertad ni de mundo compartido.

2.2. Trabajo

El trabajo es aquella actividad que las personas realizan con el objetivo de satisfacer un deseo. Así, la diferencia entre los deseos que guían el trabajo, y la necesidad, que guía a la labor, es que el deseo que motiva el trabajo no es biológico. Por lo tanto, no es necesario para el sustento de la vida, si no para el desarrollo de los intereses personales más allá de lo puramente biológico. Los objetos nacidos del trabajo ocupan, entonces un amplio espectro: desde prendas de vestir hasta utensilios, pasando, también, por las obras de arte, aunque, como veremos estas ocuparán un lugar especial en la teoría arendtiana. Los objetos del trabajo son resultado de la reificación de los materiales del mundo con el objetivo de convertirlos en algo diferente. Los objetos fabricados en este ámbito son de carácter duradero, y por lo tanto, se introducen en el mundo compartido y lo modifican. La naturaleza del trabajo, con la excepción de su concreta manifestación en la elaboración de las obras de arte, matiz que elaboramos más adelante, se puede entender en contraposición con las características de la labor.

A diferencia del sustento producido por la labor, cuyo fin es su ingesta o consumo, los objetos del trabajo se caracterizan por su utilidad. Es decir, se trata de su uso reiterado con el objetivo de satisfacer un deseo. Un ejemplo que trae la propia autora son los zapatos: el deseo al que responde esta prenda es el de proteger nuestros pies, sin embargo, el par de zapatos que utilizamos para satisfacer esta necesidad en un momento concreto no deja de existir cuando dejamos de utilizarlos, si no que se mantienen a nuestro alcance permitiéndonos reutilizarlos. Los utensilios se mantienen externos al cuerpo y, por lo

tanto, no desaparecen, si no que extienden su existencia en el tiempo formando parte del mundo.

Esta durabilidad propia de los utensilios les otorga cierta independencia con respecto a la realidad biológica de los seres humanos que no poseen los objetos del consumo: son capaces de existir sin la necesidad de un utensilio externo que los sostenga. En virtud de la consistencia, ilustremos esta cuestión con el ejemplo del zapato: nuestros alimentos requieren de cuidados externos al ámbito de la labor para evitar su rápida podredumbre, esto es, para la prolongación de su temporalidad en virtud de facilitar su futura ingesta. Sin embargo, un par de botas abandonadas que nadie calce seguirán en el mundo de manera prolongada sin necesidad de intervención hasta que el propio tiempo, lentamente, las desgaste. Como resultado de su durabilidad, los utensilios fabricados por el trabajo son capaces de obtener valor histórico. Estos sobreviven a sus poseedores, y llegan a las manos de generaciones futuras. Aún más, estas futuras, mediante el estudio de tales objetos, son capaces de entrar en contacto con el pasado. Para ilustrar este punto, podemos imaginarnos recorriendo el casco antiguo de una ciudad, y, observando los edificios de este, preguntarnos por el tipo de vidas que llevaban las personas que habitaban aquellos hogares, el motivo detrás de su diseño, el estado de los materiales que constituyen estos edificios en el pasado, etc.

Dejamos aquí la explicación de la naturaleza de los utensilios del trabajo, cuestión que retomaremos más adelante cuando hablemos de la obra de arte. Pasemos ahora a la caracterización que realiza Arendt de la propia actividad del trabajo. Continuando nuestro paralelo con la actividad de la labor, si ella consistía, como dijimos, en una actividad de carácter cíclico y repetitivo marcada por el reloj interno del cuerpo y de las necesidades vitales de manera que, tal condición cíclica es lo que hace que la persona vuelva, de manera sistemática, a dicha actividad, el trabajo, por su parte, será para Arendt una actividad más libre. En primer lugar, porque puede ser realizado una única vez, si así se satisface el deseo que nos ha movido a trabajar. Pese a esto, si por un motivo u otro, deseamos fabricar otro objeto que responde al mismo deseo, el trabajo es una actividad multiplicativa: su objetivo, cuando se repite, es hacer más de un objeto que responda al mismo. Esta repetición, en tanto que no es ni necesaria, ni biológica, es una manifestación de la propia voluntad del individuo. Más aún, la capacidad de multiplicarse propia de los

objetos fabricados es resultado de que el trabajo es realizado siguiendo un *eidos*¹²² Este, incluye en sí, tanto el diseño, es decir, la forma que tomará el utensilio, como su finalidad, el deseo que satisface. Volviendo al ejemplo del zapato: diremos que conocemos el diseño del zapato antes de elaborarlo y, a su vez, que en él reside también su utilidad que no es otra que la de proteger el pie. Un matiz importante que nace de la naturaleza eidética de esta actividad es que la vuelve predecible: tanto su inicio como su fin están delimitados antes de que la propia actividad comience, se ejecuta siguiendo este modelo y se mantendrá una vez acabe la actividad. Es importante remarcar esta cuestión, pues, como señalaremos en adelante, lo impredecible en tanto ámbito de irrupción de novedad será lo que caracteriza, en cambio, a la dimensión humana de la acción que describiremos en el próximo apartado. En segundo lugar, en cuanto a la relación del trabajo con el mundo, como hemos ido dejando entrever, hemos de señalar que el trabajo construye mundo mediante la introducción de estos objetos duraderos. Resultado de esto, edifica una realidad asentada sobre el mundo natural y, así, construye sobre este. Para ilustrar este punto recordemos los ya mencionados utensilios de la labor.

Para ir concluyendo, es importante resaltar que, al igual que en la labor Arendt definió al *animal laborans* como aquella persona cuya existencia ha sido reducida a su capacidad de laborar, aquellos que dedican su vida únicamente a su capacidad de trabajar Arendt los denominará *homo faber*. Es fundamental para entender la diferencia entre ambas existencias atender a los términos utilizados: el *animal laborans*, como ya hemos visto, era una existencia más cercana al animal que al hombre, he ahí su nombre. El *homo faber*, sin embargo, es *homo*. El *homo faber* representa una forma de existencia humana, pero dedicada al trabajo. Por lo tanto, así visto, es también reductivo de la condición humana. En concreto, el *homo faber* se identifica, según Arendt, con el hombre utilitarista¹³: aquel que ve el mundo, no como un lugar al que pertenecer y habitar, si no

¹² El uso de este término, el cual toma de Platón, representa por parte de la representa un doble ejercicio: primero, aclara la naturaleza del proceso del trabajo como un proceso *eidético*, y, por lo tanto, predecible. A su vez, establece las bases para su crítica a la tradición de la *vita contemplativa*: “En la medida en la que su enseñanza se inspiró en la palabra *idea o eidos* (...) Platón usó esta teoría para expresar experiencias muy diferentes y quizá mucho más «filosóficas», nunca dejó de sacar sus ejemplos del campo de la fabricación cuando quiso demostrar la credibilidad de lo que decía.” (1993; 162).

¹³ Arendt no se refiere, al utilizar el término utilitarista, a la tradición establecida por Jeremy Bentham, sino que hace referencia a toda clase de pensamiento que realiza una instrumentalización del mundo. Esta tendencia, observa Arendt, se remonta al diálogo entre Platón y Protágoras: “El mejor ejemplo de hasta qué grado conocían

como algo a poseer y que, por tanto, queda reducido a utensilio. Afirma la autora: “aquí sí que es cierto que el fin justifica los medios; más aún, los produce y los organiza” (1993: 171). Para ilustrar este argumento nos puede servir el ejemplo que trae Arendt sobre la construcción de una silla. Un objeto de la naturaleza, en este caso, un árbol, queda reducido, únicamente, a su utilidad productiva: otorgarnos madera. El árbol, por lo tanto, queda convertido en un medio sobre el que se justifica toda violencia si, gracias a ello, se cumple el objetivo esperado: construir la silla. La silla, sin embargo, no es tampoco un fin en sí mismo, si no que representa, también, un medio para otra cosa: la comodidad del individuo que va a sentarse en ella. De esta manera, toda actividad realizada por el *homo faber* está atrapada en un ciclo de que culmina en un principio unificador: lo único poseedor de valor es el bienestar humano. Esta ciclicidad viene inherentemente vinculada a las proposiciones utilitaristas de las que parte el *homo faber*. La paradoja del fin en sí mismo que recorre al utilitarismo no encontró respuesta hasta el siglo XVIII, donde Kant hará plenamente manifiesta la naturaleza antropocéntrica del pensamiento utilitarista: “el pensamiento antropocéntrico del *homo faber* ha encontrado su mayor expresión en la fórmula kantiana de que ningún nombre debe convertirse en medio para un fin” (1993; 174). En un intento de encontrar un fin en sí mismo, el pensamiento quedó, sin embargo, encerrado en el epicentro que hacía funcionar la noción de utilidad: el individuo. De este modo, por más que el utilitarismo se intentó rebasar de la mano de Kant, para Arendt el mundo quedó allí olvidado, convertido en una cuestión de segundo grado es reducido a un útil, negándole la posibilidad de cualquier significación no instrumental y transformándolo en un mero medio, en lugar de abrir a la concepción de un mundo compartido. Así, el intento de Kant por sacar al utilitarismo del ámbito de la acción, como dice Arendt, deriva, sin embargo, en la máxima del pensamiento utilitarista: todo es medio, excepto el hombre.

El *homo faber* es, por lo tanto, capaz de crear un mundo duradero, no es un animal atado a sus necesidades biológicas, si no un hombre con deseos y aspiraciones. Pese a poseer esta capacidad propiamente humana, al mismo tiempo se muestra imposibilitado para habitar el reino de la libertad, más allá, no solo de la necesidad, sino también de la

las consecuencias de considerar al *homo faber* como la más elevada posibilidad humana nos la da el famoso argumento de Platón contra Protágoras.” (1993; 176)

utilidad. Una libertad que es siempre, para Arendt, un gesto atravesado de pluralidad y que, en consecuencia, debe rebasar los límites del individualismo.

Esta visión del trabajo es, sin embargo, limítrofe e imperfecta, como nos muestra Arendt con su análisis acerca de la obra de arte que ya abordamos. Como la propia Arendt señala, la obra de arte es indudablemente producto del trabajo: es un objeto de carácter duradero y permanente resultado de la ardua tarea física del hombre y del uso de los objetos del mundo natural. Ahora bien, la obra de arte no es un utensilio, no tiene ningún fin. Incluso aquellas obras de arte realizadas con un fin religioso son capaces de sobrepasar el objetivo con el que fueron diseñadas y convertirse en experiencias separadas. El arte, para Arendt, nace del pensamiento como capacidad de iniciar algo nuevo. Además, el pensamiento está directamente vinculado con las emociones y se plasma en el mundo mediante una reificación que transfigura los materiales. El pensamiento, por naturaleza ajeno al mundo, se plasma en este mediante un ejercicio artístico. Este ejercicio artístico es la forma del hombre de alcanzar una trascendencia, pues si bien, como dice Arendt, la obra de arte por sí sola siempre es “letra muerta”, el pensamiento grabado en ella revive cuando otra vida se interesa en interactuar con ella. Vivificando de nuevo esas ideas y suscitando el pensamiento del propio espectador, la obra de arte es el único tipo de objeto del trabajo que pone al hombre en contacto con aquellos que le sucederán, en definitiva, que conecta pasado y futuro. No es de sorprender, por lo tanto, que Arendt denomine a este género de objetos los más duraderos del mundo de las cosas, pues ellos no existen ni para ser utilizados ni para ser consumidos: si no para incitar el pensamiento y el deleite.

Hay, por tanto, una dimensión temporal muy importante para Arendt en la composición del mundo, porque aquello que nos vincula en el espacio en el que habitamos no se reduce al presente, sino que se extiende hacia el pasado y hacia el futuro, hacia las generaciones que ya no están y hacia las generaciones por venir. La obra de arte abre a la dimensión del *homo faber* más allá de la utilidad y la instrumentalidad en la medida en que ensancha el tiempo y lo convierte en historia.

2.3. Acción

Arendt comienza el quinto capítulo de *La condición humana*, dedicado al concepto de acción, con la siguiente frase: “La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción.” (1993; 200).

Como ilustra la cita, el espacio de la acción es aquel que se desarrolla atendiendo a la condición existencial de la pluralidad, es decir, al hecho de que una persona nunca está sola, si no acompañada por aquellos que son sus iguales en tanto que son fundamentalmente diferentes. Esta diferencia entre las personas es lo que Arendt denomina «pluralidad» y ella posibilita el espacio de la acción: la acción es aquello que surge entre las personas, y por lo tanto requiere de la presencia de otros para su realización. Esto diferencia a la acción del trabajo y la labor, en las cuales la existencia del resto de personas es superflua.

La pluralidad es la manifestación de la condición de «alteridad» en el género humano. La alteridad es la cualidad de los objetos del mundo que hace que dentro de un mismo género exista una diferencia entre los objetos que pertenecen a este. La pluralidad, por su parte, hace referencia a la manifestación de esta alteridad en el género humano, el cual está dotado de dos características esenciales que codifican la relación con su propia alteridad: la capacidad de tomar consciencia de dicha alteridad y la capacidad de darle forma mediante el discurso. Es, en este ejercicio de concienciación de la propia alteridad, donde esta pasa de ser alteridad a ser pluralidad: “el hombre puede expresar esta distinción y distinguirse.” (1993; 200). La pluralidad es por lo tanto el reconocimiento de la condición de alteridad en el propio yo y, a su vez, en los otros. Además, el ser humano, consciente de su propia pluralidad, le da forma mediante el lenguaje, mediante la comunicación y la palabra. Con el objetivo de comunicar su propia alteridad a los demás, el ser humano elabora un discurso alrededor de quién es, y mediante dicha elaboración, desarrolla así la percepción que posee de su propia identidad.

El discurso se caracteriza por el hecho de que puede ser entendido por los demás, posibilitando el desarrollo de vías de comunicación entre personas. Esto es gracias a que las personas parten de la misma base objetiva, el mundo: mediante su interacción con el mundo, cada persona desarrolla sus *«inter-est»*, es decir, intereses personales que al fundamentarse en la relación con un mundo compartido se pueden articular de manera discursiva, posibilitando abrir una vía de comunicación con los otros para expresarlos, compartirlos y darles cauce.

Si bien el diálogo no se da únicamente en el espacio de la acción, pues se encuentra también en los ámbitos del trabajo y de la labor, existe una diferencia fundamental en cómo acontece en la acción cuando se compara con los ámbitos anteriormente expuestos.

En los ámbitos de la labor y el trabajo, el diálogo es un medio cuyo fin es facilitar la organización del consumo y/o la producción o fabricación, respectivamente. El fin es, por lo tanto, el bien o producto resultado de una actividad organizada. En la acción el diálogo no posee un fin si no que él constituye un fin en sí mismo: al permitir la comunicación entre personas, el diálogo responde a la condición humana de la pluralidad articulándola para cada individuo. El trabajo y la labor, en tanto que requieren únicamente de las capacidades físicas del individuo no se articulan en relación con la pluralidad del sujeto, si no que realizan un uso pragmático de una corporalidad: la persona reducida a cuerpo que consume o cuerpo que produce se torna, entonces, superflua, en tanto que puede ser sustituida por otra. Solo en el diálogo activo, en el que el otro se hace manifiesto como alteridad viva, podemos realmente tratar a este como persona, pues su pluralidad, en la soledad de la labor y del trabajo, nos desborda. Como ilustra Arendt, objetivar a un ser humano, a un *quién*, es una imposibilidad:

En el momento en el que queremos decir *quién*¹⁴ es alguien, nuestro mismo vocabulario nos induce a decir qué es ese alguien; quedamos enredados en una descripción de cualidades que necesariamente ese alguien comparte con otros como él; comenzamos a describir un tipo o carácter en el antiguo sentido de la palabra, con el resultado de que su específica unicidad se nos escapa (1993: 205).

Es en este diálogo, propio de la acción, las personas se exponen a sí mismas con el resto de los seres humanos y con el mundo, generando una organización de sus intereses personales. Debido a esto, Arendt considera a la acción la más humana de todas las actividades, dado que solo en esta la persona se manifiesta tal y como es en su pluralidad, y por lo tanto, como persona. Esto hace de la acción la única imprescindible de las capacidades de actuar. Los frutos de la labor son necesarios para la supervivencia, y los productos del trabajo construyen el mundo duradero, pero no estamos obligados a realizar ninguna de estas actividades, las cuales se pueden delegar en otros. La acción, en cambio, no se puede ignorar, no es algo que se pueda delegar, en tanto que implica la manifestación de la pluralidad irreductible. A su vez, nuestra propia pluralidad se ve modificada por la participación en el diálogo con los otros. Por tanto, esta no se agota ni se acaba en la toma de conciencia de la propia alteridad que la torna pluralidad, si no que

¹⁴ La cursiva es de la edición manejada.

se encuentra ante una constante actualización al ser expuesta a un mundo compartido siempre cambiante y en movimiento, en el que residen diferentes opiniones y puntos de vista que piden del sujeto nuevas formas de organización. Arendt denomina a este momento inicial en el que la persona se introduce en una comunidad, en un mundo común, un «segundo nacimiento». El primer nacimiento, el biológico, es aquel en el que la persona es dotada de alteridad: un cuerpo, una voz. El segundo nacimiento es el nacimiento, no de un cuerpo, sino de *alguien*: alguien que ha tomado conciencia de su alteridad y es capaz de trascender el ámbito de la mera alteridad biológica, presentándose como una pluralidad discursiva.

Por otro lado, el intercambio discursivo entre las personas sucede en lo que Arendt denomina «espacio de los asuntos humanos»: el hogar de la política, en tanto que la política es la organización de todo aquello que surge en las relaciones entre las personas. El ámbito de la acción, que responde directamente al ámbito de la pluralidad, carece de forma, las especificidades de las actividades realizadas en una acción dependen únicamente de las personas implicadas en su individualidad. Es, por lo tanto, un espacio de la existencia humana en el que nada está establecido: la concreción de una actividad política se encuentra en su propia realización. Debido a este carácter impredecible de la acción no podemos decir que en este se fabrique nada, no hay un eidos, un diseño previo y predeterminado para aquello que la acción hace emerger: las leyes, fronteras, las naciones, etc., si no que ellas se generan por las limitaciones y movimientos organizativodiscursivos de las propias personas.

Esto es posible gracias a la capacidad humana de prometer, es decir, a la capacidad de comprometerse a actuar de manera conjunta y en virtud de una meta conjunta. A diferencia de lo que sucedía con la cuestión del *eidos*, el cual una única persona plasma en el mundo mediante su obra, la acción se guía por las promesas y ellas requieren de relación entre seres humanos. En este sentido, las promesas estabilizan un futuro y realizan una expectativa del proceder de la acción conjunta, delimitando un horizonte de actuación compartida. En definitiva, la promesa no existe fuera de las relaciones entre las personas, y por lo tanto, se sostiene enteramente en la expectativa de que a futuro los demás actúen del modo en que se han comprometido a actuar. La promesa, entonces, nunca agota el futuro: esboza un futuro posible, pero que requiere de la actividad conjunta de las personas para realizarse. Sin embargo, en tanto que esta nunca realiza una verdadera predicción sobre el futuro, siempre reside en una promesa la posibilidad de que

esta sea violada. Este es el matiz que hace de las promesas actividades libres pues no existe una necesidad a la hora de llevarlas a cabo, son los intereses políticos, es decir, comunes, con los que nos comprometemos, los que se desarrollan en este ámbito.

El hecho de que una promesa puede violarse es lo que hace que todo aquello que nace de la acción sea frágil: lo frágil, a diferencia de lo efímero, puede existir de manera prolongada en el tiempo sin ningún apoyo externo. Pero, a diferencia de lo duradero, su existencia no es rígida, si no que fácilmente puede desaparecer. Las ya mencionadas leyes, naciones y fronteras o, más en general, los diferentes principios organizativos surgidos de la realización de la acción no son utensilios duraderos como la obra del *homo faber*; tampoco, por supuesto, bienes de consumo efímeros como los que necesita el *animal laborans*, más bien representan cristalizaciones de una determinada promesa sobre cómo actuar, sobre dónde y cómo vivir con los otros. Así, lo que subyace a una nación o a una ley es la promesa realizada por todos los implicados de actuar en virtud a esta. Más profundamente, lo que nace en el espacio de la acción no es entonces la cristalización de la promesa, si no, sobre todo, las relaciones personales que se articulan alrededor de esta.

Ahora bien, aunque las promesas de la acción sean frágiles, esto no implica que no posean medios para garantizar su propia supervivencia: el que viola una ley, es, al final del día, un criminal. Violar voluntariamente una promesa es una alineación con respecto a una comunidad de personas que se ha articulado alrededor de ella, es un rechazo a lo establecido entre todos y la auto-imposición del rol de extranjero respecto a esta comunidad. Nos sitúa fuera del mundo común o mundo compartido. La capacidad de actuar del individuo, en lo que respecta a esta comunidad, cesa. Pese a ello, las personas no se agotan en una sola acción y las promesas, marcadas por la inestabilidad, implican que inevitablemente pueden ser violadas. Por esto es necesario que, si las personas van a ser tratadas en función de su pluralidad, y no reducidas a una única acción en un momento concreto, a la capacidad de la promesa debe acompañarle la posibilidad del “perdón”.

La promesa es por lo tanto la base, la garantía, aun frágil, sobre la que se asienta la política: esta, marcada por su carácter impredecible y espontáneo, requiere de una herramienta organizativa que no agote el futuro, pues esto implicaría que las próximas generaciones tienen los mismos intereses que la actual, silenciando la pluralidad de las personas y la capacidad de estas de comenzar nuevos proyectos: y la política, en tanto

que lidia con la organización de las personas, en tanto que personas, implica que no puede remitirse, en su intento de estabilización, a nada que sea externo a la relación entre las propias personas: “La acción, a diferencia de la fabricación, nunca es posible en aislamiento.” (1993; 211).

La acción, por lo tanto, no sustrae del mundo si no que se realiza habitando el mundo junto a los otros. Lo que se articula en este espacio es el entramado de relaciones personales que configuran la existencia humana. Este entramado, asentado por las promesas que las personas establecen entre ellas, ya queden rotas, cumplidas o perdonadas, se caracteriza por la necesidad de reinventarse, de traer algo nuevo al mundo de manera constante, en tanto que con, cada nacimiento, un nuevo agente político, que nunca podrá ser repetido, que es único en su diferencia, igual a los otros en y por ella, es introducido en este entramado. Este entramado está construido de muchas pequeñas historias¹⁵, la primera de todas ellas, la del sujeto, la cual arranca en su nacimiento y finaliza con su muerte. Esta trama personal, sin embargo, se relaciona con otras tramas, generando historias mediante su actuación conjunta: “las historias resultado de la acción revelan un agente, pero este agente no es autor o productor” (1993: 208). Al participar en estas historias el agente se manifiesta en su individualidad a los demás, puede ser captado por los demás, esta es condición “prepolítica y prehistórica” (1993: 208). Prepolítica, en tanto que es necesario que las demás personas con las que actúa perciban a la persona tal y como es. Prehistórica, en tanto que la historia, tal y como no es otorgada, es la inmortalización de una serie de momentos determinados que captaron el instante: en un relato,¹⁶ en una pintura, en una escultura. Mediante las diferentes formas de fabricación artística dan forma, desde su propio punto de vista, a momento histórico con el fin de hacerlo llegar a generaciones venideras. Así, la historia es el resultado de la unión de

¹⁵ El uso del término historia, tal y como lo utiliza Arendt en este ámbito, está fuertemente influenciado por el teatro. Podemos entender el mundo compartido como el “escenario”, en el que se hacen manifiestos los “personajes”, es decir, las personas, mediante su capacidad para actuar: “La metáfora teatral permite recuperar el valor de la mirada del espectador como sujeto capaz de narrar la acción, descubrir su sentido, emitir un juicio y deliberar¹⁸. Así, Arendt recuperaría una doble capacidad del agente político para la realización de acciones como quien actúa en una obra de teatro, o para observar los acontecimientos y emitir un juicio sobre ellos como la audiencia en el teatro. Dicho de otra manera, la metáfora teatral permite comprender los papeles de actor y del espectador como potencialmente intercambiables.” (Canclini: 2018)

¹⁶ Arendt estaba particularmente interesada por las bibliografías, escribe en su prólogo a *Sobre la revolución rusa*, de Rosa Luxemburgo, lo siguiente: “La bibliografía definitiva, al estilo inglés, se halla entre los géneros más admirables de la historiografía. (...) Y es que, en este género literario, a diferencia de lo que ocurre en otras biografías, la historia no es considerada simplemente como el contexto inevitable de vida de una persona famosa; es más bien si la luz incolora de un periodo histórico fuese refractada por el prisma de un gran personaje, de modo que, en el espectro luminoso resultante, se lograra la completa unidad de la vida y el mundo.” La autora incluso escribió una biografía: *Rahel Varnhagen, vida de una mujer judía*

diferentes relatos, realizados ante los ojos de los demás, que, al transcribirse, van lentamente construyendo un gran relato de la humanidad.

La condición humana por lo tanto se corresponde con tres dimensiones, las cuales, en su articulación se conforman como condicionamientos ontológicos de la existencia humana: las necesidades corporales, biológicas, con las que lidia la labor, que responden a la realidad del ser humano como realidad material; las necesidades no biológicas del hombre, a las que responde el trabajo, las cuales representan a esta como una existencia que va más allá de lo puramente biológico, y que a su vez, plasma esta trascendencia con respecto a lo biológico en el propio mundo; y, finalmente, la pluralidad en el sentido de que los seres humanos existen en plural, en vez de un único Hombre, por lo tanto necesitan de organizarse de tal manera que sus pluralidades pueden coexistir, mostrando así la existencia de las personas en relación con sus iguales en un mundo común o mundo compartido.

3. El olvido del ser- de lo político

En el apartado anterior hemos delimitado los conceptos esenciales del planteamiento de Arendt como un estudio fenomenológico de la condición humana. En el apartado que ahora nos concierne, se parte de estos conceptos con el objetivo de aclarar lo que Arendt considera el gran olvido de la tradición europea: el ser- de lo político. Este olvido se articula alrededor de tres dicotomías principales: los discursos sustancialistas de la tradición teológico-político frente a la pluralidad humana, la *vita activa* frente a la *vita contemplativa* y, finalmente, violencia frente al poder. Cada una de estas dicotomías encierra una jerarquía que, asentada en la tradición política europea, ha posibilitado que esta culmine en el estado totalitario. Por tanto, es ahora donde claramente encontraremos los vínculos entre los conceptos desarrollados pertenecientes a *La condición humana* y las tesis de *Los orígenes del totalitarismo*.

3.1. Teología, política y el olvido de la pluralidad: el origen del Otro-superfluo

Empecemos por esclarecer la relevancia que tiene el concepto de pluralidad en el planteamiento arendtiano y porqué, a su juicio, esta ha sido olvidada por el pensamiento occidental. El núcleo de esta aseveración se encuentra en que la noción de pluralidad, como una condición ontológica de la existencia humana, es la respuesta de la autora a la

siguiente pregunta: ¿por qué existen los hombres y no el hombre? Para la autora, la tradición europea ha realizado un olvido sistemático de esta cuestión, lo cual ha impedido un trato adecuado de la política en tanto que espacio entre las personas. En *¿Qué es política?* Arendt escribe lo siguiente: “la filosofía y la teología se ocupan siempre del hombre, puesto que todos sus enunciados serían correctos incluso si sólo hubiera un hombre, o dos hombres, o únicamente hombres idénticos” (2018: 45). Aquí observamos que la crítica de Arendt se dirige a dos formas de pensamiento: el teológico y el filosófico. La crítica subyacente a ambos discursos es la misma: la sustancialización del género humano deriva en un oscurecimiento de la pluralidad humana, codificando así toda existencia de «los hombres» como superflua ante la primacía de «el hombre».

Empecemos pues, por el olvido teológico, el cual la autora sitúa como la base sobre la que se ha estructurado el olvido filosófico que veremos después. Dice Arendt: “La representación monoteísta de Dios, a cuya imagen y semejanza debe haber sido creado el hombre. A partir de aquí, ciertamente, sólo pueda haber el hombre, los hombres son una repetición más o menos afortunada del mismo” (2018: 47). La crítica de Arendt al planteamiento teológico parte del sustancialismo inherente a la teoría de la creación, en la que, partiendo de la dicotomía «criatura-creador», el creador otorga a la criatura su sustancia al hacerla a su «imagen y semejanza». Esta sustancia inicial, presente ya en el primer hombre, codifica a este como el único necesario, y le obliga a rechazar a sus semejantes que le impiden existir a imagen y semejanza de Dios, es decir: en soledad. El hombre, resultado de la pluralidad de los congéneres, es obligado a traicionar su sustancia. El resto de las personas, en su superfluidad, representan un impedimento: un hombre nunca podrá ser El-Hombre mientras exista la pluralidad humana.

La única articulación política que puede realizarse desde este planteamiento es profundamente limitada: la construcción de una noción de «humanidad» construida alrededor de la imagen de Dios que actúa como principio homogeneizador de las vidas humanas, y que reduce la capacidad de actuar de las personas en virtud de la concordancia con la sustancia otorgada. El problema que observa la autora es que, si todas las personas son, en efecto, poseedoras de esta misma sustancia inicial, parece innecesario articular un proceso político.

Hobbes será el primero en articular una teoría política que sea capaz de justificar, dentro de un marco sustancialista, la existencia de la política. En su obra *Leviatán*,

Hobbes afirma que el hombre, en la naturaleza, se encuentra en un estado: guerra de todos contra todos. Esto se debe, a que Hobbes explicita el presupuesto latente al mito de la creación: el hecho de que, para el hombre, el hecho de que existan sus semejantes es un impedimento y una traición a su propia sustancia, la cual exige en existir en soledad, tal y como lo hace su creador: “El hombre creado a semejanza de la soledad de Dios es la base del hobbesiano *state of nature as war of all against all*¹⁶” (2018: 7), Debido a esto, el hecho de que existan los otros es motivo para explotarlos, en tanto que son superfluos, y razón para rehuir de ellos, en tanto que a sus ojos, el sujeto es igual de superfluo. De la sustancia del hombre se sigue, por lo tanto, que el hombre es: *homo hominus lupi*. El planteamiento hobbesiano, al ascender la hostilidad entre las personas a una conclusión lógica de sustancia del género humano, es capaz, dentro de un marco sustancialista, de justificar la existencia de la política: el individuo, en el estado de naturaleza, observa en el resto de las personas existencias superfluas que explotar en virtud de su propio beneficio. Esta incapacidad de reconocer a los otros que postula Hobbes como universal del género humano deriva en la ya mencionada de guerra de todos contra todos. En este estado de guerra, el individuo hobbesiano, desde su marco profundamente individualista, toma consciencia del estado de constante amenaza que representa la guerra de todos contra todos, y se compromete a la participación en un contrato social con el fin de garantizar su supervivencia. La política hobbesiana es, entonces: el medio mediante el que una serie de individuos sustancialmente egoístas, articulan una organización social que garantiza su seguridad frente a sus iguales¹⁷, permitiendo al individuo, una vez es protegido por el contrato social, desinteresarse por la existencia de sus congéneres.

Lo propuesta hobbesiana establece la política como un ámbito entre las personas, que motivadas por su propia supervivencia recurren a la política como un último recurso

¹⁶ La elección de mantener el texto en inglés es de la edición manejada.

¹⁷ La igualdad hobbesiana nace del hecho de que todas las personas pueden matarse las unas a las otras, en tanto que, sus capacidades físicas y mentales son similares: “La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales a los hombres en sus facultades corporales y mentales, que aunque un hombre puede a veces encontrarse manifiestamente más fuerte de cuerpo, o más rápido de mente que otro, aun así, cuando todo se toma en cuenta en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable como para que uno de ellos pueda reclamar para sí beneficio que no pueda el otro pretender tanto como él” (Hobbes, 2022: 94). Igualdad que, en el momento que los intereses de las personas se contradicen, deriva en conflicto: “Y, por lo tanto, si l los hombres cuales quiera desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden ambos gozar, deviene enemigos; y en su camino hacia su fin (...) se esfuerzan mutuamente en subyugarse o destruirse” (2022c; 95)

que salvaguarde su vida. Gracias a este planteamiento, Hobbes logra mantener un discurso sustancialista del género humano, que a su vez explique la necesidad de la política: en tanto que el género humano, por naturaleza, tiende a la destrucción de sus congéneres, colocando al sujeto en una situación de guerra de todos contra todos en la que su supervivencia no se puede garantizar, es necesaria la política.

Si bien Hobbes logra responder al motivo detrás de la existencia de la política, gracias a hacer de la agresividad entre las personas una cuestión necesaria, su planteamiento sigue sin ser capaz de responder a la pregunta subyacente, el hecho de que existen los hombres, y no El Hombre. En otras palabras, porque Dios ha permitido la multiplicidad del género humano, si esta misma viola la naturaleza del hombre. Con el objetivo de solventar esta problemática Europa formula el concepto de «humanidad».

El concepto de humanidad, de manera general, hace referencia a una serie de facultades innatas al género humano, y por lo tanto, que se encuentran en los miembros de este género, haciendo de estos propiamente “humanos”. Es, en esencia, la sustancia del género humano. El avance que representa el concepto de humanidad, frente a la sustancia hobbesiana, es que la humanidad se postula como un fenómeno histórico: “A través de la representación de una historia universal la pluralidad de los hombres se diluye en un individuo humano que también se denomina humanidad.” (2018: 7)

En esencia, al presentarse como el sujeto de la historia, el concepto de humanidad es capaz de explicar la pluralidad de las personas como el desarrollo de la humanidad, el verdadero protagonista, en su concreción histórica. Esta humanidad se concreta mediante la jurisprudencia, basada en conceptos como «jurídicamente iguales» y «derechos universales», que homogenizan a los sujetos a nivel práctico, legislando en virtud no de los sujetos particulares, sino del ideal de humanidad establecido. Resultado de esto, se asienta, mediante la legislación, un principio universal inviolable de humanidad, que no puede ser quebrantado, como: “lo político”. La política es, por lo tanto, el ámbito, el ámbito en el que se legisla en virtud de la humanidad, no de las personas. Debido a su universalización y monopolio sobre las cuestiones políticas, el concepto humanidad se apodera de la capacidad de actuar de las personas, postulándose como el agente que motivaba a los particulares a actuar. Las personas, como particulares, son superfluas, llevan dentro de sí su humanidad, que guía sus acciones en el ámbito público, es decir, de la historia.

La pluralidad de las personas, sus intereses personales, queda relegados al ámbito de lo privado, a dado que las especificades del sujeto son irrelevantes para la legislación sobre la humanidad: “En esta garantía voluntaria y en la concesión de una exigencia de igualdad jurídica, se reconoce que la pluralidad de los hombres, que deben su pluralidad únicamente a sí mismos, tiene que agradecer su existencia a la creación del hombre” (2018:6) De este modo, la pluralidad de las personas, en tanto que ajena a la sustancia humana, se convierte en cuestión apolítica. La política, por lo tanto, no puede lidiar con los *inter-est* de las personas, nacidos de la relación de un individuo, desde su pluralidad con el mundo, sino que lidia únicamente con el esclarecimiento y construcción del concepto de humanidad. La actividad política no se realiza. entonces, en virtud de organizar a los absolutamente diversos, sino que desarrolla el punto de unión de los relativamente diversos.

3.2. *Vita activa y vita contemplativa*

Las tres actividades postuladas por la autora en *La condición humana* se agrupan bajo lo que la autora denomina «*vita activa*». De manera complementaria, en su última obra, *La vida del espíritu*, Arendt realiza un análisis de la *vita contemplativa* y que, a juicio de la autora, se compone por aquellas facultades de la existencia humana que surgen de la experiencia interior de la existencia humana conformando el ámbito de lo privado. En este apartado vamos a elaborar dos cuestiones: primero, esbozaremos la noción de *vita contemplativa*, tal y como la postula Arendt en *La vida espíritu*, con el objetivo de nutrir la lectura que realiza la autora sobre la *vita activa en La condición humana*; segundo, y en conexión con lo anterior, abordaremos el conflicto entre ambas *vitas* postulado en *La condición humana*.

Arendt despliega que la contemplación nace de preocupaciones humanas muy especiales: la capacidad de la «razón», que es aquella que nos mueve a buscar verdades universales, y la capacidad del «intelecto» (*verstand*), interesada en comprender lo que se le presenta. Partiendo de estos dos impulsos iniciales, Arendt postula tres formas de la contemplación: el pensamiento, la voluntad y el juicio. El pensamiento, por su lado, será aquella forma de contemplar más cercana a la razón y se corresponde con el ámbito en el que la persona desarrolla valores transversales. Para Arendt, lo valioso de la capacidad del pensamiento no es, sin embargo, su capacidad de generar verdades, si no su capacidad

de superar las verdades establecidas. Es lo que Arendt denomina el carácter «peligroso» del pensamiento: “No existen pensamientos peligrosos; el mismo pensar lo es. (...) Pensar es igual de peligroso para todas las creencias” (1977: 199). La voluntad, en cambio, se refiere a aquella parte de nuestra vida interna que carece de fundamentos, movida únicamente por la propia volición, nos permite organizar nuestros deseos, nuestro *interest*. El juicio, finalmente va a ser “esa misteriosa cualidad del espíritu gracias a la cual lo general, una construcción mental, se une a lo particular” (1977: 89). Se podría decir, por tanto, que consiste en aquella forma de pensar nacida después del pensamiento, en tanto que supone la aplicación del resultado de este en lo particular. Ahora bien, los juicios, cuando no nacen de la reflexión interna si no que son otorgados de manera externa son, más bien, «prejuicios». Ellos permiten la comunicación en tanto que nos sitúan en un ámbito interpretativo común: “no hay propiamente ninguna forma de sociedad que no se base más o menos en los prejuicios, mediante los cuales admite a unos determinados tipos humanos y excluye a otros.” (2018: 14). Con todo, estas formas de contemplar que hemos resumido brevemente se realizan de manera opuesta a las del actuar en tanto que suceden en el ámbito de la interioridad, de lo privado. Por lo tanto, no transforman el, como sí lo hará la actividad. Transforman, eso sí, a la propia persona en tanto que ella actualiza sus creencias, intereses y juicios, posibilitando así que esta se interprete en respuesta a la información obtenida en la actividad.

Una vez hemos aclarado cómo utiliza la autora ambos conceptos, procedemos a ilustrar el motivo detrás de su utilización. Arendt rescata estas dos concepciones de la vida con el objetivo de ilustrar una jerarquía presente en la tradición, lo que en *La condición humana* denominará «la sustitución del hacer por el actuar» y que narra la historia del *homo faber*. El hilo que atraviesa esta historia es la ya mencionada necesidad de la razón, en tanto que obliga al hombre a buscar verdades trascendentes y eternas. Esta búsqueda de las verdades trascendentales, el oficio de los filósofos se separó de la política en el fatídico día en el que la tradición política europea nació: “Nuestra tradición de pensamiento político (...) surgió de una concreta constelación histórica: el juicio al que se vio sometido Sócrates” (1993; 23). Como resultado de este momento inicial, Platón, en un intento de comprender cómo el más justo de todos los hombres fue asesinado, emprendió su obra filosófica con el objetivo de alcanzar verdades trascendentales. Surge aquí la *vita contemplativa* como aquella dedicada a la contemplación de los *eidos*, poseedores de eternidad y belleza y que representan el verdadero mundo. El filósofo platónico, poseedor ahora de una verdad *ahreton* y *aneu logo*, es forzado a volver a la

polis que condenó a Sócrates. Con el objetivo de evitar que aquella tragedia inicial se repita, Platón escribe *La república*, estructurando la sociedad de tal manera que aquellos conocedores de la verdad de la filosofía tomen el control de la *polis*, garantizando su estabilidad como una ciudad que ahora se guía bajo el estandarte de la verdad.

Estas nociones serán, posteriormente desarrolladas por Aristóteles: la actividad de la vida en la *polis* será la del «*bios politikos*», la meditación filosófica, por su parte, será postulada por primera vez como «*vita contemplativa*», esto es, aquella vida que se dedica a la *theoria*. Estas concepciones aristotélicas serán sobre las que parte la tradición medieval, siendo esta la primera en utilizar el concepto de «*vita activa*» para referirse al *bios politikos*. Este paradigma se mantendrá estable hasta la modernidad. Así, el pensamiento cartesiano, en su búsqueda de una verdad trascendental, pone bajo tela de juicio el mundo externo, removiendo toda certeza que no se encuentre en el ámbito más interior del «yo» como un “intento de reducir todas las experiencias, tanto con el mundo como con otros seres humanos, a las propias del hombre consigo mismo” (1993; 282). Este giro hacia la interioridad forzó a la filosofía a una reconsideración sobre la validez de la metodología contemplativa como el medio para alcanzar la verdad, debido a que sus verdades eternas se situaban en un espacio exterior supramundano que ahora se encuentra cuestionado. La necesidad de la razón inherente al género humano, sin embargo, seguía vigente. Dispuesta a abandonar toda exterioridad, la filosofía hizo un giro hacia la interioridad para buscar la verdad en aquello que nace de sus propias manos. De esta manera, los pensamientos empiristas y en general, los valores del trabajo se convirtieron en modelos privilegiados para alcanzar la verdad. El giro hacia *la vita activa* entendida como trabajo, supuso un abandono absoluto de la *vita contemplativa*. La metodología contemplativa, que hasta este momento se presentaba como la ciencia de la verdad pierde todo valor en el momento en que se desplaza la verdad de su ámbito de estudio. A diferencia de la *vita activa*, necesaria incluso cuando el modelo contemplativo predominaba, la *vita contemplativa* no ofrecía nada a la modernidad.

Arendt defiende que esta inversión se encontraba latente desde un comienzo, en la caracterización platónica de ambas formas de vida. Platón, en su búsqueda del *eidos*, se encontraba siempre obligado a utilizar objetos producidos por el trabajo para ilustrar sus argumentos. El *eidos*, que Platón antes situaba allá donde los ojos no lo podían ver, se le presenta al hombre ahora, en la modernidad, como el producto de sus propias manos. Ambas formas de vida representan para Arendt el desarrollo latente del concepto del

homo faber, quien se hace finalmente manifiesto en el que la capacidad para fabricar está dotada de un peso ontológico superior. No es de extrañar, por lo tanto, que Arendt diga de la obra platónica lo siguiente: “La solución platónica del filósofo-rey, cuya «sabiduría» solventa las perplejidades de la acción como si fueran solubles problemas de la cognición, no es más que una variedad del gobierno de un hombre” (1993: 241). El acercamiento del *homo faber* a la política está atravesado por su interés eidético, por su búsqueda de verdades trascendentes. Estas verdades, reveladas a aquellos afortunados, no requieren más que de su “fabricación” en el mundo, como si de construir un utensilio de tratase. La pluralidad humana es, por lo tanto, irrelevante: los asuntos que surgen entre las personas no necesitan de las personas, si no de un sabio poseedor de una *techné* la cual finalmente solventa la problemática de la política. Este presupuesto implícito en los modelos de gobiernos anteriores, como veremos en el análisis de *Los orígenes del totalitarismo* cristalizará en la figura del “Jefe” totalitario. El *homo faber* descrito en *La condición humana* a través de la categoría de trabajo encuentra, así, su conexión con la emergencia del totalitarismo.

Como hemos expuesto al inicio de este apartado, la autora encuentra en el planteamiento de las dos *vitas* un marco de análisis adecuado de la existencia humana, en tanto que saca a relucir los dos ámbitos de la existencia humana: como una realidad interior propia y como una realidad exterior compartida. La crítica aquí realizada no está dirigida por lo tanto a los conceptos, si no a la caracterización tradicional de estos en tanto que reduce la existencia humana a la contemplación epistemológica, imposibilitando la articulación de una teoría de la actividad compartida. Por lo tanto, no podemos entender el planteamiento de Arendt como simple una inversión de los valores tradicionales, lectura propuesta por críticos de la autora como Byung-Chul Han, quien en su libro *La sociedad del cansancio* escribe: “Hannah Arendt, en su ensayo *La condición humana*, trata de rehabilitar la supremacía de la *vita activa* contra la primacía tradicional de la *vita contemplativa*” (Han, 2010: 29). Más profundamente, Arendt estaría ofreciendo un esclarecimiento de las facultades tanto de la *vita activa* como de la *vita contemplativa*, oscurecidas, eso sí, por la caracterización tradicional: “Mi argumento es sencillamente que el enorme peso de la contemplación en la jerarquía tradicional ha borrado las distinciones y articulaciones dentro de la *vita activa*” (1993: 23), reflexión que concluye con: “mi empleo de la expresión *vita activa* presupone que el interés que sostiene todas estas actividades no es el mismo y que no es superior ni inferior al interés de la *vita contemplativa*” (1993; 30). Acción y contemplación no pueden existir separadas y

aisladas, tampoco debe haber jerarquía entre ellas, al igual que no pueden existir ajenas al mundo. La *vita contemplativa* delimita cómo acercarnos al mundo y por lo tanto a nosotros mismos, la *vita activa* implica que nuestro acercamiento al mundo que manifiesto en este, alterándolo, Gracias a esto, las personas obtienen libertad, en tanto que no están restringidas por lo que ya existe, sino que son capaces de realizar nuevos comienzos.

3.3. El resultado de la tradición, violencia sobre poder

Como hemos expuesto anteriormente, la autora defiende que la tradición política se ha articulado alrededor del oscurecimiento de la condición de la pluralidad, inherente a la condición humana, en virtud de una articulación política asentada en la idea de un solo hombre, poseedor de la verdad que se ocupe del ámbito de la política como una *techné*. Como resultado de esto, la autora considera que se han opacado y confundido dos términos, que, a su juicio, son fundamentalmente diferentes: poder y violencia. Arendt considera que estos conceptos han sido, de manera indiscriminada, utilizados como dos caras de la misma moneda pese a que están atravesados por un matiz fundamental que los hace completamente distintos. Dice con respecto al poder: “Nietzsche en su intento de rehabilitarlo —aunque él, de acuerdo con el sentir de la época, también confundió, o identificó, el poder [Macht], que un único individuo nunca puede detentar porque surge de la actuación conjunta de muchos, con la violencia [Gewalt], de la que sí puede apoderarse uno solo” (2018: 12)” Tanto poder como violencia representan dos formas en las que se manifiesta la fuerza política, sin embargo, se diferencian en el hecho de que el poder es una fuerza nacida de la actividad conjunta, y por lo tanto, existe allí donde la pluralidad humana se organiza. La violencia, por su parte, es una forma diferente de fuerza política que no requiere de la pluralidad humana, en tanto que esta puede ser monopolizada. La tradición, resultado de su olvido de la pluralidad humana es incapaz de articular un espacio político desde la noción de poder: en tanto que la actividad política recae sobre un único hombre la única fuerza política de la violencia. Profundicemos ahora en estos dos conceptos por la importancia que tienen para nuestra investigación.

El poder es aquella fuerza política que se articula partiendo de la pluralidad humana, y por lo tanto, de la capacidad de actuar juntos. El poder se sostiene en esta misma relación entre personas y, como ya hemos observado con el concepto de la promesa, es capaz de crear realidades políticas mediante una organización de la capacidad

humana de actuar y comprometerse. La fuerza nacida de este ámbito no es necesariamente física, no hace referencia a una unión de fuerzas (*strenghts*)¹⁸ corporales, si no a la capacidad política de realizar algo en conjunto. Si esto no fuese así no podría, un grupo revolucionario en busca de un nuevo orden político, derrocar al tirano poseedor de todos los bienes. y, además, carecerían de fuerza alguna aquellas formas de resistencia pasiva sin recurrir a la fuerza (*strenght*). El poder, por lo tanto, como una cuestión entre personas requiere únicamente de una realidad material, la que posibilita que haya personas y que estas vivan en un mundo compartido, que puedan dialogar y organizarse, y por lo tanto, cambiarlo. El poder, así, supera aquellas “fabricaciones” que el *homo faber* pretende traer al ámbito de la política: naciones, leyes y estados, como intento de estabilización de las relaciones humanas, existen únicamente en tanto que se sostienen por el poder de las personas.

El poder no se agota, pues, en el individuo, en las fronteras que se trazan o las herramientas mediante las que se ejerce la política, sino que es la propia base de la política en tanto que surge del entramado de relaciones que constituye esta misma. El poder, por lo tanto, asevera Arendt, no se puede dividir o poseer, no es una pertenencia: es la capacidad de actuar políticamente, de actuar concertadamente. A gobierno por excelencia de esta fuerza Arendt lo llama, rescatando el término irónicamente, *oclocracia*. El poder surge en el entre de las personas como una promesa primordial, la promesa de tener un «espacio de aparición». Este espacio es una cuestión política pre gubernamental que actúa como la base y presupuesto de la esfera pública de los asuntos comunes. El espacio de

¹⁸ El concepto de fuerza, tal y como lo manejamos en el español, puede llevar a malentendidos en la comprensión de este punto. En la traducción manejada se utiliza el término fuerza para hacer referencia a una serie de conceptos diferentes en inglés: Cuando Arendt habla de la fuerza en este apartado, haciendo referencia a la capacidad física de un individuo, es decir, aquella que posee en soledad, la denomina “*strength*”: “while strength is the natural quality of an individual when seen in isolation (1998; 200)”. A su vez se utiliza el término fuerza para hacer referencia a la capacidad de ejercer violencia: “la fuerza, que un solo hombre puede ejercer contra sus semejantes (...) al hacerse con los medios de la violencia.” (1993; 225), que en la edición original se tal que: “force, which indeed one man alone can exert against his fellows (...) by acquiring the means of violence.” (1998; 202). Mientras que *strenght* hace referencia a una facultad individual y privada, en tanto que está directamente relacionada con la fuerza individual del sujeto, y que utiliza en actividades como la labor y el sujeto, *force* hace referencia a la fuerza ejercida sobre las personas, por parte de otras personas. La *force*, por lo tanto, no existe en aislamiento, sino que es una forma específica de articular las relaciones entre las personas mediante la aplicación de las herramientas de la violencia. Esto hace que sea monopolizable, pues, como se expone en el texto principal, una sola persona puede poseer todos los medios de la violencia, pero también implica que puede ser diluida y controlada por múltiples personas. La *strength* es por lo tanto apolítica, en tanto que es una facultad privada, mientras que la *force* es política, al ejercerse en el espacio público.

aparición, como todo aquello que surge del ámbito de la acción no es ni duradero ni material, si no que encuentra su existencia únicamente en el espacio que se establece en el entre de las personas. No es por lo tanto ni eterno ni algo que tenga garantizada su existencia, por el contrario, puede desaparecer y ser suprimido. Pese a esto, el espacio de aparición permanece latente, incluso en medio del desierto, siempre y cuando aún queden personas dispuestas a actuar y crear algo nuevo. El espacio de aparición es la siempre latente organización de la pluralidad humana como el espacio “donde palabra y acto no se dan 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” (1993: 223).

La violencia, por el contrario, supone un proceder que articula la fuerza de manera opuesta al poder: mientras que el poder es inmaterial, resultado de las relaciones entre las personas, la violencia es inherentemente material pues su existencia reside en la capacidad de ejercerse sobre cuerpos, y, además requiere de instrumentos o utensilios para ser ejecutada. En términos políticos, la violencia no es otra cosa que la distribución y organización de los utensilios de la violencia. Es por lo tanto divisible, y, a su vez, capaz de ser monopolizado, en tanto que su fuerza reside en la posesión material. Los gobiernos regidos por la violencia son, por lo tanto, aquellos en los que una minoría selecta de personas posee los medios de la violencia. La radicalización de esta idea se encuentra en la forma de la tiranía: el gobierno regido por la fuerza (*force*) en el que una única persona monopoliza los utensilios de la violencia. En esta línea, en *La condición humana*, Arendt rescata el concepto de tiranía de Montesquieu con el objetivo de ilustrar la diferencia entre violencia y poder, partiendo para ello de su análisis de la pluralidad humana. En *Los orígenes del totalitarismo*, como veremos más adelante, Arendt defenderá una diferencia conceptual entre las nociones de «tiranía» y «totalitarismo», sin embargo, no ofrece una caracterización pormenorizada de esta primera. Por esto mismo, para continuar hilando estas dos obras estudiemos el concepto de tiranía en Arendt para poder ilustrar cómo el totalitarismo, más adelante, se diferenciará de ella.

A nivel estructural Arendt define la tiranía como aquel gobierno construido alrededor de la noción de «el uso de la violencia de uno contra todos». En esencia, se trataría del monopolio de los medios de la violencia por parte de un particular el cual abusa de ellos con el objetivo de garantizar su soberanía. La violencia, sin embargo, no

es el fin de este modelo, si no solo su medio. El fin con el que este se emplea es evitar la articulación de un verdadero espacio público: “la tiranía siempre se caracteriza por la impotencia de sus súbditos, que pierden su capacidad humana de actuar y hablar juntos” (1993; 226). El tirano, por lo tanto, se caracteriza por ser aquella persona que utiliza la violencia con el fin de subsumir el poder, al que, si le diese rienda suelta, daría lugar a las llamas de la revolución. La tiranía es un modelo solitario en el que unos súbditos atomizados y aislados son incapaces de actuar en conjunto contra un tirano supremo, que en su rol de líder absoluto debe existir por encima de todos los demás. El tirano es por lo tanto una manifestación, personalista, de los ideales del *homo faber*, pues delega la actividad del hacer-político en una única persona.

4. Totalitarismo: el fin de la tradición

Hasta ahora hemos observado cómo la tradición filosófica, al caer en el olvido de la pluralidad, ha generado una serie de dicotomías jerárquicas: El Hombre/los hombres, *vita activa/vita* contemplativa y poder/violencia, que han servido como sus bases a la hora de acercarse a la cuestión de la política. Resultado de estas dicotomías, la política se ha convertido en un espacio en el que *un* hombre, ya sea como líder, ya sea como la figura hipotética de la humanidad, «hace» cosas en el ámbito político. Esta concepción de la política culmina en el desarrollo del movimiento totalitario, el cual se apodera de estas dicotomías con el objetivo de hacerlas cristalizar en el mundo: el Hombre ahora se postula como la meta de la política, tarea que recae sobre un jefe con control total sobre el movimiento político que “construye” a este Hombre desde la propia piel de la humanidad.

Para comprender este movimiento político, el cual, según defiende Arendt, constituye una novedad frente a la tradición en la medida en que es distinto a la clásica tiranía y para el cual, por tanto, carecemos de herramientas teóricas que nos permitan pensarlo, empezamos haciendo un breve repaso histórico sobre sus antecedentes, apoyándonos también en las categorías de estudio propuestas por Arendt en la *La condición humana* para reforzar la coherencia interna del presente trabajo. Una vez quede situado el panorama histórico, pasaremos al estudio del movimiento totalitario como tal. Como veremos, lo que pretende Arendt es comprender esta terrible novedad en la historia

de Occidente pero que no está exenta de ciertas semillas que, a lo largo de la historia, la hicieron germinar.

4.1. El estado-nación: “varios-como Uno” al gobierno de “Un hombre”

Como hemos explicitado anteriormente, Arendt defiende que la modernidad representa el giro de una sociedad contemplativa a una sociedad de fabricantes. La primacía del *homo faber*, señala la autora, culmina en dos momentos históricos intrínsecamente vinculados: el capitalismo como el modelo económico dominante, frente al feudalismo, y la popularización del modelo político del «estado-nación», como sustituto de las antiguas monarquías absolutas. Arendt defiende, en *Orígenes*, que la popularización del modelo estatal se debe a la infraestructura económica capitalista la cual representaba una carga económica demasiado elevada para el modelo monárquico. Para nutrir este punto podemos valernos de su estudio en *La condición humana*: partiendo de Weber, Arendt defiende que el capitalismo encuentra su origen en el auge de la ética protestante, caracteriza por la austeridad y la sospecha frente a los otros. Así, la ética protestante acomete una separación con respecto al mundo fomentando un ascetismo individualista que facilitó la acumulación de las riquezas personales. Este momento de acumulación inicial se desarrolló en sus orígenes bajo el modelo feudal, como un juego de apropiación y reapropiación de terrenos fértiles por parte de la nobleza. La naturaleza incesante de este movimiento, el cual Arendt considera como una universalización de la noción necesidad como consumición, implica que el individuo es separado del mundo, de manera voluntaria, con el objetivo de poder explotarlo adecuadamente en beneficio del yo.

El campesinado, por su parte, al que Arendt categoriza clase de *animal laborans*, pierde su vínculo con el mundo, aferrado únicamente a la actividad de la labor, que en este juego de apropiación, se convierte en la base del capital personal: “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 riqueza como la posibilidad de transformar esa riqueza en capital mediante la labor.” (1993: 283). El modelo monárquico, incapaz de sostener este nuevo modelo económico, sufre progresiva transformación en cuatro etapas. Este proceso arranca, según la autora, desde las monarquías absolutas, pasando por: la Revolución francesa, la etapa imperialista y racista, y finalmente, la fase posterior a la Primera Guerra Mundial.

Siguiendo el hilo establecido por la autora, vamos a resaltar las características más importantes de cada una de estas etapas en lo que respecta al auge posterior del totalitarismo, valiéndonos de nuevo de *La condición humana* con el objetivo de fortalecer los planteamientos de *Orígenes* y sacar a relucir la vinculación entre ambas obras.

1. La primera etapa se desarrolla en el paso del siglo XVII al siglo XVIII. Es una etapa de transición, en la que los estado-nación se desarrollan bajo la dirección de monarcas absolutos. Durante esta etapa, los monarcas comenzaron a participar en costosos proyectos económicos auspiciados por las finanzas de diferentes estructuras bancarias de origen, principalmente, judío. El pueblo de a pie, por su parte, seguía viviendo aún bajo el modelo feudal, como hemos observado anteriormente. Es durante esta etapa que comienza el juego nobiliario de apropiación y reapropiación.

2. La segunda etapa de este proceso la constituye el paso de un modelo del estado nación primerizo, vinculado aún al modelo monárquico, al estado-nación moderno de carácter republicano. Este cambio es resultado de la Revolución francesa. A nivel económico, esta etapa se caracteriza por el crecimiento aún mayor de sus proyectos económicos, vinculados con costosas transacciones económicas. El estado, a nivel económico, se convierte en un complejo empresarial caracterizado por la tensión entre una burguesía interesada por la inversión privada y el estado, el cual, financiado por la figura extra-nacional del pueblo judío, se interesaba en su propio desarrollo.

A nivel político, sin embargo, la organización estatal requería de una rearticulación plena, el modelo de estado previo en el que el estado se caracterizaba por tener en su cúspide a la figura del soberano y a la de la nobleza, se postula inservible ante la situación política actual. No obstante, ninguna de las clases sociales ascendentes en este momento, ni siquiera la más privilegiada de estas, la burguesía, poseía la capacidad de ostentar el rol previamente ocupado por las clases dominantes. Ante la imposibilidad de encontrar una clase social dominante que encarnase, propiamente, lo estatal, este rol fue ostentado por el propio estado-nación situado como uno: superior a toda clase social e independiente de la sociedad y sus estados particulares. Arendt defiende que esta

situación encuentra su explicación teórica en Rousseau¹⁹, quien es capaz de convertir a la multitud de la población en el rol del soberano: “método ingenioso para colocar a una multitud en el lugar de una persona individual” (Arendt, 2022: 121). Esto es gracias al concepto de «voluntad general» postulado por Rousseau, que permite articular a la pluralidad de las personas como si fuesen una al situarlas ante la amenaza del enemigo común²⁰. Rousseau, y el estado-nación, continúan el olvido de la pluralidad observado por Arendt en *La condición humana* al situar al enemigo común, las otras naciones, como *raison d'état*. Esta unicidad se sostiene incluso en tiempos de paz en tanto que esta fuerza unificadora se articula ante una constante amenaza externa. *La nation une et indivisible* se sustenta, pues, sobre el nacionalismo, al postular toda alteridad, todo extranjero, como una amenaza a la voluntad común. Rousseau cierra la comunidad, construyendo en esta un único hombre movido por la voluntad general, un gobierno de «varios-como-Uno».²¹

¹⁹ El texto principal se centra en la figura de Rousseau, por mantener una línea argumentativa clara, pero Arendt muestra detenido interés por otros autores influyentes en la revolución francesa. Arendt muestra un ya mencionado marcado interés por la obra de Montesquieu, y asocia a esta un giro político en lo referente a la sustitución del ámbito de la política como ejercicio personalizado por una política asentada en el espacio de lo jurídico. En este sentido Montesquieu situaría a la persona que gobierna como una cuestión menos relevante a las leyes que limitan el poder gobernar de este. Estas ideas, si bien influyentes en el desarrollo del pensamiento político de occidente, no parecen para Arendt ser tan relevantes en la formulación del estado nación como lo fueron las de Rousseau.

²⁰ Podemos rastrear aquí una de las conversaciones subterráneas más interesantes de la obra de Arendt, su oposición al pensamiento político tal y como lo desarrolla Carl Schmitt. La terminología utilizada para referirse a la política externa de Rousseau es altamente reminiscente a los conceptos utilizados por Carl Schmitt para argumentar su propia teoría. Si bien Arendt nunca cita a Schmitt de manera explícita en su obra, se conoce que la autora ha leído la obra del jurista nazi. Para profundizar en este tema, se puede leer: *Hannah Arendt reads Carl Schmitt's The Nomos Of The Earth: A dialogue on law and geopolitics from the margins*, de Anna Jurkevics.

²¹ Lo aquí expuesto lidia principalmente con la estructuración de una política exterior por parte de Rousseau. Arendt encuentra en la obra del autor francés un fundamento para la política interior basado en el mismo principio fundador: en este caso sería el interés personal de cada ciudadano el cual si se convirtiera en una máxima amenazaría el interés personal. En este sentido cada ciudadano garantiza la unicidad del estado frente a la amenaza externa mediante el sacrificio de su pluralidad en virtud del beneficio común que es el estado. Sin embargo, afirma que premisa ha encontrado bastante menos éxito que la primera: “Es claro que ningún político del Estado nacional moderno ha seguido a Rousseau hasta sus últimas consecuencias, y si bien es cierto que las concepciones nacionalistas corrientes de la ciudadanía dependen en buena medida de la presencia de un enemigo común exterior, no encontramos en ninguna parte la presunción de que el enemigo común reside en el corazón de todo el mundo” (2022b; 125-125)

3. La tercera etapa de este proceso se cifra en el auge de los proyectos imperialistas del capitalismo, un desarrollo del siglo XIX. La acumulación de la riqueza, en su incesante consumición, se encuentra limitada dentro del marco estatal y se convierte en una empresa global, desarrollándose mediante la explotación de territorios externos al estado con el fin de enriquecer a los particulares imperialistas. Para lograr este objetivo, en tanto que viola la construcción nacionalista del estado-nación moderno, el imperialismo politiza su causa. Los imperialistas invaden la esfera de lo público postulando su interés por la acumulación de riqueza extranjera como una cuestión de interés estatal. La figura de la burguesía imperialista, la cual Arendt categoriza como hobbesiana, es decir, individualista, tratando a los otros como existencias superfluas e interesada en la toma del control político para garantizar su propia seguridad, será la clase política que tome control del estado. Este es el cambio fundamental entre ambas etapas: en la etapa anterior Arendt observa en la burguesía “la primera clase en la historia en lograr una preeminencia económica sin aspirar a un dominio político” (2022: 212). Este orden de los eventos se mantendría hasta que el estado se convirtió en un impedimento para la empresa imperialista, obligando a la burguesía²² a tomar control de la política. Como resultado de este desarrollo, la figura de la empresa propia de la burguesía comienza a tomar relevancia frente a los benefactores extranjeros.

Esta nueva estructuración del estado, caracterizada por la emancipación de la burguesía supone una nueva forma de lidiar con la política, tanto interna, como externa. En este sentido, la política interna se estructurará alrededor de una dificultad surgida en el seno de la idea de propiedad privada: “Los intereses privados que por su propia naturaleza son temporales y están limitados por la duración biológica de la vida del hombre” (2022: 238). Es decir, las necesidades de la labor, lo biológico y su finitud, entrarán en contradicción con el modelo ideológico en el que se instaura la noción de acumulación caracterizada por el individualismo como un proceso infinito de ganancia que supera los límites de la temporalidad finita del hombre. Esta cuestión será introducida en la esfera de los asuntos públicos, de lo político, estableciéndola como una cuestión universal. De este modo, la ideología burguesa pretenderá trascender así sus límites individualistas: “Pueden así escapar hacia de los asuntos públicos y obtener de esa esfera

²² No utiliza aquí el término burguesía de la manera que lo utiliza el. El marxismo defiende a la burguesía como la clase poseedora de los medios de producción, Arendt añade a esto: “podía pertenecer a ella (la burguesía) todo el que concibiera la vida como un proceso de hacerse perpetuamente cada vez más rico” (2022a; 237)

una infinita longitud de tiempo que se precisa para la acumulación continua” (2022: 238). Esta universalización de la ideología burguesa, caracterizada por un individualismo competitivo, asciende el conflicto inherente entre las personas a una «ley de la historia», en este caso, como ley del mercado, situando al hombre, así, en un estado de guerra constante.

Por su parte, la política exterior se articulará a través de la red de relaciones mercantiles internacionales establecidas durante el desarrollo del capitalismo. La política externa, atravesada por el mismo matiz individualista que la política interna y bajo la idea de la unificación de voluntades en una voluntad general, encontraba en los modelos políticos heterogéneos y la multiplicidad de naciones, un impedimento para el flujo del capital. Con el objetivo de solventar esta dificultad, se desarrolla el imperialismo, que, en su explotación de tierras indefensa, no encontrará impedimentos en su realización de una economía expansiva en el extranjero. Como hemos establecido anteriormente, esto es resultado de la universalización de los principios burgueses elevados a principio de estado, de manera que el concepto de justicia, sobre el que se había articulado hasta este momento el estado, es sustituido por el concepto de «expansión». Esta noción, de origen económico, representa el cambio en el paradigma político pues, tal y como observamos, la economía irá ganando terreno diluyéndose la distinción entre lo privado y lo público. Además, la tarea del estado, en este modelo, concordará con la caracterización hobbesiana del Leviatán, pero, de nuevo, articulada alrededor de las cuestiones económicas: se trata de la garantía de seguridad frente a un mundo de competitividad que, al otorgar a las personas una base sobre la que asentarse en caso de fallar en su empresa, las incita a participar en el desarrollo económico.

La consecuencia de estos desarrollos es una vinculación intrínseca entre el imperialismo y su política exterior expansiva con el nacionalismo. En suma, el principal interés de la nación es su expansión económica. Esto permite al imperialismo actuar como una fuerza unificadora de identidad nacional frente al extranjero.

El imperialismo, a nivel práctico, marca el comienzo de una etapa de desarrollo económico para Europa asentada en la explotación de naciones y pueblos no europeos. Esto permitió revitalizar el capital estancado, esto es, lo que Arendt denominará el «populacho»: aquellos capitalistas que dentro de los límites estatales eran incapaces de generar movimiento económico, y aquella mano de obra, que, en un permanente paro laboral, no participa del proceso productivo. En esencia, aquellas vidas que un modelo

político burgués, interesado únicamente en la expansión económica, son consideradas «superfluas». El populacho obtiene, así, en esta fase, un nuevo significado y una tarea específica, convirtiéndose en los pioneros de proyectos económicos en tierra extranjera. Lo que no esperaban los imperialistas, sin embargo, es que las tierras a las que dirigían estuvieran habitadas por personas que a nivel cultural vivían de manera completamente diferente a las civilizaciones europeas. La civilización europea, según Arendt, se caracteriza por una separación con respecto a la naturaleza en favor del mundo compartido construido por el trabajo de los hombres. Esta utiliza su noción de humanidad, anteriormente expuesta, como su principio unificador. Este principio unificador, sin embargo, se quiebra al encontrarse con las vidas nativas que, según Arendt, se caracterizarían (y este modo de arendtiando de caracterizarlas puede considerarse, él mismo, eurocéntrico) por carecer de un mundo construido. Eran poblaciones, que, para Arendt, se encontraban aún en contacto directo con la naturaleza.

Para justificar esta paradoja, esto es, que existan vidas que, si bien, parecen humanas en realidad no poseen humanidad, se articuló el segundo gran motor ideológico de este siglo: el racismo. La explicación se reducía entonces a que los nativos eran otra raza perteneciente al género humano. Eran los otros de entre los humanos. Esta explicación permitía a los imperialistas mantener sus ideales humanistas, ahora atravesados por la idea de que la raza europea representa un grado de evolución superior. Esto, por supuesto, le otorgaba justificación a la hora de explotar estas tierras ocupadas por una supuesta raza inferior. Resultado de esta ideologización de las vidas humanas, la relación con los nativos se articuló bajo dos modelos principales: la matanza y la esclavitud. En este punto, nos interesa resaltar, por el horizonte de nuestro trabajo, que el racismo en Alemania se desarrollará, según Arendt, como el principio unificador principal de la nación: aún más, el ideal nacionalista es sustituido por el de la unidad de la raza, haciendo de la humanidad alemana no una cuestión jurídica, si no directamente racial²³.

²³ Con el fin de mantener una línea argumentativa centrada en el auge del totalitarismo he decidido dejar fuera del texto los estudios sobre el desarrollo del racismo en Francia e Inglaterra. De manera resumida observa el pensamiento racista francés como una herramienta de fricción interna en el país, en vez de externa. Por su parte, asocia al británico con el pensamiento de Burke, que defiende que los derechos son de los miembros del pueblo y se heredan. Reino Unido se adelanta, entonces, al próximo cambio de paradigma.

4. La conflictividad inherente al modelo imperialista culminó en la Primera Guerra Mundial, un conflicto costoso que puso de manifiesto los problemas subyacentes al modelo político. Este modelo, ahora en declive, es forzado a lidiar con una Europa desarticulada, carente de un espíritu de unicidad. Esta etapa se centra en la articulación de nuevas políticas exteriores capaces de traer de vuelta estabilidad a Europa. Esto se debe a que, resultado de la ruina de las interrelaciones europeas, su modelo político, basado en el ideal de la nación, fue obligado a enfrentarse con una realidad: con aquellas personas que, si bien residían en Europa, carecían de una nación a la que llamar suya. Se trata de los apátridas y las minorías²⁴. Ambos conceptos se refieren a grupos de personas que, al no tener una patria que los reclame, eran superfluos para una política asentada en los derechos otorgados por pertenencia a un determinado estado-nación. Estos grupos, argumenta Arendt, habían permanecido ocultos pero la actual crisis europea los hizo visibles. La política europea, pues, se vio ante la situación de lidiar con un grupo cada vez mayor de personas para los que el modelo vigente no tenía herramientas.

Resultado de esta proliferación de apátridas, el modelo nacionalista se verá obligado a reestructurarse. Así, el planteamiento de Rousseau arguye Arendt, sobre el que se había erigido Europa y que partía de un discurso humanista y universalista ilustrado, será sustituido por el mucho más conservador planteamiento de Edmund Burke. Burke postula, frente a las pretensiones universalistas de la ilustración, que los derechos humanos no nacen de la naturaleza humana, sino que son resultado de una herencia cultural que pertenece a un determinado grupo de personas. La nueva Europa, ahora sin preocupaciones universalistas, observa en la figura de las minorías una amenaza a la unicidad histórica-legislativa de la nación. A partir de este momento las minorías y apátridas quedan definidos como una constante alteridad: “El extranjero es un símbolo pavoroso del hecho de la diferencia como tal, de la individualidad como tal, y denota aquellos terrenos que el hombre no puede cambiar y en los que no puede actuar y a los que, por eso, tiende a destruir” (2022a: 426). Esta alteridad ante la ley y la unidad de la nación imposibilita que estas actúen como sujetos políticos: su existencia nunca es la de

²⁴ Arendt utiliza varios conceptos para referirse a este grupo de personas nacidas del momento político postguerra mundial: «refugiados» en *Nosotros los refugiados* y «parias». Me he limitado al uso de apátridas y minorías dado a que estos conceptos poseen ciertos matices entre ellos que los diferencian los unos de los otros. También por motivos de coherencia resaltó el uso de minoría dado a que es el recogido por estudiosos de Arendt como Benhabib, por ejemplo, en el prólogo al libro manejado: *the personal is not the political*

una persona, la de un igual ante la ley. Es la de un otro, la de problema político con la que la nación está obligada a lidiar.

Si un negro en una comunidad blanca no es considerado más que un negro, pierde, junto a su derecho a la igualdad, esa libertad de acción que es específicamente humana: todas sus acciones son ahora explicadas como consecuencias necesarias de algunas cualidades negras; se ha convertido en una especie de animal llamado hombre (2022a: 426).

La política pre-totalitaria de esta etapa de una Europa en crisis, obligada a encarar la cuestión de todos aquellos grupos minoritarios que había ignorado hasta entonces, se desplaza hacia un discurso más conservador con el objetivo de mantener la estabilidad de sus naciones. Esta unidad de la nación se logrará a costa de los grupos minoritarios y apátridas, víctimas de una alineación aún mayor, pues ahora quedarán reducidos a una suerte de subespecie humana que les hurtará su individualidad: la “raza” negra, la “raza” judía, entre otros muchos grupos, son lanzados a una Europa que ve en su existencia un estorbo. No es sorprendente, por lo tanto, que un modelo político como el totalitarismo que, como observaremos en los siguientes apartados, pretende eliminar toda pluralidad, encuentre su origen en una etapa como esta tan hostil a la alteridad.

4.2 El movimiento totalitario

El totalitarismo surge, como ya hemos visto, de una Europa en crisis, la cual lidiaba con dos desafíos fundamentales: las minorías y apátridas y la necesidad de unicidad de la población. El totalitarismo otorga una respuesta a estos retos mediante la radical supresión de la pluralidad humana. De este modo, el totalitarismo partirá de la construcción de un sujeto humano ideal y articulará sus políticas alrededor de la eliminación sistemática de todos aquellos que no se ciñan a su modelo. Las minorías, en su alteridad con respecto a este, son eliminadas de manera activa por el gobierno totalitario. Los miembros del movimiento, por su parte, gozan de la unicidad nacida de la identificación con un modelo rígido de humanidad. Para lograr esto, el estado totalitario coagula alrededor de un jefe absoluto, el cual organiza la estructura estatal mediante el uso de tres herramientas: propaganda, ideología y terror.

Comenzamos por el estudio de la ideología, puesto que, para Arendt, esta actúa como base para el estado y para las otras herramientas del movimiento al que se somete. Podemos decir, siguiendo a nuestra autora, que la ideología totalitaria consistirá en aquellos planteamientos que, al albergar una lógica dialéctica, permiten una estructuración política asentada en la necesidad de un conflicto que actúa como motor de la historia. Este conflicto se caracteriza por la eliminación de los grupos «decadentes», depurando de ellos a la humanidad en su desarrollo dialéctico. Así, la ideología totalitaria es heredera de los planteamientos historicistas expuestos anteriormente, en tanto que pretende apoderarse del flujo de la historia mediante la predicción de su meta final necesaria: la revelación de la verdadera humanidad. Para Arendt, el contenido del que se viste esta estructura dialéctica es el secundario respecto de la cuestión formal. Es más, la elección del contenido es puramente pragmática: “los dos movimientos totalitarios de nuestro tiempo (...) jamás hayan predicado una nueva doctrina, jamás hayan inventado una ideología que no fuese ya popular” (2022a: 498). Por lo tanto, la elección del racismo por parte del totalitarismo nazi para enarbolar sus «leyes de la naturaleza», o la apropiación del marxismo por parte del estalinismo para empuñar sus «leyes de la historia» no constituye lo relevante para la formación de estos movimientos totalitarios. Lo relevante se encontraría, más bien, en la lógica interna de la conflictividad que, respondiendo a demandas populares con el fin de obtener mayor apoyo, se despliega con carácter de necesidad.

El carácter pragmático de la elección, sin embargo, no la hace trivial, pues el totalitarismo se juega su validez en la capacidad que tiene de realizar sus predicciones ideológicas. El modelo totalitario se compromete, por lo tanto, a realizar una política acorde a la ideología incluso a coste del propio estado. No es extraño, observa Arendt, que estos estados tomen incluso elecciones incoherentes, si nos ceñimos a los hechos materiales del mundo, en virtud de actuar de manera coherente con la ideología. Este hecho nos pone sobre la pista de otra de las características esenciales de la ideología que destacará Arendt: su separación del «mundo de los hechos». La ideología totalitaria parte de un rechazo del mundo y articula, así, un sistema explicativo alternativo el cual verifica forzando al mundo, forzando los hechos. En este sentido, hemos visto, anteriormente cómo el *homo faber* pretende construir cosas a partir de un *eidos* o diseño previo, pero ya no en la esfera del trabajo si no en el ámbito de la política. Pues bien, en el límite del estado totalitario construcción es construcción de mundo alternativo, de mundo otro al efectivamente existente, al mundo real de los asuntos humanos. El estado totalitario, por lo tanto, debe realizar una «conquista total», dado que cada rincón del mundo no

totalitario es visto como una violación del sistema propuesto desde la ideología. El totalitarismo se encuentra entonces en un constante movimiento de conquista, motivado por las leyes de la ideología, que, al plasmar al totalitarismo en el ámbito del devenir histórico, actúan como «leyes del movimiento». Por estas leyes del movimiento el totalitarismo barrerá la jurisprudencia tradicional de los gobiernos, todo *consensus iuris* que no se adecúe a lo que postula la ideología en su necesidad lógica y teleológica. La legislación tradicional se interesa por la delimitación y la estabilización en la medida en que desde ella se generan sanciones y acuerdos con el objetivo de producir una comunidad política de iguales ante la ley. Estas leyes actúan como una amenaza potencial que advierten de aquellas actividades sancionadas y que solo se ejercen cuando a alguien se le ha encontrado culpable. Para las leyes del movimiento lo relevante no será sobre quién se aplica la ley, pues la propia ley en su constante movimiento se fundamenta a sí misma. De este modo, la igualdad no es ante la ley, si no que la ley misma es la que delimita una comunidad de iguales mediante la eliminación sistemática de aquellos que son considerados ajenos a ella. No es sorprendente entonces que, como rescata Arendt, Hitler describiese la pretensión de su gobierno de este modo: “el estado total no debe conocer diferencia alguna entre ley y ética”.²⁵

La ideología viene siempre acompañada de otra de las herramientas del totalitarismo a la que ya hemos apuntado y que pasamos a desarrollar ahora: el «terror». Este modelo de organización política es una de las herramientas propias del sistema totalitario y, por lo tanto, no cuenta con antecedentes históricos. Para Arendt, es la primera vez en la historia que el terror se pone en marcha. Se hace necesario, pues, definirlo. Pues bien, en esencia, el terror es la otra cara de la ideología. Mientras que la ideología articula el movimiento totalitario, es decir, permite y fundamenta su actuación mediante predicciones sobre el futuro, el terror consistirá en la absoluta imposibilidad de ir en contra de este movimiento, aunque se desee. Esta imposibilidad nace del hecho de que la ideología compromete al individuo con una amenaza casi existencial, esto es, con una disyuntiva en la que se juega la propia existencia: o bien participar en el movimiento, o bien ir en contra de él y, así, en contra del desarrollo irresistible de la historia quedando

²⁵ La cita se encuentra en la página 537 de *Orígenes del totalitarismo*

aplastado por su devenir inevitable. Esta amenaza no está localizada, no se hace sobre unos pocos, si no que se lanza a todo el género humano.

Ideología y terror, en su vinculación, intrínseca son las herramientas sobre las que el movimiento totalitario organiza su política interior como aquella parte del mundo que ha quedado conquistada y convertida en totalitaria. En política exterior, en cambio, si bien la meta final es la de la conquista total, realizará un acercamiento más pragmático. El movimiento totalitario, en sus relaciones externas, se oculta a los ojos del mundo no totalitario, consciente de la amenaza que representa, mediante el uso de la «propaganda». Esta, aunque en origen es anterior al estado totalitario, nunca había sido aplicada con el nivel de efectividad con el que la utilizó el totalitarismo. Estos gobiernos realizaron una masificación propagandística, la cual, junto a unas fuertes fronteras, imposibilitaba al resto del mundo ser realmente consciente de aquello que sucedía dentro del país. Lo único que llegaba al mundo no totalitario, con respecto al totalitarismo, era lo que el totalitarismo deseaba que llegase. La oscuridad del movimiento le otorgaba una línea de defensa frente a los países extranjeros, pero también facilitaba obtener nuevos militantes. La propaganda oculta y enmascara aquellas partes de su discurso y de su actuación que el estado totalitario sabe que no puede mostrar al mundo no totalitario. Gracias a esta fachada más razonable el totalitarismo se convierte en un tipo de discurso más palatable para aquellas personas ajenas al movimiento. Los estados totalitarios, conscientes de esto, mantienen de manera implícita claves interpretativas en la propaganda que remiten al verdadero movimiento. Para facilitar este proceso, la propaganda es el único ámbito de la política totalitaria que no es forzado a seguir la doctrina de la ideología y que, por tanto, tiene la libertad de presentarse de la manera que sea más útil para cumplir sus metas.

Lo decisivo de todo esto es que, para Arendt, estas herramientas políticas (ideología, terror y propaganda) colaboran en un ejercicio constante de separación del sujeto con el mundo de los hechos. Esta constante alineación con respecto del mundo, vinculada con un incesante movimiento político en el que nada posee permanencia, genera una sensación de “irrealidad” en el mundo. Las personas partícipes del movimiento totalitario sufren tal desligamiento, incapaces de diferenciar realidad de ficción, que les es imposible articular relaciones con los diferentes aspectos de su existencia: labor, trabajo y acción. A su vez, no se les otorga un mundo sobre el que posarse y reflexionar, en tanto que no hay espacio para recapitulación o reflexión en este

flujo de constante movimiento. Al depurar a las personas de toda forma de actuar y de contemplar, el estado totalitario es capaz de articularse de tal manera que la pluralidad de los hombres queda reducida a «Un-Hombre».

4.3. Política de «Un Hombre»: el anillo de hierro

Pasemos ahora a la cuestión del gobierno totalitario. Mientras que las herramientas políticas totalitarias se centran en una separación de las personas con el mundo, con el objetivo de conseguir una atmósfera en la que introducir el sistema ideológico del movimiento, la organización totalitaria, en lo que respecta al ámbito de la organización de las personas, se centra en la construcción de un único sujeto: el ideal ideológico. El totalitarismo, por lo tanto, pretende la eliminación de la pluralidad humana, en vez de articularse alrededor de esta, aunque con dificultades, como lo habría hecho la tradición. Un ejemplo claro de esta diferencia del totalitarismo respecto de los anteriores sistemas políticos lo encontramos en la caracterización que Arendt hace de la tiranía, el modelo con el que totalitarismo tiene mayores similitudes. La tiranía, en efecto, monopoliza la violencia con el objetivo de garantizar la dominación de una sola persona, el totalitarismo, si bien tiene un líder único, no solo domina lo público, si no también lo privado. Y esto porque el modelo totalitario busca la eliminación de «los hombres», en virtud, de «Un Hombre». El jefe totalitario no puede realizar una conquista plena, total, mientras la pluralidad humana siga existiendo, porque, mientras las personas puedan encontrarse y actuar de manera conjunta, aún existirá un espacio no totalitario en el mundo. Acabar con este espacio, acabar con las condiciones que pueden posibilitar la pluralidad, se vuelve entonces su meta final, su verdadero objetivo.

El concepto que utiliza Arendt para referirse al líder totalitario es el de «Jefe». El jefe es el líder absoluto del régimen totalitario, papel que ocupa en virtud de ser el conocedor de las leyes de la ideología. Como poseedor o conocedor de una ley infalible e inamovible, la única capacidad de actuación relevante es la suya. No por ser la voluntad del propio jefe, sino por ser la voluntad de las leyes del movimiento, ya sean de la historia o de la naturaleza, como vimos en el caso del nazismo y el estalinismo, respectivamente. Los diferentes miembros del partido, voluntariamente, delegan su voluntad en la figura del jefe. Con el fin de agilizar la voluntad del jefe, el estado totalitario carece de verdaderas jerarquías. Las estructuras tanto burocráticas, como militares, existen solo de manera formal puesto que el objetivo es siempre la dinamización y adaptación a las

órdenes del jefe con el objetivo de llegar a todo el estado de la manera más efectiva posible.

Como ya hemos aclarado anteriormente, el totalitarismo surge de una Europa en crisis. En esta crisis se hizo relevante un grupo de personas que, a ojos de las democracias liberales, eran superfluas: «la masa». La masa, a diferencia de las minorías, superfluas por su exterioridad con respecto al estado-nación, es superflua en tanto que es parte del estado. Ocupa, por lo tanto, el lugar que había ocupado el populacho anteriormente. La superfluidad de la masa surge de su irrelevancia política. La masa son aquellas personas incapaces de identificarse con un partido o plan político. Fundamentalmente, está formada por los llamados centristas y apolíticos que no ejercen su facultad de voto y que son irrelevantes para los altos cargos del estado por esta misma incapacidad de identificación con el modelo representacional. El desinterés que muestra el estado por estos es recíproco. La masa presupone la existencia de una entidad política que garantice sus necesidades básicas públicas, la unidad estatal y la igualdad ante la ley, pero se desinteresa por la participación en este ámbito resultado de su educación atomista capitalista. Esta contradicción flagrante del modelo democrático liberal era una de los problemas más importantes que este modelo simplemente ignoró. La masa era verdaderamente superflua en tanto que no representaban ni una amenaza para el modelo, ni un agente activo en este. Estas personas, en efecto, podrían no haber existido a ojos de los estados liberales. Como todas aquellas vidas previamente superfluas, apátridas, minorías, etc., la masa entró en el ámbito público resultado de la crisis posterior a la Primera Guerra mundial. Las naciones europeas, debilitadas, eran incapaces de seguir ignorando las demandas de estos grupos. La masa, en particular, no se manifestó como una disidencia externa al estado e impuesta sobre él, como lo hicieron los apátridas y las minorías, sino como un movimiento crítico interno. Las masas, que daban por sentado que el espacio público cubría sus necesidades, se opone al modelo político en el momento que este es incapaz de responder a ellas. Esta revuelta de las masas sacó a relucir la fragilidad de los estados europeos: los votantes no eran una mayoría que sostenía un estado frente a unos pocos sujetos apolíticos, si no que la democracia liberal respondía a los intereses de unos pocos, ocultando su incapacidad para responder a los intereses de un grupo de personas mucho mayor que los individuos que sí ejercían su derecho al voto. La masa, enfurecida ante la incapacidad de las naciones europeas de lidiar con la crisis, desea un estado fuerte que se ocupe de los asuntos públicos para que ella pueda volver a sus preocupaciones privadas. La afinidad de este sentimiento con el jefe totalitario es

aparente. La masa desea una nación fuerte en el que las cuestiones públicas sean resueltas de manera efectiva y rápida y que, a su vez, impliquen el nivel mínimo de participación por parte de esta. Además, argumenta Arendt, la masa está resentida, desinteresada por un mundo que ha tachado su existencia como superflua. El jefe totalitario, como ya hemos observado, busca tomar pleno control de la estructura del gobierno con el objetivo de estructurar un control absoluto basado en su voluntad. Promete además la participación en algo superior a la vida misma: la encarnación de la humanidad en la historia. Otorga a personas superfluas una realidad diferente a la que aferrarse. Esta afinidad inicial es explotada por el Jefe, el cual mediante el uso de la propaganda logra una alienación plena entre masa y mundo: “En un mundo siempre cambiante e incomprensible, las masas alcanzaron un punto en el que, al mismo tiempo, creían en todo y no creían en nada. Pensaban que todo era posible y que nada era cierto” (2022a: 523). El jefe totalitario elimina el sentido común, la vinculación de las masas con el mundo de los hechos, y la sustituye por un frenesí de información que imposibilita la capacidad de juicio o razonamiento, permitiendo únicamente la ciega aceptación de lo que dice Jefe, por imposible que esto suene. Los individuos de esta masa que se van adhiriendo al movimiento abandonan entonces su pluralidad en virtud de actuar como agentes de las leyes que dicta la ideología, con esperanzas de ser purgados de su individualidad y de manifestar en su piel el ideal de la historia. En conclusión, para Arendt, los partícipes del movimiento, a diferencia de los votantes o los capitalistas, eran superfluos. No representan una clase dominante, si no que eran resultado del resentimiento y el mecanismo ideológico-propagandístico de captación.

El caso paradigmático observado por Arendt es Adolf Eichmann, quien, como la autora relata en *Eichmann en Jerusalén* “a pesar de su memoria deficiente, repetía palabra por palabra las mismas frases hechas y los mismos clichés” (Arendt, 2000: 34). Arendt observa en Eichmann a un hombre vacío, un recipiente que incapaz de interactuar con el mundo, había sido relleno con prejuicios y clichés. Desinteresado en pensar por sí mismo, dominado por el movimiento totalitario hasta en su nivel más privado, su interioridad, un hombre completamente común fue capaz de contribuir al mayor genocidio de la historia. El mal hecho por Eichmann era «banal» porque el movimiento totalitario había logrado alcanzar tal dominación sobre el individuo, tal grado de separación con respecto al mundo, que pensar ya no era posible para Eichmann. Sus acciones eran realizadas sin juicio, pensamiento o voluntad, no podía cuestionar si sus

actividades eran correctas o no. Eichmann simplemente actuaba acorde a la voluntad de Hitler, como si se tratase de un utensilio con forma humana.

Hasta ahora hemos observado cómo la dominación totalitaria garantiza su control total sobre los miembros del movimiento. No obstante, sus pretensiones de dominación global obligan a este modelo a lidiar con aquellas personas ajenas al movimiento. Esta necesidad será uno de los elementos fundamentales que distinguirá el modelo totalitario de modelos políticos anteriores: las existencias ajenas al movimiento político, en su superfluidad no son ignoradas, como lo fueron el populacho o la masa, si no que serán directamente eliminadas. No son, por lo tanto, existencias que podrían no haber existido, si no existencias que no *deberían* haber existido. Estas personas que deben ser eliminadas son los «enemigos de la historia»: se trata de las clases y razas decadentes que representan una degradación de la humanidad con su mera existencia. Para lidiar con estas el totalitarismo no se propone una guerra, si no una dominación con el objetivo de establecer un nuevo *status quo* con la clase o raza dominante ahora en el papel que le corresponde, en la cúspide de la historia.

Enviadas a un campo de muerte, las víctimas del totalitarismo sufren un lento proceso de eliminación no solo de su vida, si no, más profundamente, de su propia existencia al completo. Por eso, el proceso comienza con la eliminación del sujeto legal: sus derechos, que en Europa se habían convertido en marca de humanidad y comunidad, le son arrebatados. Esto se logra mediante la ya mencionada ruptura con la jurisprudencia tradicional: las víctimas de los campos de concentración no han actuado en contra de las leyes o las instituciones, no han violado ninguna promesa, ni tienen nada de lo que disculparse o por lo que pagar condena. Simplemente, persona que fueron en algún momento ya no importa. En este sentido, no habrá distinción entre criminales, enemigos políticos, judíos o niños. Todos ellos, enemigos de la historia, son sometidos a una tortura que supera al entendimiento humano: “No existen paralelos para la vida en los campos de concentración. Su horror nunca puede ser abarcado completamente por la imaginación por la simple razón de que permanecen al margen de la vida y la muerte” (2022: 596).

Los campos de concentración son ligeramente diferentes en el sistema totalitario de Stalin y el de Hitler, dado que en el sistema estalinista las personas atrapadas en estos aún son utilizados con fines productivos y mantienen aún un mínimo de utilidad, que, por temporal que sea, otorga algo de “sentido” a su existencia. No es así en los campos de concentración nazi, los cuales no existen con ningún fin material o económico que no sea

la eliminación sistemática de vidas. Una vez que les han sido arrebatados sus derechos, estas personas son trasladadas, forzosamente y desnudadas, en claustrofóbicos vagones de tren junto a centenares de personas en su misma situación. El proceso continúa una vez llegan al campo de concentración, donde los oficiales rapan el pelo de las víctimas y las obligan a vestir el mismo uniforme. Con su alteridad física arrebatada tanto como es posible, son finalmente encerrados en el campo de concentración. Estos encarcelamientos son la manifestación más cristalina de los principios del totalitarismo: la alineación o separación del mundo, la superfluidad de las vidas humanas y la eliminación de la pluralidad de las personas. Así, la separación con el mundo es plena: las víctimas de estos campos quedan atrapadas en rincones del mundo y este en encarcelamiento es tal que no se comparte nada de lo que sucede dentro con el mundo exterior, ni nada de lo que sucede en el mundo exterior llega al campo. En este aislamiento pleno del mundo, los prisioneros del campo de concentración carecen de la posibilidad de actuar de cualquiera manera: su existencia se reduce a esperar a la muerte. Esta muerte no viene en la forma de un asesinato, afirma Arendt, porque el asesinato aún implica un grado demasiado personal: el asesino tiene un rostro y un motivo. Subyace, pues, aunque de una manera retorcida, una relación humana. Se diría que el genocidio realizado en los campos de concentración no es ejercido, simplemente sucede: la situación en ellos es tan precaria que es imposible saber cuándo el cuerpo cederá. Y cuando son «asesinados» el proceso es vacío: la ausencia de motivo, el desconocimiento del asesino y la masificación de la muerte hace de este evento de nuevo, no sentirse como un asesinato. La muerte recorre los campos de concentración como una constante, no hay otra realidad en ellos. Por eso, no es sorprendente que en *Orígenes* la autora utilice ya el concepto que hemos expuesto anteriormente en *La condición humana: animal laborans*. Las personas del campo de concentración son, en efecto, meros entes biológicos. Cuerpos llevados a su límite en frente de la constante violencia de la necesidad que no esperan más que su muerte. A diferencia de los casos anteriores de *animal laborans*, lo que distingue a las víctimas de los campos de concentración es, de nuevo, la superfluidad de su existencia. Los esclavos y el campesinado eran mano de obra, en su explotación de la fertilidad de la tierra liberaron a sus amos de las necesidades de la labor. Los campos de concentración, en cambio, carecen de esta fertilidad. Por un lado, los campos estalinistas utilizaban, de manera poco productiva, a sus prisioneros como mano de obra. Pero, además, como hemos apuntado, los campos de concentración nazis carecen de cualquier utilidad, lo

único que se produce allí es la muerte.²⁶ En el fondo, ni siquiera existe distinción entre amos o esclavos, víctimas o asesinos, solo un constante sentimiento de muerte que los atraviesa. Resultado de este entramado, de esta mortificación de la propia existencia, lo relevante no es tanto el acabamiento de una vida en términos biológicos, si no el borrado una existencia. Aislada del mundo, sin nadie para llorarla, cuerpos indistinguibles los unos de los otros lanzados en una fosa común, cuyos últimos días de vida han carecido de cualquier clase de humanidad: el totalitarismo pretende eliminar a la persona, al *quién*, haciendo imposible el desarrollo de la condición humana en cada víctima. Pero hay más:

El terror total (...) Reemplaza a las fronteras y los canales de comunicación entre individuos por un anillo de hierro que lo mantiene tan estrechamente unidos como si su pluralidad se hubiese fundido en un hombre de dimensiones gigantescas (2022a: 624).

El jefe totalitario construye con, aniquilando la pluralidad humana, «Un Hombre» guiado por su voluntad. Incapaz de eliminar la multiplicidad de los hombres, borra la pluralidad de estos mismos. Sustituye su vida, tanto pública como privada, por un asfixiante anillo de hierro: su capacidad de actuar se pierde en virtud de las leyes de la ideología, las cuales predicen el actuar de la historia. Su capacidad para generar algo nuevo, para separarse de las leyes, es sustituida por el terror. Su capacidad para pensar es vaciada, sustituida por clichés. La destrucción misma de esta pluralidad es lo que hace de los gobiernos totalitarios gobiernos de verdadera superfluidad: las personas, en su pluralidad, ya no son relevantes. Son una serie de cuerpos, de herramientas, articuladas con respecto a un fin:

La dominación total, que aspira a organizar la pluralidad y la diferenciación infinitas de los seres humanos como si la humanidad fuese justamente un individuo, sólo es posible si todas y cada una de las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante de reacciones, de forma tal que pudieran intercambiarse al azar cada una de estas reacciones (2022a: 589).

²⁶ Arendt compara a las víctimas de los campos de concentración con los esclavos, con el objetivo de sacar a relucir lo inhumano de los campos de concentración. La diferencia entre los esclavos y las víctimas de los campos de concentración es que los esclavos aún pertenecen, si bien de manera indigna, al mundo. Son personas que son poseídas por un amo, haciendo referencia a un nivel de personalización a todo el proceso, y que tienen un valor en tanto que trabajan para este

Para lograr este fenómeno, el líder totalitario se vale de las ya mencionadas leyes de la ideología o del movimiento, haciendo del concepto de humanidad un fenómeno histórico atravesado de necesidad y exterminio. El jefe totalitario, obtiene control sobre la vida y la muerte, inherentes a la reproducción de organismos que, son ahora controlados por una única persona. Este proceso de dominación es, por lo tanto, infinito. Mientras existan personas, el líder totalitario es impelido a lidiar con el hecho de que ese hombre cuya llegada predice la ideología aún no ha sido traído al mundo: las impurezas aún existen. Por eso, los que ahora son miembros del movimiento, también son sospechosos y posteriormente pueden ser eliminados. Hay un impulso de autodestrucción en el totalitarismo.

5. Natalidad

Observamos, en el apartado anterior, como el gobierno totalitario se preocupaba por la dominación de la pluralidad humana en tanto que la existencia de esta representaba una imposibilidad para la dominación totalitaria. El hecho de que existiesen hombres, en plural, en vez de "un hombre", se presentaba como la mayor amenaza para un gobierno estructurado en la unificación de la humanidad en una única existencia. Hasta aquí, hemos expuesto la pluralidad humana como aquello que el totalitarismo busca aniquilar y, más arriba, como un género particular de la alteridad que se torna humana. Pero no hemos entrado en el origen de esta pluralidad, en su condición de posibilidad: la «natalidad».

El concepto de natalidad es uno de los conceptos más estudiados en la obra de la autora, destaca, dentro de esta literatura, la obra *Hannah Arendt: una filosofía sobre la natalidad*, de Fernando Bárcena. Mi lectura, como se explicitó en la introducción, parte de una interpretación del concepto de natalidad como un planteamiento filosófico que genera un marco de pensamiento contra-totalitario. De esta manera, el concepto de natalidad representa una respuesta a las diferentes problemáticas que se han ido trazando durante el trabajo: el reto de la pluralidad de las personas, la superfluidad de los otros, la noción utilitarista de la política y el auge de la violencia en sustitución del poder.

La necesidad del planteamiento acerca la natalidad en la obra de Arendt es resultado del hecho de que su crítica no se articula al totalitarismo como fenómeno, si no a los

presupuestos sobre lo político que han permitido la existencia de un modelo político como este. Debido a ello, la especificidad que representa el fenómeno totalitarismo no agota el problema que porta, si no que nos lleva a un nivel de mayor profundización, a un reto para la comprensión que nos habla del futuro y sus peligros:

Los nazis y los bolcheviques pueden estar seguros de que sus fábricas de aniquilamiento, que muestran la solución más rápida para el problema de la superpoblación, para el problema de las masas económicamente superfluas y socialmente desarraigadas, constituyen tanto una atracción como una advertencia. Las soluciones totalitarias pueden muy bien sobrevivir a la caída de los regímenes totalitarios bajo la forma de fuertes tentaciones, que surgirán allí donde parezca imposible aliviar la miseria política, social o económica en una forma digna del hombre (2022a: 616).

Siendo, pues, lo más preocupante para Arendt un posible retorno del totalitarismo en el mundo:

Queda el hecho de que la crisis de nuestro tiempo y su experiencia central han producido una forma enteramente nueva de gobierno que, como potencialidad y como peligro siempre presente, es muy probable que permanezca con nosotros a partir de ahora, de la misma manera que otras formas de gobierno –monarquía, república, tiranía, dictadura, despotismo– que surgieron en diferentes momentos históricos y se basan en experiencias fundamentalmente diferentes han permanecido con la humanidad al margen de las derrotas temporales (2022a: 640).

La amenaza del totalitarismo sobrevive a la caída de los gobiernos nazi y estalinista. La imposibilidad de dar vuelta atrás al reloj implica que Europa se encuentra ahora en una etapa “post-totalitaria”, en la que, tanto el modelo de organización totalitaria, como sus herramientas específicas, se han añadido al arsenal de estratagemas políticas. Si se desea evitar, por lo tanto, la repetición de la barbarie de los modelos totalitarios es necesario pensar la política de tal manera que el mundo y los demás no sean tratados como cuestiones superfluas, secundarias o separadas respecto del yo individual, si no tan relevantes para la existencia como el propio sujeto. Articulemos ahora, bajo esta mirada,

por qué el concepto de natalidad arendtiano es fundamental para afrontar la amenaza del totalitarismo en esta etapa "post-totalitaria".

5.1. La ontología de la natalidad en *La condición humana*

El concepto de natalidad nos recuerda a un concepto estudiado anteriormente cuando desarrollábamos la cuestión del *animal laborans*: «fértil». Al igual que en el caso de la fertilidad, la natalidad parte de la elevación de una cuestión de carácter biológico o natural: la capacidad de reproducción de las entidades de un mismo género, a un plano ontológico y político. En el caso de la natalidad, la noción de la reproducción de los cuerpos, que implica la inserción de una persona nueva en un mundo compartido, es abstraída y transversalizada para generar toda una «ontología de la novedad».

El mundo en Arendt queda codificado, por lo tanto, en un doble axioma: por un lado, se rige por la capacidad reproductiva de cuerpos biológicos que manifiestan una alteridad; por otro lado, está poblado por personas que conscientes de esta alteridad y que, así, se postulan como pluralidad o como seres plurales. Observamos anteriormente que se ha interpretado la natalidad de Arendt como una respuesta al ser-para-la muerte heideggeriana que, en su caracterización de los existenciarios del *Dasein*, al situar el ser-para-la-muerte, el final o acabamiento de este *Dasein*, como la más auténtica de las formas de la existencia, atrapaba al sujeto en una interpretación solipsista o aislada de los otros de su propia existencia. De hecho, con respecto a los finales ya escribía Arendt en *Orígenes*: “Permanece la verdad de que cada final en la historia contiene necesariamente un nuevo comienzo: este comienzo es la promesa, el único mensaje, que el fin puede producir” (2022a: 640). El final, defiende Arendt, carece de significado por sí mismo pues no es más que la otra cara de un inicio, de algo novedoso que adviene o está por advenir. Es esta novedad la mitad del par poseedora de significado, pues la finitud, la nada, no posee en sí, nada. El comienzo, sin embargo, dota a este fin de sentido al situarlo en relación con la apertura de posibilidad de un nuevo comienzo.

Si, como afirma Heidegger, lo que caracteriza al ser humano en términos ontológico-existenciales es el *ser-para la-muerte*, Arendt observa que, antes de morir, inevitablemente, se nace. Esto representa una inversión del principio heideggeriano en el que el fin o acabamiento de la existencia es la que le otorga sentido. El principio ahora

será una noción de la existencia en la que el comienzo, entendido como irrupción de novedad y como crecimiento de la pluralidad, es lo que le otorgará sentido.

Para realizar este giro a los orígenes Arendt se inspira en San Agustín, de quien escribe, en *El concepto de amor en San Agustín*, su tesis doctoral: “Que el hombre en su deseo de ser feliz depende de la noción de felicidad la cual nunca podrá experimentar en la vida terrenal (...) sólo puede significar que la existencia humana depende de algo externo a la condición humana” (1996b: 45)²⁷. Si bien un pasaje aun profundamente fenomenológico, Arendt comienza a desvincularse de la noción heideggeriana del *ser-para-la muerte* en virtud de una concepción de la existencia humana asentada en un inicio superior al ámbito de lo individual. En la obra de San Agustín, la fuente de felicidad exterior que encuentran las criaturas es su creador. No es necesario detenernos, de nuevo, en los problemas que observa Arendt en la narrativa de la creación. En cualquier caso, lo decisivo es que el origen que busca Arendt, entonces, no puede ser ni ajeno al hombre, ni al mundo. Debe ser un hecho que se da en el propio mundo de manera universal para todas las personas, pero que no genere una sustancia humana, si no que, más bien, posibilite su existencia: “Con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo” (1996: 202). Este nacimiento es la introducción de una novedad a un mundo que la preexiste, alterando así su estructura, su organización, en tanto que es forzado a lidiar con una existencia para la que no estaba preparado. El mundo se transforma con cada nacimiento. Como resultado de esto, los que ya habitaban el mundo deben aprender convivir también con esta nueva existencia mientras que se desarrolla en su relación con el mundo. Así, también se ven transformados, siendo, además, un momento particularmente relevante la inserción de esta existencia, de esta novedad, en una comunidad política: su segundo nacimiento.

La natalidad es, por lo tanto y en cierto modo, extrínseca a la existencia humana individual puesto que ahí se produce una interacción con los otros y con el mundo, que a su vez, transforma a estos. Pero es, también, a su vez, intrínseca de la existencia como marca de libertad: “El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es

²⁷ La traducción es nuestra, aquí el texto original: “That man in his desire to be happy depends upon a notion of happiness that he could never experience in his earthly life (...) can only signify that human existence as such depends on something outside the human condition.”

la suprema capacidad del hombre; políticamente se identifica con la libertad del hombre” (2022a: 640).

Arendt describe la libertad como “la libertad de traer al ser a algo que no existía anteriormente”²⁸ (1961: 151). Esta novedad de traer algo al mundo se articula de dos maneras: la primera, como la capacidad de la persona de ser su propia existencia, de que la novedad que representa su existencia sea tratada de tal manera que no sea forzada a seguir moldes preestablecidos, o forzada a ser otra existencia, como haría el totalitarismo, si no de ser tratada como algo fundamentalmente único. La otra, relacionada directamente con esta, es que partiendo del hecho de que existe en un mundo compartido, sea capaz, junto a sus iguales, de actuar con el fin de cambiar el mundo, de hacer algo nuevo en este mundo. En definitiva, se trata de que su novedad no tenga que ser igual a aquella que le precedió, y que, por lo tanto, sea capaz de plasmarse en el mundo tal y como es.

Esta capacidad de plasmar la novedad en el mundo, de alterarlo, es lo que otorga a la natalidad un carácter redentor. Por encima de las leyes de la naturaleza, por encima de todo lo establecido, la natalidad se postula como un milagro: “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 siempre aparece en forma de milagro” (1996: 202). La promesa de los finales que mencionaba Arendt en *Orígenes* es entonces la promesa de que, independientemente de la situación del mundo, mientras este existe se puede hacer algo nuevo en él en un infinito horizonte de futuros mejores. Lo único que ata a la natalidad es entonces una suerte de ciclo: el hecho de que una persona nace pero también muere y de que, cuando esta muere, otra existirá para ocupar su lugar aunque de manera siempre distinta. Este ciclo para la persona, como aclara Arendt en *La vida del espíritu*, no se manifiesta como un ciclo, si no como una historia singular con su principio y su fin. El «tiempo personal», la historia de la vida se contrapone a un «tiempo del mundo», que representa el ciclo de la naturaleza y el ciclo de la natalidad ontológica.

²⁸ La traducción es nuestra, el texto original, en inglés es tal y como sigue: “the freedom to call something into being which did not exist before”.

La natalidad, pues, implica afirmar la novedad, el hecho de que aquello que existe en el mundo lo hace de tal manera que nada de que lo ha precedido es igual a lo que es ni a lo que vendrá. No hay, por lo tanto, sustancias, la propia existencia, la cual se caracteriza por el hecho de ser novedad, es lo que constituye el “ser” de las personas. Esta novedad es una constante en el mundo. Las personas, como el único género consciente de su alteridad, deben lidiar con esta directamente en el desarrollo de su pluralidad y establecer una relación con un mundo que siempre empujará a que ellas mismas convivan con la novedad que siempre está viniendo: la novedad de los otros, de los recién nacidos y, también, de sus acciones transformadoras, libres.

A manera de conclusión podemos observar cómo pluralidad y natalidad son conceptos interrelacionados que se diferencian por el ámbito en el que los sitúa Arendt. De un lado, la natalidad es subyacente a toda existencia, es la pulsación interna, el infinito abanico de posibilidades que se hace presente en el mundo y que otorga a sus resultados sentido en tanto que actúa como su condición ontológica. De otro, se puede afirmar que de la natalidad surge la alteridad que recorre el mundo y, dentro de la alteridad, la que corresponde a las personas es la pluralidad, pues ellas son capaces de tomar consciencia de su alteridad y darle forma de tal manera que esta se puede compartir con los demás, posibilitando así la capacidad de comprensión. La comprensión entre plurales representa la base de la política como ejercicio, mientras que la natalidad actúa como la base de la libertad que garantiza la posibilidad de la política. Este espacio es el espacio en el que se desarrolla la pluralidad inherentemente humana pero también en el que se entra en contacto directo con la natalidad inherente al mundo, la cual reside en su propia transformación mediante los actos de las personas como ejercicio de libertad en un innegable mundo compartido.

5.2. El pensar político de la natalidad frente a la tradición del *homo faber*.

Como hemos visto, la noción de natalidad se encuentra en directa oposición a la noción de "un hombre" manejada por el totalitarismo y esto porque Arendt no dejará de insistir en la capacidad de la natalidad para romper cualquier regla y predicción, lo cual se encuentra en oposición sistemática a las leyes de la ideología que hemos descrito. Sin embargo, como ya hemos observado, el problema que representa el totalitarismo no se solventa con la caída de dos gobiernos concretos, el nazi y el estalinista, sino que es

resultado de los presupuestos y de la deriva histórica de Occidente. En concreto, y de manera resumida, del olvido del mundo y del trato superfluo de las vidas humanas. En oposición a estas tendencias, la natalidad otorga al nacimiento, al comienzo, un peso ontológico y sitúa la preocupación por la alteridad que representan.

En este apartado, partiendo de esta noción de alteridad, pretendemos enriquecer la noción de pluralidad como base de la política; el concepto de historia en Arendt; y la fragilidad de aquello que pertenece a los asuntos humanos. Porque ellos se presentan bajo nueva luz cuando son contrastados desde una lectura que parte desde el concepto de natalidad en oposición a la tradición filosófica. En este sentido, si volvemos a acudir a la página final de *Orígenes*, previamente citada, donde Arendt afirma que cada final solo implica un nuevo comienzo, observamos la profundidad de su planteamiento si lo formulamos así: la afirmación de que el totalitarismo, que representa la culminación de la historia del *homo faber* y que habría dejado un mundo que parece haber alcanzado su propio final en el horror totalitario, solo puede implicar y producir un nuevo comienzo que romperá con aquellos presupuestos que han atado al pensamiento europeo y lo han hecho caer en la barbarie. Y aquí, como parte de este nuevo comienzo es completamente necesario, también, un pensamiento político nuevo. Por eso Arendt se describirá a sí misma como pensadora política y no como filósofa: se trata de pensar más allá de la tradición, de romper con aquella filosofía que habría primado la *vita contemplativa*, la búsqueda solitaria de verdades eternas, y al *homo faber*. Un nuevo pensamiento político, en suma, que verdaderamente tenga en cuenta a los otros y al mundo. En definitiva, al situar la natalidad como una categoría ontológica prepolítica Arendt, saca a relucir el hecho de que, incluso en medio del desierto, tal y como llamó a la situación política europea tras los totalitarismos, allí donde no parece quedar rastro de civilización, y en el que las personas han quedado arrasadas en su pluralidad y aisladas en el terror y la propaganda, siempre existe la posibilidad de un nuevo comienzo, de volver a crear y a transformar(nos) juntos.

Al situar la política en ese *entre* que implica la pluralidad, esta queda extraída de cualquier marco sustancial, como la caracterizaría el *zoón politikón* Aristotélico: “como si hubiera en el hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así: el hombre es apolítico. La política nace en el Entre-los-hombres, por lo tanto, completamente fuera del hombre” (1996: 6). La política en una suerte de potencialidad inherente al hombre, propia de su sustancia como un animal social, ni le pertenece como individuo aislado, sino que nace por el hecho de que su existencia es siempre una

existencia compartida. Este adelanto, afirma Arendt, estaba ya latente en la postura de Hobbes. Sin embargo, como hemos aclarado anteriormente, Hobbes parte aún de un discurso sustancialista sobre la naturaleza humana que culmina en la transformación de los otros en una existencia superflua. Resultado de esto, Hobbes no puede articular una política que lidie con la pluralidad, si no que la transforma en el medio para detener a una serie de sujetos sustancialmente iguales, arbitrariamente repetidos, de acabar con la vida de sus congéneres. La política es otorgada por Hobbes a través de una sustancia: posibilitar la coexistencia humana, garantizando la supervivencia individual. De esta sustancialización se deriva, *a posteriori*, una sustancialización del concepto de humanidad, que como ya hemos observado, deriva en la transformación de la política en una historia de la “humanidad”, en el que aquellos sujetos ajenos al concepto de humanidad quedan reducidos a existencias superfluas.

Por lo tanto, la caracterización de Arendt de la política como un ámbito que se desarrolla entre las personas como absolutamente diversas, atendiendo a esta diversidad como la cuestión por excelencia de la política se realiza en contraposición a una tradición que oculta la pluralidad de las personas en virtud de sustituirla por un actor político único, ya sea este: un tirano, un dictador, o el propio concepto de humanidad. Desligarse de este marco implica abandonar toda clase de discurso sustancialista sobre el género humano, o desprestigio del mundo tal y como se manifiesta. Para lograr esto, Arendt postula que la ontología del género humano es la “natalidad”, es decir, la novedad. El hecho de que cada individuo es irrepetible. Por lo tanto, si podemos hablar de un “género humano”, este no nace de una serie características compartidas, que abstraídas de cada uno de los sujetos específicos revelan “la humanidad”, sino a la reproducción biológica de los cuerpos, a los nacimientos. Lo que hace de estos nacimientos “humanos”, es que existen dentro de los marcos de la condición humana en su totalidad, es decir: se alimentan, conocen la necesidad biológica, pero también conocen la libertad de fabricar y actuar junto a sus congéneres. Dentro de los marcos establecidos por esta condición se desarrolla la persona, su pluralidad.

Dado a que no existe una sustancia unificadora, efectiva para el género humano en su totalidad, la política no puede ejercerse como si esta existiese. No podemos legislar en virtud de la humanidad, de una sustancia inamovible, sea esta: la revelación de una clase económica con intereses transversales, la hostilidad de la guerra de todos contra todos o la depuración de las razas inferior. Dado a que en el momento que partimos de que la

política lidia con universales, y no con particulares, sustituimos la pluralidad de las personas por una homogeneidad discursiva que olvida lo que es propiamente político: la organización de los absolutos diversos, en virtud de sus intereses: que no pueden ser, sino diversos a su vez. La política, que responde directamente a la pluralidad de las personas, trata con la novedad que representa cada individuo, carece de forma o límites, dado a que estos se establecen de manera constante por aquellos que, en un momento y lugar específicos, realizan la acción política. Por lo tanto, nada de lo que se instaura en la política es eterno, pues la propia natalidad garantiza que con nada nuevo nacimiento es necesario que la política se actualice en virtud de una recién nacida novedad, que, a partir de ese momento, trae al mundo algo para lo que nadie puede prepararse: “Las limitaciones y fronteras existen en la esfera de los asuntos humanos, pero nunca ofrecen un marco que pueda soportar el asalto con el que debe insertarse en él cada nueva generación” (1993: 214).

La fragilidad de las actividades inherentes al espacio de la acción, resultado de la natalidad, la imposibilidad de “hacer” algo en el espacio de los asuntos humanos, es necesaria para que la política, que, lidia con la condición de la pluralidad humana, exista. Las nuevas generaciones, formadas por individuos novedosos, diferentes entre sí, como disidentes frente a sus antecesores, no pueden habitar el mundo como tal y como lo heredan, sino que deben cambiarlo según sus preocupaciones. Esta fragilidad de los asuntos humanos implica que la pretensión de la tradición, nacida del rey-filósofo platónico, de que una única persona poseedora de una verdad trascendental, puede plasmarla en el mundo y “solventar” el hecho de la convivencia humana es una imposibilidad. La propia natalidad, en su ciclo de vida y muerte, dismantela tal idea. Como observamos con el totalitarismo, en su intento de sustituir toda actividad en la tierra por la voluntad de un único hombre, podemos comprender este punto: “la más horrible de todas las nuevas formas de gobierno, (...) concluyó en Rusia con la muerte de Stalin de la misma manera que el totalitarismo acabó en Alemania con la muerte de Hitler” (2022A: 59). La delegación plena de todas las responsabilidades políticas en una persona ve su impedimento en el hecho, de que la persona, eventualmente muere. No existe, por lo tanto, un salvador que pueda solucionar, de manera definitiva, la política. Las concepciones de la historia y la política basadas en ideales como el «gran hombre» o del «hombre fuerte», capaz por sí mismo, en soledad, de cambiar el mundo se representan para Arendt: “pura superstición, basada en la superstición de que podemos «hacer» algo en la esfera de los asuntos humanos” (1996: 212).

Esta fantasía, el ideal de que alguien puede edificar: una ley o una nación “perfectas” con las que solventar la política son marca de un pensamiento del *homo faber*; que se acerca al espacio de los asuntos humanos con la mentalidad de la fabricación, de la solidez. Sin embargo, aquello que surge del espacio de los asuntos humanos: leyes, organizaciones, acuerdos, constituciones, etcétera, carece de la rigidez propia de la realidad material, de los objetos de la fabricación. No por ello carece de peso en realidad, sino que se sostiene en el espacio de las palabras: en los acuerdos y el diálogo que se dan entre las personas. En definitiva, lo que anteriormente llamábamos: el poder. Una política en la que las personas se manifiestan como iguales, y no como la mano de obra, superflua en su especificidad, que organiza el líder poseedor de un “diseño”. No existe, en el espacio del poder, abierto por la natalidad, lugar para las nociones tradicionales de «soberanía» y «auto-soberanía», propias de la tradición liberal.

Estas nociones políticas, basadas en la delegación de la voluntad del individuo en: o bien a un soberano, como en Hobbes, o bien al estado, como en Rousseau, generan una jerarquía. Esta jerarquía implica delegación de la pluralidad en virtud de una estructura política representativa, la cual, en su supuesto universalismo, se postula poseedora de una verdad. La primacía de la promesa, que postula Arendt, se encuentra en oposición a estos conceptos: “la función de la facultad de prometer es dominar esta doble oscuridad de los asuntos humanos, y como tal, la única alternativa a un dominio que confía en ser dueño de uno mismo y gobernar a los demás.” (1993: 263). Es la capacidad de las personas, como iguales dentro de una comunidad, de actuar en unísono. Ya no mediante una delegación de su individualidad en una figura superior a ellos, sino como un conjunto de iguales, como un «grupo de pares»²⁹. A su vez, juega el papel estabilizador que le otorgaba Hobbes al soberano, dado a que la promesa nos compromete a una toma de control de nuestra capacidad de hacer daño a otros, la “oscuridad” de los asuntos humanos, en tanto que posibilita el convivir con los otros: “es el precio que les exige la pluralidad y la realidad, por el júbilo de habitar junto a otros” (1993: 263).

Y tomar control de esa oscuridad merece la pena, argumenta Arendt, porque estar junto a los otros nos abre a un ámbito de libertad mucho más pleno y real, que el de la

²⁹ Como se refiere Arendt a la liga espartaquista en su prólogo a: “Sobre la revolución rusa”

tradicción individualista. La libertad no de hacer aquello que se desee, sin interrupciones, de manera solitaria:

Por LIBERTAD³⁰ se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten (2022c: 99)

La libertad que postula Arendt es la libertad de habitar el mundo, tal y como es, partiendo de nuestra propia pluralidad, la cual, como novedad, incluye la capacidad de cambiar el mundo. La noción tradicional de libertad, partiendo de ideales individualistas, vinculando esta con la soledad, encuentra en los otros, existencias como ya hemos mencionado, superfluas. Impedimentos para la realización de su libertad, la cual se postula como la capacidad de actuar acorde a los deseos personales, sin obstáculo alguno. La política, entonces, se vuelve un medio para un fin: garantizar la libertad individual. Arendt, sin embargo, defiende que la libertad no es el fin de la política, sino la base de la propia política. El individuo nunca va a existir sin lo que la tradición ha denominado “impedimentos”: las personas y el mundo, tal y como son, son una realidad innegable. Huir de este ámbito, negar la propia existencia en búsqueda de una libertad privada e interna, no hace al individuo más libre, sino que imposibilita la capacidad de este de actuar, de realizarse como novedad, en la única existencia que puede habitar.

Ser libres, postula Arendt, es la libertad, como ya hemos visto, de existir como novedad. Y el individuo, en tanto que sujeto novedoso, debe plasmar sus deseos en el mundo, alterando este. En *Between past and future*, Arendt rescata a Maquiavelo para articular este punto. En concreto, el concepto de «virtú» del autor italiano, que hace referencia a la capacidad de entender las oportunidades presentes en el mundo como «fortuna». La libertad se da al estar en el mundo, como resultado de la capacidad de actuar de los hombres acorde a su pluralidad. En esta participación en el mundo se presentan oportunidades (*fortuna*), y dentro de este marco de la existencia, que nos precede y del que no podemos separarnos, es en el que realizamos nuestra libertad mediante un uso

³⁰ La decisión de escribir “LIBERTAD” en mayúsculas es de la edición manejada.

adecuado de la realidad que se nos da: “debemos ser realmente libres en un territorio delimitado, es decir, ni empujados por nosotros mismos ni dependientes de material dado alguno. Sólo hay libertad en el particular ámbito del entre de la política” (2018: 47). Esta libertad, nacida de estar en el mundo, se manifiesta de forma más pura en el ejercicio de traer algo novedoso al mundo, de cambiarlo. Y este mundo, en tanto que lo compartimos con los otros, implica siempre que actuemos en relación con ellos.

Las grandes acciones políticas, nacidas de la pluralidad, son entonces el ámbito de la verdadera libertad. Estas son libres, como ya hemos visto, porque carecen de un *eidós* que la guíe, y por lo tanto permiten a las personas plasmar su pluralidad en un proyecto compartido. Estas acciones siempre remiten a un otro, se pretenda o no, pues forman parte y asientan en un mundo compartido. Superan, por lo tanto, a sus actores, en tanto que las consecuencias de sus acciones van más allá de lo que habían previsto, generando reacciones en respuesta a su actividad. Esta infinita de acciones y reacciones constituye lo que Arendt denominará «la trama de relaciones humanas»: la Historia. Como hemos visto anteriormente, la historia según Arendt es la unión de múltiples pequeños relatos, construyendo un gran relato protagonizado por la humanidad. Valiéndome de una cita usada anteriormente: “las historias resultado de la acción revelan un agente, pero este agente no es autor o productor” (1993: 208), quisiera resaltar como Arendt niega la capacidad de “autoría” y de “producción, no existe una figura externa a la humanidad, ni una persona por encima del resto, que dicte el transcurso de la historia, sino que esta continua por el hecho de que existen las personas, es decir, resultado de la natalidad. La humanidad participe de esta trama, nacida de la natalidad, no es por lo tanto una humanidad “ideológica”, una humanidad nacida de una sustancia específica a ciertos especímenes del género humano que se desarrolla, o depura, en el desarrollo histórico, sino la totalidad de los individuos del género humano en su trama de relaciones personales.

La historia, que como ya vemos, queda inmortalizada mediante las obras de arte, es además una forma de mantener presentes a los muertos. Las generaciones futuras, al entrar en contacto con los diferentes recuerdos del pasado que recorren el mundo compartido, son capaces de entrar en diálogo con sus antepasados. A diferencia de la noción de historia postulada por el totalitarismo, en el que toda persona queda tornada superflua en virtud de una humanidad ideológica, y que, en su asesinato de vidas superfluas, pretende hacer como si estas no existiesen. Arendt postula una noción de

historia en la que los muertos, gracias a las marcas que dejan en el mundo, sobreviven a su propia temporalidad limitada. Cada uno es, entonces, el protagonista de su propia historia, pero mediante la actividad conjunta en un mundo común, es capaz de ser partícipe de la historia de la humanidad al plasmar su existencia en el mundo, posibilitando que trascender los límites temporales de su existencia.

Hasta ahora, hemos visto, como desde la ontología de la natalidad, que postula que todo aquello es una novedad irrepetible, y que, por lo tanto, su participación de un género específico de cosas es resultado de la reproducción de los objetos mundo, se imposibilita la noción tradicional de que podemos “fabricar” algo en el ámbito de la política, es decir: la idea, de que existe una verdad transversal, sobre el mundo o sobre las personas, que un único individuo puede conocer, y por lo tanto, fabricar en el mundo. Este presupuesto, que hace de toda existencia menos la del poseedor de la verdad, superflua. La natalidad, sin embargo, niega la existencia de una verdad sobre la humanidad: la humanidad no es resultado de nada más que la reproducción biológica de los cuerpos no puede actuar como principio legislativo, dado a que las personas se encuentran siempre condicionadas por la pluralidad de su género: el hecho de que cada una de ellas es una novedad. Gracias a esta propuesta, Arendt es capaz de articular una noción de política que sitúa el foco en la especificidad que representa cada sujeto, haciendo de la política un ámbito en constante actualización, pues debe responder a la pluralidad que representa cada nacimiento. Arendt sitúa la política en relación directa con el mundo, en el que nos encontramos con los otros, y somos libres.

6. Conclusión. *Amor mundi*

A modo de recopilación y conclusión, podemos afirmar que Arendt observó en su obra cómo la tradición europea estaba atravesada por un olvido del mundo en el que se realiza nuestro encuentro con los otros. Las diferentes tendencias del pensamiento europeo culpables de este olvido culminan en el movimiento totalitario, caracterizado por una radicalización de estas mismas tendencias: el mundo y los otros, en su superfluidad, se destruyen en virtud de un mundo y de una humanidad supuestamente mejores pero que no ni pueden ser reales: un mundo y una humanidad que acaba por ser despreciada en busca de otra situada más allá.

La condición humana, en su incesante reivindicación de la pluralidad humana, y su fina delimitación entre: labor, trabajo y acción es el movimiento opuesto al totalitarismo, que como observamos: reduce a la humanidad a un *animal laborans*, violando la propia condición humana de la pluralidad en virtud de convertir al género humano en una especie animal, poseedora de unos patrones de comportamiento perfectamente delimitados. Por esto mismo, partíamos de *La condición humana*, para delimitar para Arendt que es ser una persona: el hecho de nacer en un mundo que nos condiciona, otorgándonos mediante su condicionamiento las herramientas para realizar una comprensión de uno mismo, y mediante esta comprensión, habitar el mundo como nuestro hogar. Un movimiento opuesto, al que como vimos, realiza el totalitarismo, que: instrumentaliza el resentimiento de todas aquellas personas, víctimas de la superfluidad con la que la tradición trata a las vidas humanas, detestan el mundo y persiguen un artificio que lo substituya. Este mundo alternativo, que los líderes totalitarios pretendieron “fabricar” sobre las cenizas de una Europa en ruina, en vez de “actuar” acorde con los hechos, cayó como propuesta bajo su propio peso, dejando, detrás de sí un desierto.

Por esto, nuestro texto termina con la elevación de la natalidad, volviendo a *La Condición Humana*, como la categoría ontológica fundamental, pre-política. Que se desarrollará en contraposición al desierto nacido de la ruina totalitaria. Ante un mundo desolado y destruido, en el que todo parece haber llegado a su fin, Arendt intenta sacar a relucir la capacidad, inherente a cada persona, de realizar un nuevo comienzo. Este nuevo comienzo, si pretende evitar caer en los errores en los que cayó la tradición europea, debe realizarse partiendo de las implicaciones inherentes a la propia capacidad de comenzar algo: el hecho de que nacemos en un mundo que nos preexiste, de la mano de gente que ya es parte de él y que, cuando ya no estemos, también otros vendrán. Nuestra existencia, por lo tanto, nunca es un fenómeno aislado, sino que se da en un entramado de relaciones intramundanas que nos constituyen.

Cada nacimiento lleva, dentro de sí, la capacidad redentora de la novedad: el hecho de que independientemente de cómo sea el mundo en el momento en el que se nace, el individuo, en tanto que novedad, altera este mismo con su propio nacimiento, y, con el desarrollo de su propia identidad, altera, de manera constante, el mundo. Nacer, es, por lo tanto, a los ojos del mundo, un milagro: “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 siempre en forma de milagro” (1993: 202). Este milagro nos revela, en último término, el hecho de que nada está establecido: de que independientemente de lo que digan las estadísticas, mientras exista una posibilidad del uno por ciento, algo inesperado puede suceder.

Gracias a ello, existe para las personas siempre la posibilidad de esperar un futuro mejor, y de tener fe en este mismo, dado que el mundo nunca será como es, siempre será transformado por mor de la natalidad: “el milagro que salva el mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y «natural» es en último término el hecho de la natalidad” (1993; 266).

Este futuro, sin embargo, no puede construirse alienado respecto al mundo, ciegos a nuestros iguales. En la soledad, las personas somos incapaces de actuar, de dejar marca alguna en el mundo, y por lo tanto, de cambiarlo. Si se desea cambiar el mundo, las personas deben aceptar al mundo tal y como es, como lo denomina Arendt: «*amor mundi*». Lo que iba a ser el título original de *La Condición Humana*, fue, posteriormente adoptado por la autora como la cristalización más pura de sus ideas: aceptar y amar el mundo, tal y como es. Aceptando que habitamos en él, que nos precede y que siempre estamos junto a otros en este mundo. Pero no una aceptación pasiva, en la que el individuo, por amor al mundo, se conforma con este tal y como es, sin capacidad crítica. Si no una aceptación activa en la que, movidos por nuestro amor al mundo, actuemos en virtud de transformarlo y mejorarlo, de continuar compartiéndolo como una morada común.

Bibliografía primaria

- Agamben, G. *Homo Sacer* (1988). Edición por *Stanford junior university*.
- Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo* (2022a). Traducción por Guillermo Solana, edición de *Alianza Editorial*.
- Sobre la revolución* (2022b). Traducción por Pedro Bravo, edición de *Alianza editorial*.
- ¿Qué es la política?* (2018). Edición del *Partido de la Revolución Democrática*
- Escritos judíos* (2016). Edición de *Paidós*
- Eichmann en Jerusalén* (2000a). Traducción de Carlos Ribalta. Edición de *Editorial Lumen*.
- Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía* (2000b). Traducción por Daniel Najmías, edición de *Editorial Lumen*
- Love and saint augustine* (1996). Edición de la *Universidad Chicago. Chicago*.
- La condición humana* (1993). Traducción por Ramón Gil Novales. Edición de *Editorial Planeta*
- La vida del espíritu* (1978). Traducción por Fina Birulés & Carmen Corral, edición de *Titivillus*
- Sobre la violencia* (1970). Traducción por Guillermo Solana, edición de *RLull*
- Between past and future* (1961). Edición de *The viking press*.
- What is existenz philosophy?* 1946 *Partisan Review* 8/1: 34-56.
- Benhabib, S. *The reluctant modernism of Hannah Arendt* (2000). Edición por *Rowman & Littlefield Publishers*
- Heidegger, M. *Ser y tiempo* (1927). Traducción por Jorge Eduardo Rivera. Edición electrónica de www.philosophia.cl
- Hobbes, T: *Leviatán* (2022c) Traducción por Antonio Escohotado. Edición de *Deusto*.

Bibliografía secundaria

- Campillo, A. *Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt* (2002)
- Bárcena, F. *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad* (2006). Edición por Herder.
- Cancilini, Rebeca. *Pluralidad y unidad en las democracias contemporáneas: algunas metáforas de Hannah Arendt y Chantal Mouffe* (2018)
- Giner, S. *La filosofía moral de Hannah Arendt* (2018). En *Orígenes del totalitarismo*.
- Han, B. *La sociedad del cansancio* (2010). Edición digital ePub base r1.2
- Jurkevis, A. *Hannah Arendt reads Carl Schmitt's The Nomos of the Earth: A dialogue on law and geopolitics from the margins* (2015)
- Luxemburgo, R. *Sobre la revolución rusa* (2017). Traducción por Antonio López, edición de *página indómita*. Prólogo de Hannah Arendt (1996). Traducción por Antonio Lopez.
- Vattier, M. *Nativity and biopolitics in Hannah Arendt*. (2006). Revista de ciencia política de Santiago.